

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК**

2019

АНТИЧНАЯ И
СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ВОСТОЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

СОВРЕМЕННАЯ
ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2019

Vol. 34

Moscow
AQUILO Press
2019

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

**Историко-
философский
ежегодник**

2019

Т. 34

МОСКВА
Издательство АКВИЛОН
2019

**Историко-философский ежегодник
2019. Т. 34**

Научно-теоретический журнал

Главный редактор: *Н.В. Мотрошилова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ответственный редактор: *М.А. Солопова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ученый секретарь: *К.В. Ворожжихина*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

М.Ф. Быкова (Университет Сев. Каролины, Роли, США), *Э. Ван дер Зверде* (Радбод-уд-университет, Неймеген, Голландия), член-корреспондент РАН *В.В. Васильев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва), *К. Вестфаль* (Босфорский университет, Стамбул, Турция), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва), *М. Ольшевский* (Институт философии и социологии Польской Академии наук, Варшава, Польша), *А.Э. Савин* (РАНХиГС при Президенте РФ, Москва), член-корреспондент РАН *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва), академик РАН *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва), *Э.Ю. Соловьев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Фёдорова* (Институт философии РАН, Москва), *М.Л. Хорьков* (Институт философии РАН, Москва), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Шахнович* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), *Ю. Штольценберг* (Университет Мартина Лютера, Галле, Германия).

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 1 раз в год. Выходит с 1986 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 42050

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); ERIN PLUS.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 414.

Тел.: +7 (495) 697-91-98; E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@yandex.ru

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.



К ЮБИЛЕЮ

Нелли Васильевны Мотрошиловой

Данный выпуск «Историко-философского ежегодника» выходит в свет в год знаменательного юбилея – 85-летия со дня рождения Нелли Васильевны Мотрошиловой, главного редактора нашего издания на протяжении всего времени его существования. Вопреки всем сложностям номера ежегодника продолжают выходить в свет, не теряя в качестве публикуемых материалов. И заслуга в этом принадлежит прежде всего Нелли Васильевне, которая всегда и всеми силами стремилась сохранить наше общее дело. Каждый выпуск – это коллекция новейших исследований в области истории философии, принадлежащих ведущим современным специалистам. Так было более тридцати лет назад и надеемся, так будет продолжаться еще многие годы.

Дорогая Нелли Васильевна, примите, пожалуйста, от всех нас самые искренние и сердечные поздравления!

С благодарностью и пожеланиями творческого долголетия,

*Члены редколлегии
Историко-философского ежегодника*



АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Волкова Н.П.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН,
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: go2nadya@gmail.com

Теория восприятия в «Теэтете» и «Тимее» Платона

Аннотация. В статье рассматривается учение Платона о чувственном восприятии и предлагается его понимание как единого учения на основании текстов двух диалогов – «Теэтета» и «Тимея». В начале исследования автор анализирует две интерпретации теории ощущений Платона в «Теэтете», согласно которым эта теория (1) является пересказом теории Протагора либо (2) принадлежит самому Платону. Автор статьи, придерживаясь второй точки зрения, стремится показать, что диалог «Тимей» предоставляет необходимый контекст для интерпретации теории восприятия, изложенной в «Теэтете». В результате исследования автор приходит к следующим выводам: что в «Теэтете» имеются прямые отсылки к тексту «Тимея», в котором теория восприятия дана в математической (пифагорейской) интерпретации; что математическая интерпретация процесса восприятия является необходимым дополнением к теории восприятия в «Теэтете», где используются понятия меры и соразмерности в описании указанного процесса, и наконец, что математическая интерпретация теории восприятия не противоречит ходу рассуждений Платона в «Теэтете».

Ключевые слова: Платон, Протагор, Евклид, «Теэтет», «Тимей», чувственное восприятие, рациональность, иррациональность.

Один из вопросов, связанных с интерпретацией теории знания как восприятия, изложенной в диалоге «Теэтет», состоит в том, следует ли привлекать для ее толкования другие платоновские диалоги. Важнейший диалог Платона, где подробно разбирается теория восприятия, – это «Тимей». Таким образом, вопрос можно уточнить следующим образом: нужно ли читать диалог «Теэтет» через призму «Тимея» и возможно ли такое прочтение в принципе. В этой статье я хочу показать, во-первых, что в тексте «Теэтета» содержатся прямые отсылки к «Тимею». Во-вторых, что теория восприятия в «Теэтете» поддается математической интерпретации, похожей на ту, которую мы обнаруживаем в «Тимее» и в целом не противоречащей мысли Платона.

«Теэтет» среди других диалогов Платона

Прежде всего необходимо рассмотреть вопрос о хронологии диалогов «Теэтет» и «Тимей». Давняя проблема хронологии платоновских текстов до сих пор не имеет однозначного решения. В монографии «“Теэтет” Платона» (1988) Дэвид Босток принимает деление платоновских диалогов на ранние, средние и поздние, предложенное Дэвидом Россом, которое он считает «ортодоксальным»¹. И «Теэтет», и «Тимей» относятся к поздним диалогам. Однако Кристофер Роу в предисловии издателя в Кэмбриджском издании переводов «Теэтета» и «Софиста» (2015) полагает, что «Теэтет» принадлежит не к поздним, а к средним диалогам². Позиции этих двух авторов отражают общую тенденцию в датировке «Теэтета» – причислять его либо к средним, либо к поздним диалогам. Тем не менее, даже если «Теэтет» был написан раньше «Тимея», это не означает, что к моменту написания «Теэтета» у Платона не была сформулирована своя собственная теория ощущений, которую он мог изложить позднее. Значит, ничто не препятствует использовать диалог «Тимей» хотя бы в качестве контекста для сопоставления двух теорий восприятия.

С уверенностью можно сказать только одно, что сам Платон предполагал определенную последовательность чтения диалогов. Что такое знание и как возможно мышление – два ведущих для Платона вопроса. Первому вопросу посвящен диалог «Теэтет», второму – «Софист». Очевидно, что «Теэтет» является драматическим продол-

¹ *Bostock D. Plato's Theaetetus. Oxford, 1988. P. 1.*

² *Rowe Ch. Introductoin // Plato. Theaetetus and Sophist / Ed. Ch. Rowe. Cambridge, 2015. P. XXXIII.*

жением «Софиста»: «Теэтет» заканчивается словами Сократа о том, что завтра они продолжат разговор о знании, «Софист» начинается с описания встречи Сократа, Теэтета, Феодора и нового персонажа – Чужеземца из Элеи. В издании Трасилла «Теэтет» был вторым диалогом второй тетралогии, ему предшествовал «Кратил»³, за ним следовали «Софист» и «Политик». В «Софисте» на первом плане оказывается уже не проблема определения знания, а вопрос о том, как возможно мышление. И в «Теэтете», и в «Софисте» проблема знания и мышления ставится в связи с проблемой бытия. С точки зрения Платона, нельзя ответить на вопрос, что значит мыслить, не ответив на вопрос, что значит быть.

Интерпретационные стратегии. Следующий вопрос – нужно ли привлекать теорию восприятия из «Тимея»? Майлз Бернит полагает, что привлечение физической теории восприятия из «Тимея» для интерпретации теории восприятия в «Теэтете» возможно и естественно, хотя и не неизбежно⁴, – но только в том случае, если мы признаем теорию восприятия, изложенную Теэтетом, творением самого Платона, а не пересказом доктрины Протагора. Большинство ведущих исследователей, занимавшихся проблемой чувственного восприятия у Платона, – таких как Ф. Корнфорд, Л. Бриссон⁵, К. Иеродьякону и др., – полагают, что теория восприятия самого Платона изложена скорее в «Тимее», чем в «Теэтете». Катерина Иеродьякону показывает, что теория цвета в «Тимее» принципиально отличается от таковой в «Теэтете». В «Тимее» цвет является объективной характеристикой окрашенного объекта, тогда как в «Теэтете» цвета возникают только после взаимодействия с глазом. Разница же обусловлена тем, что в «Теэтете» Платон пересказывает доктрину Протагора, а в «Тимее» излагает свою собственную⁶. Френсис Корнфорд придерживается другой позиции, которая представляется мне наиболее убедительной, потому что она учитывает философские задачи Платона. В книге «Теория знания у Платона» он отмечает, что теория восприятия в «Теэтете» является творением самого Платона, а не слепым заимст-

³ То, что «Кратил» предшествует «Теэтету», можно объяснить тем, что в нем ставится проблема языка и выразимости средствами речи гераклитовской онтологии. О связи «Кратила» и «Теэтета» будет сказано ниже.

⁴ *Burnyeat M.* The Theaetetus of Plato. Indianapolis, 1990. P. 17.

⁵ *Brisson L.* Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. 13. 1997. P. 147–176.

⁶ *Ierodiakonou K.* Plato's Theory of colours in the Timaeus // Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science. № 2. 2005. P. 230.

вованием чужого мнения⁷. Первая гипотеза Теэтета, согласно Корнфорду, представляет собой «диалектическое сочетание» некоего общего мнения (*common sense*), которого придерживались софисты и в том числе Протагор (знание есть восприятие), с другим тезисом – тезисом Протагора о том, что «человек есть мера всех вещей». Таким образом, мы имеем дело с платоновской теорией восприятия.

Здесь нужно сделать одно уточнение. Платон никогда не говорит в диалогах от первого лица, все его теории представлены теми или иными историческими персонажами (Протагором, Тимеем, Парменидом и др.), так что всякое изучение текста Платона предполагает рефлексию над методом его прочтения. Платоноведение знает множество интерпретационных стратегий: унитаристскую, эволюционистскую, эзотерическую, догматическую, драматическую и т.п.⁸ Со своей стороны, я придерживаюсь догматического подхода и полагаю, что в «Теэтете» и «Тимее» Платон изложил свою собственную теорию восприятия, в первом случае представив ее как пересказ доктрины Протагора, а во втором – как изложение концепций пифагорейцев.

Проблема определения знания

В диалоге «Теэтет» последовательно выдвигаются и опровергаются три гипотезы о том, что такое знание: 1) знание – это восприятие, или ощущение (*αἴσθησις*); 2) знание – это правильное мнение (*ἀληθὴς δόξα, ὀρθὴ δόξα*); 3) знание – это правильное мнение с объяснением (*δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*)⁹.

Вопросы о том, что такое знание и что значит знать, задаются Сократом юному математику Теэтету. Теэтет сначала отвечает, что знание – это то, чему можно научиться. У Феодора можно научиться геометрии (*γεωμετρία*), у ремесленников – их ремеслам (*τέχναι*), так что знаний-искусств оказывается великое множество (*Theaet. 146b-d*). Перечислять различные примеры вместо того, чтобы дать определение, – ошибка, на которую Сократ немедленно указывает собеседнику: «Вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать

⁷ *Cornford F. Plato's theory of knowledge. London, 1935. P. 31.*

⁸ *Серегин А.В. Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 37–77.*

⁹ В русском издании «Теэтета» в переводе Т.В. Васильевой рубрикация текста сделана А.Ф. Лосевым. В ней эти гипотезы даны в отрицательной формулировке: знание не есть чувственное восприятие, знание не есть только правильное мнение, знание не есть правильное мнение с объяснением.

их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе» (Theaet. 146e)¹⁰. Как поясняет Д. Седли, если определить знание как знание о чем-то (например, как знание о том, как делать сапоги), то возникнет круг в определении¹¹.

Кроме того, нужно обратить внимание на перечисленные виды знания. Здесь в один ряд с различными ремеслами поставлена геометрия. Почему, например, не политика или риторика? Где еще у Платона соседствуют ремесло и геометрия? В «Тимее», где Демиург, то есть ремесленник, создает космос так же, как геометр чертеж. Таким образом, с самого начала диалога у Платона можно обнаружить определенный контекст, который следует учитывать.

Определение глины. С точки зрения Сократа, правильно данное определение должно быть простым и кратким, как например, определение глины. Что такое глина? Глина – это земля, смешанная с водой (γῆ ὑγρῶ φουραθεῖσα πηλὸς ἄν εἴη, 147c2–5). Глагол φουράω встречается у Платона не очень часто. Например, в определении костей в «Тимее», где говорится, что бог землю «смешал и увлажнил мозгом (ἐφύρασε καὶ ἔδευσε μελῶ)» (Tim. 73e). Чтобы показать, что он верно понял Сократа, Теэтет в качестве правильно данного определения рассказывает о решении задачи о соизмеримости величин. Этот переход от определения глины как смеси земли и воды к теории соизмеримости совершенно не понятен вне контекста «Тимея». Между тем, в «Тимее» первоэлементы (огонь, воздух, вода, земля) представлены как правильные многогранники, состоящие из особого вида треугольников. И именно математик Теэтет, изображенный юным собеседником Сократа в «Теэтете», дал математическое описание всех пяти правильных многогранников и доказал то, что их может быть только пять.

Имя и правильное определение. Поиск определения представляет собой не выделение общих свойств, а нечто похожее на решения математической теоремы. Не верно утверждать, что всякому множеству вещей, объединенных общим именем, соответствует некоторая идея, хотя сам Платон признает, что такого рода операция вошла у платоников в привычку: «для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один опреде-

¹⁰ «Теэтет» здесь и далее цитируется в переводе Т.В. Васильевой. В некоторых местах я предложила свои изменения или уточнения, которые специально оговариваются в примечаниях.

¹¹ Sedley D. The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford, 2002. P. 19–21.

ленный вид» (Resp. 596a-b). Проблему омонимов и синонимов обсуждает Аристотель в первой главе «Категорий». Можно обладать одним именем, но быть при этом либо соименным, т.е. иметь общее определение, либо одноименным, не иметь общего определения. Поскольку в «Категориях» имя относится к самой вещи, т.е. к реальному бытию, то отсутствие общего определения означает отсутствие единой реальности, стоящей за именем. Таким образом, поиск определения – задача весьма нетривиальная, требующая установления эквивалентности двух понятий.

Два вида соизмеримости. В ходе решения задачи, поставленной Феодором, Теэтету удалось доказать теорему о соизмеримости сторон квадрата единице в зависимости от его площади, разделив все величины на два вида – «квадратные» (1, 4, 9) и «продолговатые» (3, 5, 6, 7) – относительно их линейной соизмеримости или несоизмеримости с единицей. Если площадь выражена «квадратным числом» (полученным как произведение числа на него самого), то сторона квадрата будет соизмерима с единицей, а если площадь выражена «продолговатым числом» (полученным как результат перемножения двух разных чисел), то сторона квадрата будет линейно несоизмерима с единицей.

«Феодор, [объясняя] нам нечто о корнях (περὶ ὀνύματων), рисовал следующее: показывая, что стороны квадратов площадью три фута и пять футов несоизмеримы по длине с отрезком в один фут, – и так перебирая каждый [из этих отрезков] один за другим вплоть до семнадцатифутового, – он остановился. Тогда вот что нам пришло в голову: поскольку корней оказалось бесчисленное множество, попытаться свести их в одно, с помощью чего мы могли бы обозначить все корни (τὰς ὀνύμαεις)»¹².

Математическое понятие ὀνύμας многозначно, оно могло означать и корень, и степень. Под ὀνύμας в этом отрывке имеется в виду то, что мы сегодня называем квадратным корнем, например, τῆς τρίποδος ὀνύμας – это квадратный корень из трех. Далее я рассмотрю вопрос о соизмеримости более подробно, поскольку проблема соизмеримости является ключевой для рассмотрения теории чувственного восприятия в «Теэтете»: в качестве обоснования определения знания как восприятия Платон будет рассматривать тезис Протагора «человек есть мера всех вещей» и различными способами интерпретировать понятие меры.

¹² Plat. Theaet. 147d2–e1 – перевод мой (– Н.В.).

Соизмеримость и рациональность. В задаче Феодора речь идет о соизмеримости величин по длине и по площади. Чтобы лучше понять, что такое соизмеримость с точки зрения математики V–IV вв. до н.э. и как соотносятся между собой соизмеримость и рациональность, обратимся к тексту «Начал» Евклида. Рассмотрим первые три определения десятой книги: 1. Общее определение соизмеримости. 2. Определение соизмеримости по площади, или в степени, и 3. Определение рациональности:

1. Соизмеримыми величинами (σύμμετρα μεγέθη) называются измеряемые одной и той же мерой, несоизмеримыми же – для которых никакая общая мера не может быть образована.

2. Прямые являются соизмеримыми в степени (δυνάμει σύμμετροι), если квадраты на них измеряются одной и той же площадью, несоизмеримыми же, если для квадратов на них не может быть образована никакая площадь как общая мера.

3. Из этих предположений доказывается, что для заданной прямой существует бесконечное количество прямых как соизмеримых, так и несоизмеримых (σύμμετροί τε καὶ ἀσύμμετροι), причем некоторые [соизмеримы или несоизмеримы] только линейно (μήκει), другие же и в степени (δυνάμει). Назовем заданную прямую выразимой (ῥητή), а соизмеримые с ней – как линейно и в степени, так и только в степени – выразимыми (ῥηταί), несоизмеримые же с ней (αἱ δὲ ταύτη ἀσύμμετροι) – иррациональными (ἄλογοι)¹³.

Итак, величины могут быть соизмеримы «линейно» (σύμμετροι μήκει), или по длине, и «в степени» (σύμμετροι δυνάμει), или по площади. Обратим внимание на то, что у Евклида определение иррациональности отличается от современного. Прямую, с которой он соотносит все прочие величины, он называет выразимой (ῥητή). Величины, соизмеримые с ней только в степени, для Евклида также являются выразимыми, а не иррациональными, хотя они выражаются числами вида «корень из N » (\sqrt{N}), где N – рациональное число¹⁴. Если же прямые несоизмеримы ни линейно, ни в степени, вот тогда величины, по Евклиду, будут иррациональными (ἄλογοι)¹⁵. Далее в

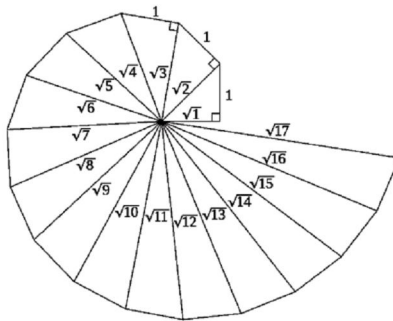
¹³ Мордохай-Болтовский Д.Д. Начала Евклида. Кн. VII–X. М.;Л., 1949. С. 101. Пер. Д.Д. Мордохай-Болтовского с изменениями: в его переводе прямая названа рациональной и те величины, которые с ней соизмеримы линейно или в степени, тоже названы рациональными.

¹⁴ Мордохай-Болтовский Д.Д. Начала Евклида. Кн. VII–X. С. 359–360.

¹⁵ Подробный комментарий см.: Heath T.L. The thirteen books of Euclid's Elements. Vol. III. Cambridge, 1908. P. 12.

тексте я буду использовать понятия рациональных и иррациональных величин в современном значении.

Два способа доказательства соизмеримости. Как следует из текста «Теэтета», ранее Феодор уже пытался доказать эту теорему, но не смог доказать ее в общем виде, а только для сторон квадрата, чья площадь выражена продолговатым числом меньшим либо равным 17. Поскольку сочинения Феодора были утрачены, историки математики до сих пор спорят, каким могло быть его собственное доказательство этой теоремы и что заставило его остановиться на числе 17. Одним из вероятных способов доказательства называют геометрический. Доказательством Феодора мог быть следующий чертеж.



Эту спираль в математике так и назвали – спираль Феодора. Благодаря этому чертежу становится ясно, почему Феодор остановился на 17 – следующий треугольник с гипотенузой корень из 18 накладывался бы на первый¹⁶.

В отличие от Феодора Теэтету удалось найти общий вид для всех $\delta\nu\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ и доказать теорему, не используя чертеж. Если доказательство Феодора не сохранилось, то доказательство Теэтета представлено в той же X книге «Начал» Евклида (опред. 5, 6 и 9). Теорема, изложенная в этих пунктах, так и называется – теорема Теэтета. В своем доказательстве Теэтет, оперируя понятиями четности и нечетности, доказывает, что величина стороны квадрата, выраженного продолговатым числом, не может быть выражена ни нечетным, ни четным числом, следовательно, это иррациональное число¹⁷.

¹⁶ О доказательстве Феодора см.: *Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959. С. 197–202.

¹⁷ См.: *Мордохай-Болтовский Д.Д.* Начала Евклида. Кн. VII–X. С. 370–372.

Задача Феодора в тексте «Теэтета» служит образцом для дальнейшего поиска определения знания. В случае с величинами общей для них мерой является единица, рациональные числа соизмеримы с ней одним способом – по длине, а иррациональные – другим, по площади, или в степени. Другими словами, над иррациональными числами нужно провести некоторую дополнительную операцию – возведение в степень, – чтобы они стали соизмеримыми единице. Исходя из двух примеров правильно данного определения, предложенных Сократом и Теэтетом, мы уже можем предположить, каким должно быть искомое определение знания. По-видимому, знание должно состоять из двух разнородных элементов (как вода и глина либо как рациональные и иррациональные величины).

В «Теэте» Платон опровергает тезис о том, что знание – это только восприятие. Поиск ответа на вопрос, что такое знание, а точнее, как возможно знание и мышление, Платон продолжает в «Софисте». Оказывается, что знание предполагает наличие двух противоположных начал – бытия и небытия, покоя и движения, тождества и различия. А началом бытия и мышление будет не что иное, как δὐνάμις (Soph. 247e1-4). В «Тимее» мысль о том, что мышление «неоднородно» выражается, во-первых, в том, что смесь Мировой души, приготовленная Демиургом, содержит с себе тождественное, иное и сущность, которые уже смешаны из делимых и неделимых частей, во-вторых, у Мировой души есть два круга вращения, внешний круг – это круг тождественного, внутренний круг – круг иного, и в-третьих, круги вращения Мировой души прикасаются попеременно то к сфере бытия, то к сфере становления. Кроме того, важен способ доказательства. Геометрический способ доказательства уступает чисто логическому, который использует понятия соизмеримости и несоизмеримости, четности и нечетности, а не чертежи, связанные с воображением и протяженностью.

Продуктивное воображение. Как мы видели, чертеж мешает Феодору продолжить доказательство, чтобы оно работало для всех величин. Мысль о том, что чертежи, как и вся сфера представлений, или воображение (φαντασία), может препятствовать созерцанию идей, Платон в явном виде высказывает в «Государстве», разбирая символ линии (510c – 511a). Математические науки, геометрия в том числе, должны отвлекать душу от чувственного и возводить к умопостигаемому. Но сама сфера умопостигаемого не однородна, она разделена на две неравные части: один раздел умопостигаемого душа исследует на основании предпосылок, пользуясь образами, другой – отыскивая

ет, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Геометрия относится к первому разделу. Во-первых, она идет от посылок к следствиям, а во-вторых, использует чертежи. Каким образом чертежи препятствуют постичь природу идей? Сам Платон этого не объясняет. Объяснения можно найти в «Комментарии к первой книге “Начал” Евклида» Прокла¹⁸.

Желая продемонстрировать превосходство арифметики над геометрией, Прокл приводит следующий аргумент: геометрия в отличие от арифметики имеет дело с воображением (*φαντασία*). Воображение толкуется Проклом как материя души, которая способна отражать умопостигаемые объекты, в т.ч. идеальные геометрические фигуры. Как и материя чувственных вещей, она сообщает неделимым и непротяженным идеальным геометрическим фигурам протяжение, тем самым искажая их подлинную природу:

«Ведь воображение, как в силу своего движения, способного давать форму, так и из-за того, что оно существует вместе с телом и в теле, всегда является создателем делимых отражений, разнесенных в пространстве и получивших геометрические очертания, и всё, что оно познаёт, обладает таким существованием»¹⁹.

Выражение Прокла ἡ οἰστικὴ φαντασία можно перевести как продуктивное воображение. Оно препятствует постижению идей в их чистоте из-за того, что примешивает несвойственную им природу протяженного.

Знание как восприятие

О том, что представления мешают постижению бытия, в «Теэтете» Платон говорит, на мой взгляд, там, где разбирает определение знания как восприятия вместе с тезисом Протагора. После примера решения задачи с *δυνάμεις*, Теэтет дает следующее определение знания: «По-моему, знающий что-то воспринимает (*αἰσθάνεσθαι*) то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание – это не что иное, как ощущение (*αἴσθησις*)» (Theaet. 151e1-3). За этим определением Теэтета стоит известный тезис Протагора «человек есть мера всех вещей» (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι*): «Человек есть мера всех вещей: существующих – что они есть, несуществующих, что их нет. Каковым

¹⁸ *Morrow G.* Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Princeton, 1970.

¹⁹ *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii* 51,19–52,3.

мне представляется (φαίνεται) нечто, таково оно для меня. Каковым оно представляется тебе, таково для тебя» (Theaet. 152a2–8).

Следовательно, если определить знание как восприятие, это означает, по мысли Платона, что бытие открывается нам в представлении²⁰. «Представление и восприятие – это одно и то же (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν)»²¹. Отсюда можно предположить, что определение знания как ощущения будет чем-то недостаточным, ведь способность представления не является высшей способностью души. Платон поясняет тезис Протагора на примере восприятия ветра: «дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то – нет» (152b)²². Что каким кому-то кажется, т.е. представляется, таким оно для него и есть. В итоге именно этот тезис о непогрешимости чувственного познания станет объектом критики Платона.

Начиная с Эдуарда Целлера, историки философии называют софиста Протагора первым релятивистом. Однако современные авторы отмечают²³, что нельзя говорить о релятивизме просто, не уточняя, о какой версии релятивизма идет речь. Релятивизм – это сложное явление, включающее в себя множество разновидностей (этический, онтологический, эпистемологический, перцептивный, эстетический и др.). В диалоге «Теэтет» исследователи выделяют две версии релятивизма Протагора: экзотерическую и эзотерическую. Экзотерический вариант включает в себя три тезиса: 1) какой кому каждая вещь представляется, такой она для него и есть, 2) представляться – значит воспринимать, 3) восприятие – это всегда восприятие бытия, и как знание оно непогрешимо (Theaet. 152bc). Но было и другое учение, как сообщает нам Платон, которое Протагор поведал только своим ученикам. Вторая версия релятивизма – это так называемое «тайное учение» Протагора (152e1–3). Его основной тезис таков: «...ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и

²⁰ Ахутин А.В. Чтение «Теэтета» // Поворотные времена. СПб., 2005. С. 218–295.

²¹ Plat. Theaet. 152c1 – перевод мой. – Н.В.

²² Это объяснение, как полагают исследователи софистики, восходит к самому Протагору. Из него следует, что Протагор не утверждал, что нечто существует или не существует в зависимости от того, воспринимаемо оно или нет (так понял Протагора Беркли), а что нечто обладает теми или иными качествами в зависимости от того, кто его воспринимает, см.: Kerferd G.B. The Sophistic Movement. Cambridge, 1981.

²³ Ср.: Feyerabend P. Farewell to Reason. London, 1987. P. 20; Zilioli U. Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy. Hampshire, 2007. P. 8–12; Вольф М.Н. Софистический релятивизм: миф или реальность? // СХОЛН. 2017. №11 (2). С. 493–504.

смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится»²⁴. Приверженцами этого учения Платон объявляет почти всех – Гомера и Эпихарма, Гераклита и Эмпедокла. Тайная доктрина Протагора содержит в себе теорию бытия-движения, которой сопутствует своя теория познания, а именно, что знание есть восприятие.

Исследователи софистики спорят о том, действительно ли у Протагора была тайная доктрина или ее целиком выдумал Платон. Как бы то ни было, в «Теэтете» она изложена достаточно подробно. У. Дзилли предлагает описывать релятивизм Протагора в его эзотерической версии как *robust relativism*²⁵. *Robust relativism* – термин, предложенный Д. Марголисом²⁶, его можно перевести как сильный вариант релятивизма: такой вариант релятивизма включает в себя т.н. алетический релятивизм (относительность истины, истина у каждого своя), эпистемологический (мы знаем феномены, а не вещи) и онтологический релятивизм (ничто не существует само по себе, но только в отношении к другому). Все эти тезисы мы находим в «Теэтете».

Одно из главных отличий экзотерической и эзотерической версий релятивизма Протагора состоит в том, что первый вариант релятивизма не содержит в себе онтологического релятивизма, т.е. вещи сами по себе не рассматриваются как подвижные и всецело изменчивые. Поэтому его не так трудно опровергнуть. Для его опровержения Платон приводит различные возражения, в т.ч. пример с игральными костями. Если их было 6 и к ним прибавили 4, то число костей увеличится в полтора раза и ни для кого число костей не будет другим! Но тут же Платон вспоминает о том, что в тайной доктрине Протагора сами вещи подвергаются постоянному изменению, они не существуют, а становятся. «Начало, с которым все связано, о чем мы сегодня говорили, у них таково: всё есть движение, и кроме движения нет ничего» (Theaet. 156a1–4).

Представление о бытии как всеобщем движении восходит к Гераклиту. Таким образом, выстраивается следующая цепочка: Теэтет – Протагор – Гераклит. Из теории бытия-движения Гераклита следует невозможность устойчивого знания и языка, как это показано в «Кратиле», ведь если все постоянно изменяется, то знание с необходимостью перейдет в незнание (Crat. 440bc). Тем не менее, тайная доктри-

²⁴ Plat. Theaet. 152d6–e1.

²⁵ Zilioli U. Protagoras and the challenge of relativism. P. 8–12.

на Протагора – это очень влиятельная философская концепция. Платон приписывает ее всем, кроме Парменида. Противостоянию двух онтологий Гераклита и Парменида – «борьбе богов и титанов за бытие» – будет посвящен диалог «Софист». Окажется, что не только учение о всеобщем движении исключает саму возможность знания, но и учение о бытии-покое ведет к невозможности мышления.

Зрение, движение и соразмерность. Вернемся к теории знания-ощущения. Если быть – значит постоянно меняться, двигаться, становиться, то познавать – значит ощущать. Вот тезис Платона, который он выдвигает. Всеобщее движение имеет две характеристики: действие / страдание и быстрота / медленность. В «Теэтете» зрение представлено как результат столкновения двух разнонаправленных потоков. До тех пор, пока эти потоки не столкнулись, нет ничего: ни цвета, ни зрения, зато в момент столкновения возникают бесчисленные пары – ощущение и ощущаемое, действующее и страдающее:

«Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них – действие, другого – страдание. От соприкосновения друг с другом и их связи возникают потомки беспредельные по количеству, но парные: с одной стороны, осязаемое (αἰσθητόν), с другой – ощущение (αἴσθησις), которое исчезает и появляется всегда вместе с осязаемым. ... Род ощущаемого однороден каждому из этих ощущений: всевозможному зрению – всевозможные цвета, слуху – равным же образом звуки и прочим ощущениям – прочее осязаемое, возникающее совместно с ними»²⁷.

Какая сторона в этом движении является страдающей, а какая действующей? Как отмечает Корнфорд, и движение от объекта, и движение от глаза могут одновременно рассматриваться и как действующие, и как претерпевающие. Цвет воздействует на зрение, а зрение в свою очередь воздействует на цвет. Почему в этих встречных потоках вообще возможно какое-то взаимодействие? – Только в силу соразмерности (симметричности) воспринимающего и воспринимаемого.

«Поэтому, когда глаз и нечто иное из соразмерных (συμμέτρων) глаз [вещей] встретятся, то они порождают белизну и сродное белизне восприятие, чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них направилось к иному. Когда зрение направляется от глаз (πρὸς τὸν ὀφθαλμῶν), а белизна от соучастника рождения цвета (πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα), то глаз наполняется зрением и видит, ста-

²⁶ Margolis J. The Truth about Relativism. Oxford; Cambridge, 1991.

²⁷ «Теэтет» 156a5–b3, пер. Т.В. Васильевой с изменениями.

новьясь не просто зрением²⁸, но видящим глазом, что же касается второго родителя, он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым – будь то дерево, камень или любая вещь, окрашенная в этот цвет»²⁹.

И здесь возникает затруднение. О какой соизмеримости/соразмерности может идти речь, если потоки изменчивы и непостоянны? Понятие соразмерности связано с мерой и в итоге с числом, – к такому прочтению нас подталкивает сам текст «Теэтета», где в качестве эталона определения выступает теорема о соизмеримости.

Теория восприятия в «Тимее»

Если в «Теэтете» теория восприятия представлена в терминах потока и движения, то в «Тимее» она предстает как новая геометрическая интерпретация известных теорий Демокрита, Анаксагора и Эмпедокла. От Демокрита Платон берет учение об атомарном строении Вселенной, теорию истечений и теорию пор. От Эмпедокла – учение о четырех элементах (корнях). От Анаксагора – учение о смеси, о том, что одни первичные тела могут содержаться в других. Если у Демокрита атомы обладают бесконечным разнообразием геометрических форм, то у Платона их всего четыре. Огонь, воздух, вода и земля суть правильные многогранники, слагающие все физические тела. Результат воздействия физических тел друг на друга Платон называет *παθήματα*, именно они являются «материалом» всех чувственных восприятий³⁰. Механизмы восприятия у разных чувств во многом сходны. Описание зрительного процесса и рассуждения о природе цвета мы находим и в «Теэтете» (154b сл.), и в «Тимее» (45b–46a).

Первичные тела. В «Тимее» акт чувственного восприятия предполагает: 1) воспринимаемое, 2) воспринимающее, 3) взаимодействие воспринимающего и воспринимаемого. Воспринимаемое и воспринимающее представляют собой физические тела, состоящие из первичных тел. Первичные тела, или первоэлементы, представляют собой правильные многогранники: огонь – тетраэдр (пирамида), земля –

²⁸ Т.е. не просто истечением света из глаза.

²⁹ «Теэтет» 156d3–157a7. Перевод Т.В. Васильевой фрагмента *τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν* etc. как «тотчас же они несутся в разные стороны: зрение – к глазам, а белизна – к цвету» и т.д. ошибочен, поскольку *πρὸς* с генитивом означает «от», а не «к» (ср. англ. пер. Джоуитта: *while the sight is flowing from the eye*).

³⁰ *Brisson L. Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus. P. 153.*

куб, воздух – октаэдр, вода – икосаэдр. Их поверхности состоят из треугольников двух видов: 1) прямоугольных равнобедренных треугольников (рис. 1), 2) прямоугольных разносторонних треугольников (рис. 2). Наилучшим разносторонним прямоугольным треугольником Платон называет половину равнобедренного треугольника со сторонами: $a = 1$, $b = \sqrt{3}$, $c = 2$.

рис. 1

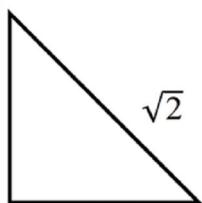
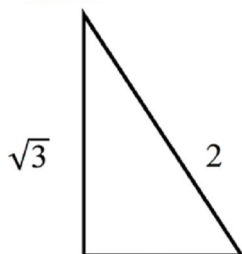


рис. 2



Первичные треугольники невидимы из-за своей малости, их размер одинаков, но размер первоэлементов может быть разным. Это зависит от того, сколько первичных треугольников слагает их поверхность. Поверхность куба могут слагать два, четыре, восемь и шестнадцать равнобедренных прямоугольных треугольников. Поверхности остальных тел образуют равносторонние треугольники, которые состоят из двух, шести или восьми первичных треугольников. Огонь, воздух и вода имеют три фиксированных размера, размеры куба варьируются сильнее.

Трансформация первоэлементов. Первоэлементы могут взаимодействовать двояко: либо в процессе трансформации, либо в процессе чувственного восприятия. Первичные тела могут трансформироваться друг в друга через распад на первичные треугольники. Ясно, что друг в друга могут трансформироваться только три из них, земля не претерпевает трансформации в другие первичные тела потому, что состоит из первичных треугольников другого вида. Под действием друг друга первоэлементы распадаются на треугольники, составляющие их поверхности, которые в свою очередь могут распадаться на первичные треугольники. Какое-то время отдельные треугольники даже могут дрейфовать в пространстве, а потом вновь собираться в элементы прежней или другой формы. Действовать друг на друга могут только разнородные первичные тела, однородные элементы друг друга не разрушают. Трансформация может быть восходящей (от ог-

ня к воде) или нисходящей (от воды к огню): огонь ↔ воздух ↔ вода. Трансформация элементов описывает природный процесс испарения и конденсации. Таким образом, общий принцип трансформации первичных тел можно сформулировать так: неподобное претерпевает от неподобного³¹.

Первичное тело	Число граней	Число первичных треугольников в фигуре наименьшего размера	Фигуры, получающиеся в результате трансформации
пирамида	4	8	3 пирамиды или 1 октаэдр + 1 пирамида
октаэдр	8	16	6 пирамид или 3 октаэдра или 1 икосаэдр + 1 пирамида
икосаэдр	20	40	15 пирамид или 6 октаэдров + 3 пирамиды или 3 икосаэдра.

Зрение в «Тимее». Зрение – это взаимодействие цвета (χρῶμα, предмета видения) и самого видения (ὄψις). И воспринимаемое, и воспринимающее – это физические тела, состоящее из смеси элементов. В своем описании механизма чувственного восприятия Платон использует теорию истечений Эмпедокла и Демокрита. Каждое тело, пребывая в постоянном движении, является источником различного рода истечений. В случае зрения – это огненные истечения: одно происходит из глаз, второе – от окрашенного объекта. Если трансформация происходит только под действием неподобных первоэлементов, то чувственное восприятие работает по принципу подобное познается подобным. Вот как процесс зрения описан в «Тимее».

«... внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственник свету дня, его-то они (новые боги – *H.B.*) заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они в наибольшей мере уплотнили середину глазной ткани, чтобы, с одной стороны, она могла задерживать все более грубое, а с другой, – пропускать только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зри-

³¹ Cornford F. Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary. London, 1937. P. 210–239.

тельное истечение, тогда подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности однородно претерпевает все, что с ним ни случится, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже всему телу, доходя до души, отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением»³².

Принцип подобия является фундаментальным принципом чувственного восприятия. Исследуя процесс зрения, Платон различает три вида огня. Во-первых, дневной свет, то есть растворенный в воздухе огонь Солнца. Ему, с одной стороны, подобен «особенно чистый огонь», исходящий из глаз, а с другой стороны, он противопоставлен свету пламени (Tim. 58c), благодаря которому мы можем видеть, например, ночью. Во-вторых, чистый огонь такого же рода, обитающий в глазах, направленный на чувственно воспринимаемый объект. В-третьих, цвет объекта восприятия, определяемый Платоном как пламя, исходящее от физического объекта. Платон прямо не говорит о том, чем определяется чистота огня. Если проводить аналогию с частицами воздуха, то она определяется размером частиц. Следовательно, наиболее чистый огонь – это огонь, чьи частицы обладают наименьшим размером, то есть их поверхности состоят из двух первичных треугольников.

Итак, когда огонь, исходящий из глаз, соединяется с дневным светом, они образуют единое однородное огненное тело. Это тело расположено на прямой, соединяющей глаз и видимый предмет. Таким образом, видение – это огненного истечения из глаз, соединенного со светом дня, а цвета – это истечения частиц огня от физического тела. Зрение в этом фрагменте «Тимея» Платон описывает как прикосновение, в результате которого возникает движение, мгновенно передающееся всему огненному телу глаза. Описанию взаимодействия видения и цвета продолжается во фрагменте 67c–68b. Частицы огня могут быть либо больше, либо меньше, либо равны частицам огня зрительного луча. Если они равны, то не воспринимаются зрением. Большие и меньшие частицы действуют на зрительный луч сжимая или расширяя его также, как холод и тепло на тело.

Здесь можно вспомнить пример с холодным и теплым ветром, который приводит Платон для иллюстрации тезиса Протагора. Если

³² Plat. Tim. 45b–46a. Пер. С.С. Аверинцева.

частицы огня меньше, они расширяют зрительный луч, проникая в него и распирая изнутри. Так возникает восприятие белого. Более крупные частицы, не проникая внутрь зрительного луча, сжимают его извне. Так возникает видение черного. Далее идет описание возникновения других цветов, которое очень трудно поддается однозначной интерпретации³³.

Итак, в «Тимее» Демиург создает телесный мир как геометр – чертеж. Чертежи – это инструменты для устройства телесного мира, они налагаются на уже имеющиеся качества первоэлементов, которые были разлиты в восприимнице до сотворения мира. Поверхности правильных многогранников как бы ограничивают те качества, которыми уже обладал субстрат. Так что качества первичных тел зависят не только от формы ограничивающей их поверхности, но и от внутренне присущих им свойств. Постоянная подвижность первичных тел обусловлена природой восприимницы. Из-за ее нестабильности всем телам присуще постоянное разнонаправленное движение, причем это движение только прямолинейное. Если движения разнородных элементов являются причиной их трансформации, то движения однородных элементов разного размера являются основой чувственного восприятия. Восприятие зависит от симметрии, а именно от геометрической соизмеримости первичных тел – их форм и размеров.

Таким образом, процесс восприятия понимается Платоном как построение пропорции, как решение математической задачи о соизмеримости. По-видимому, именно такая точная математическая пропорция, стоит в понимании Платона за словами Протагора о том, что человек есть мера всех вещей. Тело человека и каждый его орган состоит из определенной пропорции четырех элементов, которые вступая во взаимодействие с элементами внешнего мира, порождают различные чувственные восприятия. Но тогда возникает вопрос, почему воспринимают только животные и люди? Если дело только в пропорциях элементов, тогда всё должно воспринимать. Оказывается, одной пропорции элементов недостаточно, нужно определенным образом трансформировать движения элементов, чтобы передать их душе.

Передача восприятий душе. Теория чувственного восприятия предполагает передачу восприятия от органа чувства душе. Каков процесс этой передачи? В «Тимее» трансмиссия ощущений происходит через кровь (Tim. 70b), потому что кровь, как и ощущения, пронизывает все тело целиком (47c3–d3): «движения эти передаются уже

³³ См.: *Ierodiakonou K. Plato's Theory of Colours in the Timaeus. P. 219–233.*

ему всему, доходя до души». В свою очередь движения, переданные через кровь, попадают в головной мозг, где находится разумная часть души. Головной мозг представляет собой смесь всех четырех элементов, причем для его устройства были отобраны наиболее правильные многогранники.

«Среди всех исходных треугольников бог выбрал и обособил наиболее правильные и ровные³⁴, которые способны были в наибольшей чистоте представлять огонь и воду, воздух и землю; затем, отделив каждое от своего рода, он соразмерно смешал их, приготавливая с общее семя для всего смертного рода, и устроил из этого мозг»³⁵.

Мозг создан из наиболее чистой смеси элементов – панспермии. Теория панспермии в различных интерпретациях есть у Анаксимандра, Архелая, Анаксагора и Демокрита. В мозгу движения ощущений, переданные через кровь, воздействуют на вращающиеся круги тождественного и иного. Как и тело душа обладает движением, но не поступательным и прямолинейным, а круговым. Потoki ощущений, уже измененные циркулярным движением крови, воздействуют на движения соответствующих элементов мозга, которые в свою очередь воздействуют на движения души. Таким образом, прямолинейные поступательные движения элементов трансформируются в круговое движение души. Сама возможность восприятия душой ощущений опять-таки определяется математической соразмерностью, все возможные виды математических пропорций уже заложены в душе. В итоге чувственное познание оказывается возможным потому, что человек (микрокосм) соразмерен всему космосу, и его тело и его душа несут в себе те же пропорциональные отношения, какие присутствуют в теле и душе мира.

* * *

Здесь я могла бы предвидеть два возражения против предложенной мною интерпретации теории восприятия. Во-первых, сам Платон в «Теэтете» не использует математическую интерпретацию. Во-вторых, как представляется, с ней не согласуются слова Платона о том, что никто не может быть «мерой чертежей» (*Theaet.* 169a).

³⁴ Треугольники, входящие в состав первичных тел, не могут быть совершенно правильными, поскольку они только подобия идеальных треугольников.

³⁵ Платон. «Тимей» 73b5–c1.

Первое возражение можно преодолеть, вспомнив о том, что каждому объекту познания должен соответствовать свой язык описания. В «Теэтете» Платон делает следующие выводы из тайной доктрины Протагора, которая стоит за всей изложенной теорией ощущений:

1) ничто не существует как одно само по себе ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ καθ' αὐτό), но всегда возникает в отношении к чему-то ($\tau\iota\nu\iota$ ἀεὶ γίνεσθαι) (157b1).

2) само понятие существования нужно изъять, поскольку оно не соответствует природе вещей.

3) нельзя говорить «это», «нечто», «мое», вообще нельзя пользоваться именами, которые описывают вещи статически.

«Быть» согласно тайной доктрине Протагора значит становиться, причем не просто становиться самому по себе, но становиться всегда по отношению к чему-то. То, по отношению к чему происходит становление, в свою очередь тоже становится в отношении первого. Можно ли выразить такую онтологию средствами языка? Ведь даже белое и белизну нельзя назвать белым и белизной, потому что, всецело изменяясь и перемещаясь, они теряют свои качества быть белым и белизной быстрее, чем их успеют назвать. Оказывается, что нет.

Платон шутливо рассказывает об эфесцах, последователях Гераклита, которые старались в своих рассуждениях соответствовать природе вещей, поэтому они говорили исключительно загадками и все время неслись куда-то, не желая останавливаться ни на одном предмете разговора («Теэтет» 179e–180b). Таким образом, нельзя найти точный собственный язык описания для такой онтологии. В «Тимее» всё описание процесса чувственного восприятия имеет характер правдоподобия, оно дано настолько точно, насколько это возможно. Правдоподобие же состоит в том, что описание телесного космоса дано как геометрический чертеж. Этот чертеж дан нам для того, чтобы указать на непротяженный идеальный объект. Всякое описание телесной природы носит символический характер, поскольку оно указывает на строение умопостигаемого мира.

Для Платона непосредственное знание о телесной природе в принципе невозможно, оно всегда опосредовано нашим пониманием умопостигаемого. Следовательно, описание восприятия как физического процесса в «Тимее» нельзя понимать буквально, это проекция чисто умозрительных построений.

Второй вопрос связан с проблемой алетического релятивизма. Если быть мерой означает иметь критерий истины в себе самом, тогда возникает невозможная ситуация. Например, Феодор должен быть мерой своих чертежей, а другой человек не может о них судить, у не-

го и мера другая, и чертежи другие. Если критерий истины находится в каждом человеке, то у каждого своя истина. Говоря о том, что никто не может быть мерой чертежей, Платон выступает против идеи индивидуального самодовлеющего разума, а не против математической интерпретации теории ощущений.

Итоги. Теория восприятия в «Теэтете» излагается в ходе поиска ответа на вопрос, что такое знание. Платон берет принятое в среде софистов определение знания как восприятия и возводит его в ранг диалектической гипотезы. Платон подводит основание определению знания как ощущения благодаря тезису Протагора о том, что «человек есть мера всех вещей». Доктрина Протагора, которой, по словам Платона, придерживались чуть ли не все, кроме Парменида, описывает бытие как неостановимый поток изменений. Этому Гераклитовскому представлению о бытии должна соответствовать своя теория познания и свой язык описания. Однако, согласно Платону, бытие-поток нельзя описать средствами языка. А значит нельзя приравнять знание к ощущению, но и нельзя сказать, что восприятие не имеет никакого отношения к знанию. Как становится ясно из других диалогов Платона, в том числе из «Тимея», знание – это не только ощущение, но и ощущение тоже. Если использовать теорию восприятия, предложенную в «Тимее» как аналогичную той, которую мы находим в «Теэтете», тогда можно утверждать, что и тело, и душа человека понимаются Платоном как число, а знание как процесс соизмерения, сопоставления одних величин или понятий другими. Человек в его устройстве будет и тем, кто измеряет, и инструментом измерения, и объектом измерения, и эталоном меры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 218–295.
- Вольф М.Н.* Софистический релятивизм: миф или реальность? // СХОΛΗΝ (Scholē). 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 493–504.
- Мордохай-Болтовский Д.Д.* Начала Евклида. Кн. VII–X. М.;Л: Государственное издательство технико-теоретической лит., 1949.
- Платон.* Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 192–274.
- Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–501.
- Серегин А.В.* Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 37–77.

- Bostock D.* Plato's Theaetetus. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Brisson L.* Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. 13. Brill, 1997. P. 147–176.
- Burnyeat M.* The Theaetetus of Plato. Hackett, 1990.
- Cornford F.* Plato's theory of knowledge. London, 1935.
- Cornford F.* Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary. London, 1937.
- Euclidis Elementa. Vols. 1–4 / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1972.
- Feyerabend P.* Farewell to Reason. London; New York: Verso, 1987.
- Heath T.L.* The thirteen books of Euclid's Elements. Cambridge, 1908.
- Ierodiakonou K.* Plato's Theory of Colours in the Timaeus // Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science. 2005. №2. P. 219–233.
- Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. Cambridge, 1981.
- Margolis J.* The Truth about Relativism. Oxford & Cambridge, 1991.
- Morrow G.* Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Plato.* Theaetetus and Sophist / Ed. Ch. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Plato.* Theaetetus // Platonis opera. Vol. 1 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Plato.* Timaeus // Platonis opera. Vol. 4 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Proclus.* In primum Euclidis elementorum librum commentarii / Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.
- Sedley D.* The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Zilioli U.* Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy. Hampshire: Ashgate, 2007.

NADEZHDA VOLKOVA

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.
E-mail: go2nadya@gmail.com

Theory of Perception in the “Theaetetus” and “Timaeus” of Plato

Abstract. In this article an author discusses Plato's doctrine of sense perception and offers its interpretation as a united consistent theory based on the texts of two dialogues – “Theaetetus” and “Timaeus”. In the beginning of the study the author analyzes two ways of interpretation of Plato's theory of perception in “Theaetetus”. According to the first method, this theory is a paraphrase of the theory of Protagoras; according to the second, it belongs to Plato himself. The author of the article adheres to the second point of view and tries to show that “Timaeus” provides the necessary con-

text for interpreting the theory of perception set forth in “Theaetetus”. As a result of the study the author comes to the following conclusions: 1) there are direct references to the “Timaeus” in the text of “Theaetetus”, in which the theory of perception is given in mathematical (Pythagorean) interpretation; 2) the mathematical interpretation of the process of perception is a necessary addition to the description of perception in “Theaetetus”, which uses the concepts of measure and proportionality in the explanation of the process of perception; 3) and finally, the mathematical interpretation of the theory of perception does not contradict Plato’s thought in “Theaetetus”.

Keywords: Plato, Protagoras, Euclid, “Theaetetus”, “Timaeus”, theory of perception, rationality, irrationality.

References

- Akhutin, A.V. *Povorotnye vremena* [Turning times]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2005. (In Russian)
- Bostock, D. *Plato’s Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Brisson, L. “Plato’s Theory of Sense Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means”, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 13. Brill, 1997, pp. 147–176.
- Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*. Hackett, 1990.
- Cornford, F. *Plato’s theory of knowledge*. London, 1935.
- Cornford, F. *Plato’s Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1937.
- Euclidis elementa. Vols. 1–4, ed. by E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1972.
- Feyerabend, P. *Farewell to Reason*. London; New York: Verso, 1987.
- Heath, T.L. *The thirteen books of Euclid’s Elements*. Cambridge, 1908.
- Ierodiakonou, K. “Plato’s Theory of Colours in the Timaeus”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2005. № 2, pp. 219–233.
- Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981.
- Margolis, J. *The Truth about Relativism*. Oxford & Cambridge, 1991.
- Mordukhai-Boltovskii, D.D. *Nachala Evklida [Euclid’s Elements]*. Kn. VII–X. Moscow; Leningrad, 1949. (In Russian)
- Morrow, G. *Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Plato, *Theaetetus and Sophist*, ed. by Ch. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Plato, *Theaetetus*, in: *Platonis opera*. Vol. 1, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Plato, *Timaeus*, in: *Platonis opera*. Vol. 4, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plato. *Teetet [Theaetetus]*, trans. by T.V. Vasil’eva, in: Platon. *Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 192–274. (In Russian)
- Plato. *Timei [Timaeus]*, trans. by S.S. Averintsev, in: Platon. *Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 421–501. (In Russian)

Proclus. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.

Sedley, D. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Seregin, A.V. “Dogmatizm, antidogmatizm i dialogizm v interpretacii Platona” [Dogmatism, anti-dogmatism and dialogism in the interpretation of Plato], in: *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma*. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 37–77. (In Russian)

Vol'f, M.N. “Sofisticheskiy relyativizm: mif ili real'nost'”? [Relativism of Sophists: Myth or Reality?], *Schole* 11 (2). 2017, pp. 493–504. (In Russian)

Zilioli, U. *Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy*. Hampshire, Ashgate, 2007.

Солопова М.А.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1.
E-mail: msolopova@yandex.ru

Платон о родословном списке в двадцать пять предков в контексте античной хронологии

Аннотация: В статье обсуждается фрагмент диалога «Теэтет» (175a5-6), в котором Платон упоминает о родословном списке в двадцать пять предков, когда говорит об отношении настоящего философа, чуждого модным увлечениям современности, к ценностям большинства и его приоритетам. Обращая внимание на вопрос о соотношении датировки текста диалога (даты написания его Платоном) и его драматической даты (даты изображаемой в нем беседы Сократа), автор статьи задается вопросом, можно ли сопоставить указанное число двадцать пять (предков) с другими поколенными подсчетами, известными в античности. Ставится вопрос, какой дате, драматической (по дате Сократа) или дате написания (по дате Платона) больше соответствует указанное число. В заключении статьи делается вывод о том, что данный фрагмент из диалога «Теэтет», – по мнению автора статьи, более соответствующий драматической дате диалога, – дает дополнительный материал для обсуждения известного еще со времен античности вопроса об анахронизмах в творчестве Платона.

Ключевые слова: Платон, «Теэтет», истинный философ, родословный список, Гиппий, генеалогия, античная хронология, драматическая дата диалога.

В диалоге Платона «Теэтет» в одной довольно пространной речи Сократ упоминает о родословном списке в двадцать пять предков¹, которым гордится некий представитель знати, а в сущности обыватель, противопоставляемый истинному философу. Контекстом этого высказывания является рассуждение, не относящееся к основной теме диалога, посвященного, как известно, поиску определения знания и критике сенсуализма и релятивизма. В произведениях Платона часто можно встретить подобные отступления от основной темы, и подчас они представляют самостоятельный интерес для читателей и исследователей. Платоновский текст неизменно демонстрирует глубину и многоплановость мысли, и его читатель готов видеть в каждом слове философа неслучайное высказывание. Наиболее разработанными в литературном отношении являются рамочные пересказанные диалоги зрелого периода творчества Платона. «Теэтет» относится как раз к их числу.

В композиции «Теэтета», помимо собственно вступления-рамки и основной части диалога с участием Сократа, исследователи отмечают несколько «интерлюдий» и «отступлений» от основного рассуждения, укажем их согласно оглавлению монографии Ф. Корнфорда²: Theaet. 160e–161b (*interlude*); 168c–169d (*interlude*); 172b–177c (*digression*); 183c–184b (*interlude*). Самым большим отступлением оказывается то, в рамках которого в конце концов появляется интересующее нас высказывание о родословном списке. Оно посвящено противопоставлению истинного философа и далекого от философии обывателя, взаимному непониманию и неприятию образов жизни и ценностей друг друга.

Интересно, что именно в «Теэтете» Платон назвал отступления важным элементом композиции диалога. Они характеризуют свободное течение философской беседы, заинтересованность ее участников в поиске истины, а не в достижении утилитарных целей, и если философам «какой-нибудь побочный вопрос более придется по душе, чем основной, они не заботятся о том, долго или коротко придется им рассуждать, лишь бы только дойти до сути»³ (172d6-9). А в конце эпизода есть ремарка о том, что пора вернуться к основной теме, чтобы отступление не стало «больше, чем исходный логос» (177c).

¹ Платон. Теэтет 175a5–6 // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 231.

² Cornford F.M. Plato's theory of knowledge: the *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato, translated with a running commentary. London, New York, 1935. P. xi–xii.

³ Платон. Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 229. Далее русский перевод диалога цитируется по этому изданию.

“Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией”

Противопоставляя жизнь и характер истинного философа и типичного обывателя, Сократ рассуждает о том, как, с одной стороны, большинство относится к философам, а с другой, как сам философ оценивает интересы и предпочтения представителей большинства (Theaet. 173d–176a). В начале этого фрагмента излагается исключительно популярная в дальнейшей традиции легенда о Фалесе, который наблюдал за небесными светилами и нечаянно упал в колодезь, чем рассмешил некую молодую служанку-фракиянку, здесь персонифицирующую мнение толпы о философам как смешных чудаках, смотрящих вверх на небо или настойчиво ищущих, что такое человек, или «всюду испытывающих природу любой вещи в целом» (ср. 174a1), однако не видящих того, что у них находится прямо под ногами (174ab). В дальнейшем тексте этого же отступления имеется еще одна знаменитая фраза о том, что «среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости» (176a6–8), откуда выводится едва ли не самое популярное в платонизме определение философии как «посильного уподобления богу» (176b1) с последующим авторским истолкованием его. Здесь едва ли не каждая фраза подобна афоризму. И в целом можно понять, почему внимание уделялось практически каждой фразе этого яркого в литературном отношении рассуждения об истинных философам, – но не той, о которой пойдет речь далее.

Между тем после того, как читатель уяснил из речи Сократа, каким смешным чудаком слывет философ у людей чуждых философии, он знакомится с мыслями самого философа о том, как нелепы бывают его современники и их занятия, признаваемые весьма похвальными и достойными гордости (174d–175b). И в качестве иллюстрации приводятся следующие примеры:

«Если же воспевают знатный род, что-де кто-то насчитывает семь колен богатых предков, то он считает это сомнительной похвалой недалеких людей, которые по своей необразованности не могут охватить взором все страны и все времена и сообразить, что у каждого были несметные тысячи дедов и прадедов, среди которых нераз случались богачи и нищие, цари и рабы, варвары и эллины у кого угодно. Ему кажется нелепым и пустяшным, когда кто-то гордится списком в двадцать пять предков и возводит свой род к Гераклу и Амфитриону, потому что и Амфитрионов предок в двадцать пятом колене был таков, какая выпала ему участь, равно как и предок этого

предка в пятидесятом колене, и ему смешна и людская несообразительность и неспособность расстаться с суетностью неразумной души. Во всех этих случаях такой человек бывает высмеян большинством, которому кажется, что он слишком много на себя берет, хотя не знает простых вещей и теряется в любых обстоятельствах («Теэтет» 174e5–175b4)⁴.

Композиционно рассуждение вернулось к началу – как и в сюжете про Фалеса, философ оказывается предметом насмешек со стороны большинства, причем с тем же обоснованием, которое ранее было вложено в уста фракиянки («не знает простых вещей»). Только в первом случае он был признан чудачком из-за исследования небесных светил, то есть природных явлений, а во втором – из-за своего (не)понимания дел человеческих, истории семьи и общества. Но высмеивают его в том и другом случае за то, что он «слишком много на себя берет». На языке самого философа то же самое называется «величием, прямоотой и независимостью» (173a2) свободного человека.

Что касается аргументации, мы видим парадоксальные результаты применения теории бессмертия души в практическом контексте жизни, протекающей во времени. Поскольку всякое рассмотрение временных событий (а значит, и исторических) с точки зрения вечности ведет, по меньшей мере, к переоценке значимости первых, а в последовательном применении и к полному их обесцениванию, то нас не может особенно удивить использованный в данном фрагменте «Теэтета» способ критики. Исходя из учения о бессмертии души, платоновский философ высмеивает наивность и тщетность традиционных представлений о фамильных ценностях, жизненных целях, успехе и т.п. В сущности, как невозможно измерить вечность, так невозможно описать последовательным перечислением все эпизоды присутствия бессмертной души в ее земной истории. Одним из эпизодов этой цепочки для кого-то окажется его собственная жизнь и его собственная биография. А если все-таки попытаться это сделать, то довольно быстро изложение приобретет комически гипертрофированные черты, что как будто и выражается в числах, которые мы встречаем в цитированном фрагменте (в частности, слова «и предок этого предка в пятидесятом колене», 175b2–3). Особенно неприятен такой смех, скорее всего, был бы для тех, для кого родословные списки не пустой звук и не просто занятия, имеющие антикварный интерес, но условие, необходимое для подтверждения своего социального статуса, прав на

⁴ Платон. Теэтет // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. С. 231.

гражданство, для притязаний на власть в рамках принятых государственных законов и избирательных процедур.

И хотя в этом отрывке «Теэтета» мы ожидали бы встретить привычное для Платона противопоставление философа «толпе», далекому от философии «большинству», – ведь и началась речь Сократа с легенды о Фалесе, которому оппонирует неграмотная варварка, в полной мере соответствующая образу человека из толпы – все же никакой толпы в цитированном отрывке нет, а объектом критики философа являются богачи и аристократы, т.е. представители элиты общества. Поскольку все они, несомненно, получили хорошее образование и в школе, и у софистов, необразованными их можно назвать только в особом смысле: если вслед за Платоном понимать философию как синоним истинного образования (пайдейи).

Итак, отметим три момента, которые выясняются в ходе чтения этого места диалога «Теэтет». Во-первых, критика признанных современных ценностей здесь ведется с точки зрения учения о бессмертии души; во-вторых, адресатами критики являются представители знати и богатых слоев общества; в-третьих, критика не воспринимается ими всерьез. То, что речь идет о богачах и аристократах, следует из содержания приводимых доводов – перед словами о семи коленах и списке в двадцать пять предков сказано о том, что наш философ не расценит как некое достижение в жизни покупку кем-нибудь «тысячи плектров [земли]» или «еще более удивительных сокровищ» (174e). Теперь обратим внимание на фразы, связанные с родословными списками и в целом с генеалогическими исследованиями.

Список в двадцать пять предков на фоне эпохи

Парадоксальный и вместе с тем соответствующий логике платонизма тезис Сократа о никчемности генеалогических исследований и составления родословных в свете учения о бессмертия души все же не мешает нам рассмотреть генеалогические исследования как феномен античной культуры. И выяснить, были ли слова про список «в двадцать пять предков» просто красиво прозвучавшим примером, и вместо числа двадцать пять вполне могло быть и другое, или число двадцать пять не так уж и случайно оказалось в платоновском тексте?

Но прежде отметим, что некоторое ощущение произвольности приведенных примеров возникает благодаря тому, что два схожих довода (семь колен богатых предков, список в двадцать пять предков)

убираются одним махом – смешно этим заниматься, если предков у тебя несметные тысячи. Но что такое семь колен (поколений)? Это довольно много. Знанием своих пра-пра-пра-прадедов и сегодня может похвастаться не каждая семья, хотя в нашем распоряжении теперь гораздо больше письменных источников и архивов. Прадед – это четвертое поколение, а если не считать самого потомка, то *перед ним* – три колена предков. В тексте же Платона сказано о семи коленах *богатых* предков. Определенно, их потомку времен Сократа, жившему в конце V в. до н.э., было чем гордиться. Но еще больше, похоже, должен был гордиться тот, кто имел на руках «список в двадцать пять предков». Пример с богатыми предками не вызывает критических сомнений в том, возможно ли было сохранить в каком-либо семействе сведения о семи предках в далекие времена Сократа и Платона, но второй пример с возведением родословной «к Гераклу» побуждает об этом задуматься.

Кстати говоря, Платон принадлежал к одному из самых древних афинских родов – роду Кодридов: его мать и отец были родственниками законодателя Солона, одного из «семерых мудрецов», он же, в свою очередь, по их общему предку архонту Дропиду далее возводил свое происхождение к последнему афинскому царю Кодру⁵. Но именно Солон был первым исторически засвидетельствованным Кодридом⁶. Платона (род. в 428 г.) отделяет от Солона (род. ок. 630 г.) 200 лет. И за это время могло смениться от пяти до шести поколений⁷. Платон не мог не знать и более полного фамильного предания о количестве своих предков, знал он имена отца и деда Солона и т.д. Следовательно, о таком же числе предков могли знать и представители других родов – а вернее, других ветвей того же рода Кодридов⁸.

⁵ О том, что род Платона восходит к Кодру, сообщали все биографы Платона, до нас эти сведения дошли в изложении Диогена Лаэртия (D.L. III, 1) и Апулея (De dogm. Plat. I, 1). Однако главным источником здесь является сам Платон, упомянувший о родстве Солона и Крития, дяди по материнской линии в диалоге «Хармид» (Сократ говорит Критию, что поэтический дар присущ «вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном», *Plat. Charm.* 155a).

⁶ *Ленская В.С.* Афинский род Кодридов // *Вестник древней истории.* 2003. № 3. С. 123–124.

⁷ Ср. схемы, изображающие генеалогическое древо Платона: *Ленская В.С.* Афинский род Кодридов. С. 125–126; *Davies J.K.* Athenian Propertied Families. 600–300 B.C. Oxford, 1971. P. 697.

⁸ Например, Писистратиды – потомки афинского тирана Писистрата, также из рода Кодридов. Генеалогические связи между Солоном и Писистратом более ясны, чем связи между Солоном и Дропидом, первым известным предком по прямой линии для Крития (*Davies J.K.* Athenian Propertied Families. P. 323).

Дело в том, что Кодриды считались древнейшим афинским родом, даже была поговорка: быть «древнее Кодра» (πρεσβύτερος или ἀρχαιότερος Κόδρου). Но в целом число семь из первого примера воспринимается лишь как освященное традицией число.

Второй пример со списком в двадцать пять предков заставляет усомниться: всерьез ли тут ведется речь или перед нами сатирическое преувеличение? можно ли было во времена Сократа и Платона знать о своих двадцати пяти предках? Этот список привлекает внимание, поскольку он претендует на то, чтобы быть наиболее полным из возможных, – ведь род возводится к самому Гераклу. В русском издании здесь предложен перевод «к Гераклу и Амфитриону»⁹, и тем самым читатель готов подумать, что первым в этом родословном списке стоит имя Амфитриона, между тем общеизвестно, что отцом Геракла был сам Зевс, Амфитрион же, супруг Алкмены, – только его названным отцом. Соответственно, возникает вопрос, не иронизирует ли Сократ в этих словах над своим воображаемым оппонентом, который возводит свою родословную к человеку, который никак не может быть его предком? Не приписывает ли он себе лишнее колено в роду, чтобы список стал более внушительным? Однако в греческом тексте сказано: возводит свой род «к Гераклу Амфитрионову» (т.е. сыну Амфитриона, εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρίωνος – 175a6-7), без указанной двусмысленности. Итак, этот обладатель вызывающей изумление генеалогии был представителем славного рода Гераклидов. Достаточно упомянуть, что к нему принадлежали царские роды архаической и классической Греции, в частности, цари Аргоса и Спарты.

Нет ничего невозможного в том, чтобы человек, чье имя даже не называется в диалоге (т.е., видимо, ничем не знаменитый) был из рода Гераклидов. Кажется невозможным то, чтобы кто бы то ни было мог составить достоверную родословную, которая начиналась бы именем мифологического героя вроде Геракла. На подобном многовековом отрезке часть генеалогии заведомо не могла быть подтверждена никакими письменными источниками, достоверность же устной семейной традиции практически исключена. В самом деле, речь идет о тех, кто жил почти за сто лет до Троянской войны, т.е. для греков – за горизонтом истории. Однако нет ничего невозможного в том, чтобы кто-то все же составил себе родословный список из двадцати пяти предков или же такой список мог быть составлен по его заказу. Более того, в то время в Греции это было популярным занятием.

⁹ Платон. Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 231.

«Археология» Гиппия из Элиды. Как исследователь и составитель генеалогий получил общегреческую известность софист Гиппий, «один из самых эрудированных и разносторонних представителей греческого Просвещения»¹⁰. Гиппий внес неоценимый вклад в развитие хронологических изысканий в Древней Греции, издав список всех олимпиоников (DK fr. В 3 = Plut. Num. 1). Уроженец Элиды, дориец по происхождению, он предпочитал приезжать в полисы с дорийским населением, из которых наиболее видным была Спарта. Там он часто выступал с речами о древностях – «археологии» (ἀρχαιολογία), рассказывая о генеалогиях, об основании городов и т.п. В диалоге платоновского корпуса «Гиппий Большой» (DK fr. A11 = Plat. Hipp. Maj. 285b-d) Гиппий изображен как собеседник Сократа, и в ответ на вопрос, какие темы пользуются успехом у его слушателей в Спарте, он отвечает, что спартанцы с удовольствием слушают «о родословной героев и людей, об основании в старину колоний... рассказы о всякой старине (πάσης τῆς ἀρχαιολογίας), так что из-за них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить» (285d6–e2).

Можно предположить, что в «Теэтете» обладателем списка предков, восходящих к Гераклу, был не афинянин, а представитель лаконской знати, который, конечно, должен был быть из рода Гераклидов¹¹. Сценическая дата «Гиппия Большого» приблизительно – конец 430-х годов. Между тем вторая половина V в. до н.э. – расцвет хронологических изысканий в Древней Греции, распространение моды на генеалогии. В другом диалоге, «Лисид», Платон упоминает, что даже афинские мальчишки нередко спорят между собой о том, «чей род знатнее» (Lys. 207c)¹²; влюбленный юноша в честь своего приятеля сочиняет песнопения, в которых «твердит» об отце и деде своего приятеля, «а также обо всех его предках»; один из гимнов он посвятил благородству Лисида, поэтически изобразив, что один из предков Лисида – родственник Геракла, на том смехотворном основании, что он был рожден от самого Зевса и дочери основателя его дема (205c-d). Все это происходит, видимо, в конце 420-х гг., поскольку Сократ в заключительной реплике называет себя «старым», хотя не исключено, что он стар только по сравнению со своими юными собеседниками.

¹⁰ Верлинский А.Л. Гиппий // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 273.

¹¹ Гераклид – родоначальник лаконцев, ἀρχηγὸς τοῦ γένους, по выражению Исократы (Isocr. Orat. 5, Philipp. 32,7).

¹² Платон. Лисид / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. С. 314–340.

«История» Геродота. Геродот стоит у истоков греческой истории как науки. Именно в его «Истории» мы можем найти первую сохранившуюся датировку современных ему событий по дате падения Трои – универсальному общегреческому хронологическому ориентиру. По Геродоту (Hrd. II, 145), «от сегодняшнего дня» до падения Трои прошло ок. 800 лет¹³. Как известно, в разных полисах Греции (Афинах, Аргосе, Спарте и др.) счет велся в соответствии со своими местными традициями. Важным событием для выработки единого хронологического принципа в исторических исследованиях античного времени стала «История» Тимея из Тавромения на Сицилии, который сопоставил годы правления афинских архонтов, спартанских эфоров и аргосских жрецов со списками олимпийских победителей (отсюда значение труда Гиппия), и таким образом ввел практику счета по олимпиадам. Но до сводного труда Тимея во времена Геродота, Фукидида и Сократа было еще далеко.

В середине V в. до н. э. мода на вычисление датировок падения Трои только начиналась, и дата Геродота стала первой более или менее определившейся: 800 лет + 450 г. до н.э. = 1250 г. Во 2-й половине V в. до н.э. были известны также датировки Демокрита (ок. 1155)¹⁴ и Ктесия (1183)¹⁵. В IV–III вв. до н.э. было предложено более десятка датировок падения Трои, от 1334 г. (Дурид Самосский) до 1134 г. (Эфор, ученик ритора Исократ)¹⁶. Наиболее авторитетной в конце концов стала датировка математика и астронома Эратосфена Киренского (276–194 до н.э.) – 1184/83 г.

Но каким образом вычислялись эти даты? Нужно было иметь доступ к надежным архивам, которые сохранили бы непрерывную преемственность (царей, архонтов, жрецов). В случае отдельной семьи это должно было быть семейное предание и родословные списки, но таковых просто не известно. При неполноте либо утрате таковых сведений нужен был метод работы с сохранившимися данными. Единственным известным инструментом для подобного рода хронологиче-

¹³ См.: «От Пана, сына Пенелопы, прошло до сегодняшнего дня еще меньше лет, чем от Троянской войны, – только 800 лет» (*Геродот*. История. М., 1993. С. 125).

¹⁴ Об этом подробнее: *Солопова М.А.* Демокрит и дата падения Трои // История философии. 2018. Т. 23. № 2. С. 18–31.

¹⁵ Вероятно, еще ранее свои датировки могли предположить или иметь в виду Гекатей (автор «Генеалогий» – ср. Hrd. II, 43) и Гелланик (автор в т.ч. сочинения, посвященного событиям Троянской войны, Τροϊκά).

¹⁶ *Forsdyke J.* Greece before Homer. Ancient chronology and mythology. New York, 1957. P. 62–64.

ских исследований был поколенный подсчет. В качестве условной поколенной константы (возраста поколения) в генеалогических расчетах хронографы чаще всего принимали 40 лет, 33 года, иногда 35 либо 30 лет¹⁷. Со времен Гекатея получил распространение метод подсчета, согласно которому за век сменялось три поколения (соответственно, поколенная константа 33).

Считается, что Эратосфен, вычисляя дату падения Трои, работал с архивами лаконских царей. Геродот тоже мог использовать этот источник, во всяком случае, он приводит генеалогию спартанского царя Леонида, в котором 21 имя, включая самого Леонида и Геракла (Hrd. VII, 204). Это значит, что у царя Леонида, правившего в 491–480 гг., в роду было 20 предков, если не считать его самого. Если бы речь шла о родословном списке на момент середины V в. до н.э., то в нем, скорее всего, было бы 22 имени, ближе к концу века – 23 или 24. Это достаточно близко к цифре, называемой у Платона. И тут следует иметь в виду, что одно дело – царские династии, другое – история отдельного рода, в котором поколения в действительности могли сменяться быстрее или медленнее.

Демокрит и Платон. Два хронологических сюжета, которые можно усмотреть у Платона в «Теэтете» и во фрагменте Демокрита у Диогена Лаэртия, показывают их довольно точную корреляцию. Как сообщает Диоген, Демокрит во введении к «Малому диакосмосу» указал, что написал свою книгу через 730 лет после падения Трои (DK68 A 1 = D.L. IX, 41.3-5). Если попытаться оценить смысл этой датировки, в результате можно предположить, что тем самым он причислил себя либо к 21, либо к 22 поколению живущих *после* этого события¹⁸. Поскольку диалог Платона «Теэтет» изображает беседу Сократа в 399 г., т.е. без малого двадцатью пятью годами позже книги Демокрита, то соответствующая коррекция позволила бы говорить о списке примерно из 22 предков. (Поскольку Демокрит был в добром здравии к 400 г. до н.э., он оставался представителем все того же 21 либо 22 поколения после Трои.)

Однако названная в «Теэтете» родословная включала Геракла, который не был участником Троянской войны. И сын его Гилл, и внук Клеодай, и правнук Аристомах не были участниками Троянской войны (все они, разумеется, перечислены и в родословной царя Леонида, бывшего также из рода Геракла). Правда, героем Троянской войны

¹⁷ Подробнее см.: *Fordyce M. Herodotos' Use of Genealogical Chronology // Phoenix. 1956. Vol. 10. P. 48–69.*

¹⁸ *Солопова М.А. Демокрит и дата падения Трои. С. 28.*

был зять Клеодая Неоптолем – то есть это поколение Аристомаха. Если составить родословную нашего Гераклида из «Теэтета» по предку, жившему в конце Троянской войны, то придется ограничиться числом 22, т.е. не посчитать как минимум Геракла, Гилла и Клеодая. Если в список «анонима из “Теэтета”» включено имя самого заказчика генеалогии (как это мы это видим на примере генеалогии спартанца Леонида у Геродота), то в нем не более 22 имен, если же нет, то *перед* ним – 21 предок. Гипотетическая роспись для Демокрита (а это просто усредненный подсчет поколений за сто лет) дает то же самое число. Возможная разница будет обусловлена лишь возрастом последнего члена рода. Родословная Леонида, скорректированная по дате Троянской войны, также дала бы для него не 21 имя, как у Геродота, а всего 17. Но если добавить к 17 возможных потомков самого Леонида, то к рубежу V–IV вв. получилась бы уже цифра 20.

Можно сказать, что в трех указанных случаях мы видим одинаковый порядок чисел. Единственно, надо отметить, что было бы некорректно в заключение сказать, что предполагаемый список Демокрита, будь он продолжен до самого Геракла, оказался бы именно списком из 25 предков. Дело в том, что как иониец, а не дориец или ахеец, Демокрит едва ли возводил свой род к Гераклу. Знатные ионийские роды считали себя Нелеидами, потомками царя Пилоса Нелея, сыном которого был участник Троянской войны Нестор.

К вопросу об анахронизмах в сочинениях Платона

Но относительно какой даты должны быть посчитаны и прочитаны эти 25 поколений? Исходя из драматической даты или исходя из даты написания диалога?

Как известно, Платон в своих сократических диалогах воссоздавал события прошлого – историческую реальность Афин второй половины V в. до н.э., и в его диалогах упоминаются люди и события современные Сократу. Согласно упоминаемым реалиям по возможности определяется драматическая (сценическая) дата – время *действия* диалога, а не время *создания* его Платоном. Диалог «Теэтет» был написан, как считается, ок. 369 г. – поскольку в нем упомянуто тяжелое ранение Теэтета во время Коринфской войны. Драматическая же дата – начало 399 г. до н.э. – определяется заключительной реплике Сократа: «Теперь же я должен идти в царский портик по тому обвинению, что написал на меня Мелет» (Theaet. 210d). На рубеже

V–IV вв. родовой список потомка Геракла, состоящий из двадцати пяти предков, без всякой иронии может быть предметом гордости для его обладателя. Как было показано выше, этот же самый список, но исправленный в соответствии с поколениями, жившими не ранее даты падения Трои, состоял бы не более, чем из 22 имен, притом включая самого потомка как последнего члена рода. И эти цифры схожи с теми, которые получаются при попытке понять другие сообщения, связанные с хронологическими указаниями.

На основании изложенных выше подсчетов и сопоставлений можно утверждать, что список «в двадцать пять предков» к 370 г. до н.э., т.е. ко времени написания диалога Платоном, едва ли вызвал удивление числом записанных поколений. В любом случае, его обладатель все равно им гордился, ведь двадцать пять предков это немало, но с учетом оговорок и поправок, все же следовало бы удивиться списку, состоящему из несколько большего числа предков, чем 25.

Мы приходим к выводу, что даже если какой-либо ученый софист мог за щедрое вознаграждение составить (сфальсифицировать) любой родословный список, – допустим, что это и подразумевает Платон, когда вкладывает в уста Сократа замечание об удивительном списке в двадцать пять предков, чтобы следом немедленно доказать его нелепость с точки зрения учения о бессмертии души, – но фактически он у Платона составляет для своего заказчика именно такой список, который согласуется с представлениями своего времени. И пусть невозможно было в точности установить, какие предки были в роду той или иной исторической личности, имевшие хождение генеалогии были между собой согласованы в едином диапазоне. И это можно уже расценить как часть культурного самосознания греков, их представление о своем прошлом. И Платон довольно чутко воспроизвел новое историческое измерение, оформившееся в середине V в. до н.э.

Между тем Платона еще со времен античности нередко упрекали в том, что он не соблюдает историческое правдоподобие, что его сочинения полны анахронизмов. Показательным является фрагмент из «Пира мудрецов» Афиней (кон. II –нач. III в. н.э.), в котором воспроизводится антиплатоновская критика Геродика Вавилонского («Геродика Кратетовца»), грамматика II в. н.э., из его сочинения «Против поклонника Сократа»¹⁹. В нем Геродик, помимо прочего, оспаривает изображение Платоном роли Сократа в трех сражениях (при Потидее, Дели и Амфиполисе) – ссылаясь на то, что платоновский рассказ о

¹⁹ *Athen.* V, 215F–220A, см.: *Афиней*. Пир мудрецов. Книги I–VIII. М., 2003. С. 274–278.

мужестве Сократа не находит подтверждения в других источниках, и главным образом, в «Истории» Фукидида. Но более интересен аргумент, связанный с диалогом «Пир», согласно которому вопиющим анахронизмом является то, что в год, когда трагик Агафон одержал победу и устроил пир, Платону было 14 лет. Безусловно, это замечание касается разницы между драматической датой действия диалога и датой написания его текста. Спорит Геродик также и с тем, что Платон достоверно изобразил появление в Афинах софиста Гиппия как собеседника Протагора в диалоге «Протагор»²⁰. Конечно, уровень аргументации Геродика неоднороден, иногда, как в случае с «Пиром», речь идет просто о непонимании композиции диалогов Платона как художественных произведений. Но и современные авторы иной раз не могут удержаться от того, чтобы не упрекнуть Платона в небрежности, особенно пытаясь заняться точными хронологическими вычислениями на основании его текстов. Как правило, наиболее плодотворным выходом из этих затруднений является признание того, что целью Платона не была хронологическая точность²¹, а нам о реалиях того времени известно все же меньше того, что знал Платон.

Однако больше сторонников все же у другого мнения. По мнению ряда исследователей, «диалоги показывают, как много усилий Платон предпринимал, чтобы обеспечить точность своей реконструкции. Обсуждаемые в них проблемы – это проблемы, соответствующие драматической дате, а не дате композиции. Когда вводится материал из естествознания, это уже не наука времени Платона, а физика прошедшей эпохи Сократа... Содержательные аллюзии в диалогах – ссылки на современные или исторические события – замечательно свободны от анахронизмов»²². Исследователь подчеркивает, что анализ претензий к Платону по части анахронизмов чаще всего показывает, что его критики не до конца поняли смысл платоновского текста²³.

²⁰ Подробнее см.: *Trapp M. Plato in the Deipnosophistae // Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire. Exeter, 2000. P. 358–361; During I. Herodicus the Crateteian: A Study in Anti-Platonic Tradition. Stockholm, 1941.*

²¹ *Davies J.K. Athenian Propertied Families. 600–300 B.C. P. 325.*

²² *Miller J.W. The Development of the Philosophy of Socrates // Review of Metaphysics. 1963. Vol. 6, No. 4. P. 552.*

²³ *Miller J.W. The Development of the Philosophy of Socrates. P. 553; автор приводит мнение Виламовица-Меллендорфа, заключившего, что у Платона нет никаких анахронизмов. Правда, сам Миллер считает, что «величайший по своей нелепости анахронизм» как раз то, что Сократ в тщательно воссозданном V в. до н.э. излагает позднейшее учение самого Платона. Соглашаясь, что в текстах Платона анахронизмов нет, он считает вполне обоснованной свою решимость*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Апулей.* Платон и его учение / Пер. Ю.А. Шичалина // Учебники Платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М.; Томск: Водолей, 1995. С. 39–66.
- Афиней.* Пир мудрецов. Кн. I–VIII / Пер. Н.Т. Голикевича. М.: Наука, 2003.
- Верлинский А.Л.* Гиппий // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс, 2008. С. 273–275.
- Геродот.* История: в девяти книгах / Пер. А.Г. Стратановского. М.: Ладомир, 1993.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. М.: Мысль, 1986.
- Ленская В.С.* Афинский род Кодридов // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 123–131.
- Платон.* Гиппий Большой / Пер. А.В. Болдырева // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 386–417.
- Платон.* Лисид / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 314–340.
- Платон.* Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 192–274.
- Солопова М.А.* Демокрит и дата падения Трои // История философии. 2018. Т. 23. №2. С. 18–31.
- Фрагменты ранних греческих философов, 1989 – Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Bostock D.* Plato's Theaetetus. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Cornford F.M.* Plato's theory of knowledge: the *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato, translated with a running commentary. London, New York, 1935.
- Davies J.K.* Athenian Propertied Families. 600–300 B.C. Oxford: Clarendon Press, 1971. 655 p.
- Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels (1903), 6. Aufl. herausg. von W. Kranz. Bd. I–III. Berlin, 1951–1952.
- Diogeni Laertii.* Vitae philosophorum / Ed. by M. Marcovich. Vol. I. Libri I–X. Studgardiae; Lipsiae, 1999.
- During I.* Herodicus the Crateteian: A Study in Anti-Platonic Tradition. Stockholm, 1941.
- Fordyce M.* Herodotos' Use of Genealogical Chronology // Phoenix. 1956. Vol. 10. P. 48–69.
- Forsdyke J.* Greece before Homer. Ancient chronology and mythology. New York: Norton, 1957. 176 p.
- Miller J.W.* The Development of the Philosophy of Socrates // The Review of Metaphysics, 1953, Vol. 6, No. 4. P. 551–561.
- Panchenko D.* Democritus' Trojan Era and the Foundations of Early Greek Chronology // Hyperboreus. 2000. Vol. 6. Fasc. 1. P. 31–78.
- Plato.* Gippias Major // Plato. Platonis opera. Vol. 3 / Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903.

буквально видеть в словах персонажа платоновских диалогов учение исторического Сократа.

Plato. Theaetetus // Plato. *Platonis opera*. Vol. 1 / Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Trapp M. *Plato in the Deipnosophistae* // Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire / Ed. by D. Braund and J. Wilkins. Exeter: Univ. of Exeter Press, 2000. P. 353–363.

Thucydides. Historiae / Ed. H.S. Jones and J.E. Powell, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1942.

MARIA SOLOPOVA

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: msolopova@yandex.ru

Plato on a catalogue of twenty-five progenitors in the context of Ancient chronology

Summary. The article discusses a passage from the “Theaetetus” (175a5-6), in which Plato mentions a genealogy catalogue of twenty-five progenitors in connection with a discussion about a true philosopher who is not interested in the fashionable hobbies of modernity, values and preferences of ordinary people. Paying attention to the question of the relationship between the date of composition of the dialogue (the expected date of writing it by Plato) and its dramatic date (the date of the conversation of Socrates), the author of the article raises the question whether the indicated number of twenty-five progenitors can be compared with other generational calculations known in Antiquity. The question is, what date, dramatic date or date of composition is the indicated number more relevant. The article concludes that this fragment from the “Theaetetus”, – according to the author’s opinion, confirming the dramatic date of the dialogue – provides additional material for the question of anachronisms in Plato’s dialogues.

Keywords: Plato, “Theaetetus”, true philosopher, catalogue of progenitors, Hipias, genealogies, Ancient chronology, dramatic date of a dialogue.

References

Afinei. *Pir mudretsov* [Athenaeus. *Deipnosophistae*], books I–VIII, trans. by N.T. Golinkevich. Moscow: Nauka Publ., 2003 (In Russian)

Apulei. “Platon i ego uchenie” [Apuleius. On the Doctrines of Plato / De Dogmate Platonis], trans. by Yu. Shichalin, in: *Uchebniki Platonovskoi filosofii* [Textbooks of Plato’s philosophy], ed. by Yu. Shichalin. Moscow; Tomsk: Vodolei Publ., 1995, pp. 39–66. (In Russian)

Bostock, D. *Plato’s Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Cornford, F.M. *Plato’s theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary. London, New York, 1935.

Davies, J.K. *Athenian Propertied Families. 600–300 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1971. 655 p.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels (1903), sechsten Aufl. herausg. von W. Kranz, Bd. I–III. Berlin, 1951–1952.

Diogen Laertskii. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitukh filosofov* [Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*], trans. by M.L. Gasparov. Moscow: Mysl' Publ., 1986. (In Russian)

Diogeni Laertii. *Vitae philosophorum*, ed. by M. Marcovich. Vol. I. Libri I–X. Studgardiae; Lipsiae, 1999. (In Russian)

During, I. *Herodicus the Cratetean: A Study in Anti-Platonic Tradition*. Stockholm, 1941.

Fordyce, M. “Herodotos’ Use of Genealogical Chronology”, *Phoenix*, 1956, vol. 10, pp. 48–69.

Forsdyke, J. *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*. New York: Norton, 1957. 176 p.

Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [Fragments of Early Greek Philosophers], ed. by A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 p. (In Russian)

Gerodot. *Istoriya: v devyati knigakh* [History: in 9 books], trans. by A.G. Stratanovskii. Moscow: Lodomir Publ., 1993. (In Russian)

Lenskaya, V.S. “Afinskii rod Kodridov” [Family of Athens, claimed descent from Codrus], *Vestnik drevnei istorii*, 2003, No. 3, pp. 123–131. (In Russian)

Miller, J.W. “The Development of the Philosophy of Socrates”, *The Review of Metaphysics*, 1953, Vol. 6, No. 4, pp. 551–561.

Panchenko, D. “Democritus’ Trojan Era and the Foundations of Early Greek Chronology”, *Hyperboreus*, 2000, vol. 6, fasc. 1, pp. 31–78.

Plato. *Theaetetus*, in: *Platonis opera*. Vol. 1, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Plato. *Gippii Bolshii* [Hippias Major], trans. by A.V. Boldurev, in: *Platon. Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 386–417. (In Russian)

Plato. *Lisid* [Lysis], trans. by S.Ya. Sheinman-Topshtein, in: *Platon. Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 314–340. (In Russian)

Plato. *Teetet* [Theaetetus], trans. by T.V. Vasil’eva, in: *Platon. Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 192–274. (In Russian)

Solopova, M.A. “Democrit i data padeniya Troi” [Chronology of Democritus and the Fall of Troy], *Istoriya filosofii*, 2018, vol. 23, no. 2, pp. 18–31 (In Russian)

Verlinskii, A.L. “Gippii” [Hippias], in: *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar*. Moscow: Progress Tradition Publ., 2008, pp. 273–275. (In Russian)

Trapp M. “Plato in the *Deipnosophistae*”, in: *Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire*, ed. by D. Braund and J. Wilkins. Exeter: Univ. of Exeter Press, 2000, pp. 353–363.

Thucydides. *Historiae*, ed. by H.S. Jones and J.E. Powell, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1942.

Вдовина Г.В.

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, стр. 1.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание

Аннотация: Возможность естественного богопознания в когнитивной парадигме аристотелизма рассматривается в статье на материале постсредневековой теологии (Суарес, Уртадо де Мендоса, Педро де Аррубаль и т.д.). Так как аристотелевская традиция отвергает вложение идей в человеческий интеллект, вопрос ставится следующим образом: возможно ли естественное богопознание через принятие *species impressa* Бога – интенциональной формы, которая в познании материальных вещей служит носителем информации о них и восходит к ним в своем порождении? Показано, что в земной жизни мы образуем понятие о Боге, пользуясь *species* материальных вещей, в соответствии с общей схемой познания нечувственного через ментальное конструирование, а в состоянии блаженного видения, согласно позднесхоластическим авторам, – через непосредственную активацию Богом интеллектуальной способности отделенных душ. В завершение статьи автор констатирует, что теологическая тема богопознания блаженных концентрирует в себе немало вопросов, представляющих актуальный философский и историко-философский интерес.

Ключевые слова: естественное богопознание, *species impressa*, аристотелизм, блаженное видение, божественная свобода.

Каким образом в нашей душе – существ материальных, критично зависимых в познании от чувственного восприятия, – оказывается знание нечувственных вещей? Этот вопрос занимал античных философов и продолжал тревожить философов Средневековья. В XIII в., в эпоху высокой схоластики, существовало несколько подходов к этой проблеме¹, генетически связанных с различными традициями античной и раннехристианской мысли. Один способ объяснения состоял в том, что душа в момент ее создания Богом принимает знание всех умопостигаемых вещей, какие только имеются в мире, а затем, будучи помещена в тело, утрачивает актуальное владение этим знанием. Она сохраняет к нему принципиальную расположенность (так наз. хабитуальное знание), но актуальный доступ к нему получает только благодаря божественному просвещению (*illuminatio*). Другой способ объяснения обходится без платоновской предыстории души, а сразу постулирует божественную иллюминацию как единственный путь доступа к нечувственным вещам. Соответственно, в земной жизни имеются два способа познания: одним способом познаются материальные, чувственные вещи, другим – все, что в принципе, в силу своей нематериальности, не может пройти через чувства. Третий способ объяснения исходит из того, что человеческий интеллект, подобно ангельскому, изначально наделен *species infusae* – вложенными самим Богом умопостигаемыми формами всего познаваемого, в том числе формами вещей спиритуальных. *Species infusae* материальных вещей нам в земной жизни не требуются и пребывают в дремлющем состоянии до того момента, когда душа отделится от тела и, утратив телесный механизм чувственного восприятия, сможет познавать материальные вещи благодаря этим вложенным интенциональным формам. А вот *species* нечувственных вещей могут активироваться Богом для познания нечувственного в земной жизни.

Во всех этих вариантах доступ к познанию нечувственного так или иначе предполагает опосредование со стороны неких дополнительных, внеприродных механизмов, ту или иную форму божественного вмешательства в человеческое познание. Однако по мере укрепления аристотелевской линии в когнитивной психологии схоластики,

¹ См. разбор этого вопроса на примере двух авторов XIII в. – Ричарда Руфа и Роджера Бэкона: Wood R. *Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries // Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht, 2007. P. 27–57*; по теме познания нечувственного: p. 47–57.

а тем более с ее утверждением в качестве не единственной, но безусловно доминирующей (в XVI и особенно в XVII вв.), возникла острая необходимость объяснить знание нечувственного работой чисто природных когнитивных механизмов, коими наделен человек.

В нашей обычной жизни, замечают схоластические философы, мы гораздо чаще сталкиваемся с нечувственными предметами, чем это может показаться на первый взгляд. Это все виды логического нечувственного, разного рода ментальные фикции и прочие виды *ens rationis*, собственная душа и т.д. Их принципиальное отличие как предметов познания от материальных вещей состоит в том, что они в принципе не могут воздействовать на наши органы чувств и постигаться в стандартной процедуре абстрагирования, с ее типичными этапами: 1) воздействие на орган чувства и ответная реакция чувствующей души в виде образования чувственной *species impressa* (букв. «напечатленной формы»: чувственной формы воспринятого качества); 2) сведение этих форм в единый чувственный образ (фантазму); 3) отвлечение фантазмы от материи и извлечение ее интеллигибельного содержания, то есть образование умопостигаемой *species impressa*; 4) образование полностью дематериализованного понятия, или *species expressa*: «выраженной формы» познанного предмета, актуально присутствующей в интеллекте. Ключевыми элементами этой когнитивной цепочки выступают чувственные и умопостигаемые «напечатленные формы», или *species impressae*²: интенциональные качества, которые служат носителями и передатчиками информации о внешней вещи от нее к чувству и от чувства к интеллекту. Если предмет познания имеет нечувственную природу и не имеет собственной *species*, инициирующей познавательный акт, то каков механизм образования понятия об этом предмете?

Позднехолостический аристотелизм нашел выход из затруднения в обращении к творческой активности интеллекта: для образования понятий нечувственных предметов он пользуется не их собственными *species impressae*, которых у них нет, а *species* других вещей, «чужими», или «чуждыми» формами (*species alienae*). Из них интеллект на свой страх и риск конструирует понятия (*species expressae*) нечув-

² Подробнее об этих когнитивных элементах см.: *Leinsle U.G.* Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology // Heider D. (ed.). *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Neunkirchen-Seelscheid, 2016. P. 159–181; *Spruit L.* Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vol. I–II. Leiden, 1994–1995 (в начале первого тома дается общий очерк понятия *species intelligibilis*, во втором содержатся заметки о *species* в т.ч. у некоторых схоластов XVII в.).

ственного, которые по этой причине именуются «монструозными» (*monstrosae*). В предельно сжатом и упрощенном виде схоластика XVII в. представляет этот процесс следующим образом.

Каждая *species impressa*, взятая в отдельности, определена (*determinata*) только и исключительно к производству собственной *species expressa*; но конкретное сочетание нескольких таких напечатленных форм (*illa specierum collectio*) однозначно задает характеристики монструозного понятия. Именно поэтому можно говорить о том, что интеллект, дискурсивно продвигаясь к акту мышления нечувственной вещи, конструирует ее понятие, отбирая при этом из всех наличных в интеллектуальной памяти форм строго определенные собственные *species impressae* чувственных свойств; при этом – подчеркнем еще раз – конкретный набор отобранных интеллектом свойств однозначно определяет уникальный характер нечувственного предмета, выраженного в монструозном понятии. Приведем точную цитату из текста Франсиско де Овьедо (философский курс 1640 г.): «Каждая интенциональная форма сама по себе определена к производству *species expressa* объекта, для которого она является собственной; однако, сопрягаясь с другими интенциональными формами других объектов, эти формы акцидентально, в силу их сопряженности, определяются по способу единого принципа к (производству) монструозной *species expressa* объекта, по отношению к которому ни одна из этих интенциональных форм не является собственной»³.

Таким образом, в представлении Овьедо, конкретный набор чуждых напечатленных форм, используемых при конструировании, заранее задает содержание понятия нечувственной вещи; отсюда – два «универсально истинных» тезиса, выражающих этот принцип: 1) «Интеллект не может на основе одних и тех же нераздельных напечатленных форм, посредством которых он производит *speciem expressam* одного объекта, произвести *speciem expressam* другого объекта»; 2) «Интеллект потому производит *speciem expressam* одного объекта, а не другого, что использует одни напечатленные формы, а не другие»⁴. После того, как монструозное понятие было однажды

³ *Franciscus de Oviedo*. De anima. Conctrov. XIII, punct. IV, num. 10, p. 190: «Licet enim quaelibet species per se sit determinata ad productionem speciei expressae obiecti, cuius est propria; cum tamen coniungitur cum aliis speciebus aliorum obiectorum, species illae per accidens ex coniunctione ipsarum per modum unius principii determinantur ad speciem expressam monstrosam obiecti, cuius propria non est ulla ex his speciebus».

⁴ *Ibid.*: «Haec enim propositio est universaliter vera: Intellectus non potest eisdem indivisibilibus speciebus impressis, quibus producit speciem expressam huius obiecti

сконструировано, оно оставляет по себе собственную *species impressa* – не чувственную, а умопостигаемую, – которая при повторных актах мышления того же нечувственного предмета извлекается из интеллектуальной памяти.

Однако среди множества нечувственных предметов есть один, который резко отличается от всех прочих своими уникальными характеристиками и потому вызывает дополнительные специфические трудности. Этот предмет – божественное сущее. Каким образом оказывается присутствующим в нашем уме понятие Бога – бесконечного и безначального сущего, превосходящего своим совершенством не только все, что может объять человеческая мысль, но и все, к чему она способна просто прикоснуться? Для аристотелизма – даже столь глубоко модифицированного аристотелизма, каким был аристотелизм постсредневековой схоластики, – было неприемлемым решение, предложенное Декартом: врожденность идеи Бога. Любое понятие, или идея, должно быть произведено самим познающим. Поэтому встает вопрос: как возможно естественное понятие Бога и, стало быть, естественное богопознание в аристотелевской когнитивно-психологической парадигме? Для схоластов этот вопрос разделялся надвое: о естественном богопознании в земной жизни и о познании Бога в состоянии блаженного видения, когда после смерти праведники должны будут узреть Бога, «каков Он есть». Оба вопроса далеко не праздны. Для верующего сознания они связаны с жизненно важными для него темами спасения души и достижения высшего блаженства, к коему призван человек; для сознания философского они представляют собой ту исторически обусловленную форму, в которой ставилась проблема предельных условий мышления. В контексте постсредневековой *scientia de anima* тема познания Бога душой, находящейся в состоянии отделенности от тела, работала как своего рода мысленный эксперимент, аналогичный подобным экспериментам в современной философии сознания, и позволяла проговаривать такие темы, как различие между физическим и интенциональным бытием, между бытием в качестве вещи и в качестве знака, между прямым и опосредованным доступом к объекту познания и т.д. Естественность богопознания со стороны отделенной души подразумевала, что при тех когнитивных возможностях, которыми душа обладает по природе и которые она сохраняет после отсечения чувственного уровня по-

producere speciem expressam alius obiecti. Et similiter haec est vera propositio: Ideo intellectus producit speciem expressam huius obiecti potius quam illius, quia adiuvatur his speciebus, et non illis».

знания, она способна к блаженному видению сама по себе; сверхъестественность же предполагала, что требуется некое добавочное благодатное действие со стороны Бога, чтобы блаженное видение могло осуществиться.

Если врожденность идеи Бога или ее непосредственное, в готовом виде, вложение в интеллект категорически отвергаются в аристотелевской когнитивной традиции, а самостоятельное производство любого понятия, или идеи, возможно здесь только на основе некоторой *species*, поставляющей материал для такого продуцирования, то вопрос о возможности обеих форм естественного богопознания сужается до следующей формулировки: возможна ли, и если да, каким образом возможна *species impressa* Бога – «то напечатленное подобие, которое предшествует акту познания и позволяет первично и через себя мыслиться некоторому объекту»⁵?

Дискуссия по этому вопросу, начало которой поздние схоласты связывали с концом XIII в., а именно с возражениями Дунса Скота на негативную позицию Генриха Гентского, продолжилась в XVII в. в форме дебатов между иезуитами и ортодоксальными томистами (не только доминиканцами, но и томистами из числа членов Общества Иисуса – «ex Nostris nonnulli»). В земной жизни, по мнению участников дискуссии, у нас нет иного доступа к понятию Бога, кроме как через *species impressae* материальных творений. Та собственная *species*, которая формируется из соединения чуждых интенциональных форм, будет по определению представлять Бога предельно несовершенной, смутно и никоим образом не сущностно, однако будет Его собственной *species*, репрезентирующей Бога как свой уникальный объект⁶. Путь первичного образования понятия Бога на основе чуждых *species* – это путь рассуждения, дискурсивный путь: исходя из посылок, репрезентирующих творения, я прихожу к выводу о существовании Бога и Его основных атрибутов, но «тот акт, которым я в выводе утверждаю, что, следовательно, Бог бесконечен, вечен и т.д., – этот акт, говорю я, не репрезентирует творения, и непосредственно в нем познаются не они, а только Бог» (Ibid.). Это общее пра-

⁵ *Petrus de Arrubal*. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619. Q. XII, disp. XVI, cap. 3, num. 1. P. 123.

⁶ *R. de Arriaga*. De anima. Disp. IV., sect. I, subsect. 9, num. 97. P. 609: «...hae species sunt productae ex similitudine aliarum rerum materialium, ideoque imperfectissime et confussissime Deum repraesentant, licent sint propriae illius, non tamen sunt quidditativae; sicut et ipsa cognitio, quam de facto habemus, etiamsi illum solum repraesentet, non tamen dicitur quidditativa».

вило репрезентации логического нечувственного: «*Species*, оставленная актом вывода, обычно не репрезентирует посылки, даже если сам акт вывода их репрезентирует»⁷. Следовательно, чисто естественное богопознание в земной жизни возможно на тех же условиях, на которых возможно познание других нечувственных вещей, и отличается лишь большей степенью несовершенства и смутности из-за бытийной несоизмеримости между объектом и средствами его постижения.

В блаженном видении, то есть в экспериментальных предельных условиях, ситуация сложнее. Все разнообразие точек зрения может быть сведено к трем позициям. Позиция первая: *species impressa* Бога имеется у блаженных *фактически* (Габриэль Васкес, Комм. на ч. I «Суммы теологии» св. Фомы, дист. 43, гл. 7). Вторая позиция: признается *возможность species Dei*, но отрицается ее *фактическое* наличие (Франсиско Суарес, «Метафизические рассуждения», дисп. XXX, разд. XI, § 26). Третья позиция: полное отрицание даже *возможности* такой *species* (поздние томисты). Рассмотрим аргументы участников дискуссии, где доводы в защиту своей точки зрения опровергаются опровержением чужих воззрений.

Первая позиция, стандартно приписываемая Габриэлю Васкесу (1549–1604), имеет основанием то общее когнитивное положение, что познавательная потенция всегда нуждается в определителе, детерминативе, которым она доопределяется к познанию конкретного объекта и тем самым актуализируется, выполняя когнитивный акт. Для блаженных Бог выступает объектом познания; следовательно, и у них естественная актуализация интеллекта должна производиться неким детерминативом. По отношению к Богу таким определителем служит «свет славы» (*lumen gloriae*): качество, напечатлеваемое Богом в умах блаженных и делающее Его Самого присутствующим для их интеллекта. Функция *lumen gloriae*, согласно Васкесу и его сторонникам, в точности соответствует функции *species impressa* в земном познании и позволяет говорить о «свете славы» как о том уникальном качестве, благодаря которому становится возможным естественное богопознание блаженных. Другой, дополнительный, аргумент заключается в том, что как в земной жизни (*in via*), так и в блаженном видении (*in patria*) в таком определителе нуждается также волевая способность: ведь воля любит только то, что ею познано, то есть то, что присутствует для нее интенционально, предъявлено ей интеллектом. Поэтому

⁷ R. de Arriaga. De anima. Disp. IV., sect. I, subsect. 9, num. 97. P. 609: «Species relicta ex actu conclusionis non solet repraesentare praemissas, etiamsi ipse actus conclusionis eas repraesentet».

реального присутствия объекта для любви недостаточно: чтобы воля устремилась к нему, она должна его опознать; чтобы его опознать, она нуждается в интенциональном присутствии, а интенциональное присутствие обеспечивается только актуализацией интеллекта через *species impressa* или ее точный аналог в виде *lumen gloriae*⁸.

Против этого хода мысли активно выступил Франсиско Суарес (1548–1617). Он указал на то, что в случае естественного познания вещей вся адекватная сила такого познания уже заключена в самой познавательной потенции, а *species*, восходящая к воздействию объекта познания, лишь доопределяет эту потенцию, но не вливает в нее дополнительных «физических» сил. Однако никакой тварный интеллект не имеет в себе физической силы, соразмерной божественному объекту; поэтому в *lumen gloriae* нужно видеть не аналог естественной *species impressa*, а дополнительное благодатное, то есть сверхъестественное средство, восполняющее недостаточность тварной интеллектуальной потенции⁹.

Тем самым Суарес формулирует вторую позицию, которую разделяет с ним большинство иезуитов XVII в. и которая заключается в том, что *species impressa* Бога «никогда не возможна физически, или соприродно, потому что сама по себе несоразмерна интеллекту; а интеллекту, возвышенному светом (славы), она не необходима, так как объект, будучи предельно актуальным, в высшей степени интеллигибельным и безмерным, сам по себе внутренне присутствует для потенции»¹⁰.

Итак, для Суареса свет славы – не *species impressa* Бога, а наоборот, дар благодати, делающий *species* избыточной, потому что в свете славы Бог сам, не через посредничество интенциональной формы, соединяется с познающей душой блаженных. Обратим внимание на то, что в этом тезисе не только подтверждается собственная познавательная недостаточность человеческого интеллекта, но и вводится в действие общий методологический принцип схоластики: единообразия объяснения через универсальные физические начала. Схоластические философы не изобретают свои исходные начала *ad hoc*, но в своей рациональной теологии стремятся представить божественное и

⁸ Ant. Bernaldo de Quiros. De anima. Disp. XCI, sect. IV, num. 20. P. 615.

⁹ Francisco Suarez. Disputatines metaphysicae XXX, sect. XI, num. 36.

¹⁰ Ibid.: nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum et summe intelligibile et immensum, per seipsum intime adest potentiae».

тварное сущее как то «сущее *ut sic*», в котором выражаются общие принципы и закономерности, связывающие эти два модуса сущего в единую умопостигаемую общность.

Например, через полвека после Суареса другой иезуит, Томас Комптон Карлтон (1591–1566), будет рассуждать следующим образом: 1) Бог – совершеннейший объект, ему в высочайшей степени свойственно быть производящей причиной в отношении собственной зримости (*efficientia visionis*); следовательно, Богу подобает причинять блаженное видение самому и непосредственно; 2) когда присутствует пропорциональный и достаточный объект, нет нужды в заместителе (принцип физической достаточности). Но Бог в высшей степени достаточен как объект; следовательно, Он не нуждается в *vicaria species* (интенциональной форме, замещающей объект); 3) если сказанное справедливо для материальных вещей (и поэтому, например, объекты вкуса или осязания не нуждаются в *species*, а воздействуют на орган чувства непосредственно), то это тем более справедливо в отношении Бога как совершеннейшего объекта¹¹. Отсюда – вывод: *species impressa* Бога не может быть дана блаженным в естественном порядке, потому что Бог сам, непосредственно, дает им себя узреть. Правда, *species impressa* Бога может быть дана Им по собственной воле, если Он вдруг пожелает актуализировать интеллект блаженных опосредованно, однако это может произойти исключительно сверхъестественным путем.

Позиция Суареса и большинства иезуитов встретила сопротивление со стороны ортодоксальных томистов. Они доказывали не просто физическую невозможность *species impressa* Бога, но ее невозможность логическую, то есть внутреннюю противоречивость утверждения естественно данной интенциональной формы божественного сущего. Во-первых, следуя букве св. Фомы, томисты исходили из необходимости точной сообразности, или соразмерности, между объектом самим по себе и его репрезентацией в *species*: «Если нечто обнаруживается в объекте, что не репрезентировано в интенциональной форме, то это уже не принадлежит к репрезентированной природе, которая может репрезентироваться либо целиком, либо никак: ведь, поскольку она неделима, она не может репрезентироваться по частям». Но всякий ортодоксальный томист «доказывает... что *species* не может быть соразмерна Богу»¹². Несоразмерность проявляется различным

¹¹ *Th. Compton Carleton. De anima. Disp. XVII, sect. I, num. 6-8. P. 527.*

¹² *P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 31. P. 614: si aliquid invenitur in objecto, quod non repraesentaretur in specie, id non pertineret*

образом: *species* принадлежит к категории качества, а Бог есть высшая субстанция; *species* конечна, а Бог бесконечен; *species* отчасти потенциальна и ограничено интеллигибельна, Бог же есть чистая актуальность и неохватная интеллигибельность; *species* физически и когнитивно ограничена, как все тварное, а Бог безграничен в Его производящей мощи и производимых следствиях, которые не могут быть охвачены тварной интенциональной формой, и т.д. Во-вторых, томисты считали *species impressa* Бога невозможной на том основании, что естественные интенциональные формы продуцируются с необходимостью, а любая необходимость в отношении творения, навязанная Богу, есть ограничение Его свободы, которое применительно к божественному существу означает противоречие в терминах.

Полемика между «типичными» иезуитами и томистами, то есть между сторонниками второй и третьей позиций, представляет собой центральный и наиболее интересный узел всей дискуссии. В самом деле, томисты в своей аргументации следуют логике общефизических принципов, которую, как мы видели, использовали также Суарес и Комптон, выступая против аргументов Васкеса. С другой стороны, здесь в полной мере проявляется такая общеродовая черта позднего томизма, восходящая скорее к некоторым тезисам Казтана (1469–1534), чем к самому Аквинату, как избыточный натурализм, не видящий или сглаживающий различие между интенциональной и физической сторонами когнитивного процесса и его элементов. Именно в это слабое место томистской аргументации бьют контраргументы иезуитов.

Обратимся, например, к тексту Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641). Первый аргумент обобщенного «томиста», согласно Уртадо, заключался в указании на логическую противоречивость и невозможность *species impressa* Бога. Уртадо рассматривает его по частям. 1) Разная категориальная принадлежность объекта и репрезентирующей его интенциональной формы закономерна даже для естественной когнитивности: «Ведь и *species* ангела не есть ангел, и *species* вьючного животного – не вьючное животное»¹³. Различение физического бытия *species* (качество в интеллекте) и ее ирреального содержания

iam ad naturam repraesentatam: quae vel tota, vel nullo modo repraesentari potest: quia cum sit indivisibilis non potest repraesentari per partes». Но: «Probat... non posse esse speciem adaequatam Dei». Иезуит Уртадо де Мендоса в этом месте своего курса и далее суммирует стандартные доводы томистов. Мы приводим их по тексту Уртадо.

¹³ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 35. P. 614: «Nam neque species Angeli est Angelus, nec iumentum species iumentum...».

(интенциональная репрезентация) снимает требование физической адекватности между *species* и ее объектом. 2) Пренебрежение этим различием лежит также в основе томистского довода от конечности и бесконечности. Если следовать этой логике, продолжает Уртадо, то «для того, чтобы увидеть предмет протяженностью в пятьдесят шагов, потребовалась бы *species impressa* в столько же шагов и глаз такого же размера; и чтобы увидеть ангела, потребовалась бы такая же совершенная *species*, как он сам». Отсюда вывод Уртадо: «Бесконечный объект может интенционально пребывать в конечной *species impressa*... Репрезентация в ней конечна абсолютно и внутренне, однако бесконечна через внешнее именование от бесконечного объекта»¹⁴. 3) Как в приведенных выше доводах, так и в доводе от безграничной актуальности и интеллигибельности Бога томисты абсолютизируют требование соразмерности в силу определенного понимания сущности *species*: «В *species* потому не различаются физическое (*entitativum*) и репрезентативное бытие, что она репрезентирует не произвольно, а в силу своего внутреннего понятия». Если для *species* «быть» означает «быть репрезентирующей», то чем выше нематериальность, актуальность и интеллигибельность объекта, тем выше должна быть, считает томист, актуальность и интеллигибельность самой *species*. В случае божественного объекта она должна быть бесконечной¹⁵, что противоречиво и логически невозможно. Контрдовод Уртадо состоит в том, чтобы указать на ошибку отождествления реального и интенционального бытия *species*, лежащую в основе избыточного томистского натурализма в этом вопросе. Ту общепринятую аксиому, что объект в репрезентированном бытии и его репрезентация – одно и то же, нужно понимать в редупликативном смысле, то есть брать здесь «объект как репрезентированный», не как вещь в ее

¹⁴ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 36. P. 614: «Item ad videndum obiectum extensum per quinquaginta passus, requireretur species impressa extensa per otidem passus; et oculus eiusdem mensurae: et ad videndum Angelum requiritur alia tam perfecta quam ille. Respondeo ergo; infinitum obiectum posse intentionaliter esse in specie impressa... cuius repraesentatio finita est absolute et intrinsece; infinita tamen per extrinsecam denominationem ab obiecto infinito».

¹⁵ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 37. P. 614: «...esse entitativum et repraesentativum in specie non distinguuntur: quia non ad libitum, sed ex intrinseco suo conceptu repraesentat: unde concludit pro maiori immaterialitate obiecti requiri in specie maiorem immaterialitatem, et perfectionem. Optimum argumentum; pro maiori immaterialitate obiecti intelligibilis, requiritur in intellectu et cognitione maior immaterialitas: ergo in visione Dei requiritur infinita».

собственном реальном бытии: «Между познанием и объектом имеется не физическое и адекватное подобие, а подобие соотносительное, интенциональное. Так мы через акцидентальные акты познаем субстанции: эти акты коннотативно суть субстанция, то есть коннотируют субстанциальный объект»¹⁶. И точно так же *species impressa*, репрезентирующая Бога, обладала бы бесконечностью или бесконечной интеллигибельностью коннотативно, а не внутренне, не как онтологическая единица. Понятно, что *species impressa*, будучи тварной, ограничена и зависима в своем бытии, как любая тварь; но даже *species* тварных вещей онтологически ниже, чем их объекты, что было показано на примере субстанций. Поэтому Богу противоречит иметь реальное тварное подобие, которое было бы ему бытийно соразмерным, но Ему не противоречит иметь тварное интенциональное, репрезентативное подобие (*similitudo repraesentativa*). Такого рода различения составляют, по замечанию Уртадо, «первоначала и рудименты философии»¹⁷.

На тот довод, что *species* должна репрезентировать свой объект либо сразу и целиком, либо никак, дает ответ томист из числа иезуитов, Педро де Аррубаль¹⁸, который именно в этой части аргументации расходится со своими единомышленниками. Аррубаль замечает, что даже тварные вещи не познаются целиком и сразу: объект может являться и открываться постепенно, потому что интенциональное подобие репрезентирует одни его части и не репрезентирует другие. Точно так же при повторном интендировании объекта он интендируется более совершенно, а это возможно только потому, что сама *species* «в себе возрастает и усовершенствуется» (*in se augeatur ac perficiatur*). Тем более при познании бесконечного сущего уместно было бы говорить о бесконечно длящемся возрастании, которое, однако, никогда не достигает полной адекватности.

Второй аргумент обобщенного томиста состоит в том, что *species* как естественное средство, приводящее в движение познавательную способность, продуцируется с необходимостью, и если допустить,

¹⁶ Ibid.: «Inter cognitionem et obiectum non esse similitudinem physicam, et adaequatam; sed similitudinem proportionis, et intentionalem. Sic per actus accidentarios cognoscimus substantias: illi actus sunt connotative substantia, id est, connotant substantiale obiectum».

¹⁷ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 43. P. 616: «Haec sunt prima principia, et rudimenta philosophiae».

¹⁸ Petrus de Arrubal. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619. Q. XII, disp. XVI, cap. 3-7. P. 123-129.

что возможна также *species* Бога, это противоречило бы божественной свободе. В ответ иезуиты формулируют общий принцип, согласно которому любое нечто, производимое Богом вне себя, производится как зависимое от Его свободной воли (Суарес). Или, в формулировке Франсиско де Овьедо: «То, что в творениях происходит по необходимости, в Боге производится свободно в силу бесконечного совершенства Бога»¹⁹. В творениях необходимое продуцирование *species* связывается, прежде всего, с их ограниченностью материей; поэтому, согласно Суаресу, уже ангелы способны держать производство *species* под контролем: «Так как ангелы суть актуально уместимые объекты, они сами по себе могут испускать интенциональные формы, и, однако, подчинять их производство своей воле: в соответствии с таким учением вполне вероятно объясняется ангельская речь»²⁰. Тем более Бог властен над тем, чтобы дать узнать себя через *species*, «однако такое действие было бы для Него свободным».

Добровольно произведенная Богом собственная интенциональная форма была бы, разумеется, неадекватной Ему. Опять-таки, даже в творениях *species* очень часто несоразмерны объекту своим онтологическим достоинством, ибо они всегда принадлежат к категории качества, хотя производятся, как правило, субстанциями и репрезентируют субстанции; тем более это верно применительно к Богу. Такая несоразмерность объясняется тем, что действие природного агента на претерпевающий субъект ограничено принимающей способностью (*capacitas*) субъекта, и «даже если объект производит свою интенциональную форму по природе, нет необходимости, чтобы он всегда

¹⁹ *F. de Oviedo*. De anima. Conctrov. XIII, punct. VI, num. 10, p.193: «Illa enim, quae in creaturis necessario contingunt, in Deo libere fiunt propter infinitam perfectionem Dei».

²⁰ *Francisco Suarez*. Disputatines metaph. XXX, sect. XI, § 30. «Deinde, quamvis Deus, ut obiectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectioem esse mere naturalem, quia Deus quacumque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate eius. Quod etiam de angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint obiecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem». В трактате «Об ангелах» Суарес моделирует возможность речи в условиях полной нематериальности говорящих. Для ангелов речь есть контролируемое продуцирование *species impressa* говорящим ангелом и позволение со стороны слушающего ангела актуализировать посредством этой *species* соответствующее понятие уже в его собственном уме. Как говорение, так и слушание через производство *species* полностью подчинены воле собеседников. Полный текст Суареса на эту тему см.: *Франсиско Суарес*. Об ангелах. М., 2017. С. 6–121.

производил ее адекватной»: достаточно, чтобы он производил ее «согласно расположению принимающих». Поэтому действия природных агентов проявляются не всегда с той силой, на какую агенты способны в абсолютном смысле: так, солнечный свет не всегда воздействует на вещи со всей мощью, на какую способен абсолютно, но воздействует сообразно тому, насколько вещи способны принять воздействие. Тем более «нет никакого вероятного основания, на котором *species* Бога, если бы она производилась, была Ему соразмерна и репрезентировала бы Его бесконечно»²¹. То же самое рассуждение относится и к *lumen gloriae* как средству богопознания блаженных. При этом ограниченность творений имеет основанием не желание Бога создать их такими, а саму их зависимость от Него: «Даже если бы Бог действовал с необходимостью, он не создал бы человека другим, сущностно более совершенным, чем теперь... ибо формально не свобода Бога делает вещь конечной, а сама зависимость»²². Поэтому не только силы нашего интеллекта ограничены этой зависимостью, но и *species*: она не может быть адекватной Богу по причине самой своей тварности.

В итоге сторонники второй позиции приходят к выводу, что познание блаженными Бога через Его *species impressa* логически возможно, во-первых, и не противоречит божественной свободе, во-вторых. Но физически узреть Бога через напрямую усвоенную *species impressa* в земной жизни невозможно, а в состоянии блаженного видения возможно, но не нужно.

Сугубо теологическая тема богопознания блаженных, подобно подавляющему большинству других теологических тем в зрелой схоластике, представляет собой своего рода архивированный файл, где в свернутом виде содержатся вопросы, представляющие актуальный философский и историко-философский интерес. Во-первых, это более широкая тема познания нечувственного вообще. Во-вторых, это вопрос о структуре и принципах работы когнитивного механизма, конкретно – о том, чем обеспечивается содержательное наполнение интеллектуальных актов и какие онтологические и функциональные требования предъявляются к носителям информации о познаваемых объектах. В-третьих, это применение такого распространенного в

²¹ *Francisco Suarez*. *Disputatines metaphysicae* XXX, sect. XI, § 30.

²² *P. Hurtado de Mendoza*. *De anima*. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 40. P. 615: «... si Deus esset agens necessarium, non faceret hominem alium, neque essentialiter perfectiorem quam nunc: ego enim idem essem tunc, qui nunc: libertas enim Dei formaliter non facit rem finitam: sed ipsa dependentia».

постсредневековой схоластике методологического приема, как мысленный эксперимент. Возможности естественных когнитивных механизмов испытываются здесь в предельных условиях как со стороны интеллекта (отсеченность от чувственного восприятия), так и со стороны объекта (бесконечный и бесконечно интеллигибельный объект). В-четвертых, это попытка пролить свет на умопостигаемое единство, объемлющее два модуса сущего (конечное и бесконечное) в схоластической метафизике XVII в., анонимное влияние которой на строй новоевропейского философского мышления простирается на столетия вперед. Это лишний раз подтверждает тот факт, что теология зрелой схоластической традиции служила не тюрьмой, а инкубатором и питательной средой для философской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Вдовина Г.В. Species impressa: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58.

Suarez Francisco. Об ангелах. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2017. (Сер.: Библиотека журнала «Символ» № 5). С. 6–121.

Arriaga Rodericus de. Cursus philosophicus. Parisiis: apud Jacobum Qvesnel, 1639.

Arrubal Petrus de. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619.

Bernaldo de Quiros Antonius. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

Compton Carleton Thomas. Philosophia universa. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649.

Oviedo Franciscus de. Integer cursus philosophicus. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651.

Hurtado de Mendoza Petrus. Universa philosophia. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

Leinsle U.G. Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology // Heider D. (ed.). Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016. P. 159–181.

Spruit L. Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vols. I–II. Leiden: Brill, 1994–1995.

Suárez Francisco. Disputatines metaphysicae. [Электр. ресурс] <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

Wood R. Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries // Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2007. P. 27–57.

GALINA V. VDOVINA

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Cognitive mechanism in late scholastic Aristotelianism and natural cognition of God

Summary. The article considers the possibility of natural cognition of God in the cognitive paradigm of aristotelianism, in the context of post-medieval theology (Suárez, Hurtado de Mendoza, Pedro de Arrubal etc.). As aristotelian tradition rejects infusion of ideas into the human mind, the question is raised as follows: is it possible to know God through adopting God' species impressa, which in natural cognitive process serves as a vehicle to transport information about objects to the intellect and depends from objects in its genesis? It is shown that in earthly life we form a concept of God using species of material things, according to general scheme of knowing non-sensible things through mental construction. In the condition of separation from bodies, instead, souls know God through a direct activation of their intellectual potency by God himself. The article concludes stating that the theological topic of cognition of God by blessed souls concentrates in itself many relevant questions from the philosophical and historical point of view.

Keywords: natural cognition of God, species impressa, Aristotelianism, blessed vision, freedom of God.

References

Arriaga, Rodericus de. *Cursus philosophicus*. Parisiis, apud Jacobum Qvesnel, 1639.

Arrubal, Petrus de. *Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae*. Mattiti, apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619.

Bernaldo de Quiros, Antonius. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

Compton Carleton, Thomas. *Philosophia universa*. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

Suárez, Francisco. *Ob angelakh* [On Angels], Moscow. Institut filosofii, teologii I istorii sv. Fomy, 2017 (Ser. Biblioteka zhurnala «Simvol», № 5), pp. 6–121.

Vdovina, G.V. “Species impressa: ob intentsional'nykh formakh v kognitivnykh kontseptsiiakh postsrednevekovoivoi skholastiki” [Species Impressa: on Intentional Forms in Cognitive Concepts of Post-Medieval Scholasticism], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2016, vol. 9, № 3, pp. 41–58. (In Russian)

Oviedo, Franciscus de. *Integer cursus philosophicus*. Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651.

Hurtado de Mendoza, Petrus. *Universa philosophia*. Lugduni, sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

Leinsle, Ulrich G. “Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology”, in: Daniel Heider (ed.). *Cogni-*

tive Psychology in Early Jesuit Scholasticism. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, pp. 159–181.

Spruit, Leen. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Vols. I–II. Leiden, Brill, 1994–1995.

Suárez, Francisco. *Disputatines metaphysicae*. [web site:] <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

Wood, Rega. “Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries”, in: *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. H. Lagerlund (ed.). Dordrecht, Springer, 2007, pp. 27–57.

Трубникова Н.Н.

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС при Президенте Российской Федерации; 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, стр. 9; профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, 125009, ул. Моховая, д. 11, стр. 1. E-mail: trubnikovann@mail.ru

Гунский А.Ю.

студент магистратуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б.

E-mail: gunsky@inbox.ru

«Выборка преданий о Святом» и традиция монашеских жизнеописаний в Японии

Аннотация: «Выборка преданий о Святом» («*Годэнсё*»:», XIV в.) представляет собой жизнеописание японского буддийского наставника Синрана (1173–1263). Важнейшие положения его учения – наиболее радикального извода амидаизма – в этом тексте не просто перечислены, но показаны в действии. Полное доверие «силе Другого» (будды Амиды), равенство всех людей в вере, осознание собственной греховности, подвижничество как способ воздать будде за уже обеспеченное спасение – все эти установки в «Выборке» осуществляются в конкретных эпизодах из жизни мыслителя. При этом стиль, построение, сам подход к изложению теории на практических примерах восходят к более ранним японским рассказам о знаменитых монахах. «Выборка» доказывают, что «исключительное» почитание Амиды для Синрана не означало ни непочтения к другим буддам и бодхисаттвам, ни пренебрежения богами *ками*, ни презрения к другим учениям.

Ключевые слова: японская философия, амидаизм, Синран, Какунё, *Годэнсё*:», жизнеописания монахов, рассказы *эцува*.

Изучать жизнеописания буддийских подвижников интересно не только с точки зрения истории религий. Созданные в разных странах, достоверные или вымышленные, они всегда показывают, как человек проходит Путь Будды, а значит, позволяют понять, как та или иная часть общины понимала этот путь, в чём видела исполнение главных истин учения¹. Поэтому жизнеописания могут служить важным источником и для изучения буддийской философии в ее практическом приложении. Рамки биографического повествования в них задают условия времени и места для рассказа о том, как в жизни человека раскрывается священное начало, и в этом смысле они близки житиям святых из других религиозных традиций².

«Выборка преданий о Святom» («Годэнсё:»)³ – одно из самых известных жизнеописаний в японской буддийской словесности. Главный её герой, «не монах и не мирянин» по имени Синран (1173–1263), сам не считал себя ничьим учителем, и всё же его почитают как основателя школы – Истинной школы Чистой земли, Дзё:до-Синсю:, она же школа Син, самая влиятельная из традиций амидаизма. Эту школу нередко называют «протестантской», имея в виду, что проповедь Синрана совершила в дальневосточном буддизме переворот, по значимости сравнимый с лютеровским в европейском христианстве. Сходство поддерживается тем, что Синран учил о спасении «одной лишь верой».

Синран, как и его учитель Хонэн (Хо:нэмбо: Гэнку:, 1133–1212), считал, что в наступившем «злом веке», в пору «конца Закона Будды», никто из людей не способен достичь освобождения собственными силами: остаётся положиться лишь на «силу Другого», то есть будды Амида. Как сказано в «сутрах о Чистой земле», Амида (Амитабха) дал обет не становиться буддой, если в его райской Чистой

¹ См.: *Schober J.* Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia. Honolulu, 1997; *Kieschnick J.* The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography. Honolulu, 1997; *Ray R.A.* Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations. Oxford, 1999; *Covill L. Roesler U., Shaw S.* Lives lived, lives imagined: biography in the Buddhist traditions. Boston, MA, 2010.

² *Dobbins J.C.* The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary // *History of Religions*. 1990. Vol. 30. No. 2. P. 179.

³ Полное название этой небольшой книги – «Предания храма Хонгандзи о Святom Синране с рисунками» («Хонгандзи сё:нин Синран дэннэ»). Она содержит рассказы и иллюстрации к ним, под «Выборкой» обычно понимают только рассказы. Здесь и ниже двоеточие в транскрипции японских слов обозначает долготу гласного.

земле не спасётся каждый, кто произнесет его имя, и этот «Изначальный обет» исполнился, буддой Амида стал. Значит, в Чистой земле каждый может возродиться, если будет произносить слова «памятования о будде», они же «Молитва»: «Слава будде Амиде!», *Наму Амида-буцу*. Таковы основные положения амидаизма. По главному содержанию наставления Синрана ещё более радикальны, чем у Хонэна, – здесь и способность молиться, и сама вера не зависят от человека, а даются «силой Другого», то есть Амиды. Потому и бессмысленно считать себя наставником, при том что Хонэна Синран всю свою долгую жизнь почитал как учителя.

Казалось бы, рассказ о жизни такого человека мог бы свестись к тому, как он пришёл к своему простому учению, отбросив всё лишнее, и как отстаивал его в спорах со сторонниками иных путей. Однако в «Выборке» отношения подвижника с Амидой оказываются более сложными, чем можно было бы ожидать. Для чего потребовалось это усложнение, мы и попробуем разобраться.

Мы пользуемся сетевым изданием «Годэнсё:» из собрания текстов школы Син⁴. Первый перевод этого текста на английский язык был издан ещё в начале XX в. при участии Судзуки Дайсэцу – философа, более знаменитого работами по буддизму традиции *дзэн*⁵. В дальнейшем «Выборка» редко изучалась за пределами школы Син. Гораздо популярнее и в Японии, и на Западе стали «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («Таннисё:») – сборник изречений Синрана и свидетельств о его жизни⁶. В 1990-х гг. Инагаки Хисао выпустил комментированный перевод обширного собрания текстов Синрана и о Синране, куда вошла и «Выборка»⁷. Из японских исследований нужно назвать классическую работу Умэхара Синрю:, а так-

⁴ Хонгандзи сё:нин Синран дэннэ [Предания храма Хонгандзи о Святом Синране с рисунками] // Дзё:до Синсю: сё:тэн [Священные тексты школы Дзёдо-Син]. URL: <http://www.yamadera.info/seiten/c2/godensho.htm>. Текст соответствует изд.: Синсю: сё:гё: дзэнсё [Полный свод наставлений школы Син]. Киото, 1989–1995. Т. 3. С. 639–654.

⁵ *Sasaki G., Suzuki D.T.* The Life of Shinran Shōnin. Tōkyō, 1911. См.: *Гунский А.Ю.* Интерпретация учения Синрана и школы Син в работах Д.Т. Судзуки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2. С. 117–126.

⁶ См.: *Юйэн-бо.* Таннисё / Пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии. М., 1993. С. 491–509.

⁷ An Illustrated Biography of Shinran, Honganji's Shonin (Honganji Shonin Shinran Denne) / Compiled by Kakunyo. Introduction, translation and notes by Zuio H. Inagaki. URL: <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/denne-index.htm>.

же современный комментарий Кусэно Кэндзи⁸. Среди западных работ «Годэнсё:» посвящена статья Дж. Доббинса⁹, крупнейшего исследователя традиции Син; в биографической книге Такахатакэ Такамити о Синране также часты отсылки к «Выборке»¹⁰. Один из её эпизодов разобран в статье Г. Эймстуца¹¹, а в работе Накано Тиэко рассмотрены иллюстрации к жизнеописанию Синрана¹². На русском языке «Предания храма Хонгандзи», насколько мы знаем, подробно обсуждались лишь в диссертации К.В. Кочетовой, где рисунки к рассказам о Синране берутся как пример японской «житийной» живописи¹³.

Вообще вера в Чистую землю в Японии известна по меньшей мере с VIII в. В эпоху Хэйан (IX–XII вв.) она уже была широко распространена, хотя ее приверженцы и не составляли самостоятельной школы. Насколько радикальным было учение Хонэна для своего времени – для поры междоусобных войн конца XII в. – можно понять по тем упрекам, которые обращали к нему монахи традиционных школ. Так, в «Прошении храма Кофукудзи» («Ко:фукудзи со:дзё:», 1205 г.) говорится, что последователи Хонэна 1) проповедуют учение, не приняв его должным образом от китайских учителей и не получив одобрения своего государя; 2) рисуют картины, где свет будды Амиды падает лишь на молящихся, но обходит тех, кто изучает книги, упражняется в медитации, творит милосердные дела и т.д.; 3) пренебрегают Буддой Сякамуни (Шакьямуни), общим учителем всех буддистов; 4) выбрав одну лишь Молитву, отрицают множество других путей к освобождению, о которых учил Будда; 5) не почитают «родных богов» *ками*; 6) отвергают другие пути возрождения в Чистой земле, отличные от Молитвы; 7) принижают саму Молитву, считая правильным только изустное «памятование об Амиде», но не молчаливое, созерцательное; 8) отрицают значимость заповедей, го-

⁸ *Умэхара Синрю:*. Годэнсё:-но кэнкю: [Исследование «Выборки преданий о Святом»]. Киото, 1967; *Кусэно Кэндзи*. Синран-но дэнки – «Годэнсё:»-но сэкай [Легенды о Синране: мир «Выборки преданий о Святом»]. Киото, 2018.

⁹ *Dobbins J.C.* The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary (1990).

¹⁰ *Takahatake Takamichi.* Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life. Waterloo, Ont., 1987.

¹¹ *Amstutz G.* Sexual Transgression in Shinran's Dream // The Eastern Buddhist. 2012. Vol. 43. No. 1/2. P. 225–269.

¹² *Nakano Chieko.* “Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan: Picture Scrolls As the Means and Sites of Salvation. Diss. Tucson, 2009.

¹³ *Кочетова К.В.* Японская житийная живопись на свитках XII–XIII веков (становление и развитие). Дисс. ... кандидата искусствоведения. М.: МГУ, 2010.

воря, что даже закоренелые грешники всё равно возродятся в Чистой земле; 9) ведут государство к смуте, возводя хулу на те буддийские школы, которые стоят на его защите. По этому списку хорошо видно, чем был буддизм в Японии до Хонэна. Здесь отмечены и «защита страны» как главная цель обрядов, и совместное почитание богов и будд, и установка на многообразии путей к спасению вообще и к возрождению в Чистой земле – в том числе. Именно «исключительность», выбор амидаистского пути как единственного, Хонэну вменяли в главную вину¹⁴.

Синран составил множество сочинений, где доказывал, что его учитель не отвергает, а продолжает предшествующую традицию Чистой земли. Самый большой его труд известен под заголовком «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:», ТСД 83, № 2646)¹⁵; уже само название показывает, что к Молитве дело не сводится. Синран снова и снова объясняет: обратиться к почитанию одного лишь будды Амиды не означает пренебречь Сякамуни, другими буддами и бодхисаттвами; всецело положиться на «силу Другого» не значит отказаться от изучения книг, от проповеди, от милосердной заботы о ближних. Считать богов не подателями земных благ, а товарищами по несчастью, жителями мира страданий, не значит отступить от наставлений Будды – ведь Сякамуни о богах именно так и учил. Признать, что заповеди больше не действуют, значит лишь перестать выдавать желаемое за действительное: так, Синран был женат, растил детей и себя монахом не считал, хотя прошёл в юности монашеское посвящение, тогда как в старых буддийских школах в его время многие наставники женились, существовали целые храмовые династии, и этим людям нарушение целомудрия якобы не мешало быть монахами, равно как и стяжательство, участие в политических интригах и даже в кровавых междоусобицах.

Среди своих учителей Синран кроме Хонэна называл индийцев Нагарджуну и Васубандху, китайцев Тань-луаня и Шань-дао, а из японцев – Гэнсина; им он посвятил «Славословие достойным монахам» («Ко:со: васан»). О роли каждого из них в истории проповеди о Чистой земле говорится в «Песне об истинной вере» («Сё:сингэ»),

¹⁴ См. подр.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX–XII вв. М., 2009.

¹⁵ Здесь и ниже для текстов японского буддийского канона даются номера по изд.: Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html> (оно же ТСД).

ставшей в школе Син основой обряда¹⁶. Пример Синрана показывает, насколько может быть встроенным в традицию учение, по содержанию весьма отличное от других изводов буддизма.

С этой же точки зрения интересна и «Выборка преданий о Святом». Её составил Какунё (1270–1351), правнук Синрана¹⁷. Именно необычность главного героя этого текста помогает понять, как устроено японское буддийское жизнеописание вообще, какие черты жанра считались главными ближе к концу той эпохи, начало которой пришлось на время жизни Синрана. Это эпоха первого сёгуната, двоевластия, когда из столицы (города Хэйан, он же Киото) правил государев двор, а из ставки в Камакуре – воинское правительство, созданное по итогам междоусобных войн. Начиная с рубежа XII–XIII вв. все буддийские традиции Японии так или иначе обновлялись, в старых храмах столицы и города Нара заново осмыслились и учение, и правила подвижничества. Кроме школы Хонэна возникло ещё несколько новых школ, таких же «исключительных», как она, только выбирающих иные пути – «созерцание», *дзэн*, или почитание «Лотосовой сутры».

Как и Хонэн и Синран, основатели других новых школ все начинали учиться в школе Тэндай на горе Хэй близ столицы – в самом крупном и самом консервативном из старых «храмовых домов». И как бы ни был радикален их разрыв с традицией Тэндай, все они наследуют от неё установку на то, что учение должно быть «совершенным», полным, как луна, охватывать весь человеческий опыт, со всеми его сомнениями и противоречиями, с книжными знаниями и обыденными заблуждениями. Таким по-своему полным было и амидаистское учение для Синрана, и то, как слова его соответствовали делам или расходились с ними, как раз и должно было отразиться в жизнеописании.

Какунё рос в столице, где Синран провёл последние годы жизни и где затем его младшая дочь Какусинни (1224–1283?), бабка Какунё, обустроила место посмертного почитания отца. В юности Какунё по воле отца учился и у монахов Тэндай, и у наставников в городе Нара, прошёл монашеское посвящение по правилам старых школ. Изучал он и мирские тексты: конфуцианские каноны, китайские и японские поэтические собрания. В 1290 г. он вместе с отцом отправился в вос-

¹⁶ См.: Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М., 2014. С. 474–482.

¹⁷ О его деятельности см.: *Dobbins J.C. Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2002.*

точные земли, в окрестности Камакуры, где Синран в своё время начинал проповедовать и собрал свою первую общину. Какунё познакомился с теми, кто ещё застал его прадеда, прежде всего, с дядей – сыном старшего сына Синрана, звали его Нёсин (1235–1300). Также Какунё встречался с последователем Синрана по имени Юйэн (1222–1289), предполагаемым составителем «Таннисё:». По возвращении в столицу Какунё учился также у Анитибо: Сё:ку: (XIII в.), приверженца Хонэна. В ту пору традиция Синрана считалась лишь одной из ветвей школы Чистой земли, которую основал Хонэн; самостоятельной школой община последователей Синрана стала как раз во многом благодаря Какунё. В 1294 г., сравнительно молодым по меркам буддийских наставников, Какунё составил «Правила обряда благодарности за милость» («Хо:он ко:сики») – текст для ритуала почитания Синрана¹⁸. Год спустя Какунё написал «Выборку преданий о Святом». Он опирался на устные предания о прадеде, а собственная его роль состояла в их отборе и компоновке¹⁹. Исходный текст был уничтожен пожаром в 1336 г., затем сам Какунё восстановил его в нескольких версиях, основной считается версия 1342 г. О дальнейших его трудах мы говорить не будем, скажем только, что Какунё продолжил дело бабки и отца, и его усилиями место почитания Синрана превратилось в настоящий храм. Этот храм Хонгандзи позже стал одним из самых влиятельных в Японии, центром самой многочисленной общины. Как и повествовательная часть «Правил», «Выборка» представляет собой *энги*, предание об истоках школы Син²⁰; «Выборка», «Правила» и устройство храма Хонгандзи следовали единому замыслу – возвеличить Синрана как основателя школы²¹.

Рассматривая «Выборку преданий о Святом» как источник сведений о жизни и учении Синрана и оценивая ее достоверность, приходится сопоставлять ее с автобиографическими фрагментами в собственных сочинениях Синрана, «Избранными записями», а также с найденными в XX в. письмами Эсинни, жены Синрана²². При этом важно иметь в виду, что цель Какунё – не столько представить «исто-

¹⁸ См.: Callahan C. Recognizing the Founder, Seeing Amida Buddha: Kakunyo's "Hōon Kōshiki" // Japanese Journal of Religious Studies. 2016. Vol. 43. No. 1. P. 177–205.

¹⁹ Dobbins J.C. The Biography of Shinran. P. 193.

²⁰ Callahan C. Recognizing the Founder, Seeing Amida Buddha... P. 192.

²¹ Dobbins J.C. The Biography of Shinran. P. 190–192.

²² См.: Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni. Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2004.

рическую» (пусть даже и в традиционном, а не в современном понимании) биографию Синрана, сколько обосновать его почитание, помочь читателям «завязать связь» с ним, *кэтиэн*, и через эту связь приблизиться к Чистой земле.

Основные версии выборки²³

Название	Храмы	Число частей	Число эпизодов	Какие эпизоды добавлены
«Дзэнсин-сёнин Синран деннэ»	Сэндзюдзи	5	13	–
«Дзэнсин-сёнин дэннэ»	Ниси Хонгандзи	2	14	8
«Хонгандзи Синран сёнин дэннэ»	Сёгандзи	4	15	4, 8
«Хонгандзи сёнин Синран дэннэ»	Хигаси Хонгандзи	4	15	4, 8

* По нашей условной нумерации

«Выборка» ещё при жизни Какунё стала обрядовым текстом: её читали вслух в дни поминовения Синрана и показывали картинки к ней²⁴. Повествование Какунё строится по образцу преданий о жизни Сякамуни, хотя главным ориентиром всё равно служит предание об Амиде, а не об «историческом» Будде²⁵. Почитание земных учителей, *тисики кимё*?, в школе Син как раз отвергается, сам Какунё против него не раз возражал²⁶ – но, как и для Синрана, для него отказ «искать прибежища» у кого-либо, кроме Амиды, не исключает глубокой благодарности прежним наставникам.

В чем «Выборка» Какунё вписывается в большую традицию буддийских жизнеописаний, а в чём расходится с ней? Ответ на этот вопрос зависит от того, с какими образцами того же жанра его сравнивать. Вообще к концу XIII в. традиция эта насчитывала в Японии уже около пятисот лет. В летописях начиная с конца VIII в. появляются

²³ *Takahatake Takamichi*. Young Man Shinran... P. 8.

²⁴ Современное исполнение «Годэнсё:», приуроченное к 750-й годовщине Синрана, см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Xv2RKnDH-Tg>.

²⁵ *Dobbins J.C.* The Biography of Shinran. P. 180–181.

²⁶ The Biography of Shinran. P. 189.

некрологи, приуроченные к сообщениям о кончине крупных деятелей буддийской общины; в поэтических сборниках представлены стихи мирян и монахов с краткими данными об авторах. В этих случаях биографы описывают жизнь монаха и мирянина по одним и тем же моделям²⁷. Жизнеописания как самостоятельный жанр буддийской словесности возникают в Японии начиная с IX в. Это в основном повествования о жизни основателей школ и других знаменитых монахов, составленные их учениками. Во многом такие тексты наследуют «жизнеописаниям достойных монахов» и другим биографическим сочинениям из китайского буддийского канона²⁸, хотя в точности и не следуют их образцу. В IX в. появляются жизнеописания мирских подвижников, среди которых главное место занимает царевич Сётоку (574–622): его заслугой считается само принятие Закона Будды в Японии, победа над противниками нового учения в начале VII в. и распространение главных сутр буддийского канона. Сётоку почитают как воплощение бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары) и как одного из первых японцев, возродившихся в Чистой земле; Синран продолжает традицию его жизнеописаний в «Величаниях царевичу Сётоку» («Ко:тайси Сё:току хо:дзан»)²⁹.

Также истории о знаменитых подвижниках во множестве появляются в собраниях поучительных рассказов *сэцува*, начиная с «Японских легенд о чудесах» («Нихон рё:ики», рубеж VIII–IX вв. В самый крупный свод *сэцува*, «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», начало XII в.), вошли рассказы о жизни Будды, его индийских учеников, китайских монахов и благочестивых мирян. Японская часть собрания начинается с рассказа о царевиче Сётоку, а затем приводятся жизнеописания основателей главных японских буддийских школ, а также строителей самых известных храмов (свиток 11-й)³⁰. Сравнение «Выборки» со «Стародавними повестями» тем более правомерно, что стиль Какунё ближе к рассказам *сэцува*,

²⁷ См.: *Augustine J.M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Gyoki Tradition.* New York, 2005; *Родин С.А.* Отношения между личностью и государством в Древней Японии (по материалам жизнеописаний исторической хроники «Сёку нихонги») // *Вопр. философии.* 2014. № 2. С. 63–73.

²⁸ См.: *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). В 3 т. / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Т. I (Раздел 1: Переводчики). М., 1991.

²⁹ См.: *Lee K. Doo Young.* The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism. New York, 2007; *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Обновление традиций... С. 483–501.

³⁰ См.: *Трубникова Н.Н.* Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей» // *Философские науки.* 2018. № 8. С. 23–45.

чем к учёным трудам монахов-биографов: перед нами не последовательная биография, а серия эпизодов, показывающих, что делал и говорил Синран в отдельных важных случаях и что чувствовали и думали другие люди при встрече с ним³¹.

«Выборка», как и другие монашеские жизнеописания, делится на две половины: рубежом служит событие, самое значимое для подвижника, определившее его роль в истории буддийской общины. Это может быть, как у Будды, обретение просветления и начало проповеди; в 11-м свитке «Кондзяку» у основателей японских школ это, собственно, основание школы. В «Годэнсё:» граница проходит по 1207 году, когда за свою веру Синран должен поплатиться, отправиться в ссылку.

Первая половина содержит восемь эпизодов. Это рассказы: 1) о происхождении Синрана, его уходе в монахи и учёбе в школе Тэндай; 2) о том, как Синран стал учеником Хонэна; 3) о видении Синрану бодхисаттвы Каннон; 4) о видении монаху Рэнни царевича Сётоку и Синрана; 5) о том, как Синран удостоился чести переписать главный труд Хонэна и нарисовать его портрет; 6) как Синран и его товарищи по учёбе разделились на два лагеря: преданных подвижничеству и преданных вере; 7) как Синран поразил товарищей, заявив, что в вере равен учителю; 8) как живописцу заказали портрет Синрана, а он убедился, что рисует лик Амиды. Изложение движется в основном в хронологическом порядке, однако эпизоды 4-й и 8-й относятся уже к поздним годам жизни Синрана; ими в четырёхчастных версиях завершаются первая и вторая части, и повествование выходит за пределы земной жизни учителя, он предстаёт как явленный будда. Отметим парные рассказы: два видения, два разговора между учениками Хонэна. Тем самым и два первых рассказа выглядят как пара, Синран дважды вступает в буддийскую общину: сначала в школу Тэндай, а потом в сообщество последователей Хонэна. Как и в «Кондзяку», главный герой жизнеописания выделяется в кругу соучеников не только лучшими способностями, но и странностями, отступлениями от образа хорошего монаха, и учитель подтверждает: всё верно, этому ученику я доверяю и позволяю большее, чем остальным. Тем самым и слова Синрана о равенстве в вере с учителем звучат не настолько революционно, как могло бы показаться; они, напротив, вписывают героя «Годэнсё:» в традицию наставников, каждый из которых в молодости чем-то удивлял и даже отвращал от себя товарищей.

³¹ *Dobbins J.C. The Biography of Shinran. P. 182–183.*

Вторая половина делится на семь эпизодов: 1) осуждение Хонэна с учениками, приговор и ссылка; 2) Синран проповедует в восточных землях вдали от столицы; 3) монах-странник Бэннэн из врага Синрана становится его учеником; 4) святость Синрана подтверждают боги *ками* чудесным видением в горах Хаконэ; 5) то же самое подтверждают боги в горах Кумано; 6) кончина и погребение Синрана; 7) воздвижение храма при его гробнице. Здесь снова рассказы следуют парами: две проповеди, два видения, две истории места, где Синрана почитают после смерти. И опять-таки здесь можно проследить сходство с «Кондзяку», где основатели храмов так или иначе заключают договор с богами. Разница в том, что в «Годэнсё» боги гор Хаконэ и Кумано уже признают святость героя, а не испытывают его, и беседуют не с ним самим, а с его последователями. Последние два эпизода можно сопоставить с теми рассказами «Кондзяку», где святость открывается людям дважды: один подвижник ее находит, другой через много лет сообщает о ней людям.

В отличие от жизнеописаний знаменитых монахов и царевича Сётоку, в «Выборке» почти нет чудес: ни в детстве, ни взрослым Синран никого не исцеляет, не провидит будущее, не говорит ничего, что можно было бы истолковать как воспоминания о прежних рождениях. Основные чудеса здесь – это вещие видения; можно было бы толковать это в том смысле, что герой «Выборки» – человек «последних времён», *массэ*, когда людям чудеса уже недоступны, но порой чудеса всё-таки являют бодхисаттвы и боги – существа, не принадлежащие этому дурному веку.

Хотя Синран и оказался основателем крупнейшей школы японского буддизма, он почти не был замечен современниками. Наиболее активные годы своей жизни он провёл в добровольной ссылке, а после возвращения в старости в столицу жил уединённо. В собственных сочинениях и в «Таннисё:» он не раз говорит, что не претендует на какие-либо почести или руководство другими людьми. Его отличает глубокое осознание собственной греховности, по справедливости он считает себя достойным пребывания в аду. Его учение обращено к простым, «глупым людям» (*бомпу*) и себя он называет «Плешивым Глупцом» (Гутоку). Перед Какунё стояла нелегкая задача создания возвышенного образа Синрана, и все же общий тон «Выборки» оказался достаточно сдержанным, в некоторых эпизодах образ Синрана как бы раздваивается между воплощением будды Амиды и обычным земным человеком, пусть и глубоко верующим и мыслящим.

Ниже мы приведем перевод нескольких рассказов из «Выборки» и кратко перескажем остальные. Вставки в круглых скобках – внутритекстовые примечания старояпонского оригинала, в квадратных скобках – пересказы и наши пояснения.

1. Уход в монахи и ученичество

[Перечислены предки Синрана: божество Амацу Коянэ, Камако – основатель рода Фудзивара, министры Фусасаки и Утимаро, их потомки Арикуни и Аринори. «Человеку из такого рода предстояло служить при дворе, пока голову не убелит иней, подняться на гору бессмертных, так что слава его разнеслась бы повсюду. Но созрели причины порадеть о Законе, завязались связи на пользу всем живым». Дядя по отцу, Норицуна, отдаёт племянника в школу Тэндай, в ученики к монаху Дзиэну, старшему брату канцлера Канэдзанэ.]

Родословная Синрана начинается с божества-предка родов Накатоми и Фудзивара. В японских летописях VIII в. в повествовании о «веке богов» бог Амацу-Коянэ читает молитвословие, когда боги выманивают из пещеры сокрывшуюся Солнечную богиню, а позже сопровождает на землю её внука, прародителя японских государей, и обустроивает земной обряд почитания небесных богов. У Какунё из потомков Амацу-Коянэ первым упомянут Накатоми-но Камако (он же Каматари, 614–669): он сменил жреческую службу на чиновническую и впервые принял прозвание Фудзивара. У Камако был внук Фусасаки (681–737), родоначальник северной ветви рода Фудзивара; у Фусасаки – внук Утимаро (756–812), при ком северная ветвь рода стала самой могущественной. С конца IX в. Фудзивара заняли место наследственных соправителей японских государей, за ними закрепились должности регентов и канцлеров. В «Кондзяку» в свитке 22-м, посвящённом семье Фудзивара, также в качестве главных героев выделены Каматари, Фусасаки и Утимаро (рассказы 22–1, 22–3, 22–4).

Правнук Утимаро по имени Иэмунэ (817–877) стал первым в семье Хино, ответвившейся от Фудзивара. Правнук Иэмунэ по имени Арикуни (943–1011) упомянут у Какунё, вероятно, потому, что жил во времена высшего расцвета рода Фудзивара; по преданиям, он был человеком мудрым и обладал даром предвидения, к его советам прислушивался сам Фудзивара-но Митинага, тогдашний фактический правитель Японии³². Аринори, отец Синрана, долгое время считался

³² Пример – рассказы об Арикуни в «Сборнике наставлений в десяти разделах», «Дзиккинсё»: сер. XIII в.: 1–21, 1–32, 10–79.

потомком Арикуни в пятом поколении, как сказано и в «Выборке». Более поздние исследования по истории рода Фудзивара показывают, что в генеалогии пропущен прадед Синрана Цунэтада (Цунэмаса) – чиновник, наказанный за неподобающее поведение. Из-за него пострадала и репутация рода Хино, что объясняет достаточно низкое положение Аринори на службе³³.

«Горой бессмертных» именуется двор отречшихся государей, они же государи-монахи, к которым с конца XI в. перешла роль главных соправителей, когда могущество Фудзивара пошло на спад. Знатное происхождение Синрана и его блестящие мирские перспективы в «Выборке» обсуждаются столь подробно затем, чтобы показать: уход в монахи не был для него способом сделать карьеру. Жизнь Синрана уподобляется жизни Будды – царевича, отказавшегося от всех земных удовольствий ради странствий в поисках истины.

Учителем Синрана стал его дальний старший родич, монах Дзиэн (1155–1225), брат Фудзивара-но Канэдзанэ (1149–1207) – регента, а затем канцлера в 1186–1196 гг., после завершения междоусобиц и в пору основания сёгуната. Об участии Канэдзанэ в судьбе Хонэна и Синрана в «Выборке» говорится в эпизоде 5-м. Дзиэн четырежды назначался на должность главы школы Тэндай (в 1192, 1201, 1202 и 1213 гг.), из его сочинений особенно знамениты «Личные выборы» («Гукансё:»), трактат, где история Японии обсуждается с точки зрения буддийского учения о закономерной смене эпох³⁴.

Пока учился у Дзиэна Синран носил имя Ханнэн; в дальнейшем он ещё несколько раз сменит имя: в пору учёбы у Хонэна его будут звать Сякку, затем учитель даст ему имя Дзэнсин, потом власти заставят вернуться в мир и дадут имя Ёсидзанэ, и только после этого он станет Синраном; подобная смена имён для японских жизнеописаний обычна. Говоря об учёбе в школе Тэндай, Какунё упоминает Нань-юэ Хуэй-сы (515–577) и Тянь-тая Чжи-и (538–597) – наставников китайской школы Тяньтай, чью традицию продолжает японская Тэндай. Отрок «... полностью постиг основы Тройного созерцания и Колесницы Будды, целиком изучил наставления молельни Рёгон-ин, что близ Ёкавы, глубоко усвоил толкования Четырёх учений, совершенно слитных». «Тройное созерцание» здесь – принятый в школе Тэндай способ осмысления любого познаваемого предмета 1) как «пустого»,

³³ *Takahatake Takamichi*. Young Man Shinran... P. 19.

³⁴ См.: *Федянина В.А.* Концепция «гневных духов» в исторической теории монаха Дзиэн // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 118–126.

многого; 2) как «условно» существующего; 3) с точки зрения, «срединной» между тем и этим взглядами. «Колесница Будды» – учение «Лотосовой сутры», главного канонического текста школы Тэндай; собственное учение Будды в сутре описано как единое, преодолевающее различия между Великой и Малой колесницами, хинаяной и махаяной. В молельне Рёгон-ин жил и трудился Гэнсин (942–1017) – один из основателей японского амидаизма; преемственную связь учения Хонэна с наставлениями Гэнсина сам Синран подчёркивает во многих сочинениях, хотя Гэнсин не выделял почитание будды Амиды как исключительное, а соединял его с изучением «Лотосовой сутры» и с «тайнствами». Гэнсин составил «Собрание сведений о возрождении» («О:дзё:ё:сю:») – энциклопедический свод учений обо всех мирах, где возможно возродиться, от ада до Чистой земли Амиды. «Четыре учения, совершенно слитных» в традиции Тэндай – «учение Трёх Хранилищ», «учение о проникновении», «обособляющее» и «совершенное»; или же «внезапное», «постепенное», «тайное» и «неопределённое» (первый список относится к сути учения, а второй – к способам проповеди). Этой схемой Тэндай охватывает всё мыслимое многообразие учений, представляя их как разделы или же как неполные версии её собственного «совершенного», всеохватного учения. «Выборка» совсем не содержит критики порядков, царивших на горе Хиэй. Зато она указывает, что наставлениями Тэндай Синран овладел во всей полноте, и собственное его учение исходило из них.

2. Вступление в Ёсимидзу

Весной первого года Кэннин [1201 г.] (Святому Синрану было тогда двадцать девять лет) он решил уйти, скрыться от мира, и отправился искать келью созерцания Святого Гэнку [Хонэна].

Ныне настал век упадка, люди стали ничтожны, легко им заблудиться на узких дорожках трудных дел, вот и обращаются они на широкий путь лёгких дел. Великий основатель Истинной школы, Святой (Гэнку), дошёл до самых дальних истоков предания, постиг главные истины учения и стал распространять его. Тут-то (Синран) и усвоил наказ, что «сила Другого принимает всех», тогда-то и утвердился в истинной сути того, что «обычные люди входят прямым путём».

Синран принимает решение «скрыться от мира», *интон*, стать отшельником. Во многих японских источниках XII–XIV вв. именно этот шаг означает настоящий уход в монахи, тогда как учёба и продвижение по ступеням храмовой карьеры могут и не считаться «всту-

плением на Путь Будды». «Истинной школой», Синсю; здесь названа школа Хонэна. «Век упадка», точнее, «упадок времён», *ёкудари*, – пора «конца Закона», для которой и предназначено амидаистское учение. В эту пору, согласно предсказаниям Будды, способности людей уже так слабы, что большинству недоступны «трудные дела», *нангё*: (подвижничество, соблюдение заповедей, изучение сутр и пр.). Остаются лишь «лёгкие дела», *игё*: , а именно, молитвы – «памятование о будде», то есть произнесение слов «Слава будде Амиде!». Основные положения амидаистского учения, приведённые здесь, с разных сторон – сверху вниз и снизу вверх – описывают одно и то же событие. «Сила Другого принимает всех» *тарики сэссё*: , – т.е. силой Изначального обета будды Амиды спасаются все живые существа. «Обычные люди входят прямо», *бомпу дзикиню*: , – именно простецы, а не книжники и не аскеты, прямым путём войдут в Чистую землю. Слово *бомпу* обычно в буддийских текстах обозначает глупого, невежественного человека во власти слепых страстей. Синран это понятие соотнес с обретением веры, *синдзин*: когда Амида касается сердца человека, в свете беспредельной мудрости и сострадания будды даже самый мудрый и образованный человек видит себя как невежду и глупца. Акцент на спасение «глупого человека», на наш взгляд, служит одним из признаков существенного разрыва Синрана с прежней буддийской традицией, в которой движение к спасению характеризовалось как путь, по которому следуют люди духовно благородные.

3. Сновидение в храме Роккаку

В третий год Кэннин [1203 г.] (год Младшей Воды и Свиньи) пятого числа четвёртого месяца ночью, в час Тигра³⁵, Святой (Синран) получил откровение во сне. В записи о нём сказано:

«Бодхисаттва Спаситель Мира из храма Роккаку явился в обличье святого монаха, благообразного и величавого, одет был в белый плащ и восседал, выпрямив спину, на огромном белом цветке лотоса. Он молвил, возвещая судьбу Дзэнсина (Синрана):

За прежние дела подвижнику воздастся
грешной встречей с женщиной,
Я явлюсь
в драгоценном женском теле,
Всю его жизнь сумею сделать
величественно-прекрасной,

³⁵ С трёх до пяти часов пополуночи.

А в смертный час поведу его
к возрождению в Высшей Радости.

Бодхисаттва Спаситель Мира сказал Дзэнсину: таков мой обет. Ты, Дзэнсин, прими наказ этого обета и расскажи о нём всем живым!

Тогда Дзэнсин во сне, сидя в храме прямо перед образами будд, взглянул на восток – а там крутой горный склон. И на той высокой горе все, кто имеет чувства, собрались во множестве – тысячи, десятки тысяч, десятки тысяч раз по десять тысяч. И как было ему предсказано, суть этих строк он стал проповедовать, дал услышать живым существам, собравшимся на той горе, – так он думал и пробудился от сна».

Бодхисаттва Спаситель Мира, Гусэ, он же Кандзэон или Каннон (Авалокитешвара), в традиции амидаизма – один из спутников будды Амиды. Изображают его и в царственном бесполом облике бодхисаттвы, и во многих других обличьях, из которых образ пожилого монаха – один из самых частых для японских текстов о Каннон (например, для 16-го свитка «Кондзяку»). Вместе с тем, как сказано в «Лotosовой сутре» в главе XXV, основополагающей для почитания этого бодхисаттвы, Каннон может являться в самых разных образах, в том числе и в женских.

Роккакудо:, Шестиугольный храм в столице (г. Киото), по преданиям, основал царевич Сётоку задолго до того, как был основан сам город; на деле, вероятно, храм появился в конце X в. или в XI в. Царевич из Верхнего дворца, Дзё:гу:/Камицумия, – одно из величаний Сётоку. Весь этот отрывок выдержан в традиции «почитания Царевича», *тайси-синко:*, где Сётоку предстаёт как воплощение бодхисаттвы Каннон, явившегося в Японию, чтобы распространить Закон Будды. Этой же традиции следует рассказ 11–1 в «Кондзяку».

Рассказ о видении Каннон считается во всей «Выборке» самым трудным для толкования. Об этом видении говорится также во фрагменте, известном как «Запись сновидения Синрана» («Синран мукки»), возможно, принадлежащем кисти самого Синрана. Что именно бодхисаттва предсказывает, говоря о «грехе с женщиной», *нё:бон?* Идет ли речь о том, что монах, в силу прежних своих дурных деяний, однажды не сможет совладать с плотскими страстями – на деле или же в мыслях – и тогда Каннон заменит собой ту женщину, на кого он покусится?³⁶ Или же имеется в виду то, что он решит создать семью,

³⁶ Так в «Нихон рё:ики» в рассказе 2–13 богиня Китидзё: (Лакшми) отдаётся человеку, чтобы унять его похоть, и повергает его в глубокое раскаяние.

встретит подругу на всю жизнь, и в его жене воплотится Каннон? Или под грехом *нёбон* здесь имеется в виду грех вообще, и бодхисаттва обещает помочь преодолеть его? Или это место отсылает к «тайному» буддийскому учению, где соединение человека с буддой или бодхисаттвой порою мыслится как любовный союз, «недвойственное» слияние противоположностей³⁷? Или оно отсылает к учению «Лотосовой сутры» об «уловках» Каннон, понятому в том смысле, что часто действия бодхисаттвы на человеческий взгляд выглядят парадоксально, усугубляют грехи и страдания человека, чтобы в итоге помочь ему освободиться? Или перед нами здесь одно из проявлений «силы Другого» – именно потому, что Синран грешен, Амида посылает ему в помощь бодхисаттву? Слова «драгоценная женщина», *гё-кунё*, в буддийских текстах обозначают супругу как одно из сокровищ праведного правителя-*чакравартина*; вместе с тем, они отсылают к даосским бессмертным девам, что являются людям и заставляют томиться любовной тоской. Если ориентироваться на учение о Каннон в японском буддизме в целом, возможны все перечисленные трактовки; любовь или дружбу между человеком и бодхисаттвой японские авторы обсуждают нередко, в том числе и в рассказах *сэцува*.

В «Выборке», как и в «Записи сновидения», слова Каннон звучат так, что относятся они не к самому Синрану, а к любому подвижнику; услышав их, он, как и велит Каннон, начинает проповедовать «всем, кто имеет чувства», *удзё*: т.е. всем живым существам в мирах страданий. Таким образом, он берет на себя задачу проповедовать Закон. Картина его проповеди противоположна привычной: не учитель восседает на вершине горы, а вокруг располагаются слушатели, а наоборот, он внизу, а перед ним горный склон, где сидят всевозможные живые существа. Стихи относятся не только к Синрану, но и ко всем, кому он проповедует: каждый из них встретит женщину-помощницу. В дальнейшем в традиции Син 3-й эпизод «Выборки» читался в основном как обоснование для отказа от безбрачия, для наследственного наставничества³⁸.

³⁷ Похожее место есть в «Выборке Какудзэна» («Какудзэнсё»), содержащей изображения различных будд и бодхисаттв и сведения о них. Монах Какудзэн (1143–1213?) принадлежал к «тайной» школе Сингон; о Каннон он пишет: если у человека возникают ложные мысли и плотские желания, Каннон является ему в «драгоценном теле женщины», чтобы стать его женой или подругой, дать утешение его страстям, украсить его жизнь богатством и почётом, а тем самым помочь ему совершить множество добрых дел, пройти Путь Будды и возродиться в Чистой земле (*Amstutz G. Sexual Transgression... P. 254*).

³⁸ *Amstutz G. Sexual Transgression in Shinran's Dream. P. 257–260.*

Далее в «Выборке» говорится, как сам Синран толковал своё видение, и его слова, как кажется, вообще не касаются вопроса о «драгоценной женщине». В них внимание сосредоточено на царевиче Сётоку и на распространении учения о Чистой земле в Японии.

Если подробнее развернуть эту запись и объяснить видение во сне, то предвещало оно всецело процветание Истинной школы, предвещало распространение Молитвы, Памятования о будде. А потому позже Святой (Синран) говорил:

«Учение Будды пришло в старину из Западных (индийских) краёв, сутры и трактаты ныне переданы в Восточные (японские) земли. Это всецело – обширные заслуги Царевича из Верхнего дворца, они выше гор и глубже моря. В нашу страну это учение было передано впервые при государе Киммэе, и как раз тогда пришли к нам сутры и трактаты о Чистой земле, истинные и условные. Если бы Царский сын не явил нам свою милость, как бы мы, глупцы, смогли встретиться со всеохватной клятвой? Бодхисаттва Спаситель Мира – это и есть Царский сын на исконной ступени, а потому, чтобы явить свой обет – оставить след, распространить Закон, – он и явил почитаемый образ исконной ступени.

А ещё, если бы Великий святой учитель (Гэнку) не был сослан, то и я бы не отправился в изгнание. А если бы не отправился, то как бы обратил [к вере] жителей окраинных земель? И это тоже милость моего наставника в учении.

Великий святой учитель (Гэнку) был превращённым телом бодхисаттвы Обретшего силы, а Царевич – отпечатком следа Внимающего Звукам. Итак, я, Синран шёл, ведомый двумя бодхисаттвами, чтобы распространить Изначальный обет [будды Амиды], Пришедшего своим путём. Потому и растёт Истинная школа [Син], потому и ширится Молитва, Памятование о будде.

Но я опираюсь лишь на то, как Святые толковали учение, не даю собственных дурацких толкований. А весомые обеты тех двух великих мужей – это всецело лишь Памятование об имени будды. Нынешние подвижники пусть не теряются, не цепляются за спутников, а смотрят только на исконного будду [Амиду]!»

Так говорил Святой. По этой причине Святой Синран почитал Царевича Сётоку как спутника: лишь затем, чтобы воздать ему за милость, за широкое распространение Закона Будды.

Здесь Синран прослеживает историю буддизма в Японии с самого ее начала. Государь Киммэй, дед царевича Сётоку, правил в середине VI в., согласно летописям, при нём в 552 г. (или в 538 г.) в Японии впервые стали обсуждать принятие Закона Будды. По словам Синрана, «тогда» – неясно, при Киммэй или уже при Сётоку – в Японии

появились и амидаистские сутры и трактаты. «Истинные и условные» – здесь, вероятно, означает «всевозможные», как в учении Тэндай, или же те, которые содержат, соответственно, амидаистское учение как таковое (истинные) либо соединяют его с другими наставлениями (условные)³⁹. Жизнь человека здесь повторяет историю всей общины, поэтому в ней должны быть и свой Сётоку, и свои гонители буддизма, и т.д.

Явить образ «исконной ступени», *хондзи*, значит предстать в истинном обличье бодхисаттвы; «оставить след», *суйдзяку*, – действовать в облике человека, царевича. Выражения отсылают к учению об «исконной ступени и отпечатках-следах» *хондзи-суйдзяку*, которое обычно относится не к бодхисаттвам в обличье людей, а к буддам и бодхисаттвам, ставшим в Японии богами *ками*; ниже в «Выборке» в эпизоде 13-м говорится о *хондзи-суйдзяку* применительно к богам. Бодхисаттва Обретший силы, Сэйси, санскр. Махастхамапрапта – второй спутник Амиды наряду с Каннон; с Каннон и Сэйси здесь отождествляются царевич Сётоку и Хонэн. Ссылку Хонэна и учеников Синран толкует как «уловку» бодхисаттвы Сэйси, как еще один способ позаботиться о жителях Японии (тем самым власти, вынесшие несправедливый приговор, оказываются по сути исполнителями благого дела). «Окраинные земли», *хэмби*, – дальние провинции Японии или вся Япония как страна на краю мира, далеко от Индии. По словам Какунё, Синран почитал бодхисаттву Каннон «как спутника», *катавара-ни*, т.ж. «побочным образом», не как собственно заступника, учителя и т.п., а как товарища по вере в будду Амиду.

Казалось бы: если человек полностью доверяется «силе Другого», а именно Амиды, то для чего ему вообще помощь Каннон? Здесь, как нам кажется, заключено главное для «Выборки» противоречие, и трудность обсуждаемого отрывка состоит, скорее, в нём, а не в том, как понимать слова Каннон о грехе и о женщине. Ведь бодхисаттва здесь не говорит: положишься на Амиду! – а обещает человеку именно своё заступничество. Одно из возможных объяснений предполагает, что Какунё идет на уступки, склоняется к более привычному для японцев пониманию буддизма, допускает почитание Каннон наряду с верой в Амиду (чтобы привлечь в общину новых прихожан, для ко-

³⁹ Возможно, имеется в виду противопоставление «Большой сутры о Чистой земле» как истинной двум другим сутрам («Сутре об Амиде» и «Сутре о созерцании») как условным; см. фрагм. 80, 81, 88, 89 96, 97 в изд.: *The essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting / Compiled and edited by Alfred Bloom; foreword by Ruben L.F. Habito. Bloomington, 2007.*

го учение Синрана было бы слишком радикальным). Но, на наш взгляд, дело здесь в другом. Как будет сказано в следующем эпизоде «Выборки», Синран был воплощением будды Амиды. Задача биографа – не просто заявить, но и показать это. Каннон, спутник Амиды, является грешному человеку и говорит, что будет сопутствовать ему, а значит, доказывает, что этот человек и есть амида, и Синран во сне принимает это, начинает проповедовать: оставаясь человеком, действует как будда.

4. Сновидение Рэнни

В восьмом году Кэнтё (год Старшего Огня и Дракона) [1256 г.] девятого числа второго месяца ночью, в час Тигра, монаху Рэнни возведено было в сновидении, как царевич Сётоку поклонился Святому Синрану и молвил:

Почтительно склоняюсь перед буддой Амидой,
чье милосердие велико,
Тому, кто явился в мир живых,
чтобы разлилось повсюду чудесное учение,
В дурных мирах,
в дурные времена пяти замутнений
Он точно достиг наивысшего просветления!

Так стало ясно, что Святой основатель (Синран) был превращённым телом будды Амиды.

Рэнни (XIII в.) учился у Синрана в поздние его годы. «Монах» здесь – Сяку, санскр. Шакья, «родовое» прозвание всех учеников Будды Шакьямуни. В видении Рэнни выясняется, кто же был буддой Амидой, если бодхисаттвами Каннон и Сэйси были царевич Сётоку и Хонэн. Отметим «чудесное учение» в стихах царевича: амидаистские наставления так именуют достаточно редко, зато «чудесным» всегда называется учение «Лотосовой сутры», главной для почитания Каннон. «Пять замутнений» знаменуют приход «последнего века»: 1) «замутнение времени» (войны, голод и иные бедствия); 2) «замутнение взгляда» (порча умов); 3) «замутнение от заблуждений и страстей» (усиление людских страстей и желаний); 4) «замутнение живых существ» (уменьшение размеров их тел, ослабление зрения, слуха и т.п.); 5) «замутнение жизни» (постепенное сокращение жизненного срока). Эпизод 4-й предвосхищает посмертное почитание Синрана как воплощённого будды в традиции Син и уравнивает скромные слова Синрана о самом себе из предыдущего эпизода.

Но если Синран – воплощенный Амида, то как можно говорить, что для него сила Амиды была силой Другого? Чем его образ действий отличался от подвижничества монахов традиционных школ, которые путём сложных «тайных» обрядов искали соединения с буддой или бодхисаттвой, чтобы потом направить их чудесные силы на помощь людям? Как нам кажется, на этот вопрос Какунё отвечает, прерывая повествование о молодых годах Синрана случаем из более позднего времени и умалчивая о том, как отозвался Синран на слова царевича во сне или на рассказ о сновидении – наяву (если вообще ему об этом сне рассказали, сам Рэнни или кто-то другой). Косвенным образом это умолчание показывает, что сам Синран себя не считал буддой, и это и служит лучшим доказательством того, что он был Амидой. Следуя этой же логике в «Избранных записях» в эпизоде 9-м Синран говорит: «Когда я глубоко размышляю о своей неспособности радоваться тому, что вопрос о моем возрождении в Чистой Земле решен <...> – я из-за этого отсутствия радости еще яснее понимаю, что вопрос действительно решен» (пер. В.П. Мазурика).

5. Исключительное поручение

[В 1205 г. Хонэн (Гэнку) поручает Синрану переписать свой главный труд, «Собрание избранных сведений об Изначальном обете и памятовании о будде», «Сэнтяку Хонган нэмбуцу-сю:» – подборку выдержек из различных текстов, обосновывающих «исключительность» амидаизма, его несовместимость с другими путями. Для Синрана этот текст – свод главных положений школы Син, как и в других случаях, он не разделяет школы Хонэна и свою. Какунё цитирует собственный рассказ Синрана о том, как он переписывал книгу Хонэна, взятый из шестой главы «Кё:гё:синсё:». Тогда же Синран нарисовал портрет Хонэна, и учитель собственной рукой написал на портрете слова «Слава будде Амиде», новое имя Синрана – Дзэнсин, а также стихи, передающие клятву Амиды:

«Если я стану буддой,
А все существа на десяти сторонах
Возгласят моё имя
Десять или больше раз
И не возродятся (в моей стране) –
Не обрету я истинного просветления!»
Этот будда тогда стал буддой,
Его исконная клятва весома, не ложна,
А значит, кто молится, призывая его по имени,
непрерывно возродится!»

Синран в цитируемом отрывке указывает, что главная книга Хонэна была написана по поручению канцлера Кудзё-но Канэдзанэ, и называет её «цветком среди книг». «Шли годы, миновали дни, и много было тех, кто удостоился милости учиться по ней: тысячи, десятки тысяч людей. Но есть ближние, а есть дальние, и очень редко пополнялись ряды тех, кому довелось самим читать и переписывать её. А я не только переписал труд учителя, но и нарисовал его верный образ! Такова польза от усердной молитвы – правильного деяния, таков залог предreshённого возрождения». Какунэ подытоживает, говоря, что пишет об этих событиях «заливаясь слезами, с благодарной радостью».]

Отметим, что право переписать труд учителя и нарисовать его портрет означало, что Синран стал главным учеником Хонэна, его преемником. Похожим образом и в традиции *дзэн* способность нарисовать «истинный образ» наставника подтверждает готовность ученика в полной мере принять учение, перенять все подвижнические достижения учителя; здесь амидаизм и *дзэн* соглашаются между собой⁴⁰. По словам Синрана, сама возможность сделать эту работу была ему дана «усердной молитвой – правильным деянием», *сэннэн-сё:го:*, и служила залогом «предreshённого возрождения», *кэцудзё: о:дзё:*; таким образом, он толкует всё это не как свой успех в нынешней жизни, но как итог прошлых жизней, когда он чтил Амиду, то есть в конечном свете как дар Другого. Нанесение надписи на портрете может быть сопоставлено с обрядом «открытия глаз», когда в ходе особого обряда у готовой статуи будды рисуются зрачки, тем самым она «оживляется» и освящается. В целом изготовление портрета было одним из способов «завязать связь», *кэтиэн*, с объектом изображения⁴¹.

6. Два ряда: верующие и подвижники

В старину, когда Святой Гэнку жил среди людей, он распространял наставления о возрождении силой Другого, и повсюду его принимали, все люди обращались к нему.

Те, кто вершит дела правления за Запретным багрянцем и в Зеленых палатах, первыми обратили умы свои к цветенью лесов [Чистой земли], где деревья из жёлтого золота; семейства, что следуют прямым путём трёх сановников и девяти вельмож, раньше прочих возрадовались лунному свету сорока восьми обетов [будды Амиды]. А за ними уж и толпы воинов, и множество простых людей: все глядели на

⁴⁰ *Takahatake Takamichi*. Young Man Shinran. P. 61; *Nakano Chieko*. “Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan. P. 112.

⁴¹ *Nakano Chieko*. “Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan. P. 119, 197.

Святого и не было таких, кто не почтил бы его. Знатные и простые ходили за его повозкой, толпились у ворот его, как на рынке. Число [монахов,] одетых в тёмное, кто постоянно следовал за ним и был подле него, также было велико: говорят, больше трёхсот восьмидесяти человек. И всё же действительно близких, тех, кто обратился и истово хранил наставления учителя, было очень мало – всего пять или шесть человек, не больше.

Однажды досточтимый Дзэнсин [Синран] сказал учителю:

– Итак, сойдя с пути трудных дел, перешли мы на путь лёгких дел, бежали от ворот пути мудрецов, вошли в ворота Чистой земли. И если бы потом не получили твоих благоуханных наставлений – разве набрали бы благих причин для выхода из круговорота, для освобождения? Радость из радостей! Что превзойдёт её? Так завязалась наша дружба в общей келье, стали мы братьями, почтительно слушая уроки одного учителя, и было нас много. Но воистину равно трудно понять: достиг ли я сам и достигли ли другие веры в возрождение на земле Воздаяния? А потому, чтобы понять, с кем мы в будущем останемся близкими друзьями, и чтобы сохранить в текущем мире память о том, что есть сейчас, я, когда твои ученики сядут все вместе, выскажу, что думаю, и попрошу, чтобы каждый тоже выразил свои помыслы.

Великий Святой учитель (Гэнку) молвил:

– Да будет так! Пусть завтра все, кто приходит ко мне, выскажутся. И на завтра в собрании досточтимый (Синран) сказал:

– Давайте сейчас сядем двумя рядами: кто неотступно предан вере и кто неотступно предан подвижничеству. Каждый пусть объявит, к которому из рядов он бы примкнул.

В тот час, похоже, никто из трёхсот с лишним общинников не понял смысла его слов. Тогда старший наставник Сэйкаку в чине Печати Закона, а с ним Шакья Хорэн, досточтимый Синку, сказали:

– Мы примкнём к ряду неотступно преданных вере.

А послушник Хорики (монах в миру Кумагаи Наодзанэ) запоздало спросил:

– А что ты собрался записывать, почтенный Дзэнсин?

Досточтимый Дзэнсин ответил:

– Как мы разделимся. Запишу, кто пойдёт в ряд верующих, а кто в ряд подвижников.

Хорики сказал:

– Раз так, не стану мешкать, пойду в ряд верующих.

И тут же Дзэнсин его записал.

Несколько сотен общинников сидели все вместе, но больше ни один не сказал ни слова. Не потому ли, что поддались блуждающим мыслям о собственной силе, впопыхах не видели алмазной истинной

веры? Никто не подавал голоса, а меж тем Святой (Синран), ведший запись, внёс в список и своё имя.

Какое-то время спустя Великий Святой учитель молвил:

– Я, Гэнку, тоже примкну к ряду верующих.

Тогда в общине одни приняли почтительный вид, а на лицах других отразилось раскаяние.

В Новое время закрепится взгляд на школу Син как предназначенную для простых людей (как «тайнства» для знатных и *дзэн* для воинов), однако Какунё указывает, что распространение учения Хонэна шло сверху вниз. «За Запретным багрянцем и в Зеленых палатах» – во дворцах государя и наследника; «три сановника и девять вельмож» – старинное китайское обозначение высших чиновников.

«Неотступно преданные», *футай*, здесь – те, кто считает, что для них пути назад уже нет. Сэйкаку (1167–1235), как и Синран, происходил из рода Фудзивара и обучение проходил в школе Тэндай, принадлежал к малой традиции столичной молеельни Агуи, знаменитой музыкантами и проповедниками. Учёба у Хонэна не мешала ему делать монашескую карьеру, он достиг высокого чина Печати Закона, Хо:ин, и был признан в столичном свете. Вероятно, Сэйкаку и Синран были близкими друзьями⁴²; Сэйкаку составил «Выборку наставлений об одной лишь вере» («Юйсинсё:»); её Синран на протяжении жизни переписал шесть раз, а кроме того, разобрал её в сочинении «Сущность “Трактата о единственно-вере”»⁴³. Хо:рэмбо: Синку: (1146–1228), тоже родом из Фудзивара, был одним из старших учеников Хонэна, примкнул к нему еще в 1170-е гг. В 1204 г. он записал «Послание в семи статьях» («Ситикадзё: кисёмон») – ответы Хонэна на упреки монахов школы Тэндай (в тот раз Хонэну и его сторонникам удалось оправдаться, в отличие от обвинений из «Прошения храма Ко:фукудзи»). Послушник Хо:рики, он же монах в миру (*ню:до:*) Кумагаи Наодзанэ (1141–1207/1208), знаменитый воин времён междоусобной войны конца XII в., был мирским последователем Хонэна⁴⁴. Итак, на сторону Синрана встают самый опытный, самый учёный и самый бесхитростный из учеников Хонэна.

⁴² *Takahatake Takamichi*. Young Man Shinran. P. 190.

⁴³ См.: Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере» / Пер А.А. Михалева // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 362–378; *Нисикава Юю*. Синран-то Сэйкаку-но райго:кан [Взгляды Синрана и Сэйкаку на пришествие будды Амиды] // Индогаку буккё:гаку кэнкю:. 2018. Вып. 66 (2). С. 644–647.

⁴⁴ См.: *Miyazaki Fumiko*. Religious Life of the Kamakura Bushi. Kumagai Naozane and His Descendants // Monumenta Nipponica. 1992. Vol. 47. No 4. P. 435–467.

7. Спор о верящем сердце

Досточтимый (Синран) рассказывал:

– В старину, когда Великий святой учитель (Гэнку) был с нами, нас собралось много – Сёсимбо, Сэйкамбо, Нэмбуцубо и другие, – и вышел у нас нечаянный спор. Ибо я сказал: верящее сердце у Святого (Гэнку) и верящее сердце у меня, Дзэнсина, не могут ни в чём различаться, они равны. Те люди стали меня укорять: ты, Дзэнсимбо, говоришь, будто верящее сердце Святого и твоё верящее сердце равны – как ты можешь такое говорить? Как они могут быть равны?! Я ответил: а почему нельзя говорить, что они равны? Дело вот в чём. Если бы я сказал, что равны глубина мудрости, тонкость взгляда, – это в самом деле было бы неверно. А что до сердца, верящего в возрождение, то с тех пор, как однажды мы получили основу – веру в сердце от силы Другого – она отнюдь не наша. А потому вера в сердце Святого дана силой Другого, вера в сердце Дзэнсина тоже – от силы Другого. Вот я и говорю, что они равны, не различаются. Так я сказал, а Великий Святой учитель [Хонэн] молвил: говорить, что вера в сердца различается, значит верить в собственные силы. Ведь мудрость и разумение у всех разные, и тогда вера тоже у всех разная. А вера в силу Другого у обычных людей, добрых и злых, это всяко вера, данная от будды, а потому и у меня, Гэнку, вера, и у Дзэнсимбо вера ни в чём не различается, она одна и та же. Это не я так умён, чтобы верить. Кто считает, что вера разная, не изволят войти в ту Чистую землю, куда иду я. Нужно хорошенько это понять! Так он сказал. И тут все прикусили языки, закрыли рты, на том спор и кончился.

Этот же рассказ входит как послесловие в «Избранные записи». Сёсимбо: Танку: (1176–1253), Сэйкамбо: Гэнти (1183–1239), Нэмбуцубо: Кэнсин (1130–1192) – ученики Хонэна. «Основа», *котовари*, – тж. «причина» возрождения. Равенство в вере здесь объясняет, почему в традиции Синран не ниже Хонэна, а равен ему; себя Синран ничьим учителем не называл.

8. Замысел Нюсяя

[В 1242 г.⁴⁵ ученик Синрана, монах Нюсяя (1186–1245) решает изготовить портрет учителя. Рисование поручают знаменитому мастеру Дзёдзэну (работал в 1240-х гг.). Впервые увидев Синрана, живописец рассказывает, что прошлой ночью видел сон: «Во сне я кланялся святому монаху, и лицом, и всем обликом он ничуть не отличался от

⁴⁵ Здесь хронологический порядок эпизодов снова прерывается.

той особы, кого сейчас я вижу перед собой!». Далее он говорит, что во сне ему этого монаха представили как «наставник из кельи Изначального обета храма Дзэнкодзи» – старинного храма в краю Синано, где чтили будду Амиду⁴⁶. «Тут я соединил ладони, преклонил колени и во сне подумал: да ведь это будда Амида в живом теле!». Затем Дзёдзэн рисует портрет. По словам Какунё, вещий сон живописца означает, что Синран был буддой, «а стало быть, учение и подвижничество, что он распространил, – это и есть прямая проповедь Амиды»].

9. Ссылка вслед за учителем

Итак, школа Чистой земли процветала, и приверженцы пути мудрецов стали ей уступать. Это всё из-за учителя Ку (Гэнку)! – говорили они. И вскоре и на юге, и на севере даровитые наставники стали возмущаться, говоря, что надо его покарать.

В «Подборке записей...»⁴⁷ в шестом разделе сказано:

«Если для себя обдумать это дело, все учения пути мудрецов, как и их подвижничество и свидетельство, давно пришли в упадок, а в Истинной школе Чистой земли и свидетельство, и путь процветают.

Итак, во вратах Шакъев, во всех храмах, наставления темны, истинного и условного учений они не понимают; в рощах книжников в столице дела спутаны, истинного и ложного путей они не различают. И вот, учёная братия храма Кофкукдзи подала прошение Великому государю-отцу (имя же его Такахира, позже звался он Готоба-ин [прав. 1183–1198]) и правившему тогда государю (имя его Тамэхито, позже он звался Цутимикадо-ин [прав. 1198–1210]). Было это в годы Дзёгэн, в год Младшего Огня и Зайца [1205 г.], в первую декаду третьего месяца весны.

⁴⁶ С традицией этого храма Синран отчасти связывал обычаи восточной общины своих единомышленников (см. эпизод 10-й). Монах Дзё:дзэн, знаменитый живописец (работал в 1240-х гг.) носил высокий чин Мост Закона, Хоккё:. Как указывает Дж. Доббинс, портреты в традиции Син, как и в других традициях японского буддизма, исполняли три основные взаимосвязанные функции: 1) передача традиции от учителя к ученику; 2) поклонение учителю как воплощённому будде; 3) посмертное почитание учителя (*Dobbins J. Portraits of Shinran in medieval Pure Land Buddhism // Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context. Stanford, CA, 2001. P. 19–48*). Накано Тиеко отмечает, что портреты служили еще способом «завязать связь» с изображённым человеком (*Nakano Chieko. “Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan. P. 197*).

⁴⁷ То есть в «Кё:гё:синсё:» Синрана.

Правители вверху и слуги их внизу отвернулись от Закона, изменили Долгу, поддались гневу, погрязли в злобе. Из-за этого учителя Закона Гэнку, великого основателя, приведшего к процветанию Истинную школу, а с ним и множество его общинников, ложно обвинили и приговорили к смерти, не разобравшись, в чём их грехи. Или лишили монашеского сана, дали мирские имена и сослали в дальние земли. Я был одним из них. А потому я уже не монах, но и не мирянин, потому и зову себя плешивым. Учителя Ку (Гэнку) и его учеников расселили по разным окраинным землям, и там мы провели пять лет».

Святой Ку по приговору получил имя Фудзии-но Мотохико, сослали его в край Тоса (в Хата), а святой Ран (Синран) получил по приговору имя Фудзии-но Ёсидзанэ⁴⁸, сослали его в край Эгиго (в краевую управу). Остальные общинники, скажем кратко, все были казнены или сосланы.

В пору мудрого правления государя (имя его Моринари, Садо-но ин [Дзюнтоку, прав. 1210–1221]) в годы Кэнряку, в год Младшего Металла и Овцы [1211 г.] в одиннадцатом месяце в седьмой день средней декады при посредничестве господина [Фудзивара-но] Норимицу, Среднего советника Окадзаки [1154–1213]⁴⁹, им было дано прощение. В ту пору Святой, как сказано, подписывался как Плешивый. Он написал послание государю, государь милостиво откликнулся, многие при дворе хвалили письмо. Но хотя прощение и было дано, (Синран) ещё на время остался в дальних краях, чтобы обратиться тамошних жителей.

Недовольство проповедью Хонэна назревает «на юге и на севере» – в храмах Южной столицы, города Нара (прежде всего, в Кофукудзи, родовом храме Фудзивара) и собственно в столице и окрестностях, прежде всего, на горе Хиэй в школе Тэндай. «Свидетельство» здесь – итог подвижничества, осознание себя спасённым. «Врата Шакьев» – буддийские школы, «рощи книжников» – конфуцианские. О «Прошении храма Кофукудзи» мы говорили выше. В ответ на это прошение в 1206 г. началось разбирательство, приведшее к суровому приговору.

«Ни монах ни мирянин», Синран был извернут из монашеского сана, женился, завёл детей, однако главным в его жизни по-прежнему оставался личный религиозный поиск, проповедь учения о Чистой земле, а со временем и духовное руководство общиной его последо-

⁴⁸ Пишется теми же знаками, что и монашеское имя Дзэнсин.

⁴⁹ Его дочь была кормилицей детей государя Дзюнтоку.

вателей. В другом сочинении Какунё, «Выборке к исправлению ошибок» («Гайдзясё:», 1337 г.), сказано, что Синран своим предшественником на этом пути считал. послушника Кёсина из храма Кофкукдзи (ум. 866). Он покинул храм, сначала скитался, затем осел в селении Кока провинции Харима, женился, зарабатывал на жизнь земледелием и перевозкой грузов. Вся его жизнь была посвящена молитве к будде Амиде. В «Итигон ходан» говорится: «Кёсин из Кока с западной стороны [жилища] не ставил даже ограды, постоянно обращаясь лицом к раю; вдобавок он не имел изображения Будды, священного писания; не монах и не мирянин обликом, он постоянно творил Молитву, обратившись лицом к западу и словно забыв обо всем на свете» (пер. В.П. Мазурика)⁵⁰.

10. Расцвет Закона в Инаде

Святой (Синран) из края Этиго перебрался в край Хитати, тайно поселился в селении Инада в уезде Касама. Хотя и жил, скрываясь от мира, монахи и миряне шли по его следам, хотя и затворился за плетёной дверью, знатные и простые искали встречи с ним. Здесь созрело у него исконное стремление распространить Закон Будды, вдруг наполнило его унаследованное из прежних жизней желание принести пользу живым существам. В ту пору Святой говорил:

– Сон, в котором я принял предсказание от бодхисаттвы Спасителя Мира, теперь уже сбывается.

В селение Инада Синран перебрался, вероятно, потому, что там жили родственники его жены Эсинни; слова «сон сбывается» указывают на то, что Синран начал проповедовать своё учение.

11. Обращение Бэннэна

Святой (Синран) в краю Хитати учил о значении исключительной Молитвы [*сэндзю нэмбуцу*], и в целом таких, кто сомневался и хулил, было мало, а кто с верою принимал – много.

И всё же был один монах (из тех, кого называют горными странниками): он, словно ненавистник Закона Будды, питал особенную враждебность, так и этак пытался добраться до Святого. Святой часто бывал в дальних горах близ вершины Итадзики, и у той вершины странник много раз его поджидал, но никак не мог выбрать удобный случай. Понапрасну примеривался и чувствовал себя очень странно.

⁵⁰ Итигон ходан / Пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии. М., 1993. С. 525, 533.

В итоге попросил, чтобы его представили Святому, пришёл в келью созерцания, сообщил о себе – и досточтимый, словно бы так и надо, вышел к нему.

Перед почитаемым ликом сразу вся враждебность разом растаяла, в запоздалом раскаянии странник не мог сдержатъ слёз. И потом ещё долго рассказывал всё, как есть, изливал горечь, унаследованную из прошлых жизней, а Святой всё так же слушал, будто ничего странного в том нет. Там же на месте странник обрезал тетиву своего лука, бросил меч и посох, снял шапочку, сменил платье цвета хурмы [на тёмное], обратился к учению Будды и в итоге исполнил своё заветное желание [возродиться в Чистой земле]. Это было удивительно! Тот странник и есть монах Мёхобо, новое имя ему дал досточтимый (Синран).

Полное имя героя этого эпизода – Мё:хо:бо: Бэннэн (1184–1251). «Горный странник», *ямабуси*, – приверженец сурового подвижничества *сюгэндо*., «Пути упражнений и испытаний». Из монашеских традиций Японии эта в наибольшей степени опиралась на «собственные силы» человека, предписывала монахам самые трудные дела: часами стоять под ледяной водой водопадов, взбираться на горные вершины и т.п. *Ямабуси* не соблюдали обычных монашеских обетов, одевались в яркие наряды, не брили головы и носили шапочки *токин* (шестиугольные или круглые, со шнурами, которые завязывают под подбородком).

«Горечью, унаследованной из прошлых жизней», *сюкууцу*, названы те недобрые чувства, которые странник питал к Синрану, обусловленные делами прежних рождений, когда-то, когда Бэннэн и Синран уже встречались и завязали друг с другом связь по закону воздаяния. Обращение маловера – частый мотив в традиционных жизнеописаниях, таких как рассказы 11-го свитка «Кондзяку»; нередко это именно монах, приверженец другой школы. Но там, как правило, говорится, что именно произвело на него впечатление: или повествователь сам описывает чудо, или маловер рассказывает, что увидел в лице святого, услышал в его речах и т.п. Здесь же не сказано, что именно заставило Бэннэна измениться, и это, на наш взгляд, тоже работает на образ Синрана как будды: важен образ в целом, а не отдельные его черты.

Отметим, что из упоминаемых в «Выборке» лиц только про Бэннэна сказано, что он возродился в Чистой земле (не в виде предсказания, а в виде сообщения об уже свершившемся факте). С доктринальной точки зрения этот эпизод можно толковать как описание момента обретения веры и спасения. Сердце человека встречается с сердцем

будды, это и есть момент обретения верящего сердца – *синдзин*, но инициатором этой встречи всегда является будда, не человек. Вообще в жизнеописаниях святых школы Син, содержится много сведений об их жизни после обретения веры, но почти ничего не говорится именно о том, как вера была обретена⁵¹. В момент встречи с Амидой сердце человека получает те качества, которыми оно само по себе не обладает: искренность, подлинность и глубину. В свете бесконечного сострадания будды Амиды человек видит всю тяжесть своих грехов, понимает, что не способен собственными усилиями освободиться из плена страстей и нуждается в помощи. Ему открывается и то, что такое понимание также не является его собственной заслугой, оно даровано буддой, а значит, человек уже охвачен действием Изначального Обета. Эти составляющие – видение своих грехов и обращение к будде за помощью, глубокая вера в Изначальный Обет – образуют, по Синрану, «перемену ума» («обращение души»), *эсин*: здесь заканчиваются все расчёты и ухищрения, которыми обычно живёт человек, он обретает успокоение и начинает жить в соответствии с действием будды Амиды. «Перемена ума» как раз и является подлинной причиной будущего возрождения в Чистой Земле, поэтому и не надо ждать последнего момента жизни, чтобы определить посмертную судьбу человека.

12. Чудесная весть в Хаконэ

Святой (Синран) покинул пределы Восточных застав, двинулся по дороге к Цветущей столице.

Однажды вечер его застал на диких кручах Хаконэ, и шагая всё дальше по следам путников, он наконец подошёл к дверям чьего-то дома, а меж тем настала ночь, луна возшла над горными вершинами. Тогда Святой подошёл ближе, назвался. Согбенный, поистине древний старец в роскошном одеянии неведомо откуда вышел навстречу ему и молвил:

– Обычай тех мест, где поблизости стоят святилища, велит жрецам устраивать ночные пиры. Я, старик, нынче пировал с ними вместе, и кажется, ненадолго задремал. Не то во сне, не то наяву явленный бог возвестил мне: вот сейчас гость, кого я хочу почтить, пройдёт по этой дороге, ты непременно встреть его со всей учтивостью, радушно прими! И едва я очнулся после знаменья, а ты, почтенный монах, уже тут как тут! Разве можешь ты быть просто человеком?! Вещание

⁵¹ Bathgate M. Exemplary Lives: Form and Function in Pure Land Sacred Biography // Japanese Journal of Religious Studies. 2007. Vol. 34. No. 2. P. 285–286.

бога истинно и ясно! Отклик его особенно достоин почтения!

И несколько раз низко поклонился, подал всевозможные кушанья, угостил (Святого).

Восточные заставы, здесь – земли восточной части острова Хонсю; «Цветущая столица» – город Хэйан, он же Киото. Старец одет в *со:дзоку*, должностной наряд чиновника или жреца. «Явленный бог», *гонгэн*, – божество, чтимое совместно жрецами и монахами, здесь речь идёт о божестве святилища Хаконэ; тамошних богов почитали как бодхисаттв Мондзю (Манджушри), Мироку (Майтрейю) и Каннон (Авалокитешвару), явившихся в Японии. Святилище Хаконэ было, по преданиям, основано ещё в VIII в., а в пору жизни Синрана стало процветать под покровительством камакурских сёгунов. «Отклик», *канно*: – милость божества к человеку в ответ на его праведные дела или молитвы, в данном случае к Синрану. Похожий мотив – божество велит своему служителю почитать монаха – встречается в традиции *эцува*, например, в «Собрании песка и камней», «Сясэкисю:» (кон. XIII в.) в рассказе I–4. В жизнеописаниях основателей храмов встреча с божеством – один из частых мотивов, обычно она предполагает договор: божество разрешает на своей земле построить храм или даже требует этого, а монах обязуется молиться и за само божество, и за всех местных жителей. В «Выборке» мотив особой связи Синрана с богами именно Хаконэ и Кумано если и присутствует, то не в качестве главного. Важнее то, что Синрану вообще «откликались» боги, это доказывает, что сторонников Хонэна напрасно обвиняли в непочтении к богам.

13. Чудесная весть в Кумано

[Синран возвращается в столицу и продолжает проповедовать. К нему приходит один из его слушателей, простой мирянин Хэйтаро из края Хитати, и просит совета. По приказу господина Хэйтаро должен оправиться в паломничество к святыням Кумано (на полуострове Кии), и сомневается, можно ли и нужно ли амидаисту посещать святилища богов ками. Синран отвечает: «Святое учение имеет десятки тысяч изводов, и каждый приносит пользу сообразно людским способностям. Но в наш век конца Закона невозможно ничего достичь подвижничеством на пути мудрецов. Ибо сказано: в пору конца Закона среди десятков тысяч и сотен миллионов живых существ едва ли остался хоть один человек, кто пустился в путь и подвижничает («Собрание покоя и радости»⁵², часть 1-я). Сказано также: «Дорога,

⁵² «Собрание покоя и радости» (кит. «Аньлэ-шу», ТСД 47, № 1958) составил ки-

куда мы можем ступить, осталась всего одна, и ведет она ко вратам Чистой Земли» (там же). Таковы ясные записи из сутр и толкований, золотые слова будд. Итак, сейчас есть одна истинная проповедь – о Чистой земле⁵³, где сказано об «обращении лишь к одному», *икко*. По словам Синрана, боги гор Кумано – «отпечатки следа» будды Амиды, он их «исконная ступень». «Исконный замысел его, когда он оставляет отпечатки следов, – лишь в том, чтобы все, с кем он связан, влились в море его Обета. А раз так, все, кто верит клятве-обету Исконной ступени, кто обращён к одному лишь памятованию, – и те, кто следует велению государя, и те, кто усердствует на службе господину, – вступают на ту священную землю, входят под сень святилища, и движут ими вовсе не собственные помыслы. А потому перед отпечатком следа тому, кто внутренне пуст, кто сам лишь временная оболочка, незачем изображать, будто он следует правилам, будто готовится к обряду как мудрый и добрый подвижник. Надо полагаться лишь на клятву Исконной ступени. Но смотри же, смотри! Это не значит пренебречь святыми обрядами, отнюдь не значит омрачить взор божества!» Хэйтаро отправляется в Кумано, не исполняет предписанных сложных обрядов, просто старается не делать ничего нечистого. «Шёл ли, стоял, сидел или лежал – почтительно взирал на Изначальный обет, преуспевал ли, терпел ли нужду – хранил наставления учителя». В последний день паломничества ему во сне является божество Кумано и упрекает за то, что он посмел явиться в святилище грязным, но тут же появляется и Синран и говорит: «Он памятует о будде так, как я, Дзэнсин, научил его». Божество почтительно кланяется. На обратном пути Хэйтаро рассказывает всё это Синрану и то признаётся: «Да, было дело».]

В беседе с Хэйтаро Синран перечисляет тексты, где говорится, что амидаистский путь – единственный доступный людям в пору «конца Закона», и идти по этому пути означает «обратиться к одной лишь исключительной молитве», *икко*: *сэннэн*, то есть всецело довериться «памятованию о будде», учил он об «обращении к одному», *икко*. «Главным толкователем» учения о Чистой земле считается индийский мыслитель IV в. Сам вопрос Хэйтаро исходит из того, что

тайский наставник Шань-дао (613–681).

⁵³ «Большая сутра» – она же «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие», кит. «Уляншоу-цзин», ТСД 12, № 360 (понятие *икко*.); Сутра о созерцании» – она же «Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое долголетие», кит. «Гуань Уляншоу-цзин», ТСД 12, № 365 («триединство помыслов», *сансин*); «Малая сутра» – она же «Сутра об Амитабхе», кит. «Амито-цзин», ТСД 12, № 366 «единство помыслов» (*иссин*); переводы трёх сутр см.: Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999.

амидаисту, если он не идёт «путём мудрецов», вроде бы незачем или даже нельзя чтить богов. По словам Синрана, чтить бога Кумано можно и нужно, важно только помнить, что полагаешься всецело на силу Другого и не воображать, будто собственными силами человек может угодить божеству, соблюдая положенные обряды подготовки и правила паломничества. Видение говорит об этом же: божество упрекает Хэйтаро в том, что он явился в святилище «грязным», не прошёл положенных очищений, но затем склоняется перед Синраном.

14. Уход из столицы

[В 1262 г. зимой Синран заболевает. «С тех пор он на уста свои не допускал ничего мирского – лишь глубокую благодарность будде. Не произносил иных слов, а только непрестанно возглашал Имя». Лёжа на правом боку головою к северу, а лицом к западу, повторяя молитву, он умер, ему в ту пору было девяносто лет. Его тело сжигают, а прах хоронят в Оотани на восточной окраине столицы⁵⁴. «Ученики, бывшие при нём в час кончины, старики и молодые, кого он обратил, все вспоминали былые дни, когда он пребывал в здешнем мире, скорбели о нынешнем дне, когда он сокрылся, и не было никого, кто не проливал бы слёз скорби.»]

Именно «благодарность будде», *буттон*, для Какунё станет главным содержанием обряда школы Син. Описание того, как лежит Святой в час кончины, соответствует картине ухода Будды Сякамуни в нирвану; это место – единственная явная отсылка к жизнеописаниям Будды в «Выборке».

Последнему моменту жизни последователя амидаизма уделялось большое внимание, поскольку считалось, что этот момент определяет посмертную судьбу человека. Как правило, свидетельством возрождения в раю будды Амиды были чудеса в час кончины (к постели умирающего прибывает будда Амиды с бодхисаттвами Каннон и Сэйси и провожает его в Чистую Землю), а также последующие видения, в которых удостоверялось рождение усопшего в Чистой земле. Описание момента смерти и последующих чудес и/или видений составляло основное содержание амидаистских сочинений X–XII вв. в жанре *о:дзё:дэн*, «рассказов о возрождении в Чистой Земле».

Традиционное жизнеописание Хонэна, хотя и не является типичным *о:дзё:дэн*, также свидетельствует о чудесах в момент смерти Хонэна: в небе появляются пурпурные облака и пятицветное сияние,

⁵⁴ В Оотани с XII в. (возм., и ранее) проповедовали наставники Чистой земли.

умирающий сообщает ученикам о прибытии Амиды и тихо представляется с Молитвой на устах⁵⁵. Обычно перед умирающим ставили изображение Амиды и клали в руку пятицветный шнур, второй конец которого прикрепляли к руке будды. Хонэн отказался от этого, посчитав ненужным: он признался ученикам, что последние десять лет жизни он постоянно видел Чистую Землю и населяющих её бодхисаттв и святых⁵⁶.

По сравнению с подобными описаниями последний эпизод жизни Синрана выглядит просто и буднично. На наш взгляд, здесь тоже можно видеть некоторую двойственность в образе Синрана, как он описан у Какунё. Синран прожил тихую, достаточно замкнутую жизнь. Младшая его дочь Какусинни, которая ухаживала за ним в старости, в письме к матери выражала сомнения в посмертной судьбе Синрана, и можно предположить, что его смерть не была мирной. Таким образом, короткое, без подробностей, описание смерти Синрана в общем соответствует его реальным жизненным обстоятельствам. Возможно, описание Какунё базируется на свидетельствах очевидцев. При этом Какунё описывает Синрана как воплощение будды Амиды, и его уход также не мог выглядеть как смерть обычного верующего, ожидающего прихода будды Амиды в свой последний час, поскольку Синран сам и был буддой Амидой. Синран в свитках «Годэнсё:» из храма Сэдзюдзи первоначально был изображён лежащим на спине, однако это изображение было затёрто, и его перерисовали лежащим на правом боку, в позе льва, т.е. в той позе, в которой принял смерть будда Шакьямуни. Прибытие к умирающему будды Амиды здесь не показано, тем самым эта сцена в большей степени говорит об уходе в нирвану, ню:мэцу, чем о возрождении в Чистой земле, о:дзё:⁵⁷.

15. Воздвижение храма

[Зимой 1272 г. могилу Синрана переносят, близ неё строят пагоду и помещают там изображение Синрана. «Наставления, завещанные им, делались известны всё шире, даже шире, чем когда он пребывал в этом мире. Общинами стали полны все края и уезды, повсеместно возникли ответвления школы. Сколько их – тысячи, десятки тысяч? – неизвестно. Кто ценит плоды учения и хочет воздать Святому благо-

⁵⁵ О рассказах жанра о:дзё:дэн в «Кондзяку» см.: Трубникова Н.Н. Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Ч. II // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 98–109.

⁵⁶ Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography... P. 131–133.

⁵⁷ Nakano Chieko. “Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan. P. 206–207.

дарностью, одетые в тёмное и светлое [монахи и миряне], старые и молодые, все чередою ходят, каждый год посещают могилу. Когда Святой пребывал в здешнем мире, их, достохвальных, было много, но и теперь их череда не прерывается.»]

Перенос могилы Синрана имел важнейшее значение для дальнейшей истории школы Син, но эта тема уже выходит за пределы нашего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Amstutz G. Sexual Transgression in Shinran's Dream // *The Eastern Buddhist*. 2012. Vol. 43. No. 1/2. P. 225–269.

An Illustrated Biography of Shinran, Honganji's Shonin (Honganji Shonin Shinran Denne) / Compiled by Kakunyo. Introduction, translation and notes by Zuiro H. Inagaki. URL: <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/denne-index.htm>.

Augustine J.M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Gyoki Tradition. New York: RoutledgeCurzon, 2005.

Bathgate M. Exemplary Lives: Form and Function in Pure Land Sacred Biography // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007. Vol. 34. No. 2. P. 285–286.

Callahan C. Recognizing the Founder, Seeing Amida Buddha: Kakunyo's "Hōon Kōshiki" // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2016. Vol. 43. No. 1. P. 177–205.

Covill L. Roesler U., Shaw S. Lives lived, lives imagined: biography in the Buddhist traditions. Boston, MA: Wisdom Publications, 2010.

Dobbins J. Portraits of Shinran in medieval Pure Land Buddhism // *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context* / Ed. by R.H. Sharf and E.H. Sharf. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. P. 19–48.

Dobbins J.C. Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni. Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

Dobbins J.C. The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary // *History of Religions*. 1990. Vol. 30. No. 2. P. 179.

Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography from the 14th Century Manuscript Compiled by Imperial Order / Edited and adapted by J.A. Fitzgerald; foreword by C. Strand; introduction by A. Bloom; translation by rev. H. Havelock Coates and rev. Ryugaku Ishizuka. Bloomington: World Wisdom, 2006.

Kieschnick J. The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Lee K. Doo Young. The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism. New York: SUNY Press, 2007.

Miyazaki Fumiko. Religious Life of the Kamakura Bushi. Kumagai Naozane and His Descendants // *Monumenta Nipponica*. 1992. Vol. 47. No 4. P. 435–467.

Nakano Chieko. "Kechien" as Religious Praxis in Medieval Japan: Picture Scrolls As the Means and Sites of Salvation, A Dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy. Tucson: University of Arizona, 2009.

Ray R.A. Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations.

Oxford: Oxford University Press, 1999.

Sasaki G., Suzuki D.T. The Life of Shinran Shōnin. Tōkyō: Buddhist Text Translation Society, 1911.

Schober J. Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Takahatake Takamichi. Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1987.

The essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting / Compiled and edited by A. Bloom; foreword by Ruben L.F. Habito. Bloomington: World Wisdom, 2007.

Гунский А.Ю. Интерпретация учения Синрана и школы Син в работах Д.Т. Судзуки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2. С. 117–126.

Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 1999.

Итигон ходан / Пер. с японского В.П. Мазурика // Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 510–534.

Кочетова К.В. Японская житийная живопись на свитках XII–XIII веков (станование и развитие). Дисс. ... кандидата искусствоведения. М.: МГУ, 2010.

Кусэно Кэндзи. Синран-но дэнки – «Годэнсё:»-но сэкай [Легенды о Синране: мир «Выборки преданий о Святом»]. Киото: Хигаси Хонгандзи сюппан, 2018.

Нусикава Юи. Синран-то Сэйкаку-но райго: кан [Взгляды Синрана и Сэйкаку на пришествие будды Амиды] // Индогаку буккё: гаку кэнкю:. 2018. Вып. 66 (2). С. 644–647.

Родин С.А. Отношения между личностью и государством в Древней Японии (по материалам жизнеописаний исторической хроники «Сёку нихонги») // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 63–73.

Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере» / Пер. и комм. А.А. Михалева // Буддийская философия в средневековой Японии / Отв. ред. Ю.Б. Козловский. М., 1998. С. 362–378.

Синсю: сё:гё: дзэнсё [Полный свод наставлений школы Син]. Киото: Ояги кобундо:, 1989–1995.

Тайсё: синсю: дайдо: кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>.

Трубникова Н.Н. Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Часть II // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 98–109.

Трубникова Н.Н. Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей» // Философские науки. 2018. № 8. С. 23–45.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М.: РОССПЭН, 2014. 745 с.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.

Умэхара Синрю: Годэнсё: но кэнкю: [Исследование «Выборки преданий о Святом»]. Киото: Нагата бунсё: до:, 1967.

Федянина В.А. Концепция «гневных духов» в исторической теории монаха Дзиэн // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 118–126.

Хонгандзи сё:нин Синран дэннэ [Предания храма Хонгандзи о Святом Синране с рисунками] // Дзё: до Синсю: сё:тэн [Священные тексты школы Син]. URL: <http://www.yamadera.info/seiten/c2/godensho.htm>

Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с китайского, исследование, комм. и указ. М.Е. Ермакова. В 3 т. Т. I (Раздел I: Переводчики) / Отв. редактор Л.Н. Меньшиков. М.: Наука; Вост. лит., 1991.

Юйэн-бо. Таннисё (Избранные записи скорбящего об отступничестве) / Пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии. М.: Наука; Вост. лит., 1993. С. 491–509.

NADEZHDA N. TRUBNIKOVA

DSc in Philosophy, Leading researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prosp., Moscow, 119606, Russian Federation; Professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11/1, Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

ALEKSEI YU. GUNSKII

Graduate student, Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities, 23b, Novozuknetskaya str., Moscow, 115184, Russian Federation.

E-mail: gunskey@inbox.ru

Godenshō and the Tradition of Buddhist Biographies in Japan

Summary: *Godenshō* (14th century) is a biography of Japanese Buddhist master Shinran (1173–1263). Key provisions of his teachings – the most radical version of Pure Land Buddhism – in this text, not just listed, but shown in action. Full trust in the of Other-power, equality of all people in faith, keen awareness of human's own sinfulness, worshipping as a way to repay the Buddha for mercy – all these attitudes in *Godenshō* are carried out in specific episodes from the life of the thinker. The "Selection" is very traditional: the style, composition, approach to the presentation of theory with practical examples date back to earlier Japanese stories about famous monks, including the texts from *Konjaku monogatari shū* (12th century). The episodes included in *Godenshō* prove that the exclusive veneration of Buddha Amida for Shinran did not mean disrespect for other Buddhas, Bodhisattvas and *kami* deities, nor contempt for other teachings, nor oblivion of the duties of the citizen to the ruler and teacher to the community. The article includes a translation of selected fragments from *Godenshō* and a retelling of the remaining episodes.

Keywords: Japanese philosophy, Pure Land Buddhism, Shinran, Kakunyo, "Godensho", sacred biographies of monks, stories setsuwa.

References

Amstutz, G. "Sexual Transgression in Shinran's Dream", *The Eastern Buddhist*, vol. 43, no. 1/2, 2012, pp. 225–269.

Augustine, J.M. *Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Gyōki Tradition*, RoutledgeCurzon, New York, 2005.

Bathgate, M. "Exemplary Lives: Form and Function in Pure Land Sacred Biography", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 34, No. 2, 2007, pp. 271–303.

Callahan, Ch. “Recognizing the Founder, Seeing Amida Buddha: Kakunyo's ‘Hōon Kōshiki’”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 43, No. 1, 2016, pp. 177–205.

Covill, L., Roesler, U., Shaw, S. *Lives lived, lives imagined: biography in the Buddhist traditions*, Wisdom Publications, Boston, MA., 2010.

Dobbins, J.C. “The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary”, *History of Religions*, vol. 30, No. 2, 1990, pp. 179–196.

Dobbins, J.C. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2002.

Dobbins, J.C. *Letters of the Nun Eshinni. Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2004.

Dobbins, J.C. (2001) “Portraits of Shinran in medieval Pure Land Buddhism”, *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Robert H. Sharf and Elizabeth Horton Sharf, eds., Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 19–48.

Ermakov, M.E., trans. *Gaoseng zhuan*, Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury Publ., 1991 (Russian Translation)

Fedyanina, V.A. “Kontsepsiya «gnevnykh dukhov» v istoricheskoi teorii monakha Dzien” [The Concept of of vengeful spirits in Jien’s Theory of History], *Voprosy filosofii*, vol. 7, 2011, pp. 118–126 (in Russian)

Fitzgerald, J.A., ed. *Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography from the 14th Century Manuscript Compiled by Imperial Order*, edited and adapted by Joseph A. Fitzgerald; foreword by Clark Strand; introduction by Alfred Bloom; translation by rev. Harper Havelock Coates and rev. Ryugaku Ishizuka, World Wisdom, Bloomington, 2006.

Gunskii, A. Yu. “Interpretatsiya ucheniya Sinrana i shkoly Sin v rabotakh D.T. Suzuki” [Interpretation of the teachings of Shinran and Shin School in the works of D.T. Suzuki], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanities Research in the Russian Far East], 2019, vol. 2 (48), pp. 117–126 (in Russian)

Honganji shōnin Shinran denne [HongANJI illustrated biography of Shinran], URL: <http://www.yamadera.info/seiten/c2/godensho.htm> (in Japanese)

Inagaki, Z.H., trans. (n.d.) *An Illustrated Biography of Shinran, HongANJI's Shonin (HongANJI Shonin Shinran Denne)*, compiled by Kakunyo Introd., translation and notes by Zuio H. Inagaki. URL: <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/denne-index.htm>.

Izbrannye sutry kitaiskogo buddizma [Selected Buddhist Sūtras], translated from Chinese into Russian by E.A. Torchinov, K.Yu. Solonin and D.V. Popovtsev. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1999 (in Russian)

Kieschnick, J. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.

Kochetov, K.V. *Yaponskaya zhitiinaya zhivopis' na svitkakh XII–XIII vekov (stanovlenie i razvitiie)* [Japanese hagiographic scroll painting in 12th and 13th centuries], CSc Dissertation, MSU, Moscow, 2010 (in Russian)

Kuseno, K. *Shinran no denki – Godenshō no sekai* [Shinran Legends: Godenshō World], Higashi Honganji shuppan, Kyoto, 2018 (in Japanese)

Lee, K.D.Y. *The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism*, SUNY Press, New York, 2007.

Mazurik, V.P., trans. *Tannishō, Ichigon hōdan*, Buddizm v Japonii, Nauka, Moscow, 1993, pp. 491–534 (Russian Translation).

Mikhalev, A.A., trans. Yuishinshō gi, Buddijskaja filosofija v srednevekovoj Japonii [Buddhist Philosophy in Medieval Japan], Ladomir, Moscow, 1998, pp. 362–378 (Russian Translation)

Miyazaki, F. “Religious Life of the Kamakura Bushi. Kumagai Naozane and His Descendants”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No 4, 1992, pp. 435–467.

Nakano, Ch. “*Kechien*” as Religious Praxis in Medieval Japan: Picture Scrolls As the Means and Sites of Salvation, A Dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy, University of Arizona, Tucson, 2009.

Nishikawa, Yu. “Shinran’s and Seikaku’s Understanding of Raikō” [Welcoming of Amida Buddha and Bodhisattvas], *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 66, Issue 2, 2018, pp. 644–647 (in Japanese)

Ray, R.A. *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Rodin, S.A. “Otnosheniya mezhd u lichnost’yu i gosudarstvom v Drevnei Yaponii (po materialam zhizneopisanii istoricheskoi khroniki «Seku nikhongi»)» [The Relationship between Personality and State in Ancient Japan], *Voprosy filosofii*, vol. 2, 2014, pp. 63–73 (in Russian)

Sasaki, G., Suzuki, D.T. *The Life of Shinran Shōnin, Buddhist Text Translation Society, Tōkyō*, 1911.

Schober, J. *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 1997.

Shinshū shōgyō zenshokai (1989–1995) Shinshū shōgyō zensho [Complete Shin Buddhist Canon], Ōyagi kobundō, Kyoto (in Japanese)

Taishō shinshū Daizōkyō [Japanese Buddhist Canon], <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html> (in Chinese and Japanese)

Takahatake, T. *Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran’s Life*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont., 1987.

The essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting, compiled and edited by Alfred Bloom; foreword by Ruben L.F. Habito, World Wisdom, Bloomington.

Trubnikova, N.N. “Pervye filosofy Yaponii v «Sobranii starodavnikh povestei»” [Early Japanese Philosophers in *Konjaku monogatari shū*], *Filosofskie nauki*, vol. 8, 2018, pp. 23–45 (in Russian)

Trubnikova, N.N. “Zakonomernye chudesa: buddiiskii vzglyad na chudesnoe v «Sobranii starodavnikh povestei». Chast’ II” [Regular Miracles: Buddhist View of the Wondrous in *Konjaku monogatari-shū*. Part II], *Voprosy filosofii*, vol. 3, 2019, pp. 98–109 (in Russian)

Trubnikova, N.N., Babkova, M.V. *Obnovlenie traditsii v yaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XIII–XIV vekov* [Japanese Religious Philosophy in 13th–14th Centuries: Renewing Traditions]. Moscow, ROSSPEN Publ. 2014 (in Russian)

Trubnikova, N.N., Bachurin, A.S. *Istoriya religii Yaponii. IX–XII vekov* [History of Japanese Religions, 9th–12th Centuries]. Moscow, Natalis Publ., 2019 (in Russian)

Umehara, Sh. *Godenshō no kenkū* [Godenshō Study], Nagata bunsōdō, Kyoto, 1967 (in Japanese)

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Татаренко Н.А.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН,
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Понятие нравственного и его интерпретация в гегелевской «Системе нравственности»

Аннотация. В статье анализируется произведение Г.В.Ф. Гегеля «Система нравственности», принадлежащее к Йенскому периоду творчества философа. Это одна из первых попыток Гегеля разработать системный взгляд на проблему нравственности. Рукопись, так и оставшаяся не опубликованной при его жизни, представляет собой весьма необычный текст с точки зрения не только содержания, но и методологии. В нем очевидно влияние философии тождества Шеллинга, но при этом уже заметна самостоятельная мысль самого Гегеля, не всегда согласовывающаяся с шеллинговскими идеями. Автор анализирует методологические особенности гегелевского текста, интерпретирует смысл основных терминов, рассматривает главные содержательные моменты, а также приводит взгляд на «Систему нравственности» некоторых отечественных и зарубежных исследователей.

Ключевые слова: Немецкая классическая философия, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.Й. Шеллинг, нравственность, созерцание, понятие, тождество, абсолютная идея.

Текст «Системы нравственности», как и многие другие гегелевские произведения, был найден среди рукописного наследия философа после его смерти. Рукопись, частично переписанная набело, была обнаружена Карлом Розенкранцем и датирована – как потом оказалось, ошибочно – 1801/02 гг., став отнесенной, таким образом, к произведениям Франкфуртского периода. Своим заголовком она также обязана Розенкранцу. Интерес к наследию молодого Гегеля долгое время был крайне невысок, поэтому лишь исследования XX века показали, что рукопись была создана в период осени-зимы 1802/03 гг., т.е. примерно в то же время, когда было написано и опубликовано другое гегелевское произведение, затрагивающее ту же тематику: «О научных способах исследования естественного права».

По словам Вальтера Йешке, «Системе нравственности» принадлежит особое место среди гегелевских работ, и не только потому, что этот текст можно считать первым системным наброском Гегеля в области практической философии, но также и в силу условий, в которых этот текст создавался и которыми он в большой степени содержательно определен: речь идет о тесной работе с Шеллингом и об известном влиянии более молодого товарища на Гегеля, а также о попытках Гегеля в этот период подвергнуть критике теорию естественного права Фихте¹.

В данной работе мы предпримем попытку рассмотреть гегелевский текст с методологической и содержательной точек зрения, обозначим наиболее интересные, на наш взгляд, исследования «Системы нравственности», а также ответим на вопрос, как Гегель понимает нравственность в этом произведении. Надо отметить, что текст, несмотря на свой сравнительно небольшой размер, является одним из наиболее сложных для понимания произведений Гегеля (как дальше будет показано, такая точка зрения принадлежит не только автору статьи). Это обусловлено как объективными причинами, кроющимися непосредственно в языке и смысле текста, так и достаточно редким по сравнению с другими произведениями Гегеля рассмотрением данного текста в исследованиях, а значит, небольшим числом попыток реконструкции гегелевских идей в «Системе нравственности». Мы постараемся сделать это произведение хотя бы немного более доступным для понимания. Для этого, прежде всего, вкратце проанализируем некоторые из уже существующих и авторитетных исследований «Системы нравственности», а также предложим свой вариант понимания главных идей произведения.

¹ *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Stuttgart, 2016. S. 141.

Место произведения в наследии Гегеля

Исследуемый нами текст представляет собой наиболее раннюю попытку философа системно проследить развитие идеи нравственного, описать процесс ее появления и рассмотреть, в каких формах она существует.

Прежде, чем обратиться непосредственно к тексту, напомним о современном общепринятом значении понятий нравственного и нравственности. Чаще всего мы говорим о нравственном поведении, нравственном человеке, нравственном поступке, понимая «нравственность» как синоним «морали». Соответственно, мы можем рассуждать о противоположных качествах и поступках как о чем-то *безнравственном*, противопоставляя безнравственное и моральное. В русском языке термин «нравственность» происходит от слова «нрав», которое имеет несколько значений: 1) характер, душевные качества человека, 2) обычай, традиция, присущие народу, этнической группе, иногда и более широко – гражданам одного государства. На немецкий язык «нравственность» переводится как *Sittlichkeit* (от слова *Sitte*, «нрав, обычай»); этимологию термина обычно прослеживают от греческого *ethos*, обозначающего обычай, уклад, привычки человека.

Однако для Гегеля нравственность имеет совершенно особое значение. Она в некоторой степени вбирает в себя второе значение термина, но не ограничивается им. Его концепция *Sittlichkeit* является одним из наиболее ярких примеров попытки разграничения морали и нравственности, которые вместе с тем тесно связаны между собой определенным образом. Оговоримся, что в данной работе мы не будем затрагивать понятие морали и сопоставление морали и нравственности в философии Гегеля, а также не будем рассматривать смысл нравственности в его зрелой философии. Это крайне широкая и содержательно богатая тема, изложенная в более поздних гегелевских работах и требующая отдельного исследования.

Наиболее подробно Гегель рассматривает понятие нравственности в ряде более поздних работ. К ним относятся «Феноменология духа», «Философия права», «Энциклопедия философских наук». Обычно при анализе гегелевского понимания нравственности и морали опираются в первую очередь на «Философию права», и такое решение, безусловно, имеет под собой разумное основание. Во-первых, данный текст относится к заключительному, зрелому периоду творчества Гегеля, в пору его преподавания в Берлинском университете. Во-вторых, это произведение наиболее полно описывает систему

объективного духа, включающую в себя мораль, право и нравственность, и естественным образом исследует только указанные темы. В-третьих, «Философия права» была издана еще при жизни Гегеля, а значит, текст был отредактирован собственноручно его автором.

Однако особый интерес, направленный на понимание проблемы нравственности в контексте развития и становления гегелевских взглядов, – впрочем, это справедливо и для других тем гегелеведения – представляет его творчество Йенского периода, кульминацией которого является первое крупное произведение философа – «Феноменология духа». Стоит сказать несколько слов о причине такого исследовательского интереса.

Во времена учебы в Тюбингенском теологическом институте лучшими друзьями Гегеля, как известно, были Ф.В.Й. Шеллинг и И.Х.Ф. Гельдерлин. Судьба последнего, к сожалению, оказалась печальной, его отношения с внешним миром постепенно ослабевали и были окончательно прерваны в связи с болезнью и вынужденным затворничеством поэта в начале XIX в. вплоть до самой его смерти в 1843 г. Но дружба Гегеля и Шеллинга была крепкой и продолжалась до их идейного разрыва, произошедшего после выхода в свет «Феноменологии духа». Шеллинг, бесспорно гениальный философ и один из наиболее блестящих интеллектуалов своей эпохи, гораздо быстрее достиг философской самостоятельности и зрелости, нежели его швабский друг, несмотря на то, что Шеллинг был младше почти на пять лет. Гегель долгое время был в роли ученика и верного почитателя, восхищаясь творчеством Шеллинга и испытывая его сильнейшее влияние на собственное философское развитие. Но в 1807 г. текст «Феноменологии духа» не только продемонстрировал сформированность нового методологически и идейно самостоятельного исследователя, но и способность критически осмыслять представления, которые раньше так высоко ценились самим Гегелем. Собственно, весь Йенский период являет собой этап становления Гегеля как самобытного и независимого философа. Мысли, высказанные им в это время, найдут свое продолжение в его дальнейшем творчестве.

Интерес к теме морали и нравственности отчетливо прослеживается в творчестве Гегеля, начиная с юности. Если мы обратимся к ранним гегелевским работам, которые получили благодаря Г. Нолю название «Ранние теологические сочинения» и включали тексты гегелевских рукописей Тюбингенского, Бернского и Франкфуртского периодов, мы столкнемся с темой нравственности в контексте критики Гегелем позитивной религии. Позитивность современных религий

Гегель видит в том, что они полностью подавляют человеческую свободу, присущую индивиду от природы. Вместо естественной религии, которая дана нам по природе и может быть только одной для всех, поскольку мы все человеческие существа, равные по своим природным качествам, человечество в целях распространения политического и социального влияния возвело определенные правила и верования в ранг неоспоримых догм, которые не могут быть подвержены сомнению. Конечно, и естественной религии присущи определенные религиозные действия, чувства, верования, однако «это избыточное делается позитивным только когда оно снимает свободу, только в том, следовательно, случае, когда оно предъявляет свои претензии к разуму и к разуму, вступая в противоречие с их необходимыми законами»², – говорит Гегель. Такая вера не приводит человека к умиротворению, спокойствию, она, напротив, подчиняет его, берет власть над его духом и полностью лишает свободы и самостоятельности разума. При этом истинная религия и мораль должны строиться на основе истин разума, которые позволят нам достичь высшей цели человечества – нравственности. Здесь мы еще не обнаруживаем какого-либо системного описания нравственности или более конкретного ее определения, однако совершенно ясно, что Гегель устанавливает тесную связь между человеческой свободой, причем свободой разума, духовной свободой, данной каждому от рождения, не зависимо от происхождения и «позитивной» религиозной принадлежности, и нравственностью как высшей человеческой целью, условием достижения которой и является свободное владение разумом.

Йенский период открывает для нас новое толкование Гегелем понятия нравственного. «Вера и знание», «О научных способах исследования естественного права», «Йенская реальная философия» – все эти произведения в той или иной степени затрагивают данную тему. В отличие от более ранних набросков, основанных главным образом на размышлениях о природном состоянии и назначении религии, Йенские рукописи все более отчетливо разворачивают перед нами проект будущей философской системы Гегеля. Нравственное здесь уже принадлежит привычной нам сфере социально-политического устройства государства. Однако это лишь первые шаги философа в мире абсолютного духа, – он нащупывает новые идеи, ошибается и снова возвращается к своему замыслу.

² Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 93.

«Система нравственности» в фокусе исследований

Тема философии права, государственности, морали и нравственности в произведениях Гегеля является весьма популярной не только в Германии, но и в России. Тем не менее, авторы чаще всего обращаются к гегелевскому творчеству зрелого периода («Философия права», «Энциклопедия философских наук»). Среди отечественных исследователей, затрагивавших данную проблематику, отметим таких авторов, как И.А. Ильин, П.И. Новгородцев, Н.В. Мотрошилова, М.Ф. Овсянников, А.В. Гулыга, В.С. Нерсесянц, А.А. Пионтковский, Е.П. Ситковский и другие. К сожалению, в последние десятилетия количество издаваемых работ по этой теме, как и по другим гегелеведческим темам, заметно сократилось. Если же говорить непосредственно об обращении авторов к «Системе нравственности» и ее анализу, то здесь круг исследователей сужается. Выделим два особенно интересных для нас текста.

П.И. Новгородцев рассматривает «Систему нравственности» в своей докторской диссертации, защищенной им в 1902 г. под названием «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: два типических построения в области философии права». В одной из глав он обращается к гегелевскому произведению, называя его «первым опытом этических воззрений», и рассматривает понятие абсолютной нравственности. Примечательно, что в то время текст Гегеля еще не был отнесен к Йенскому периоду его творчества, и Новгородцев предлагает вслед за некоторыми историками философии датировать его 1799 г. (а не 1802/03, на чем настаивал Р.Гайм, который, в общем, оказался ближе к истинному положению дел), апеллируя к тому, что в 1802 г. Гегель писал другое сочинение на эту же тему – «О научных способах исследования естественного права», – которое показывает совершенно иной взгляд философа на проблему³. Новгородцев усматривает в произведении основу для дальнейшего развития структур субъективного и объективного духа в гегелевской философии, а также отмечает изменение воззрений Гегеля в сравнении с творчеством Тюбингенского периода: если раньше немецкий философ придавал значение индивидуальности и свободе человеческого разума, то теперь он смотрит на проблему индивидуального и всеобщего с позиции фи-

³ Замеченное Новгородцевым смысловое, а главное, методологическое расхождение этих двух текстов действительно существует, и тем интереснее размышлять над вопросом, почему же Гегель оставил «Систему нравственности» не только не опубликованной, но и не законченной.

лософии тождества Шеллинга: «В слиянии с общим человек находит свое истинное предназначение; утрата индивидуальности приближает личность к божественному – таково новое воззрение Гегеля»⁴. В сфере нравственного для Гегеля, по его мнению, человек достигает сближения с абсолютным, вечным, с богом. При этом Новгородцев отмечает сходство структуры сферы нравственного и идеи платоновского государства, однако в более отвлеченной форме, без каких-либо отсылок к способу реализации «нравственного» общества. Отмечая излишнюю теоретичность и идеализацию в гегелевских построениях, Новгородцев в то же время очень красиво определяет данную работу: «это – гимн и молитва, это – славословие абсолютному духу, пребывающему в абсолютном покое вечного совершенства»⁵.

Н.В. Мотрошилова в работе «Путь Гегеля к «Науке логики»» исследует этапы формирования гегелевской мысли, начиная с учебы философа в гимназии Штутгарта и до написания «Науки логики». Автор рассматривает два типа системных построений Гегеля: «лого-метафизическое» и «политико-этическое». Для анализа становления «политико-этической» модели системы Н.В. Мотрошилова привлекает среди прочих такие работы Йенского периода, как «Система нравственности» и «Йенская реальная философия». Отмечая трудность данных произведений для чтения, в особенности «Системы нравственности», она пишет: «К обычным трудностям чтения, интерпретации гегелевских текстов присоединяется здесь то, что в этих ранних работах много туманных, сбивчивых рассуждений – мысль самого автора как бы с огромным напряжением пробивается сквозь толщу непроясненных проблем, неотработанных терминов и т.д.»⁶ Автор отмечает, что гегелевская задача – описать становление абсолютной нравственности через последовательное подведение созерцания под понятие, а понятия – под созерцание в сфере различных явлений человеческой жизни не способствует глубокому пониманию общественных явлений, описываемых Гегелем.

Теперь обратимся к некоторым зарубежным авторам, интерпретировавшим «Систему нравственности». В своем фундаментальном труде «Гегель и государство» Франц Розенцвейг предлагает по-новому взглянуть на философское развитие Гегеля. Характеризуя

⁴ Новгородцев П. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типичных построения в области философии права. М., 1901. С. 180.

⁵ Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 183.

⁶ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984. С. 96.

работы Розенкранца и Гайма как «бездушные» и «неясные»⁷, Розенцвейг привлекает к исследованию на тот момент недавно опубликованные труды молодого Гегеля, к которым относится и «Система нравственности»: «Это первая сохранившаяся версия той части системы, которую Гегель позднее назвал объективным духом и которая внутри системы содержательно открыла для идеалистического движения чуть ли не больше, чем любая другая неисследованная в философии сфера»⁸. Отмечая заметное влияние Шеллинга на первые две части произведения, Розенцвейг рассматривает их достаточно кратко, стремясь быстрее перейти к последней части текста, где, по его словам, есть много оригинальных гегелевских размышлений. Начиная разговор об «абсолютной нравственности», автор делает неоднозначный и достаточно резкий вывод: «Из семьи и войны развивает философ сущность государства»⁹. Такое тождество семьи и войны и возвышение над ними идеи абсолютной нравственности, или абсолютно народа, обусловлено для Розенцвейга тем, что семья являет собой единичное, а война же уничтожает любую особенность единичной личности. Народ в гегелевском понимании представляется автором как «государственная нация» (*Staatsnation*), а не как «культурная нация» (*Kulturnation*). Розенцвейг придает таким образом этому понятию политический оттенок и четко отделяет его от понятия «народный дух», встречающегося в гегелевских произведениях Тюбингенского периода.

Немецкий философ и юрист Герман Геллер в своей работе, посвященной исследованию «силового государства» (*Machtstaat*), связывает развитие националистической идеологии в Германии с философией немецкого идеализма, называя «отцом» этого явления Гегеля. Согласно его мнению, именно гегелевские идеи, тесно связанные с этикой Макиавелли, лежат в основе взглядов Генриха фон Трейчке, члена национал-либеральной партии, известного своими критическими взглядами на ассимиляцию евреев в Германии. Мы не будем останавливаться на том, насколько справедлива его теория, а вернемся к интересующему нас тексту. Геллер указывает на то, что «Система нравственности» является важным произведением для понимания государства у Гегеля, отмечает романтический характер текста и говорит о различных исследованиях, которые относят данный труд либо к

⁷ *Rosenzweig F. Hegel und der Staat. Erster Band. Lebenstationen. München; Berlin, 1920. S. XII.*

⁸ *Hegel und der Staat. S. 130.*

Франкфуртскому, либо к Йенскому периоду творчества Гегеля. Геллер анализирует определение абсолютной нравственности и пишет о том, что под «народом» мы должны понимать «народный дух» (*Volksgeist*), который основывается не на культурном различии народов, как это свойственно для Фихте или Гердера, а на национальной принадлежности. Кроме того, поскольку для Гегеля абсолютная нравственность – это нравственность всего народа, а нравственность отдельного индивида – это «негативная нравственность», то сферы политического и морального в его взглядах кардинально отделены друг от друга: «Эта государственная этика иллюстрирует полное освобождение (*die völlige Emanzipation*) политики от морали, острейший отказ от любой космополитической и универсалистской индивидуальной этики и направлена точно так же против христианства и Канта»¹⁰. Таким образом, вся работа Геллера нацелена на разоблачение гегелевской политической и этической философии, о чем свидетельствуют и стиль изложения, и обилие цитат из гегелевских текстов, представляющих собой весьма обрывочные фразы. Тем не менее, такая интерпретация гегелевской философии позволяет посмотреть на тексты Гегеля с более критически окрашенной позиции.

Герберт Маркузе в труде «Разум и революция», написанном в годы эмиграции, исследует становление гегелевской философии и ее влияние на последующее развитие социально-политической мысли. Пытаясь показать, что тенденция связывать гегелевские идеи с появлением и укреплением национал-социализма и фашизма несостоятельна, Маркузе обращается к истории формирования Гегеля как философа, в основе политических взглядов которого базировалась идея гражданского общества, которое «может функционировать, не нарушая основных прав и свобод индивида»¹¹. Тексту «Системы нравственности» Маркузе отводит не последнее место в своем исследовании, называя его при этом «одним из самых трудных в немецкой философии»¹². Сфера нравственного относится к явлениям культуры, понимаемой довольно широко и включающей такие элементы, как религия, политические и социальные институты, философия, искусство, – иными словами, все сферы, представляющие собой результат действия разумного субъекта, гармонично объединяющий в себе

⁹ Hegel und der Staat. S. 132.

¹⁰ Heller H. Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Leipzig; Berlin, 1921. S. 78.

¹¹ Маркузе Г. Разум и революция. СПб, 2000. С. 514.

¹² Разум и революция. С. 91.

субъективное и объективное. Культурное развитие, существующее для Гегеля в двух измерениях – историческом и онтологическом – начинается с этапа освоения тех объектов, которые необходимы для выживания и удовлетворения базовых потребностей человека, таких как потребность в пище и питье. По мере развития субъект становится способным конструировать внешний мир для более удобного поддержания жизни, что приводит к постепенному объединению в сообщества, начиная с семьи и заканчивая государством. Особое место Маркузе отводит анализу понятия труда. Индивидуальный труд является своего рода стоимостью удовлетворения имеющихся потребностей. Однако далеко не всегда эта стоимость оказывается достаточной, в результате происходит сильное расслоение общества на богатых и бедных, обреченных на измощающий механический труд. И только государство, основанное на принципе дисциплины, в сила гарантировать справедливость и некоторое равенство в социуме: «Задача государства или любой другой адекватной политической организации заключается в том, чтобы противоречия, присущие экономической структуре, не смогли разрушить систему в целом. Государство должно сдерживать неуправляемое социальное и экономическое развитие»¹³. Таким образом, Гегель, согласно Маркузе, выступает за создание сильного, независимого государства, способного побороть анархичные экономические механизмы ради создания общества справедливости.

Д. Лукач отмечает сложность и плохую выстроенность гегелевских рассуждений, что способствует трудности восприятия основных идей «Системы нравственности». «Это сочинение – кульминационный пункт его экспериментирования с системой понятий Шеллинга»¹⁴, – пишет он. Экономической составляющей гегелевских идей Лукач придает еще более важное значение, чем Маркузе. Диалектика развития экономических категорий у Гегеля очевидна: триада «потребность, труд, наслаждение» сменяется другими категориями – «обладание орудием, процесс самого труда, обладание продуктами труда»¹⁵. Такое значение труду придается, по мысли Лукача, в силу того, что именно через труд человек становится поистине разумным субъектом, индивидуумом, он порывает с естественным состоянием и обретает нечто всеобщее, отделенное от чисто природного и единично-

¹³ Маркузе Г. Разум и революция. С. 95–96.

¹⁴ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 360.

¹⁵ Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. С. 361.

го. Однако по мере роста производительных сил происходит все более жесткое разделение общества на классы, обнищание одних и чрезмерное обогащение других. В отличие от Маркузе, Лукач рассматривает идею государственного регулирования данного процесса, высказанную Гегелем, утопичной: «Эта смесь глубокого и верного понимания противоречивости капиталистического развития и наивной иллюзии относительно возможности государственного и общественного противодействия с этого момента будет характеризовать все развитие Гегеля»¹⁶. Несмотря на это, Лукач крайне высоко оценивает гегелевские достижения с области политико-экономической мысли. Именно Гегель смог уловить «сущность денег», увидеть в них объективность и реальность «вещи», а не только лишь «отношение».

Работа Штеффена Шмидта является на сегодняшний день, пожалуй, наиболее полным исследованием, посвященным интересующему нас тексту. Автор подробно разбирает историю рукописи, приводит историографический обзор исследований текста, сопоставляет основные его идеи с философскими взглядами Шеллинга, Канта и Фихте. Гегелевский текст содержит множество различных понятий, однако Шмидт отмечает, что именно нравственность стоит в центре работы: «Для Гегеля «нравственность» является ключевым понятием, с помощью которого он пытался описать в рукописи интересовавшее его переплетение отношений. Поэтому я выступаю за то, чтобы поставить это понятие в центр интерпретации «Системы нравственности»»¹⁷. Шмидт предпринимает попытку показать, что данный текст не был неудачной попыткой статьи, но является закономерным результатом развития гегелевских интересов в сфере нравственного, характерных для философа с ранних этапов творчества.

Основные понятия и методологические особенности текста

Идея (Idee), Тожество (Identität), тотальность (Totalität), адекватность (Adäquatsein), всеобщее (Allgemeine) и особенное (Besondere), понятие (Begriff) и созерцание (Anschauung), субсумирование (Subsumption) – все эти термины составляют понятийный аппарат и методологическую канву произведения, с их помощью Гегель выводит понятие абсолютной нравственности. Особенность «Системы

¹⁶ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. С. 370.

¹⁷ Schmidt S. *Hegels System der Sittlichkeit*. Berlin, 2007. S. 32.

нравственности», как и всех его ранних произведений, заключается в том, что мы не можем анализировать данный текст посредством смыслов и значений, которые мы вкладываем в вышеперечисленные понятия, отталкиваясь от общепринятой и известной трактовки гегелевской философии, иными словами, оперируя терминологией зрелой гегелевской философии. Мы не можем экстраполировать смысловое содержание сложившейся гегелевской системы на текст, который хоть и является одной из первых попыток представления части системы объективного духа, позднее развитой в «Философию права», но при этом очень нетипичен для последующего творчества философа. Единственное, что мы можем предпринять для лучшего понимания исследуемого нами произведения – это обратиться к тем текстам, которые были написаны Гегелем примерно в одно время с «Системой нравственности», а также иметь в виду основные положения шеллинговской философской мысли.

Среди произведений Гегеля особую ценность в данном случае представляет текст «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», опубликованный в «Критическом философском журнале», основанном Гегелем и Шеллингом. Известно, что это пока еще время безусловного идейного влияния Шеллинга на более старшего товарища. Итогом такого мыслительного тождества стало отсутствие авторства их статей, публикуемых в журнале.

Сложно не заметить, что в многообразии терминологического богатства отчетливо прослеживается влияние философской мысли Шеллинга. Так, многие понятия становятся ясны из текста 1801 г. «Изложение моей системы философии» Шеллинга, образцом для которого послужила, по словам самого автора, Спинозовская «Этика». Другой текст, чьи идеи весьма созвучны гегелевской «Системе нравственности», был написан Шеллингом в 1802 г. и называется «Дальнейшее изложение философской системы» («*Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*»). Как пишет Штеффен Шмидт, достаточно бегло взглянуть на содержание и подзаголовки шеллинговского текста, чтобы осознать влияние Шеллинга на концепцию «Системы нравственности» Гегеля¹⁸.

Поскольку попытка разобраться в гегелевском тексте без соотнесения его с философскими идеями Шеллинга не представляется возможной, нам предстоит обратиться к вышеуказанным шеллинговским произведениям. «Изложение моей системы философии» – это попыт-

¹⁸ Schmidt S. *Hegels System der Sittlichkeit*. S. 90.

ка объединения натурфилософии и трансцендентальной философии как двух равноправных частей одной системы, но описывающих ее с разных ракурсов, которое исходит из принципа абсолютного разума, существующего до субъективного разума индивида и, соответственно, до мышления им отдельных объектов. В таком самотождественном разуме содержится все бытие, однако в точке безразличия, в состоянии, где отсутствует субъективное и объективное. Кроме того, Шеллинг поясняет, что абсолютное тождество, под которым он понимает все сущее, он также называет абсолютной тотальностью, или универсумом. Следующий ряд тезисов гласит, что единичная вещь существует вне единого абсолютного тождества, а это возможно только в результате рефлексии и некоторого искусственного отделения единичного от целого. Такое единичное бытие Шеллинг называет «определенной формой бытия абсолютного тождества»¹⁹. При этом форма единичности есть та же, что и форма целого.

Гегелевский текст пестрит разнообразными терминами, которые автор, к сожалению, оставляет в большинстве случаев без объяснения и толкования. Кратко обозначим метод Гегеля, который он раскрывает в начале произведения.

Уже в первом предложении «Введения» читателю сообщается, казалось бы, основное методологическое требование, которое должно быть выполнено для достижения авторской цели: «Чтобы познать идею абсолютной нравственности, нужно созерцание сделать полностью адекватным понятию, поскольку идея сама есть не что иное, как тождество обоих»²⁰. Однако для того, чтобы это познание стало возможным, «это тождество должно мыслиться как адекватность»²¹. Гегель не расшифровывает ни одного из этих терминов. Однако дальше появляются все новые и новые термины, зачастую усугубляющие сложность понимания гегелевского метода: всеобщее, особенное, субсумирование. Но все же кое-что мы можем сказать с определенностью: созерцание Гегель называет подлинно всеобщим, а понятие – подлинно особенным. Таким образом, искомое нами тождество можно свести к тождеству всеобщего и особенного. Гегель

¹⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. СПб, 2014. С. 60.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Система нравственности // Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 276. Здесь и далее перевод дается по указанному изданию, но при необходимости откорректирован после сверки с текстом на немецком языке: Hegel G.W.F. System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]. Hamburg, 2002.

²¹ Гегель Г.В.Ф. Система нравственности. С. 276.

предлагает сделать это посредством их взаимоположения, или субсумирования: созерцание должно быть подведено под понятие, а понятие – под созерцание. Только подобное рассмотрение содержания тождества даст нам картину *абсолютного* тождества. Философ поясняет, что такое рассмотрение, при котором понятие подводится под созерцание (другими словами, особенное подчиняется всеобщему), хоть и является абсолютным, но все же не является достаточным для цели исследования. Такое одностороннее изучение Гегель называет отношением и указывает на ограниченность его познавательных функций. И следом мы впервые сталкиваемся с тем, о чем будет повествовать третья часть рукописи. Оказывается, что созерцание идеи абсолютной нравственности суть «абсолютный народ» (С. 276), а ее понятие – «абсолютное единство (Einssein) индивидуальностей» (С. 276).

Первый шаг, который предпринимает философ на пути постижения идеи абсолютной нравственности – это подведение созерцания под понятие. В результате такого действия мы постигаем абсолютную нравственность в качестве природы: «созерцание нравственности, которое есть народ, становится многообразной реальностью, или единичностью, единичным человеком, и вместе с тем абсолютной рефлексией природы внутрь себя, чем-то парящим над единичным, чем-то формальным» (С. 277) Такая абсолютная нравственность получает у Гегеля название природной нравственности, она суть «несовершенное объединение, или отношение» (С. 277).

Гегель не останавливается на подобном делении своего исследования нравственности. Он предлагает более детально рассмотреть, что же представляет собой природная нравственность. Используя опять же принцип подведения понятия под созерцание и созерцания под понятие, он выделяет две потенции: потенцию природы и потенцию бесконечности, идеальности.

Отдельно стоит отметить, что данный методологический принцип Гегель заимствует у Шеллинга, но при этом не следует ему в полном соответствии. В философии Шеллинга потенции имеют определенное значение. Обозначим суть этого приема в общих чертах. В «Системе трансцендентального идеализма» потенциями Шеллинг называет последовательность ступеней развития самосознания в универсуме. Потенцирование берет начало в сфере природного, постепенно поднимаясь до разумного. Так, например, созерцание в первой, простейшей потенции Шеллинг называет созерцанием созерцания, «ибо оно – созерцание ощущения. Ощущение уже само есть созерцание, но созер-

цание в первой потенции (отсюда и простота всех ощущений, невозможность определить их, так как определение всегда синтетично)»²². Вторую потенцию Шеллинг определяет как продуктивное созерцание, суждение и связывает ее с деятельностью. Третья же потенция – это Я, возвысившееся до интеллигенции, единство первых двух потенций, или организм. Далее философ заключает: «Трансцендентальная философия является не чем иным, как постоянным потенцированием Я; весь ее метод состоит в том, чтобы, переводя Я с одной ступени самосознания на другую, довести его до того уровня, где оно будет положено со всеми своими определениями, которые содержатся в свободном и осознанном акте самосознания»²³.

В уже упомянутой работе «Изложение моей системы философии», которая была написана незадолго до «Системы нравственности», Шеллинг развивает и модифицирует теорию потенций. Для нас здесь содержится одно очень важное замечание: «Абсолютное тождество есть только в форме всех потенций»²⁴, оно же есть безразличие субъективности и объективности. На вопрос же об очередности потенций философ теперь отвечает, что нет первой или второй потенции, но все они существуют одновременно, точнее, вечно, поскольку если для них не существует последовательности во времени, то нет и «до» или «после». Шеллинг определяет Абсолют через потенции, которые выражает формулой $A=B$, где А и В являются выражением субъективности и объективности²⁵. Эти противоположности в Абсолюте уже преобразованы и тождественны. Таким образом, в Абсолюте нет качественного различия, субъективное и объективное суть одно, противоположности тождественны.

Мы не можем точно сказать, на какие тексты Шеллинга опирался Гегель при написании «Системы нравственности», но ясно одно: данный метод, как и некоторые другие идеи, был заимствован из философии тождества. На наш взгляд, Гегель привнес в него некоторые собственные особенности, кроме того, попытался применить его к сфере нравственного, которая не рассматривалась ранее в терминах подобной методологии. Очевидно, что его цель заключалась в выведении абсолютной нравственности из последовательности различных, все более высоких потенций, все менее связанных с природным и все

²² Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 308.

²³ Система трансцендентального идеализма. С. 329.

²⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. С. 65.

²⁵ Изложение моей системы философии. С. 48–50.

более близких к сфере разумного.

Для более точного толкования методологических особенностей и смысла некоторых понятий, на основе которых Гегель строит «Систему нравственности», нам необходимо обратиться к его работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», точнее, к части, посвященной философии Шеллинга. «Принцип тождества есть абсолютный принцип всей системы Шеллинга. Философия и система совпадают; тождество не исчезает в своих частях и еще менее в своем результате», – пишет Гегель²⁶. В критикуемой им ранее системе Фихте тождество нарушается и исчезает. Однако такое положение вещей противоречит, по мысли Гегеля, цели философии: «В своем разделении философия не может полагать разделенных, не полагая их в абсолютном, ибо в таком случае они суть чистые противоположности, не имеющие никакой другой характеристики, кроме той, что одно есть то, чем не является другое»²⁷. Таким образом, для Гегеля тождество представляет собой основу и гарант истинной философии, при этом такое тождество, которое суть «тождество тождества и нетождества». Вместе с тем, для того, чтобы такое абсолютное тождество могло быть положено в основание философии, «необходимо, чтобы субъект и объект были положены оба как субъект-объект» (Там же. С. 128) и при этом рассмотрены и объективно, и субъективно. Только в этом случае такие субъект-объекты могут быть предметами научного познания.

Эти операции взаимного рассмотрения субъект-объекта очень схожи с замыслом Гегеля использовать метод субсумирования. Однако для него на первый план выходит именно взаимоотношение единичного и всеобщего. Принцип субсумирования (*subsumieren*) Гегель использует в качестве основного методологического механизма, который предполагает подчинение, подведение понятия под созерцание и созерцания под понятие, другими словами, рассмотрение единичного с точки зрения всеобщего, а всеобщего – с позиции единичного. Такие шаги представляются ему ведущими к постижению желаемого полного тождества, однако выглядят достаточно искусственными.

Далее, Гегель выводит науки о природе и философские науки из одного основания, уравнивая их в важности и значении: «Наука о субъективном субъект-объекте называлась до сих пор трансцендентальной философией, а наука об объективном субъект-объекте – на-

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга (окончание) // Кантовский сборник. 1990. № 1(15). С. 128.

²⁷ Различие между системами философии Фихте и Шеллинга. С. 129.

турфилософией» (С. 133). Теперь не представляется странным тот факт, что он выводит нравственное из сферы природного. Скорее, это лишь подтверждает тождество, лежащее в основании научного знания: «Все только в *одной* тотальности, объективная тотальность и субъективная тотальность, система природы и система интеллекта есть одно и то же; субъективной определенности соответствует точно такая же объективная определенность» (С. 136). Помимо этого, Гегель называет данные системы системами «свободы и необходимости *одновременно*» (С. 137). И природе, и разуму присущи свобода и необходимость. Но если мы подразумеваем под свободой произвол, полностью освобожденный от необходимости, то такой тип свободы не присущ вышеуказанным системам.

При этом Гегель не придерживается строгого деления философии на теоретическую и практическую. Хотя науки о природе считаются теоретическими, а о разуме – практическими, каждая из данных наук имеет и теоретическую, и практическую часть. Такое единство различий двух типов наук Гегель призывает рассматривать как одну единую науку. Они суть одно, а различие заключается лишь в том, какова направленность исследовательского интереса: «В обеих науках суть обе, но в одной познание – материя, а бытие – форма, в другой бытие – материя, познание – форма» (С. 137). Следовательно, если эти науки на самом деле представляют собой одну единую науку об абсолютном, то должна быть некоторая точка их объединения. Гегель, вслед за Шеллингом, называет ее точкой индифферентности, или разумом: «Это единственно высокая точка зрения, в которой обе науки переходят друг в друга, так что их разделение признается только как научное, а идеальность факторов – как нечто положенное для этой цели» (С. 140). Однако для того, чтобы окончательно познать абсолютное, необходимо еще одно действие, которое объединит оба способа познания – созерцание Абсолюта: «Первоначальное тождество... должно объединить обе (тотальности – *Н.Т.*) в созерцании абсолютного, становящегося объективным в своей завершенной тотальности – в созерцании вечного очеловечивания бога, произнесшего слово о начале» (С. 140). Гегель различает виды созерцания для искусства, религии и спекуляции. При этом спекуляция является своего рода высшей философией, вбирающей в себя все науки и имеющей возможность познавать Абсолют посредством философской рефлексии, или интеллектуального созерцания, которое составляет абсолютный принцип и основание философии Шеллинга и Фихте.

Таким образом, Гегель описывает схему познания абсолютного,

основывающуюся на исследовании природы и разума, с одной стороны, на постепенном восхождении и полагании субъективно и объективно предмета исследования – с другой стороны. Все это помогает нам лучше понять метод, который использован им в «Системе нравственности».

Для нас остается непроясненным еще один вопрос: в каком значении Гегель использует термин «созерцание». Можем ли мы говорить об эмпирическом, интеллектуальном созерцании или о каком-то другом? Интеллектуальное созерцание для Шеллинга – это способ постижения абсолютного тождества. В «Дальнейших изложениях моей системы философии» Шеллинг более подробно обращается к теме интеллектуального созерцания: «Мы называем это познание: интеллектуальное созерцание. Созерцание; ибо всякое созерцание – это приравнивание (*das Gleichsetzen*) мышления и бытия, и только в созерцании существует реальность вообще [...]. Интеллектуальным же мы называем это созерцание, потому что есть созерцание разумом (*Vernunft-Anschauung*) и как познание одновременно абсолютно единое с предметом познания»²⁸.

Шмидт, рассуждая о том, что именно Гегель понимал в своей работе под созерцанием, отмечает несколько важных моментов. Во-первых, нужно вспомнить о Канте и его высказывании о том, что мысли без содержания пусты, а созерцание без понятий слепо. Центральную роль здесь играет *intellectus archetypus*. Однако если у Канта *intellectus archetypus* выступал в качестве регулирующей идеи, а не действительной способности человеческого разума, то Шеллинг и Гегель наделяют его реальным существованием, получая, таким образом, возможность подняться от частного к универсальному²⁹. Кроме того, Шеллинг выступает против мысли Канта о том, что философия должна ограничиться только чистыми понятиями, и критикует его за противопоставление всеобщего и особенного, противоречащее философии тождества. Во-вторых, обсуждая тему подведения понятия под созерцание и созерцания под понятие, Шмидт приводит несколько точек зрения (например, К. Розенкранца и Г. Лассона) на эту проблему и заключает, что данную методологическую операцию можно рассматривать либо как необходимый смысловой акт, либо как чисто логическую процедуру, не влияющую на суть рассматри-

²⁸ *Schelling F.W.J. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie // Ausgewählte Schriften: In 6 Bde. Bd. 2: 1801–1803. Frankfurt/Main, 1985. S. 112–113 (1/4, 368 – 1/4, 369).*

²⁹ *Schmidt S. Hegels System der Sittlichkeit. Berlin, 2007. S. 101.*

ваемой Гегелем проблемы (Там же. S. 105).

Пауль Тиллих в одной из ранних работ очень просто, но точно описывает суть взаимоотношения созерцания и понятия в философии Шеллинга, что, как нам кажется, справедливо и для «Системы нравственности» Гегеля: «К абсолютному тождеству относится абсолютный способ познания. [...] Высший способ познания, т.е. такой, в котором единство и множественность, бесконечность и конечность, субъект и объект – это одно и то же, должен быть также понятием, как и созерцанием, т.е. быть интеллектуальным созерцанием»³⁰. Пожалуй, эта цитата хотя бы отчасти передает смысл, вкладываемый Гегелем в созерцание, а также объясняет необходимость для него использования операции субсумирования понятия и созерцания. Нам кажется, что гегелевское созерцание не тождественно интеллектуальному созерцанию Шеллинга и несколько шире, но как минимум так же обладает задачей познания абсолютного.

Смысл понятия нравственного

Ранее мы уже привели интерпретации некоторых исследователей и их видение того, как следует трактовать нравственность в рассматриваемом нами произведении, какие моменты работы, на их взгляд, являются наиболее важными. В заключительной части мы хотим более подробно обратиться непосредственно к гегелевскому тексту.

В «Системе нравственности» Гегель ставит перед собой непростую задачу – вывести идею абсолютной нравственности из наиболее базовых явлений человеческой жизни, таких как чувство, потребность, наслаждение. Во введении он предлагает основные принципы, на которых будет строиться данное исследование. Философ предпринимает попытку последовательного конструирования «полного» тождества понятия (*Begriff*) и созерцания (*Anschauung*). Созерцание он определяет, вслед за Шеллингом, как подлинно всеобщее, понятие же – как подлинно особенное. Таким образом, для полного понимания идеи вообще и идеи абсолютной нравственности – в частности, необходимо рассмотреть тождество, проанализировав и всеобщее с точки зрения особенного (или единичного), и особенное – с точки зрения всеобщего. Фактически, Гегель на основе методологии шеллинговской философии тождества выстраивает собственную схему

³⁰ *Tillich P. Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung // Tillich P. Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke. Bd. 1. Stuttgart, 1959. S. 62.*

для познания идеи абсолютной нравственности. Эта идея суть тождество противоположностей, которые мы должны исследовать наиболее полным образом.

Уточним, что текст состоит из трех основных частей: 1) Абсолютная нравственность как отношение; 2) Негативное, или свобода, или преступление; 3) Нравственность.

Гегель начинает выведение нравственного из сферы природного и обращается к природной нравственности, называя ее также отношением, поскольку на данном этапе нет полного тождества всеобщего и единичного, созерцания и понятия. В первой части речь идет о двух основных потенциях абсолютной нравственности как отношения, являющихся пока еще формальными: 1) потенция природной нравственности и 2) потенция бесконечного, идеального. Каждую из них Гегель разбивает еще на три субпотенции, состоящие, в свою очередь, из более дробных частей. При этом мы видим, что принцип наличия двух противоположностей (природное, конечное и идеальное, бесконечное) соблюден им только на стадии наиболее крупного разделения. В остальных случаях Гегель выделяет либо по три «момента» потенции (мы это увидим ниже), либо бегло говорит о том, что имеются еще и более частные деления. В тех случаях, когда мы наблюдаем трехчастное разделение, он делает замечания о том, что либо первый момент снимается во втором, а третий служит результатом тождества первых двух, либо третья потенция выступает как некий «средний термин», объединяющий субъективное и объективное, содержащееся в двух других потенциях. Таким образом, можно сказать, что Гегель нащупывает уже на данном этапе собственные методологические, диалектические принципы, которые в дальнейшем будут характеризовать его философскую систему.

Итак, первая основная потенция относится к сфере природы и состоит в свою очередь из более детального деления на другие потенции, однако все они принадлежат самой природе, или *природной нравственности*, и выражают собой подведение понятия природной нравственности под созерцание. Гегель также называет эту потенцию практической потенцией, или чувством, но таким, которое не имеет ничего общего с нравственным чувством в общепринятом понимании. Оно есть потребность, которая посредством снятия становится наслаждением. Потребность есть, по Гегелю, чувство отъединения, особенное и единичное, отделенное от других чувств, которое должно быть снято своим отрицанием. Результат снятия (*Aufgehobensein*) здесь философ определяет как «полное единство и неразличенное то-

ждество»³¹. Здесь Гегель опять производит деление и говорит о том, что потребность может либо подчинять понятие, либо подчиняться понятию.

Первая субпотенция существует в трех моментах: 1) потребность, 2) труд и 3) наслаждение. В ней практическое чувство, подчиняющее понятие, представляет собой формальное понятие. Наслаждение суть тождество первых двух моментов, однако оно пока еще неразумно, поскольку нерефлексивно и не способно познать себя. Потребность же – чувство субъективное и природное. К такому типу практического чувства Гегель относит потребность в еде и питье. Здесь мы можем вспомнить о первой, природной, потенции Шеллинга, описывающей ощущение. Возможно, именно от такого понимания потенции и отталкивался в своих построениях Гегель.

Следующая субпотенция, в которой практическое чувство уже подведено под понятие, характеризуется рядом моментов, таких как 1) негативное практическое созерцание (труд), 2) различие (продукт) и владение, 3) орудие. Однако это «практическое чувство, подведенное под понятие, представляет собой разрозненные моменты целокупности в качестве реальности; эти моменты суть» (С. 281): 1) овладение (*Besitzergreifung*) объектом, 2) труд, 3) владение (*Besitz*) продуктом и переход к наслаждению. Овладение Гегель характеризует как покой, а труд – наоборот, как движение. Их синтезом Гегель называет владение и сохранение объекта (С. 282). В данном случае использованное Гегелем деление тоже не вполне понятно, однако улавливается некоторое содержательное развитие в сравнении с предыдущей субпотенцией, возрастает роль труда. Для удовлетворения единичной потребности человеку необходимы усилия, однако они еще не носят систематического характера и не приводят к накоплению, основная цель – получить в данный момент то, что нужно (например, пропитание, чтобы сохранить жизнь именно сейчас, без мыслей о завтрашнем дне). Но по мере человеческого развития появляются простейшие орудия труда, что делает быт несколько проще и позволяет получить больше, чем нужно лишь в данный конкретный момент.

Вообще Гегель придает важное значение труду и объясняет разницу между тем, как труд понимается в двух описанных им потенциях. Если в первой потенции труд предстает как некое идеальное отношение, то во второй – как реальный процесс, благодаря которому

³¹ Гегель Г.В.Ф. Система нравственности. С. 278.

объект получает бытие в качестве реально определенного. Понятие труда Гегель использует и дальше. Чем более осознанная и разумная деятельность описывается, тем более высокой ступени развития она принадлежит.

Далее Гегель применяет метод субсумирования к живым объектам – растениям и животным. Растение – это живой объект, подведенный под понятие (С. 283). Труд в отношении растений направлен на неорганическую природу, какой-то элемент стихии (почва, камень, вода и т.д.). Подобный труд не затрагивает непосредственно «жизненность» растения. Животное есть понятие живого, подведенное под созерцание. Субсумирование здесь Гегель определяет как обуздание особенностей животного, а труд уже направлен на его органическую природу. И действительно, на раннем этапе развития человечества труд, направленный на выращивание растений и на содержание животных, представляется разным по затраченным усилиям, хотя бы в силу того, что в первом случае могут быть достаточными только своевременный полив и сбор урожая, тогда как во втором случае нужно приручать, создавать необходимые условия для жизни, думать о пропитании животных и т.д.

Следующая важная потенция, объединяющая в себе всеобщее и индивидуальное – это человек. Гегель также определяет ее как тождество потенций растения и животного (С. 286). Взаимодействия между людьми описываются им опять же в трех потенциях: чувство (любовь), отношения родителей и детей, всеобщее взаимодействие и образование. Любовь не принадлежит сфере нравственности, поскольку это отношение имеет природный характер, и в его основе лежит вождление, при котором не может быть абсолютного равенства. Кроме того, Гегель тесно связывает данную потенцию с чувством принадлежности к какому-либо роду. В отношениях родителей и детей происходит снятие бытия природы. Ребенок как бы объединяет две индивидуальности в себе, обретая более высокую степень субъективности. На этом уровне происходит снятие общего чувства, и каждый становится отдельным, самостоятельным индивидом.

Наконец, мы переходим к третьей потенции природы, призванной быть некоторым важным промежуточным этапом, объединяющим две предыдущие потенции. Гегель пишет: «но так как данная потенция сама есть целокупность, то выступить вперед и быть реальным должно разумное как таковое, которое в представлении о формальной потенции оставалось скрытым. Это разумное как раз и является тем, что входит в средний термин и содержит в себе что-то от природы

субъективного и объективного, или есть посредничающее для обоих» (С. 288). Таким образом, третья потенция является в некотором роде связующим звеном для первых двух. Именно благодаря ей природное приобщается к разумному и происходит дальнейшее жизненное развитие. Данная стадия служит некоторым промежуточным подведением итогов развития предыдущих потенций, точкой безразличия. Именно здесь возможно реальное тождество, а не формальное, как было ранее. Гегель описывает три ступени данной потенции: ребенок, орудие, речь.

Ребенок являет собой доказательство разумности природы. Именно в нем снимаются различия полов и происходит единение родителей. Он являет собой реализацию тождества двух индивидов и сам существует как индивид. Это, своего рода, пример непосредственной реализации гегелевского снятия, при котором сохраняются предыдущие моменты противоположностей, но при этом есть переход на качественно новый уровень.

Орудие представляет собой «средний термин» между человеком и объектом труда. Посредством изобретения орудий труд становится разумным и доступным каждому субъекту. И действительно, благодаря различным инструментам неравенство в физической силе и выносливости перестает играть основную роль в трудовой деятельности.

Речь является своего рода тождеством двух явлений – ребенка и орудия: «этот идеализированный разумный средний термин есть речь, орудие разума, дитя интеллигентного существа» (С. 291). Среди потенций речи Гегель выделяет жест, телесный знак и звуковую речь.

Подводя итог потенции природы, Гегель отмечает ее отрицательную сторону, выражающуюся в нужде, естественной смерти, насилии и разрушении со стороны природы или людей. Для того, чтобы выйти на духовно и разумно более высокий уровень развития, необходимо установить другие потенции, не принадлежащие сфере природного.

Вторая основная потенция – потенция бесконечности, идеальности – также состоит из трех субпотенций. В первой из них Гегель рассматривает такие моменты, как машина (более развитое орудие труда), продукт труда и право на собственность. Во втором разделе речь идет о стоимости, обмене, договоре, исполнении работы. Третья субпотенция охватывает анализ денег, торговли, а также форм человеческих отношений. Здесь мы можем познакомиться с первыми размышлениями Гегеля на тему господства и рабства, которые получают более детальное продолжение в «Феноменологии духа». Завершает первый

раздел рассмотрение брака и семьи. Интересно, что Гегель рассматривает брак именно как акт договоренности между людьми, как некий контракт, в отличие от рассматриваемой ранее семьи как союза двух людей, полностью реализующих себя в ребенке.

Подведем некоторые итоги первой главы. Во-первых, данная часть является методологически наиболее выдержанной. Как мы видели, Гегель не всегда сохраняет то деление, которое обозначил во введении, но все же он как будто каждый раз пытается вернуть своему тексту задуманную форму. В дальнейшем он все больше уходит от этой схемы потенцирования и субсумирования, деление будет крупнее и как будто бы формальнее. Во-вторых, мы действительно, как правильно заметил Новгородцев, видим здесь не только рассуждения на темы объективного, но и субъективного духа: ощущение, потребность, ребенок и т.д. Таким образом, «Система нравственности» охватывает гораздо более широкий набор знаний и явлений, чем те, которые в итоге войдут в «Нравственность» как часть объективного духа в системе Гегеля.

Вторая глава посвящена негативному и начинается с достаточно обширных предварительных замечаний, где Гегель объясняет, почему есть необходимость включить рассматриваемые здесь явления в область абсолютной нравственности. Он говорит о том, что до сих пор все сказанное относилось к единичному и формальному, а это нельзя назвать абсолютным. Познание абсолютного предполагает познание противоположностей, соответственно, мы должны исследовать как позитивное, так и негативное. И действительно, размышляя над тем, как происходило развитие человечества, как проявляются исторические события, мы не можем отбросить все то, что не вызывает у нас положительных эмоций, забыть об этом и не вспоминать. Войны, преступления, несправедливость часто играют гораздо более важную роль в жизни общества, чем нам этого хотелось бы. Тем не менее, вопрос о том, как мы понимали бы добро, не будь зла, все еще остается во многом открытым. «В абсолютной связи с преступлением находится справедливость возмездия. Здесь мы имеем дело с абсолютной необходимостью, которая их связывает, ибо одно есть противоположное другому, одно – противоположная субсумция другого» (С. 313). Другими словами, для того, чтобы познать абсолютную нравственность, мы должны рассмотреть ее во всех аспектах, в том числе и в ее полном отрицании.

Мы не будем подробно описывать построения потенциалов в этой части, но кратко обозначим, какие моменты интересуют Гегеля. Речь

здесь идет о таких явлениях, как природное уничтожение, ярость, ограбление, принуждение, угнетение, убийство, месть, борьба, честь, война. Гегель описывает эти неприятные страницы из истории человечества, как обычно, отстраненно и всеохватывающе, но при этом достаточно точно. Это создает ощущение неизбежности негативного в человеческом мире.

Наконец, третья, заключительная глава посвящена непосредственно нравственности. Гегель отмечает, что в рассмотренных ранее потенциях мы имеем дело либо с особенным, либо с всеобщим. Однако в том виде, в котором они были представлены, они не могут быть причастны абсолютной нравственности. Так же и природная нравственность не принадлежит искомой идее. Заметим, что семья еще не включена Гегелем в сферу нравственности, а является лишь последней ступенью нравственного в природе. В абсолютной нравственности происходит объединение единичного и всеобщего: «В нравственности, таким образом, индивидуум существует вечно; его эмпирическое бытие и образ действия является просто всеобщим, ибо на лицо не индивидуальное, которое действует, но всеобщий абсолютный дух в нем» (С. 326). Становится понятно, почему для Гегеля именно народ воплощает в себе абсолютную нравственность. Он, будучи множеством индивидуумов, вместе с тем выступает как некая единичная сущность. Кроме того, в народе снимается природная сторона, он являет собой точку полного безразличия: «как народ есть живое безразличие и природное различие целиком уничтожено, индивидуум созерцает себя в каждом как самом себе, – он достигает наивысшей объективности, присущей субъекту; и это тождество всех... есть... абсолютное и созерцаемое» (С. 327). Именно такое тождество и является абсолютным, познанным, способным к самозерцанию и рефлексии.

В идее абсолютно нравственного Гегель выделяет два основных момента: государственное устройство, или покой, и правление, или движение. Возникает вопрос, почему Гегель в данном случае в отличие от предыдущих разделов не рассматривает тождество этих двух потенций. Надо сказать, что и по характеру письма, и по использованию терминов последняя глава значительно отличается от предыдущих, особенно от первой. Так, например, Гегель гораздо реже говорит о потенциях и чаще использует слово «моменты». Складывается впечатление, что, вооружившись принципами философии Шеллинга и замыслом построить на их основании свой текст, Гегель постепенно либо теряет интерес к такому схематизированному изложению, либо

понимает, что не может применить данную методологию ко всем темам исследуемого предмета. В любом случае, с каждой страницей перед нами предстает все менее упорядоченная структура, но все более четко вырисовываются детали – пока еще не везде продуманные, местами противоречивые – именно гегелевской философии, которая полностью проявит себя в «Феноменологии духа». Возможно, именно неудача в следовании шеллингвской методологии и заставила Гегеля отложить данный текст и отказаться от его печати.

Но вернемся к сфере нравственного. В первом разделе «Государственное устройство» Гегель говорит о народе как об органической целокупности и переходит к описанию нравственности как покоя.

Нравственность здесь делится на абсолютную, относительную и доверие. В некотором смысле они являются для Гегеля добродетелями, присущими народу. И как в государстве Платона определенным добродетелям соответствуют определенные сословия, так и у Гегеля вышеописанные формы нравственности реализуются через три типа сообществ: абсолютное сословие, или власть, сословие добропорядочности, или торговое сословие, и сословие несвободной, или природной, нравственности, которое он также называет крестьянским сословием. Под абсолютной нравственностью понимается «безразличие всех добродетелей... абсолютная жизнь в отечестве и для народа... абсолютное бескорыстие... абсолютное образование... высшая свобода и красота» (С. 330). Такая нравственность обладает оттенком божественного, объемлет все добродетели, способна защититься от врага. Ей присуща храбрость, которая для Гегеля и является безразличием добродетелей. Совершенно понятно, что такая нравственность служит миссии вооруженной защиты своего народа от чужого.

Относительная нравственность – это добропорядочность, соблюдающая справедливость и закон. Она призвана защищать людей от нужды, помогать, усматривать дурные поступки, жертвовать, платить налоги, поддерживать некоторое экономическое и социальное равенство. Но она не может постичь суть абсолютной нравственности, в ее силах лишь иметь на этот счет некоторые суждения: «...ее разум осужден осознавать абсолютную нравственность в качестве всего лишь идеи» (С. 334).

Доверие нуждается в том, чтобы им руководили. Оно не способно полагаться на собственный рассудок, который часто приводит к страху быть обманутым. Доверием движет чувство необходимости и чувство доверия к более высокому управляющему сословию. Оно верит в божественное и вследствие этого способно быть отважным.

Не будем более останавливаться на описании сословий, однако отметим, что это деление выглядит весьма схематично и отвлеченно, а также не учитывает уже существовавший на тот момент рабочий класс. Это выглядит особенно странным, поскольку в этом же тексте Гегель уделяет внимание машинному труду, а также анализирует «тупой» механический труд человека и постепенное его отчуждение. Кроме того, далее Гегель введет еще и ремесленное сословие, которое здесь, видимо, не укладывалось в трехчастную схему.

Заключительная глава произведения посвящена правительству, которое может выступать в форме абсолютного правительства и правительства единичных потенций.

Абсолютное правительство «являет собой первое сословие» (С. 344), но в то же время абсолютное правительство должно поддерживать все сословия и для этого выступать как некая безразличность. Таким образом, Гегель находит компромисс: правительство должно формироваться из старцев и жрецов, которые уже, скорее, составляют некое «идеальное» сословие, своего рода над-сословие. Старец в силу возраста «существует уже наполовину умершим» (С. 346), соответственно, он уже в большей степени принадлежит всеобщему, нежели индивидуальному. Такое положение позволяет ему одновременно и принадлежать абсолютному сословию, и как бы возвышаться над ним. Подобное справедливо и в отношении жреца, с той лишь разницей, что он частично существует в сфере божественного, но также полностью не принадлежит привычной для других реальности. Природа и бог выступают здесь как форма безразличного, как орудие и посредник между идеей абсолютной нравственности и ее воплощением. «Таким образом, старость есть тело абсолютного безразличия по отношению ко всем сословиям. Она лишена индивидуальности... жречество существует как безразличие, не вверенное природе, а отнятое у нее» (С. 347), т.е. истинный представитель правительства – это старец, ведущий жизнь жреца, и жрец, достигший возраста старца.

Гегель возводит абсолютное правительство в ранг выразителя божественной воли на земле. Эта высшая потенция нравственности находится над всеми сословиями и является абсолютной тождественностью. Оно есть «явление бога. Его слова суть божьи изречения, и оно не может являться и быть ни под какой другой формой. Оно есть непосредственное жречество всевышнего, в святыне которого оно держит с ним совет и получает его откровения; все человеческое и всякая иная санкция здесь сняты» (С. 350–351).

В качестве дополнения и даже противопоставления абсолютному правительству Гегель вводит всеобщее правительство, которое есть причина движения, в то время как рассмотренное ранее правительство – «покоящаяся субстанция всеобщего движения», «абсолютное постоянное» (С. 351). Всеобщее же правительство изменчиво, реально, оно выступает как «определенность народа в данное время». Гегель, опираясь на Канта, выделяет три вида государственной власти: «полагание всеобщего – как законодательная власть; идеальное субсумирование – как судебная власть вообще, как справедливость; реальное субсумирование – как исполнительная власть» (С. 353). Тем не менее, вышеперечисленные формы власти для Гегеля являются, по сути, идеализациями, и могут быть действительно реализованы только при условии, если будут находиться в руках одного индивидуума, представляющего исполнительную власть. Именно она является настоящим правительством, другие формы власти сами по себе – пустые абстракции. Каким именно образом происходит взаимодействие абсолютного и всеобщего правительств, Гегель не уточняет. Ясно лишь то, что абсолютное правительство стоит над всеобщим и обладает неким божественным правом на власть, которую осуществляет исходя из свободы и воли. Некоторую подсказку дает гегелевское замечание о том, что идея абсолютного правительства встречалась и раньше, но была совершенно пустой и формальной, как, например, фихтевский эфорат. Но каким образом Гегель хочет преодолеть этот недостаток, он не раскрывает.

После описания правительств Гегель переходит к анализу систем правления. Первая из них – система потребностей, или «система всеобщей физической взаимозависимости» (С. 355). Ни одно сословие не существует изолированно от других. Труд и деятельность одних направлена на удовлетворение потребностей других. Это ясно видно при знакомстве с предыдущими разделами гегелевского текста. Здесь Гегель рассматривает эту тему в отношении отдельного человека, живущего в обществе. Ни один человек не в состоянии обеспечить все свои потребности и нужды. Вне зависимости от вида деятельности мы не можем быть уверенными в том, что, если сегодня все складывается хорошо и наша работа с избытком оплачивается, то и завтра все будет без изменений. Есть обстоятельства, над которыми мы не властны. Вместе с тем то, какой достаток способен иметь человек, зависит от общей экономической ситуации, т.е. от того, как в совокупности выглядят успех или неудача в этой сфере у других людей, сравниваемые Гегелем с «непрестанно вздымающейся и падающей

волной» (С. 356). И вот, в какой-то момент появляется правительство «как бессознательное, слепое, целое потребности и видов ее удовлетворения» (С. 356). Оно призвано обеспечивать целостность нравственного, препятствуя чрезмерному обогащению и появлению крайней нищеты, поскольку эти процессы могут угрожать целостности народа. С появлением сильного финансового расслоения внутри сословия (Гегель здесь приводит в пример ремесленное сословие и оговаривается, что оно в свою очередь делится на другие подсословия) «абсолютная связь народа, нравственное» (С. 360) исчезают, и народ распадается. Чтобы этого не допустить, правительство может применять различные меры, например, препятствовать высокой прибыли, принуждать к труду. Кроме того, соблюдение сословиями определенных законов также делает его представителей зависимыми, но в данном случае лишь нравственно. Задача правительства – заботиться о каждом сословии, но прежде всего – о высшем, поскольку оно «живет в постоянной и абсолютной всеобщей нужде» (С. 361). Кроме того, Гегель обсуждает, каким должно быть налогообложение, как нужно оценивать недвижимое имущество и т.д.

Вторая система правления носит название системы справедливости и затрагивает темы собственности и правосудия. Право на владение некоторой вещью должно быть признано, и правительство является субъектом правосудия. Гегель выступает за такое право, которое будет объективно для любого человека и будет рассматривать его и как некое всеобщее лицо, и как данного конкретного индивида: «Право восходит к единичности и является абстракцией всеобщности, поскольку в нем должна заключаться единичность» (С. 364). Гегель также проводит различие в понимании гражданского и уголовного правосудия. Если первый тип правосудия имеет дело с «определенностями», т.е. с тем, что определено человеком как его собственность, то уголовное правосудие разрешает споры, в центре которых находится индивид как целостность, как реально существующая личность. В зависимости от тяжести преступления против всеобщности Гегель выводит три типа наказаний: гражданское наказание; уголовное наказание; война.

Наконец, третья система правления – это система дисциплины. Эта система, как и предыдущие, затрагивает всеобщее, но развертывающееся на более высокой стадии, абсолютное, но такое, которое определяется как особенное. Она охватывает широкий круг явлений, таких как воспитание, образование и дисциплина и, наконец, рождение детей. Все это призвано поддержать целостность нравственности,

укрепить связь внутри народа, обогатить его и даже расширить границы государства. Это выражает сферу социальных отношений, влияние на индивида как на единичность всеобщего, на его разум и духовность. Описание данного раздела крайне коротко, но при этом достаточно ёмко. Так, среди способов выражения дисциплины Гегель называет не только полицию, подготовку к войне, испытание в ней отдельного человека, но и обычаи, порядок. К сфере образования относятся также науки, изобретения, философия, таланты, образующий себя, обсуждающий и сознательный народ. Рождение детей Гегель связывает с объективным становлением человека в качестве представителя конкретного народа и даже с процессом колонизации.

Последний раздел текста, также оставшийся незаконченным и во многом представляющий по форме заметки, повествует о свободном правлении. Гегель выделяет три формы такого правления – демократию, аристократию и монархию, а также эти же три формы соответственно в качестве несвободного правления – охлократию, олигархию и деспотию. Эти две группы режимов по сути представляют собой только три типа правления, различающиеся в зависимости от отношения правительства к подданным. Данное тематическое деление опять напоминает нам сюжет из античной философии, но на этот раз принадлежащий Аристотелю. Ни одна из этих форм не лишена недостатков. Монархия, по мысли Гегеля, является абсолютной реальностью «нравственности в индивидууме» (С. 367), где монарх обязательно должен быть сторонником какой-либо религии. При этом «чем больше народ един сам с собой, с природой и нравственностью, тем больше вбирает он в себя божественное и теряет его в этой противостоящей ему религии» (С. 367), постепенно освобождаясь от нее. При этом монархию отличают большие владения и право наследования. Такой абсолютизм является, по мнению Гегеля, наихудшей формой. Аристократия отличается правлением многих, а демократия является абсолютной реальностью «нравственности во всех». В силу того, что данный раздел носит черновой характер, мы не можем точно сказать, какова была идея Гегеля и какую из форм правления он в итоге поставил бы выше других.

Заключение

В рассмотренной системе нравственного Гегель не ограничивается повторяющимися мотивами в области естественного права Нового времени, такими как естественное состояние, договор, этика, право,

а также методами их выведения и доказательства. Он затрагивает по большому счету все без исключения феномены социальной жизни и выстраивает действительно существующую сферу нравственного, не имеющую пока ничего общего с моралью: Гегель предлагает богатую феноменологию абсолютной нравственности как сферы социального, и посредством такого чрезмерного наполнения схематизация, которую Гегель перенимает у Шеллинга, не выдерживает натиска и приходит в негодность. Попытка вывести абсолютную нравственность через потенцирование уступает богатству содержания текста. Практическое чувство, работа, орудие, машина, признание, обмен, договор, деньги, торговля, господство и рабство, преступление – все это предшествует выведению понятия абсолютной нравственности, включающему такой обширный круг явлений, как народ, государственное устройство, правительство, правосудие, учение о формах государственности и их связи с религией.

Гегель, с одной стороны, тематически расширяет учение о нравственности, с другой же стороны, исключает из него те понятия, с которыми обычно связана данная тема: в его понимании нравственность описывает всевозможные стороны жизни общества, однако не имеет ничего общего с этикой как таковой. Дуальность учения о праве и учения о добродетели у Канта, а также основоположений естественного права и системы учения о нравах у Фихте была преодолена в попытке Гегеля унифицировать эту сферу знания. Ключевым понятием такой дисциплины, имеющей новое содержание и даже подразумевающей отход от традиционного философского толкования предмета, становится именно нравственность в особенном смысле, а не естественное право, добродетель и т.д.

«Система нравственности» представляет собой одну из первых попыток Гегеля выстроить целостный, действительно системный взгляд на данную сферу, но по каким-то причинам так и оставшуюся неоконченной. Тем не менее, она чрезвычайно важна для понимания философской эволюции Гегеля.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 87–207.

Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга (окончание) // Кантовский сборник. №1(15). 1990. С. 127–157.

Гегель Г.В.Ф. Система нравственности // Гегель. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 276–367.

- Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.
- Маркузе Г. Разум и революция. СПб: Владимир Даль, 2000. 541 с.
- Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984. 351 с.
- Новгородцев П. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М: Унив. типография, 1901. 248 с.
- Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии // Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. СПб: Наука, 2014. С. 23–188.
- Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227–489.
- Hegel G.W.F. System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002. XXXIX + 85 S.
- Heller H. Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Leipzig; Berlin: Verlag U. Druck von B.G. Teubner, 1921. 210 S.
- Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 540 S.
- Rosenzweig F. Hegel und der Staat. Erster Band. Lebenstationen. München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1920. 252 S.
- Schelling F.W.J. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie // Ausgewählte Schriften in 6 Bänden. Bd. 2: 1801–1803. Frankfurt am Main: Surkamp-Verlag, 1985. S. 77–167.
- Schmidt S. Hegels System der Sittlichkeit. Berlin: Akademie Verlag, 2007. 280 S.
- Tillich P. Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung // Tillich P. Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke. Bd. 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959. S. 11–108.

NATALIYA ANATOLIEVNA TATARENKO

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Concept of the Ethical and its Interpretation in Hegel's System of Ethical Life

Summary. This article analyzes the work of G.W.F. Hegel “System of ethical life”, written during his life in Jena. This is one of first Hegel's attempts to develop a systematic view on the problem of the ethical. The manuscript, which remained unpublished during the philosopher's lifetime, is a very unusual text on the ground of not only its content but also on the ground of Hegel's methodology. The influence of Schelling's philosophy of identity on this text is obvious, but at the same time, Hegel's independent thought is already noticeable, and not always consistent with Schelling's ideas. The author explore the methodological features of the Hegelian text, interprets the meaning of the essential concepts, considers the main substantial points, and also gives a number of interpretations of “System of ethical life” made by some russian and foreign researchers.

Keywords. Classical German philosophy, G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling, ethical life, intuition, concept, identity, absolute idea.

References

Hegel, G.W.F. “Razlichie mezhdu sistemami filosofii Fichte i Shellinga (okonchanie)” [The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy (ending)], *Kantovskiy sbornik* [Kantian journal], №1(15), 1990, pp. 127–157. (in Russian)

Hegel, G.W.F. “Positivnost’ khristianskoi religii” [The positivity of the christian religion], in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznykh let* [Works of different years]. Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1970, pp. 87–207. (in Russian)

Hegel, G.W.F. “Sistema nravstvennosti” [System of ethical life], in: G.W.F. Hegel, *Politicheskie proizvedeniya* [Political works]. Moscow: Nauka Press, 1978, pp. 276–367. (in Russian)

Hegel, G.W.F. *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002. XXXIX + 85 S.

Heller, H. *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. Leipzig–Berlin: Verlag U. Druck von B.G. Teubner, 1921. 210 S.

Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 540 S.

Lukacs, G. *Molodoi Gegel’ i problemy kapitalisticheskogo obschestva* [The young Hegel]. Moscow: Nauka Press, 1987. 616 p. (in Russian)

Marcuse, H. *Razum i revolyutsiya* [Reason and Revolution]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2000. 541 p. (in Russian)

Motroshilova, N.V. *Put’ Gegelya k «Nauke logiki»* [The way of Hegel to «Science of Logic»]. Moscow: Nauka Press, 1984. 351 p. (in Russian)

Novgorodtsev, P. *Kant i Gegel’ v ikh ucheniyah o prave i gosudarstve. Dva tipicheskikh postroeniya v oblasti filosofii prava* [Kant and Hegel in their theories of law and the state. Two typical constructions in the Field of Law Philosophy]. Moscow: Universitetskaya Publ., 1901. 248 p. (in Russian)

Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. Erster Band. Lebenstationen. München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1920. 252 S.

Schelling, F.W.J. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, in: F.W.J. Schelling. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. Bd. 2: 1801–1803. Frankfurt am Main: Surkamp-Verlag, 1985, S. 77–167.

Schelling, F.W.J. Sistema transcendentalnogo idealizma [System of transcendental idealism], in: F.W.J. Schelling. *Sochineniya v 2 tomah* [Works in 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 227–489. (in Russian)

Schelling, F.W.J. “Izlozhenie moi sistema filosofii” [Presentation of my system of philosophy], in: F.W.J. Schelling. *Izlozhenie moi sistema filosofii* [Presentation of my system of philosophy]. St-Petersburg: Nauka Press, 2014, pp. 23–188. (in Russian)

Schmidt, S. *Hegels System der Sittlichkeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2007. 280 S.

Tillich, P. “Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung”, in: P. Tillich. *Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke*. Bd. 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, S. 11–108.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Визгин В.П.

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Религия и философия в дневнике Анри Амьеля

Аннотация. Автор статьи исследует соотношение религии и философии в дневнике Анри Амьеля (1821–1881) и приходит к выводу, что в молодые годы Амьель был скорее учеником Шеллинга, чем Гегеля, разделяя шеллингианскую позицию «позитивности» и признавая первенство религии перед философией в «домостроительстве» духа. В дальнейшем, по мнению автора статьи, успехи наук о природе подталкивали швейцарского философа к переосмыслению разделяемого им ранее соотношения религии и философии, в результате чего трансцендентный Бог уходит с горизонта его мысли и его место занимает имманентный бог философов-рационалистов. Как показывает автор статьи, Амьель колеблется между теизмом и пантеизмом, соответственно, «между Лейбницем и Спинозой» таким образом, что философия и религия у него сходятся в понятии идеала и долга, предполагающих спиритуалистическое понимание бытия.

Ключевые слова: Западная философия XIX в., Амьель, религия и философия, романтизм, пессимизм, Вашро и Амьель.

Швейцарский философ Анри Фредерик Амьель (1821–1881), преподававший в университете Женевы, писавший эссе, стихи и другие произведения, стал известен не как академический философ или поэт, а как автор дневника, обнаруженного сразу после его смерти. Он вел дневник с 1839 по 1881 год с удивительным постоянством. Из рукописи объемом в 17000 страниц друзья его сделали извлечения в двух томах, которые были изданы и получили вскоре европейскую известность¹. Об основных биографических обстоятельствах его жизни известно, что, с 13 лет оставшись полным сиротой, вместе с двумя сестрами воспитывался дядей, учился сначала в родной Женеве, а потом в 1844–1848 гг. путешествовал по Европе и учился в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В Берлине слушал лекции Шеллинга, Тренделенбурга, Бенеке. В 1849 г. вернулся на родину, где получил должность профессора эстетики, а в 1854 г. стал профессором философии и занимал эту должность до самой смерти.

Русские читатели узнали об Амьеле и его дневнике благодаря Льву Толстому. На «замечательный» дневник, с которым он познакомился в 1892 г., Толстому указал Н.Н. Страхов. Но он не сразу взялся за двухтомное издание выдержек из рукописного дневника Амьеля. Только 1 октября 1892 г. в записных книжках появляется первая запись: «Читаю Amiel'a, недурно»². В ходе дальнейшего чтения фрагментов дневника его высокая оценка только повышается еще больше и в записной книжке за ноябрь–декабрь 1893 г. он записывает: «Amiel совершенно нечаянно приходит к христианству в его истинном свете»³. 7 октября этого же года у него появляется мысль написать об Амьеле и его дневнике предисловие к его русскому переводу, который по отмеченным им отрывкам из изданных в Женеве фрагментов выполнила под его руководством его дочь М.Л. Толстая. Записные книжки и дневники писателя сохранили и определенные критические замечания в адрес швейцарского философа. По оценке позднего Толстого, который в это время работал над книгой «Царство божие внутри вас», Амьель слишком перегружен культурой, «балласт разностороннего и, особенно, эстетического образования», считает он,

¹ *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. 8-ème éd. Т. 1–2. Genève, 1901.* Первое издание увидело свет в 1882 г. Полностью дневник был издан в 12 томах: *Amiel H.-F. Journal intime. 12 vols. / Éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bio-bibliographie. Lausanne, 1976–1994.*

² *Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. Т. 52. Дневники и записные книжки, 1891–1894. М., 1952. С. 73.*

³ *Толстой Л.Н. Полное собрание соч. Т. 52. С. 252.*

мешает ему уверенно «уместиться на лодке христианского спасения». Балласт это следовало бы, считает устремленный к сотериологическому религиозному практицизму русский писатель, следовало бы выкинуть, но такие тонкие и чрезмерно эрудированные люди, как Амьель, на это неспособны⁴. По версии Толстого Амьель в поисках истинного бога увлекается стоицизмом, буддизмом, но «нечаянно» приходит к христианству в его «истинном свете».

Отобранные им отрывки из дневника женевого философа перевела его дочь, М.Л. Толстая, и они сначала публиковались в «Северном вестнике», в январском выпуске которого за 1894 г. появились первые переведенные отрывки из дневника Амьеля с предисловием Л.Н. Толстого названием «Отрывки задушевного дневника». В том же году под названием «Из дневника Амьеля» весь перевод был опубликован в издании «Посредника» с тем же толстовским предисловием. Глубина и подлинность духовного опыта Амьеля поразили Толстого контрастом с остальным его творчеством: «Все, что Амьель отливал в готовую форму, лекции, трактата, стихотворения, было мертво, дневник же его, где, не думая о форме, он говорил только сам с собой, полон жизни, мудрости, поучительности, утешения и навсегда останется одной из лучших книг, которые нам нечаянно оставляли люди, как Марк Аврелий, Паскаль, Эпиктет»⁵. В «нечаянности» дневника, в его спонтанности, непреднамеренности и полной искренности Толстой увидел знак подлинной творческой удачи, оставшейся неведомой самому автору дневника, когда он профессионально занимался философией и литературой. Его писания «наедине с собой» оказались для прочитавших их людей «нечаянной радостью», в то время как философские работы, лекции и стихи никому по-настоящему и не понадобились.

* * *

Вещи только к своему концу обретают законченную выраженность своей сущности. Точно так же обстоит дело и с людьми, в определенном смысле, их антиподами. Датированные последними годами его жизни страницы дневника Амьеля раскрывают его личность и мысль глубже, чем написанные в те годы, когда он еще не знал вра-

⁴ Толстой Л.Н. Полное собр. соч. Т. 52. С. 105.

⁵ Толстой Л.Н. Полное собр. соч. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 29. Серия первая. Произведения. М., 1954. С. 210.

чебного вердикта, предрекшего ему скорую кончину от «осложненного недуга» (по выражению его друга Эдмона Шерера⁶). Отсюда у него возникает обостренное чувство «чрезмерной хрупкости» человеческого удела (*fragilité excessive*), заставившее Льва Толстого, пережившего нечто подобное, обратить сочувственное внимание на дневник женевского профессора.

Ясное осознание этой ситуации учит человека искусству смирения, отсекая любую устремленную в будущее амбицию уже потому, что ты знаешь, что будущего у тебя как раз и нет. А с годами питаемая христианством вера в жизнь вечную у Амьеля заметно ослабевала. Его религиозность, как и все в век Дарвина, эволюционировала. Вот как он сам описывает этот процесс в феврале 1881 г. за три месяца до смерти: «Долгое время Бог имманентный для меня был более действенным, чем Бог трансцендентный, религия Якова была мне более чуждой, чем религия Канта или даже Спинозы. Вся семитская драматургическая конструкция веры казалась мне произведением воображения... Верование и истина расходились со все более и более возрастающей ясностью. Религиозная психология стала для меня простым явлением и утратила ноуменальное значение. Апологетические построения Паскаля, Лейбница, Секретана больше не казались мне более вероятными, чем апологетика средних веков, так как предполагали то, что стоит под вопросом, а именно учение, открытое в Откровении, христианство определенное и нерушимое»⁷.

Религиозность и философские убеждения у Амьеля невозможно представить порознь одно от другого. Высказав главное о своей религиозной эволюции, он тут же переводит обзор своих религиозно-философских исканий на почву философскую, делая такой вывод: «Мне кажется, что из всех моих исследований (*études*) мне осталась новая феноменология духа, интуиция универсальной метаморфозы»⁸. Все утверждения, наделенные определенностью, все с уверенностью в их окончательности провозглашаемые принципы, чеканные формулировки, несмешиваемые неизменные идеи предстают ему теперь не более, чем полезными для практической жизни предрассудками, свидетельствующими лишь об узости, скованности духа. Точно в таком же статусе «анкилоза мысли» выступают для него все определенные

⁶ Это заключение врачи дали ему в сентябре 1874 г. Мать Амьеля рано умерла от туберкулеза. Видимо, он унаследовал от нее это в те времена неизлечимое заболевание («чахотку»).

⁷ *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 323.*

⁸ *Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 324.*

политические, религиозные, эстетические, литературные убеждения. Анкилоз – утрата подвижности суставов. Этим недугом страдал Анри Бергсон, который здесь невольно вспоминается, причем не только в связи с термином *ankylose*, а потому что сказанное швейцарским мыслителем как раз корреспондирует с духом бергсонизма как философской веры в абсолютность «текучести», «метаморфозы» всего сущего. Ведь, предвосхищая философа творческой эволюции, к метафизике антиметафизики как к философии вечного процесса в своих исканиях подошел и Амьель.

Но вот незамеченное им обстоятельство: христианство, вопреки тому, что думал сам Амьель, *совместимо* с указанным философским открытием, с убеждением в значимости универсальной метаморфозы. Такую связь можно и нужно обосновывать логически, теоретически. Но есть и исторические прецеденты. Можно указать на некоторых современных философов, которые подобную связь понимали, констатировали и открывали возможность для ее продумывания. Один из них – Габриэль Марсель, книгу которого «Ты не умрешь» завершает мистико-поэтический гимн «духу метаморфозы»⁹. Очевидно, что для французского философа этот ход мысли не противоречит христианству, в данном случае католическому.

Религиозность Амьеля, уроженца и патриота Женевы – протестантская и, значит, радикально рационалистическая, чисто духовная. То, что в философии называют абсолютном, в религии выступает как бог. Абсолют не может, считает он, быть точным, определенным и в этом смысле частным, партикулярным. Он всегда универсален, отвлечен от всего определенного и конечного. Именно *пустая* всеобщность отвечает амьелевскому пониманию религиозности и духовности: «Любое определенное верование – скованность и ограниченность, но такое постоянство является необходимым в свой час. Наша монада, как мыслящая, освобождается от пределов времени, пространства и исторической среды; но, будучи индивидуальной и для того, чтобы что-то делать, она приспособливается к бытующим иллюзиям, предлагая себе определенную цель»¹⁰. Подавляющее большинство людей так и не выходят за пределы такой определенности с ее иллюзорностью, помогающей им практически существовать в определенной конечной среде и фиксированных условиях пространства и времени, включая историко-культурную определенность. И только

⁹ Марсель Г. Ты не умрешь. СПб., 2008. С. 86.

¹⁰ Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 324.

единицам, настоящим философам, считает Амьель, дано играть другую роль, состоящую в том, чтобы быть человеком не-индивидуализированным и, значит, не конечным, а родовым. Здесь он прибегает к французской грамматике, различая *l'homme* как конкретно-абсолютного человека, которым, по христианской вере, является только Богочеловек, *homme* как родового человека, которого представителем, по мысли Амьеля, выступает настоящий философ, и *un homme*, то есть такого-то индивида, каковыми является абсолютное большинство людей всех времен и народов. Показательно, что в данном месте, которое можно считать итогом его религиозно-философской эволюции, тема Христа как Богочеловека вообще не упоминается. И соответственно, из грамматической триады указанных существительных, употребляемых с разными артиклями или без них вообще, выпадает первая, самая сильная позиция, то есть слово «человек» с *определенным* артиклем. Но ранее он принимал во внимание указанную триаду полностью, что можно считать еще одним подтверждением того, что конкретность христианской веры у него постепенно утрачивалась, дойдя к концу жизни к духовности от всего конкретного отвлеченной. В этом и состояла эволюция его религиозности от трансцендентного Бога к – имманентному. При этом его бог остается духом, причем *чистым* духом. В этом основа протестантизма как разумной веры. Ничего другого, кроме того, что бог есть дух, не исповедовал и Гегель, школу которого Амьель усвоил в молодые годы. Характерно, что, упоминая духовную монаду, он сводит ее функции исключительно к мышлению, тоже, надо полагать, чистому. Остается такой вопрос: как возможно философствование настоящих философов при такой абсолютизации чистоты мышления? Не станут ли они просто мистиками чистого духа? Радикальными «апофатиками», отрицающими всякую определенность искомого ими в принципе?

Сам Амьель на поздней стадии своей эволюции скуп на слова и рассуждения. Он не тематизирует ни напрашивающееся здесь понятие тайны, ни апофатический метод. Только набрасывает одним росчерком контур философской антропологии: пусть философ развивает тему родового человека, а нам всем прочим позволено быть и человеком рода и конкретным индивидом, партикулярным лицом. В этом смысле человек, с которым имеет дело, например, история, неминуемо двоятся. Читатель дневника Амьеля понимает, что имеет дело с моральным мыслителем, мастером афоризма. Он понимает, что Амьель не философ-систематик, что его амплуа ближе к стилистике таких мыслителей, как Карлейль, Эмерсон и тех превосходных писателей-

моралистов, которые нашему читателю вряд ли известны (Жубер, Вине, Хименес Дудан и другие, с симпатией упоминаемые Амьелем). Удаляясь от христианства с его догматическим и историческим наследием, Амьель однако не порывает с христианским моральным пафосом, который на равных практикует вместе с пафосом стоиков. Это исповедание императива «выполни свой долг, и пусть будет то, что будет!» вслед за ним, в той же самой французской фразе, будет повторять и Лев Толстой, открывший русским этого швейцарского писателя (*Fais ce que dois, advienne que pourra!*)¹¹. Можно сказать и более определенно: сближаясь со стоиками в этике, он не порывает при этом с рационалистическим экстрактом из христианской морали.

Женевский философ, стоящий перед лицом близкой физической смерти, по привычке взвешивает разные мировоззренческие позиции. Он колеблется между теизмом и пантеизмом, между верой в личное начало и признанием начала безличным, иными словами, как он сам говорит, между Лейбницем и Спинозой. И опять: Амьель стремится удержать позицию *между* выделенных контрастных позиций, аргументируя это тем, что если человек способен и к одной позиции, и к другой, то зачем же ограничивать себя занятием только одной из них¹². Ведь это в его глазах исказило бы природу человека, нацеленную на тотальность и бесконечность абсолюта. «Межеумочная» позиция оказывается по нраву Амьеля, этого интеллектуалистического Протея, наделенного нелюбовью к необходимости выбора.

Еще один момент в связи с анализом этого места дневника. Обе позиции, фиксирующие полюса колебаний – рационалистические. Оба названных им метафизика XVII в. являются рационалистами. В конце концов, ничего, кроме рационализма, Амьелю не близко. В этом он оказывается типичным представителем женевской культурной традиции с ее духом строгой научности, эпистемологического любопытства перед загадками прекрасной природы, страсти к объективному познанию. Амьель нередко сообщает о философских беседах в кружке критиков и ученых. Например, в январе 1868 г. такая «философская встреча» состоялась в доме женевского зоолога Эдуарда Клапареда (1832–1871) и была посвящена «природе ощущения». Зоолог занимал позицию субъективного идеализма, считая Вселенную лишь проекцией того, что происходит внутри «Я», что не осталось

¹¹ Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 13.

¹² Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 327.

без иронического замечания Амьеля (*C'est joli chez un naturaliste*)¹³: «Подобное устранение природы с помощью природоведения является последовательным в своей логике и представляет собой исходный пункт Шеллинга. С точки зрения физиологии природа не более чем вынужденная иллюзия, конституированная галлюцинация. От подобных чар освобождает только нравственная активность “Я”, которое чувствуя себя причиной, свободной причиной, рвет колдовские сети сознанием ответственности и вырывается из заколдованного круга покрывала Майи»¹⁴. Заметим, что последнее выражение, аккумулирующее в себе мировоззрение брахманистского индуизма, запомнилось каждому читателю Шопенгауэра. Кстати, примерно за полтора года до этой записи Амьель как раз читал лекции о философии автора «Мира как воли и представления». Подобно многим интеллектуалам своего времени он поддался чарам позднего романтика-пессимиста. Однако шопенгауэровские мелодии, отдельными нотами вошедшие в дневник женевского философа, так и не стали собственной музыкой его идей. Пусть «индуистская мудрость, – говорит Амьель, – уже сделала из мира сновидение Брахмы. Но надо ли делать мир сном каждого “Я” вместе с Фихте? Любой свихнувшийся индивид будет тогда космогоническим творцом, бросающим искусственные огни универсума под свод бесконечности»¹⁵.

Над сознанием почти всего XIX века господствует вера в силу математического естествознания, способного извлекать последнюю «правду» из любых вещей. Даже из «мира духов», говоря языком прошлых веков, не только века Сведенборга и Гете, но и более древних. Мы уже упоминали о том, с каким воодушевлением прочел Амьель труд Дарвина и насколько научный эволюционизм стал ему близок при всем его отталкивании от материализма, для него в принципе неприемлемого. Но столь же он был в курсе успехов других естественных наук, таких, как астрономия и геология. Начиная с 60-х гг. на страницах дневника Амьеля мелькает выражение «миры» (*mondes*), которым широко пользовался Фламарион (1842–1925). В 1862 г. вышла имевшая успех у широкой публики его книга «Множественность обитаемых миров». Особенно активно французский астроном пропагандировал идею обитаемости Марса, которая, как он считал, следует из новейших наблюдений за этой планетой, в том числе и его собственных. В духе Фонтенеля он считал марсиан более совершен-

¹³ «Это забавно для натуралиста» (*Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 10).

¹⁴ *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 11.

¹⁵ *Fragments d'un journal intime*. Р. 11.

ными существами, чем «земляне», то есть чем мы с вами. Амьель не идет за ним в этих фантазиях. Кстати, передовые ученые этого века без труда соединяли веру в науку с верой в духов, присоединяясь к представителям самого наивного спиритизма и оккультизма. В частности, Фламарион был активным спиритом, считая спиритизм настоящей наукой, а не религиозным верованием.

Отделить себя от идеи духа, разумеется, не мог и Амьель. Но спиритом он не был. Он был спиритуалистом в философском смысле этого термина. Будучи профессиональным философом, он оставался глубоко убежденным в существовании Бога, которого как философ привычно отождествлял, или сближал с понятием абсолюта. Бог для него никак не исчерпывался понятием абсолюта, идеала или бесконечного, будучи прежде всего данностью непосредственного религиозного чувства по ту сторону определенной религиозной конфессии. Тем не менее, его религиозность не могла бы развиваться на почве иной профессиональной принадлежности, чем протестантизм.

Швейцарский философ попадает под чары научного разума с его культом измеримых в пространстве и времени величин и по примеру Вольтера или Свифта с его «Гулливером», ставя человека с его духовным центром в ряд инфузорий и галактик. Что, мол, за ничтожество человек как космическое существо, если увидеть его подобно нам, смотрящим сквозь микроскоп на бактерий на куске мела, глазами какого-то гигантского обитателя Юпитера? К физическому миру применим принцип относительности, провозглашающий инвариантность законов относительно смены систем отсчета. Но мир духовный, напротив, немислим без абсолюта. И к нему душа Амьеля прикована куда крепче, чем к миру физическому, описываемому наукой с их законами. Но будучи человеком с душой Протея, впечатлительным и способным с легкостью воспроизводить всевозможные формы мысли и стоящего за ними опыта, швейцарский философ порой пускается и во фламарионовские фантазии. Но воспринимает их скорее романтически и моралистически, чем позитивно-научным образом. Его по настоящему тревожит его собственная жизнь, которой врачами отведен не столь значительный срок, чтобы забыть о ее приближающемся окончании. И выдержать испытание собственной судьбой ему помогает дневник с его кристально прозрачной искренностью. Спонтанные записи, предназначенные исключительно для себя и возникающие в конкретных ситуациях и переживаниях, он называет «подушкой лени...сопровождающей все его капризы и мелкие изгибы

внутренней жизни и не предлагающей при этом никакой цели»¹⁶. Но цель его усилий как мыслителя, однако, ясна: прояснение своей ситуации в духовном нравственном измерении. И он сам это прекрасно понимает, говоря, что «такой дневник выступает заместителем живого конфидента, то есть друга и супруги, замещая производительную активность, родину и публику». Более того, углубляя свою рефлексию, он понимает, что дневник оказывается на самом деле зеркалом не только мельчайших извивов его внутренней жизни, но и осознанием присущего человеку как *homo sapiens* ритма жизни, исполняемого как танец на три такта, как драму в три акта: родился – жил – умер. «Три шага – и на выход! (*trois p'tits tours – et puis s'en vont!*)»¹⁷. Фигура жизни человеческой обща всем, личностна лишь ее аранжировка. И в этом залог осмысленности его внутренней работы, работы самосознания вдали от публики и всего подобного «внешним факторам».

Но, разумеется, внутренняя жизнь живет внешними материалами. Она немислима без впечатлений, получаемых от людей, чтения книг, созерцания природы и т.п. Подобный генезис мыслей, всегда окрашенных настроением с его саморефлексией, и раскрывается в дневнике Амьеля. В нем он сам предстает цельно, всесторонне и глубоко, так, что при этом обнажаются и основные духовные и философские коллизии его времени. Одну из них назовем. Она состоит в том, что успехи естественных наук в XIX в. склоняли умы принимать науку за единственно заслуживающего доверия поставщика истины о мире, человеке и Боге. Но переживание человеком идеальных целей, как добро, красота, справедливость, благородство, великодушие, милосердие, не понятных в свете дарвинизма с его тезисом о выживании сильных и об определяющей роли случая в жизни человека, приводило сознание в состояние мучительного конфликта между спиритуалистической и материалистической установками, между религиозной верой и научным мировоззрением. Эту фундаментальную коллизию XIX в. (и даже не только его одного, хотя в это время она стала особенно острой) пронизательно выражала литература эпохи – от художественной до философской.

Как ее решает Амьель? Будучи по натуре философом-моралистом, склонным к научной и метафизической объективации «данных сознания», он свободно отдается своим мыслям обо всем, что задевает его чувствительность человека и мыслителя. Но неумолимый ход времени, знание о своей смертельной болезни и нелегкая готовность

¹⁶ *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. P. 207.

¹⁷ *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. P. 209.

идти навстречу ее угрозе с достоинством, приводят к тому, что понастоящему глубоко, раз и навсегда, он раскрывается только в несколько последних лет жизни. Тогда его самопознание достигает предельной глубины, самого «дна» его самости. И читателю открывается, что Амьель – благородная сильная душа, а не только замечательный писатель и философ-моралист. Ипостаси писателя и морального философа в нем невозможно разделить. Однажды он роняет признание, что если у него в жизни и была какая-то личная амбиция, то это стать признанным писателем. Уточним: *женевским* писателем, что важно. Он стремится к своим корням, чувствует себя продолжателем славной интеллектуальной традиции Женевы. Руссо и род де Соссюров, среди представителей которого особенно дорога Амьелю Альбертина Неккер де Соссюр (1766–1841), супруга ботаника Жака Неккера, двоюродного брата госпожи де Сталь, – вот те, кого прежде всего следует включить в эту традицию. Упомянем также натуралиста Шарля Бонне (1720–1793) и педагога-художника Родольфа Тёпфера (1799–1846), создавшего жанр юмористического изобразительного отчета о педагогических экскурсиях с текстом в придачу (предтеча комикса). Кстати, с Тёпфером Амьель, сам большой любитель горных прогулок, был знаком и высоко ценил его творчество. Другими великими женевцами, которых он знал лично, были экономист и историк Жан Симонд де Сисмонди (1773–1842) и выдающийся ботаник, создатель первого кодекса ботанической номенклатуры Альфонс Декандоль (1806–1893)¹⁸.

Кстати, «горная философия» нашего В.А. Жуковского родилась тем же «женевским способом», то есть с помощью непосредственного личного наблюдения за жизнью альпийских пород и генезиса горного рельефа¹⁹. Упомянутая Альбертина Неккер де Соссюр, написавшая исследование о творчестве Жермены де Сталь, как и сам Амьель, составивший книгу о ней, была по рождению гражданкой Женевской республики, как и все выше перечисленные деятели науки и культуры. Государственным суверенитетом Женева обладала долгое время, вплоть до 1815 г., когда вошла в состав Швейцарской федерации. Соответственно, самобытная интеллектуальная традиция женевского «месторазвития» была давней, глубокой и прочной. Амьель осознавал свою причастность к ней. Лучшими книгами литературы Женевы он считал трехтомную капитальную работу Альбертины Неккер де Сос-

¹⁸ *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. T. 1. P. 19.*

¹⁹ *Визгин В.П. Лица и сюжеты русской мысли. М., 2016. С. 22–24.*

сюр «Прогрессивное воспитание, или исследование хода жизни» (Париж, 1828–1832) и «О Германии» (1811) госпожи де Сталь. Тема воспитания человека как всесторонне развитой творческой личности лежит в центре гуманитарно-педагогического женеvского духа. И отметив эти новаторские работы, Амьель замечает: «Следовательно, моральная философия все еще является лучшим делом для жителя Женевы. Интеллектуальная серьезность нам подходит более всего... Если мы офранцузимся и *опарижанимся*, то рискуем потерять все»²⁰. Париж для женеvца Амьеля – олицетворение всесия слепой моды, тирании вкуса, чуждого ему католицизма и якобинства.

Но как свободолюбивый женеvский гражданин Амьель не хочет уподобиться и немецкому геллертеру. Читая объемистый труд Лотце (1817–1881) по истории эстетики в Германии и приустав от его манеры ученого педанта, он замечает: «О, дайте ясность, прозрачность, четкость, краткость! О, Дидро, Вольтер и даже аббат Галиани! Маленькая статейка Сент-Бёва, Шерера, Ренана, Виктора Шербулье²¹ даст вам больше радости и места для грёзы и мысли, чем все эти тысячи страниц немецких трактатов, плотно набитых доверху... Немцы складывают дрова для костра, французы же их зажигают»²². Что же тут удивительного, что именно франкоязычная Женева стала столь значительным культурным центром Европы? Не приходится удивляться богатству и культурной ценности традиции моральной философии Женевы, самой судьбой призванной ясно видеть и понимать как сильные, так и слабые стороны основных регионов западной Европы.

Начало женеvской интеллектуальной традиции с центральной для нее темой воспитания, образования и морали было положено Кальвином, создавшим в 1559 г. Женеvский университет (академию), в котором всю жизнь читал лекции по философии и эстетике Амьель. Руссо блистательно продолжил эту традицию. Все читавшие его знают, как он был привязан не только к родным Альпам, но и к задаче воспитания органически цельного человека, близкого к природе. Амьель, бывший представителем той же традиции, не мог не напи-

²⁰ Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 293.

²¹ Виктор Шербулье (1829–1899) – французский писатель, уроженец Женевы, получивший французское гражданство, высоко ценимый Амьелем за яркую и тонкую манеру его слова. Автор многих романов, критик с космополитической широтой по своим интересам и взглядам, что типично для женеvско-французского интеллектуала.

²² Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 26.

сать как о Руссо, так и о Жермене де Сталь, открывшей франкоязычному мир философию и литературу Германии.

Еще одна особенность Женевы и Швейцарии в целом. Это посредническая роль в межкультурном обмене, прежде всего между Францией и Германией. История, религия и географическое положение этой страны приспособлены для выполнения такой функции. Не забудем, что после отмены Нантского эдикта многие французские гугеноты бежали в близкую им и территориально, и по языку Женеву. Были случаи таких «вливаний» и влияний и с трансальпийской стороны, например, в случае Сисмонди. Но больше было выходцев именно из Франции.

* * *

Остановимся на некоторых характерных особенностях философского мышления и мировоззрения Амьеля. Казалось бы, его можно назвать философом идеала, даже метафизиком идеала. Основания для этого есть. Обратим внимание вот на что: точка зрения, утверждающая первостепенный ранг категории идеала, коррелятивна признанию доминирующей позиции философии по отношению к религии. Идеал – логическими средствами доказуемое мыслительное формирование, в то время как религиозность предполагает сверхразумную веру и на ней держится, озаряя своим светом все жизнестроительство человека в его личной и общественной жизни. Вопрос о соотношении религии и философии был одним из центральных и самых острых на всем пути мысли Амьеля. Напомним о том, что такого же рода проблема возникала и перед Гегелем, который, подобно швейцарцу, в молодые годы ставил на приоритетное место именно религию так, что философия оказывалась у него в подчиненной позиции. Но затем, в иенский период, Гегель поменял местами эти категории в шкале статусов. Философия стала у него единственно адекватной формой абсолютной идеи, отодвинув религию на более низкую позицию. Можно допустить, что этому способствовала переоценка Гегелем статуса такой фигуры духа, как сомнение, вместе с повышением «рейтинга» недоверия и «отрицательности» в структуре духа, что привело к господству рационализма в его философской мысли.

Этот поворот и стал главной причиной разрыва с Гегелем Шеллинга, двигавшегося в противоположном направлении. Амьель в молодые годы был скорее учеником Шеллинга (в том числе и через Краузе), чем Гегеля. Поэтому понятно, что в первую половину своей

жизни он разделял скорее, чем гегелевскую, шеллингианскую позицию «позитивности», признавая первенство религии перед философией в «домостроительстве» духа. Однако его восприимчивый интеллект, впитывая достижения наук о природе, неуклонно продвигался к отстранению религиозности с ведущей позиции в структуре духа. Трансцендентный Бог уходит с горизонта его мысли. Остается бог рационалистический, сугубо имманентный, бог философов-рационалистов, а не библейский Бог Якова и Авраама. Повторим процитированное выше признание Амьеля, незадолго до смерти сделанное: «Вся семитическая драматургическая конструкция предстала предомной созданием воображения»²³. Аналогия с Гегелем в этом отношении заслуживает внимания. Гегель задал XIX веку, да и последующим временам, ряд глубоких вопросов, проблем, сюжетов для самоопределения. Поэтому некоторое сходство динамики его мысли с ходом интеллектуальной эволюции Амьеля неслучайно. Именно в таких «топосах» высвечивается дух этого века, на Западе питаемый, прежде всего, протестантской культурной традицией.

Итак, как же обстоит дело у Амьеля с понятием идеала, влекущим с собой целый кластер таких понятий, как совершенствование, улучшение, прогресс, восходящее развитие и т.д.? Оно столь широко используется женевским моралистом, что выступает одним из ключевых концептов всей его мысли. Если поставить вопрос о его содержании, то прежде всего следует сопоставить его с таким понятием, как бесконечность. У молодого Гегеля можно прочесть, что метафизика – это разработка связи между конечным и бесконечным. Эта идея, пусть и не в такой явной форме, присутствует и у Амьеля. Истина всегда с бесконечным как абсолютным. Неистинно конечное, определенное как одностороннее (по формуле *omnia determinatio est negatio*). Истинна, другими словами, тотальность, или всецелое. Подобный ход мысли, последовательно развитый Гегелем, лежит в подоснове логики мысли и Амьеля. Но тут опять мы должны обратить внимание на то, что Амьель, в отличие от Гегеля, не является систематическим философом. Он моралист. Его мыслительный аппарат не «заточен», как говорят, на задачу логически когерентного развития систематической философской мысли. Сказав «моралист», мы тем самым сближаем позицию Амьеля как субъекта мысли с тем, что называют экзистенциально ориентированным мыслителем. Интересно, что он сам, вплоть до противопоставления, различал амплуа «философа» и «мыс-

²³ Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 323.

лителя». Последних, полагал он, существует гораздо больше, чем «философов». Под этой рубрикой он помещал выдающихся создателей оригинальных философских систем. Гегель, если воспользоваться такой классификацией, по Амьелю, конечно же, настоящий философ. А вот, скажем, Эмерсон или Карлейель – это только интересные мыслители. Когда он различал эти категории, то, имея в виду Францию, подчеркивал, что в этой стране тьма «мыслителей» и почти нет «философов».

Продолжим анализ проблемы идеала как привилегированной категории философствования женеvского созерцателя. Порой читатель дневника не может не подумать: да вот же философия Амьеля, вся в его *абсолютологии*! Говорит ли женеvский мыслитель о Боге, природе, мире или идеале, во всех подобных случаях он имеет в виду абсолют, то есть то, что лишено любой неполноты, присущей всякой индивидуальности, вещественной или личностно-человеческой. Но рационально ясно связать все так, чтобы последовательно, собирая богатство частных, дойти до абсолюта, до совершенства тотальности мог (впрочем, не без серьезных накладок) лишь один гроссмейстер диалектики – Гегель. Все же другие философы этого столетия, наделенные меньшей диалектической сноровкой, неизбежно становились только эклектиками. Таков и Виктор Кузен, и его ученик Этьен Вашро (Vacherot), критически оцениваемые Амьелем, несмотря на его известную близость к их философскому мировоззрению.

Остановимся на реакции Амьеля на книгу Вашро «Религия» (1869). Глубоко усвоивший немецкий идеализм ученик Кузена не мог не возбудить в Амьеле повышенной философской задумчивости. Стиль, тональность его мысли Вашро оказались внутренне родственны швейцарскому философу («прекрасная книга, зрелая и глубоко серьезная») ²⁴. Но в степени рационализации религии как объекта познавательной рефлексии они разошлись. В духе зрелого Гегеля французский философ подчиняет религию философии, Бога – абсолюту как идее совершенства, то есть идеалу. А для Амьеля смысл религии нельзя вообще исчерпать рационально: «Если Бог есть всего лишь категория идеала, то религия по праву исчезает, как иллюзии незрелого подростка... Я называю религией жизнь перед Богом и в Боге» ²⁵. Бог не только мыслится, но и чувствуется, переживается: «Наша душа, пронизанная чувством бесконечности, пребывает в религиозном со-

²⁴ Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 55.

²⁵ Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 54.

стоянии... В религиозное состояние входят благодаря чувству добровольной зависимости и радостного подчинения началу порядка и добра. В религиозной эмоции человек сосредотачивается, обретая свое место в бесконечном единстве, и такое чувство есть святое (*sacré*)»²⁶. Итак, Амьель, как и Вашро, тоже рационализирует религию, но более осторожно, оставляя в ее интерпретации важное место и для чувства. Философской основой для этого так же, как у Вашро, служит наследие немецкого идеализма, но с некоторой руссоистско-сентиментальной, в женеvском духе, коррекцией, в отличие от французского философа. То, что в теоретической философии называется абсолютом и познается методически и систематическим образом, то в практической моральной философской рефлексии выступает как идеал, как нравственное долженствование. Амьель колеблется между двумя этими позициями, душой и призванием склоняясь больше ко второй.

Структура амьелеvского мышления, таким образом, не является моноцентричной. Она полицентрична. Поэтому Амьель-мыслитель – «человек-между». Нельзя сказать, что фигура «философа» (в его смысле) у него полностью отсутствует, что он только «мыслитель» и моралист. Нет, он и образование получил философское и всю жизнь готовил курсы лекций по этой сфере знаний. С молодых лет привык в кругу друзей-интеллектуалов сообща читать новинки философской литературы и обсуждать их. К цеху философов он, несомненно, принадлежит. Но в нем как личности «мыслитель» (в его смысле) и даже мыслитель морально-экзистенциального толка преобладает над «философом», профессором и систематиком. И этот факт невозможно не учитывать всем, кто размышляет над жизнью и творчеством женеvского моралиста. Его не заботит удержание концептуальной проблемы в поле зрения методически и последовательно развиваемого мышления, самоорганизующегося в систему. Он мыслит как «жизнемыслитель», как искушенный созерцатель мирового спектакля, людей, истории, культуры, наук. И одновременно как самосозерцатель, решающий свои витальные проблемы и приоткрывающий скрытые пружины и структуры своего поведения, мысли и жизни. Поэтому мы и не можем уверенно и однозначным образом реконструировать его «учение», «зрелую мысль», «окончательное мировоззрение» и т.д. Их у него, вообще говоря, можно сказать, и нет.

С годами экзистенциально-личная центрированность его мысли только возрастает. И по вполне понятной причине. Ведь ему надо

²⁶ *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 54–55.

справиться достойным образом со смертным приговором, который был объявлен ему врачами. И его мысль в этом аспекте лучше всего, пожалуй, адекватно может рассматриваться в перспективе понимания философии как *культуры духовных упражнений* (в смысле Пьера Адо). А такая мысль, как известно, характеризуется отсутствием, порой просто кричащим, внутренней логической когерентности, когда одна мысль, одно теоретическое построение расходится, до противоречия, с другой мыслью, другой конструкцией²⁷. Важным же оказывается только действенный душевно-терапевтический эффект философствования, найденных императивов, моральных ориентиров. Выполнять свой долг до конца, быть свободным человеком, сохранять внутреннее спокойствие и достоинство – вот что он ищет в мысли, вот, в чем экзистенциально нуждается. Отвлеченная теория теперь его мало волнует, если она не выводит к подобному морально-экзистенциальному «силовому полю».

Учитывая только что сказанное, однако, не следует впадать в преувеличение его значимости. У Амьеля – такого «субъективного», «экзистенциально-моралистического» мыслителя – есть или, осторожнее, могут быть и настоящие философские открытия. Например, кандидатом на такой статус является выдвижение им понятия бессознательного (или подсознательного). Не проводя в данном случае такого исследования (оно требует специальной предварительной работы), мы можем только сказать, что Амьель понимал роль и значение в жизни человека тех механизмов и сторон, которые не являются непосредственно открытыми рациональному рефлексизирующему сознанию. Однако читая книгу Э. фон Гартмана «Философия бессознательного» (в декабре 1869 г.), он не столько увлечен этим понятием, сколько мировоззренческим настроением, излучаемым немецким философом: «Черная тоска буддизма обволокла меня своей темнотой. И, действительно, если лишь иллюзия прячет от нас ужас существования, позволяя нам вынести жизнь, то существование – ловушка, а жизнь – зло»²⁸. Ему важны выводы для практической этики, сле-

²⁷ Идея интерпретации философии как духовных упражнений возникла у Адо при взгляде его на положение внутри античного философского наследия. Выразительно и прозрачно ясно эту ситуацию он описал в книге о Витгенштейне, идея которого об «играх языка» вступила для Адо в переключку с идеей музыкального измерения языка, с одной стороны, и констатируемой историками «очевидной некогерентностью» философской мысли античности – с другой (*Hadot P. Wittgenstein et les limites du langage. Paris, 2004. P. 11*).

²⁸ *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 73.*

двумя из такой картины мира. Теоретическая философия его тоже интересует, но лишь постольку, поскольку она имеет моральные импликации. Надо ли призывать людей к самоубийству как меньшему злу, если существование действительно таково, как утверждают теоретики пессимизма, включая Шопенгауэра, а до них – представители романтической «мировой скорби», как, например, Сенанкур устами его героя, Обермана? Вот какой вопрос его волнует. Силы надежды еще не оставили женевского мыслителя. И он решительно отвергает усвоенную им точку зрения пессимизма: «Философия долга менее обескураживающая. Спасение – в союзе долга и счастья, единстве воли индивидуальной и воли божественной, в вере, что высшая воля направляема любовью»²⁹. Ему отраднее наблюдать спонтанное оживление жизни. Вот какие бесхитростные наблюдения моралиста, укорененного в христианской традиции, преобладают у него в эти годы, когда будущий врачебный диагноз-приговор ему еще не открыт. Эту настроенность, не без некоторой натяжки, можно считать проявлением его «теистического витализма». Впрочем, подобным характеристикам, имеющим дисциплинарно нормированный смысл, не следует безоглядно доверять. Высказанное нами об Амьеле как экзистенциально-лично ориентированном моралисте остается в силе. Не надо пытаться замкнуть подобной формулой его мысль, так многообразно, ярко и, главное, глубоко и искренне раскрытую его дневником.

Кто же такой Амьель, так полно и разносторонне проявившийся в своем дневнике? По типу жизни и мысли перед нами «духоиспытатель», говоря языком русского любомудра В.Ф. Одоевского³⁰. Он сам, как и некоторые главные герои его «Русских ночей», могут быть отнесены к этому антропологическому типу. «Духоиспытатель» своим опытом, в конкретных ситуациях и с помощью, как сознательных усилий, так и непредсказуемого вдохновения, подобно естествоиспытателю, опытно исследующему природу, испытывает формообразования духа, накопленные в истории.

12 апреля 1868 г., на Пасху, ранним утром, выйдя из своей хижинки на любимой горе Салев, где Амьель живет в тишине добровольного отшельничества, он слышит торжественный перезвон пасхальных колоколов, летящий к нему из долины. Кажется, что торжественным звоном звучат не только колокола окрестных деревень и селений. Он чувствует, что пасхальным звоном полнится вся пробудившаяся при-

²⁹ Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 74.

³⁰ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 72.

рода. Его душа, охваченная живым религиозным чувством, пытается вереницей мыслей выразить себя: «Не является ли христианский культ, – вопрошает альпийский духоиспытатель, – наилучшим из всех, которые когда-либо существовали? Религия греха, раскаяния, примирения, религия возрождения и жизни вечной это не та религия, которая заставляет нас краснеть от стыда»³¹. Его наполняет, можно сказать, гордость, что он вместе со значительной частью человечества воспитан христианской религиозной традицией. Западные интеллектуальные круги увлекаются в это время, напротив, различными восточными или языческими культурами. Он сам к некоторым из них близко подошел, примеряя к себе в духовном перевоплощении. Но одно пасхальное утро в горах в тишине и торжестве переживаемого Воскресения Спасителя приводит его к ясному сознанию, что для него лично христианский культ – наилучший. Что бы в другое время он ни думал о христианстве и ни писал о нем, как бы стоицизм или порой даже пессимизм и акосмизм в духе Шопенгауэра и буддизма ни привлекали его внимания, но в своей духовной глубине Амьель неизгладимо проникнут христианством. Его чувствительность, духовное настроение в целом у него христианские. Христианский свет и теплота отмечают даже его пантеистические созерцания. Лев Толстой именно это в нем почувствовал и полюбил, будучи сам, между прочим, далеким от Церкви христианином.

В то же время Амьель и в этом альпийском переживании выступает как почти безрелигиозный гуманист. Ведь он судит христианство извне (хотя и остается пропитанным им изнутри), говоря, что человечество стало бы значительно худшим по уровню своей нравственности, если бы в нем не прозвучала Благая Весть. В своей чуждости историческому церковному христианству он явно «перегибает палку», утверждая, что если даже рухнет Церковь, то вера во Христа останется. Подобные логические упражнения не обнаруживают в нем глубины понимания христианского богословия. Он не может понять абсурда противопоставления Христа и Церкви. Но такова тенденция, заданная с особой силой Реформацией, усугубленная Просвещением и радикализованная в XIX столетии, эмблемой которого служит дневник женевского философа.

³¹ Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 28.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Amiel H.-F.* Fragments d'un journal intime. 8-ème édition. T. 1. Genève, 1901. 247 p.
- Amiel H.-F.* Fragments d'un journal intime. 8-ème édition. T. 2. Genève, 1901. 335 p.
- Amiel H.-F.* Journal intime / Éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bibliographie. 12 vols. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1976–1994.
- Hadot P.* Wittgenstein et les limites du langage. Paris, 2004. 127 p.
- Визгин В.П.* Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. 360 с.
- Марсель Г.* Ты не умрешь. СПб.: ИД Мирь, 2008. 96 с.
- Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 316 с.
- Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 29. М.: Гос. изд-во Художественная литература, 1954. 450 с.
- Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 52. М.: Гос. изд-во Художественная литература, 1952. 427 с.

VIKTOR PAVLOVICH VIZGIN

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.
E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Religion and Philosophy in the Diary of Henri Amiel

Summary: In this article is analyzed the relation between religion and philosophy in the diary of the Suisse philosopher Henri Amiel (1821–1881). The author demonstrates that Amiel at young years most likely was the pupil of Schelling than Hegel's one and recognized the primacy of religion in front of philosophy. But after, as the author means, he changed his attitude concerning this fundamental relation. As a result of this transformation the transcendent God replaced by the immanent one. In this article the author expresses the opinion that Amiel hesitate between theism and pantheism, respectively Leibnitz and Spinoza. The notions of ideal and duty in theirs jointing resumes Amiel's spiritualism.

Keywords: Western Philosophy of the 19 century, Amiel, Religion and Philosophy, romanticism, pessimism, Vacherot and Amiel.

References

- Amiel, H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème éd. T. 1. Genève, 1901. 247 p.
- Amiel, H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème éd. T. 2. Genève, 1901. 335 p.
- Amiel, H.-F. *Journal intime*, éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bibliographie. 12 vols. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1976–1994.
- Hadot, P. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, 2004. 127 p.

Marcel, G. *Ty ne umresh* [Tu ne mourra pas]. Trans. by Victor Vizgin. Saint-Petersbourg. 2008. 96 p. (In Russian)

Odoevsky, V.F. *Russkie nochi* [Russian nights]. Leningrad: Nauka Publ., 1975. 316 p. (In Russian)

Tolstoi, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected Works. Anniversary edition 1828–1928]. Vol. 29. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura Publ., 1954. 450 p. (In Russian).

Tolstoi, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected Works. Anniversary edition 1828–1928]. Vol. 52. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura Publ., 1952. 427 p. (In Russian)

Vizgin, V.P. *Litsa i syuzhety russkoi mysli* [Faces and Subjects of Russian Thought]. Moscow: Fond Razvitiya fundamental'nykh lingvisticheskikh issledovaniy Publ., 2016. 360 p. (In Russian)

Россиус Ю.Г.

младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук,
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: juliarossius@yandex.ru

О подходах к пониманию истории в философии Б. Кроче и Э. Бетти

Аннотация. Цель настоящей статьи – сопоставить философские взгляды Б. Кроче и Э. Бетти применительно к их трактовке истории. Принимая во внимание существенное различие в исходных теоретических установках этих философов (неогегельянство и абсолютный историцизм Кроче и методологическую герменевтику Бетти), автор выбирает для соотнесения некоторые идеи, высказывания философов и фрагменты их работ, где просматривается сходство их позиций или же, напротив, – моменты разногласий или положения, за которые философы критиковали друг друга. Как показано в статье, теория интерпретации истории у Бетти не испытала влияния со стороны крочеанского историцизма. Рассматривая концепцию «современности» истории у Кроче и ее схожесть с каноном актуальности понимания у Бетти, автор статьи отмечает, что Бетти пришел к этому тезису независимо от Кроче, в результате своих исследований в области истории права, и первоначально этот канон имел более узкую историко-правовую формулировку.

Ключевые слова: история западной философии, Бетти, Кроче, историцизм, герменевтика, интерпретация, юридическая догматика.

О сопоставлении взглядов итальянских философов Бенедетто Кроче (1866–1952) и Эмилио Бетти (1890–1968) имеет смысл говорить в первую очередь в связи с их подходом к истории: здесь просматривается определенное сходство в решении частных задач при существенном различии в исходных теоретических установках: теория истории неогегельянца Кроче вплетена в его философскую концепцию, известную как «абсолютный историцизм», постулирующей единство философии и истории, в то время как для представителя методологической герменевтики Бетти историческое знание сводится к исторической интерпретации, включаемой в качестве элемента в его общую методологию наук о духе. В трактовке истории, как и в вопросах эстетики, пересечение и расхождение позиций Кроче и Бетти выражено наиболее явно: философы следили за публикациями друг друга, давали оценки содержащимся там идеям, отвечали на взаимную критику в комментариях на страницах своих работ. Помимо этих высказываний, показывающих непосредственное отношение каждого из философов к теории оппонента, материал для сопоставления нам дают сами работы философов, в которых они обращаются к вопросам истории.

Сравнение подходов этих двух философов к истории представляется важным прежде всего для прояснения места Эмилио Бетти в истории философии. Если взгляды Кроче были признаны как в Италии, так и за ее границами, то Бетти как философ долгое время не был столь известной фигурой в родной ему Италии¹, и самобытность его концепции не была столь очевидна. Отчасти это связано с тем, что он привлекал к себе внимание в первую очередь как юрист и как автор фундаментальных трудов по истории и теории права, отчасти – с определенным эклектизмом, в котором его часто обвиняют и который действительно в какой-то мере свойственен его главному философскому труду. На руку этим обвинениям сыграла своего рода научная дотошность Бетти, любую схожесть своей позиции с кем-то из предшествовавших или современных ему философов он не забывал фиксировать в примечаниях, которыми в изобилии снабжен весь объемный текст «Общей теории интерпретации». Свою роль здесь сыграла так-

¹ Публикация «Общей теории интерпретации» в 1955 г. не вызвала в академическом окружении Бетти ожидаемой им реакции. Большой резонанс идеи Бетти получили в Германии после издания в 1962 г. по-немецки очерка «Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften» (Tübingen, 1962); рус. пер.: *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В. Борисова. М., 2011.

же и биография Бетти – в довоенное время и в период Второй мировой войны он сочувствовал режиму Муссолини, принимая, в частности, участие в составлении гражданского кодекса Италии в 1942 г., что не могло впоследствии не сказаться на его репутации.

Учение Бетти об интерпретации истории иногда связывают с влиянием на него историцизма Кроче, однако совпадения во взглядах философов в ряде положений, скорее, были порождены не воздействием одного на другого², а общим для них интеллектуальным горизонтом – они опирались на общие источники, среди которых Дж. Вико, Б. Спавента, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, представители немецкой исторической школы.

Историческая проблематика волновала Кроче еще в ранний период его творчества начиная с 1893 г. – с очерка «История, сведенная под общее понятие искусства» и работы «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика» (1902), и впоследствии пронизывала практически все его философские труды: «Логика как наука о чистом понятии» (1909), «Философия практики. Экономика и этика» (1909), «Теория и история историографии» (1917), «Этика и политика» (1931), «История как мысль и действие» (1938), «Философия и историография» (1949) и др. Взгляды Кроче на историю претерпели существенную эволюцию от понимания истории как искусства до отождествления ее с философией и вполне сформировались к моменту написания «Философии практики»³.

Что касается Бетти, то он посвятил вопросам истории часть своего главного философского труда «Общая теории интерпретации» (1955), полемическую работу «Герменевтика как общая методология наук о духе» (1962), ряд лекций и статей⁴. Но и ранее вопросы исто-

² См. в спец. выпуске «Quaderni Fiorentini», посвященном герменевтике Бетти: *De Gennaro A. Emilio Betti: dallo storicismo idealistico all' ermeneutica // Quaderni Fiorentini*. 1978. No. 7. P. 79–112; *Crifò G. Emilio Betti. Note per una ricerca // Quaderni Fiorentini*. 1978. No. 7. P. 165–292; также см.: *Mura G. Saggio introduttivo: La Teoria ermeneutica di Emilio Betti // Betti E. L' ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Roma, 1990. P. 5–47.

³ В более поздний период Кроче вводит новую для своей философии категорию витального, которая потребовала определенной корректировки соотношения элементов его системы, в особенности экономического и этического, однако это не повлияло существенно на цельность его конструкции (*Croce B. La storia come pensiero e come azione*. Bari. 1973, P. 147–153; об этом см.: *Овсянникова И.А. Либеральная философия Бенедетто Кроче*. Омск, 1998. С. 61–73).

⁴ См., напр.: *Betti E. Diritto romano e dogmatica odierna // Diritto, metodo, ermeneutica. Scritti scelti*. Milano, 1991. P. 59–133; *Betti E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione // Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche*. 2014. № 5. P. 11–72;

рической интерпретации занимали Бетти в связи с юридической герменевтикой; его заботила проблема соотношения правовой догматики и истории права – проблема, решение которой привело его к мысли о необходимости создания теории интерпретации, распространяющейся на все науки о духе.

Философские основания концепций истории у Кроче и Бетти

Основы философской концепции Б. Кроче – «философии Духа» – были сформулированы им в первое десятилетие XX в. Впоследствии Кроче уточнял и дополнял ее, сохраняя ее стержень: четырехчастное строение, отражающее его представление о диалектическом развитии действительности как непрерывной сменяемости четырех форм, или моментов, Духа: эстетического (познание индивидуального), логического (познание всеобщего), экономического (воля и действие в отношении индивидуального в соответствии с пользой) и этического (воля и действие в отношении всеобщего). Эти моменты связаны между собой и взаимодействуют в соответствии с «диалектикой различий» – Кроче дополнил ею, «откорректировав», диалектику противоположностей Гегеля: там, где речь идет о добре и зле, истине и лжи, прекрасном и безобразном и т.п., мы имеем дело с противоположностями, но соотношение, например, истины и добра или добра и пользы, согласно Кроче, представляет собой нечто иное, а именно «различие». В применении к истории «работа» диалектики различий означала, что развиваясь, дух переходит из одного своего «момента» в другой, сохраняясь в каждом из них неделимо весь (со всеми своими формами) – одни и те же формы духа каждый раз наполняются новым содержанием, отчего в истории, с одной стороны, присутствует момент преемственности, а с другой – моменты различия, реализующиеся в новом. Если гегелевская триада, согласно Кроче, схематизировала историю (тезис необходимо предполагает антитезис, а следовательно, и вид синтеза), не оставляя места свободе, то мир истории в свете кроччанской диалектики различий развивается, повинуюсь пульсации своего внутреннего ритма, не предопределен никакими схемами, открыт в будущее и многовариантен⁵.

Betti E. L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere // Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Bari. XVI. 1961. P. 3–28.

⁵ У Кроче в описании развертывания истории присутствует также и представление о провидении, которое, будучи имманентно духу и действуя в каждом че-

О значении, которое итальянский философ придавал истории, можно судить по одной из характеристик, закрепившейся за его концепцией и тесно связавшейся с его именем. Философия Кроче получила название «абсолютного историцизма»: в ней дух – он же история, он же свобода, он же нравственность – охватывает собою всю реальность, включая прошлое и настоящее человечества, исчерпывая полностью все формы его мышления и деятельности. Всякая реальность – реальность историческая. Помимо самой истории, или духа, нет ничего внешнего – ни вещей в себе, ни трансцендентных сущностей, способных каким-либо образом воздействовать на ее ход (отмежевание от какой бы то ни было трансцендентности побудило Кроче не использовать термин «философия истории» в применении к своей теории; для него «философия истории» была синонимом трансцендентного взгляда на реальность, воплощенного прежде всего в гегелевской идее). История творится индивидуальными действиями людей (здесь Кроче как раз полностью следует Гегелю), причем исключительно моральными действиями: аморальные действия, по убеждению Кроче, не являются действиями как таковыми и остаются в истории лишь тенью настоящих действий, уходя в небытие; зло для Кроче, как и для Гегеля, нереально, неисторично. Всеобщее, или история, реализуется через индивидуальное (мысли и поступки людей), пребывая сразу целиком в каждом конкретном человеке (установка, получившая уже упомянутое название исторического имманентизма).

Бетти исходит из совсем иных философских предпосылок. Называя концепцию Кроче «атомистическим и адиалектическим историцизмом... отрицающим инаковость и объективность»⁶, а в «диалектике различий» видя «жесткую тетраду», воплощающую в себе «черствый взгляд интеллектуализма»⁷, он не идет по пути системных построений. Историцизм в том его аспекте, который рассматривает реальность в рамках «диалектики различий», ограничивающих ее и не учитывающих, по мнению Бетти, всего ее богатства⁸, был для него

ловеке, никак не противоречит свободе человеческих действий и не предопределяет историю (*Croce B. Filosofia della pratica. Economica ed etica. Bari, 1973. P. 173–176; Croce B. Etica e politica. Bari, 1967. P. 92–97*). Этот элемент, тем не менее, диссонирует с общим пафосом утверждения свободы как сущности истории у Кроче, порождая обвинения в адрес автора в той самой трансцендентности, с которой он решительно воевал.

⁶ *Betti E. Teoria Generale della Interpretazione. Milano, 1955. P. 147.*

⁷ *Teoria Generale della Interpretazione. P. 15.*

⁸ В «Автобиографических заметках» Бетти рассказывает, что в юношеские годы, познакомившись с только что вышедшей «Философией практики», он был

неприемлем⁹. Как пишет Г. Мура, «хотя Бетти и демонстрировал в некоторых моментах близость со взглядами Кроче (впрочем, как и с другими представителями своего времени, такими как А. Баратоно, Р. Мартинетти, Дж.Е. Барие, А. Банфи), он с самого начала занял в отношении крочеанской мысли независимую и ясную позицию, построенную на тех же основаниях и принципах, которые впоследствии подвинул его на жесткую критику не только в отношении позитивизма, но также и в адрес историцизма идеалистического типа»¹⁰.

Следуя за Вико, Бетти ограничивается в области истории познанием, при котором она исследуется только в ее человеческом измерении: дело историка – не поиск конечных причин, но процесс интерпретации, не генетический путь (*l'iter genetico*), а герменевтический (*l'iter ermeneutico*). Здесь он, так же как и Вико, придерживается традиции, идущей еще от Августина: причины и цели истории относятся к божественному промыслу, а следовательно, их изучение должно находиться в ведении теологии истории. Исходя из этого, Бетти ставит перед собой более скромную задачу – исследование истории посредством исторической герменевтики¹¹.

Бетти стремился создать теорию интерпретации, которая объединяла бы собой все науки о духе и являлась бы общей для них методологией. Он акцентирует свое внимание на объективности интерпретации, гарантировать которую, по его мнению, может правильное применение свода сформулированных им герменевтических правил. В этом понимании целей и принципов теории интерпретации Бетти продолжал традицию романтической герменевтики, идущую от Шлейермахера и Дильтея: она просматривается и в его понимании герменевтики как совокупности методов интерпретации, и в формулировании «канонов», и в обращении к идее герменевтического круга, и в его представлении об историчности объекта и субъекта интерпретации, и в отношении к языку как к посреднику, когда речь идет о текстах. К этой традиции относится и его убеждение в том, что методы интерпретации должны кардинально отличаться от методов естественных наук. Двигаясь в этом направлении, Бетти формулирует четыре общих герменевтических канона, снабжая их рекомендация-

плени ясностью мысли Кроче, но, в то же время, «разочарован его стремлением к упрощению реальности и сведением ее к “разуму”» (*Betti E. Notazioni autobiografiche / A cura di E. Mura. Padova, 2014. P. 8*).

⁹ *Betti E. Teoria Generale della Interpretazione. P. 147–156.*

¹⁰ *Mura G. Saggio introduttivo: La Teoria ermeneutica di Emilio Betti. P. 21.*

¹¹ *Korzeniowski I.W. L'ermeneutica di Emilio Betti. Roma, 2010. P. 60.*

ми, как их следует применять по отношению к каждому виду интерпретации, и показывает, каким образом внутри того или иного вида интерпретации чередуются, сменяя друг друга, так называемые теоретические моменты¹².

Рассмотрим подробнее некоторые сходные черты в учениях двух философов и постараемся проследить, в какой мере это сходство говорит о единстве их взглядов и не является ли оно в ряде случаев чисто внешним, скрывая за собой более глубокие различия.

О современности истории

Первый тезис, которым открывается книга Кроче «Теория и история историографии», – о *современности* всякой подлинной истории и о необходимости различать историю и хронику. Согласно Кроче, история создается и становится историей только тогда, когда она осмысливается историком, отвечает его жизненным интересам, его духовным потребностям: «Когда потребности моего культурного развития в тот или иной момент истории... ставят передо мной проблему древнегреческой цивилизации, философии Платона или своеобразия аттических обычаев, эта проблема точно так же связана с моим существом, как история дела, которым я занимаюсь, любви, которую вынашиваю в душе, или опасности, которая мне угрожает, и я с той же страстью, с тем же страданием погружаюсь в эту проблему, пока мне не удастся ее разрешить»¹³. В этом Кроче видит разницу между историей и хроникой: в отличие от живой истории хроника мертва (она представляет собой «пустые слова, а пустые слова есть звуки или соответствующие им графические знаки»¹⁴, и это справедливо до того момента, пока к хронике не обращается мысль историка. Собственно, мысль и делает историю историей (здесь Кроче оправдывает свое имя неогегельянца). Различая историю и хронику, философ отмечает, что в его понимании это не две различные формы истории (независимые либо подчиненные одна другой), а «два различных духовных подхода»: «История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история – преимущественно мыслительный, хроника – волевой акт»¹⁵.

¹² О канонах, видах и «моментах» интерпретации см.: *Россинс Ю.Г.* Эмилио Бетти // *Западная философия XX – нач. XXI вв.* М.; СПб., 2016. С. 108–134.

¹³ *Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. И.М. Заславской. М., 1998. С. 10.

¹⁴ Теория и история историографии. С. 12.

¹⁵ Теория и история историографии. С. 13.

Подобный исходный пункт есть и у Бетти: с тезисом Кроче о современности истории перекликается его *канон актуальности понимания*. В первоначальном виде он был представлен Бетти еще в миланской лекции 1927 г. («Римское право и современная догматика») ¹⁶, т.е. за двадцать восемь лет до выхода в свет «Общей теории интерпретации», и пока касался области юридической герменевтики ¹⁷. Впоследствии из этого наброска выросло сразу два из четырех основных беттианских герменевтических принципа, «канона» – *актуальности понимания* и *герменевтического соответствия* (снискавших одобрение Кроче ¹⁸). Бетти выдвигает мысль о том, что реконструировать историю права – в данном случае, римского права – можно лишь исходя из современной юридической догматики. Под «догматикой» Бетти подразумевает современное юридическое сознание, это «та степень подготовленности, которой располагают юристы нашей эпохи... в знании юридического феномена как такового» ¹⁹. Речь идет здесь об «историчности» субъекта, ибо «мы, современные люди, не можем перепрыгнуть одним прыжком через девятнадцать веков юридической традиции и представить себе, что мы можем уйти от нашей ментальности, которая как раз и сформировалась посредством этой внушительной традиции» ²⁰. Историк, как утверждает Бетти, занимаясь римским правом, использует понятия и категории современной юридической догматики, без которых «история была бы слепа... лишенная какого-либо актуального интереса» (Там же. С. 81), благодаря им «юридические отношения и институты приобретают определен-

¹⁶ Речь идет о лекции, читанной Бетти в 1927 г. при вступлении в преподавательскую должность в Миланском университете. Целью такой лекции было знакомство преподавателей и студентов факультета с главными идеями представляемого курса (*Betti E. Diritto romano e dogmatica odierna*).

¹⁷ В «Автобиографических заметках» Бетти вспоминает о том, что идея, впоследствии сформулированная в его лекции, была почерпнута им из предисловия к одной книге еще в 1921 г., автор которого (Бетти не называет его имени) утверждал единство юридического метода и идентичность задач, выполняемых юристом как в сфере гражданского права, так и при изучении римского права (*Betti E. Notazioni autobiografiche*. P. 22).

¹⁸ *Mura G. Saggio introduttivo: La Teoria ermeneutica di Emilio Betti*. P. 22.

¹⁹ Цит. по: *De Gennaro A. Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico all'ermeneutica// Quaderni Fiorentini*. 1978. No 7. P. 79. Де Дженнарро предлагает исходить из этого пояснения Бетти, однако в рассуждениях самого Бетти такое толкование часто смешивается с общепринятым понятием юридической догматики как совокупности современных правовых норм и их соотношения (отсюда и его аргумент в пользу классификации, см. ниже), что дало повод для дискуссии.

²⁰ Цит. по: *De Gennaro A. Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico*. P. 80.

ность, значение и ценность, только через понятия догматики они говорят с нами своим языком, выражая свою логику» (Там же. С. 81). Впоследствии в лекции 1948 г. «Категории интерпретации в цивилистике», а затем и в «Общей теории интерпретации» и в других своих поздних работах, Бетти опишет общий герменевтический канон актуальности понимания, который будет распространяться уже на все виды интерпретации²¹; согласно ему, «интерпретатор призван проходить в себе самом обратный путь творческого процесса и таким образом заново переживать его изнутри, переводить его всякий раз в актуальность собственной мысли, жизненного опыта... чтобы ввести его, как факт собственного опыта, посредством своего рода транспозиции в круг собственной духовной жизни благодаря тому самому синтезу, который его распознает и заново конструирует»²².

Несмотря на схожесть описанных выше позиций Бетти и Кроче в отношении актуальности исторического знания, тезис о применении юридической догматики к истории права не был принят вторым в полной мере. С одной стороны, Кроче соглашается с утверждением Бетти о примате актуального интереса в трактовке истории, ведь «мы занимаемся историей римского права и римской поэзии не ради древних римлян, которые уже мертвы, а для нас... живущих»²³. Вместе с тем, он восстает против жесткого и тотального применения современной догматики к историческому праву. Кроче проводит аналогию между историей поэзии и историей права: как критерии современной поэтики (которая представляет собой определение литературных видов и их классификацию) не могут быть полностью применимы к истории римской поэзии, так же нельзя говорить и о тотальном применении к истории права современных юридических схем. Эти схемы не должны в строгом смысле «накладываться» на историческую реальность, они играют лишь вспомогательную, практическую роль, будучи «классификационными понятиями», которые не применимы полностью и однозначно даже в современном праве и в современной поэзии, «они могут использоваться только подобно прибору, указы-

²¹ Дискуссии о том, в какой мере «актуальность понимания» влияет на объективность интерпретации, развернувшейся между Бетти и Гадамером, уделено большое место в упомянутом очерке Бетти: *Bemmi E.* Герменевтика как общая методология наук о духе. М., 2011. См: *Mengoni L.* La polemica di Betti con Gadamer // *Quaderni Fiorentini.* 1978. No 7. P. 125–142; *Ricci F.* L' ermeneutica tra filosofia e metodologia. Il dibattito tra Betti e Gadamer // *Parola, Verità, Diritto.* Napoli, 2006. P. 69–86.

²² *Betti E.* Le categorie civilistiche dell' interpretazione. P. 29.

²³ *Croce B.* Conversazioni critiche, serie IV, Bari, 1951. P. 185.

вающему ориентир»²⁴. Кроче обращает внимание на инструментальный характер схем юридической догматики, уподобляя их тем классификациям, которые используются в естественных науках, и, с его точки зрения, не дают истинного знания, однако с успехом применяются в практических целях.

С точки зрения Бетти, этот пример Кроче, приравнивающий историю поэзии к истории права, не вполне удачен: если поэзия раскрывается через индивидуальную интуицию и ее главным средством выражения является язык, а классификации несут чисто внешнюю по отношению к ней и дополнительную функцию (то, что делает поэта), то для всякого права – как для современного, так и для исторического – классификация юридических случаев и обстоятельств, так же как и правовых последствий является его неотъемлемой частью. В то же время, Бетти соглашается, что категории истории права в первую очередь несут познавательную функцию, а юридической догматики – практическую и нормативную, что вполне соответствует мнению Кроче о служебном характере догматики по отношению к истории права²⁵. Помимо этого, Бетти также замечает, что применение догматики к истории права требует должной «осторожности», чуткости и подготовленности интерпретатора, его способности смягчать и приспособлять ее к конкретным случаям.

Кроче и Бетти о специализации в гуманитарных науках

Еще одной идеей, объединяющей Кроче и Бетти, было их стремление уйти от чрезмерной специализации, присутствующей в области гуманитарных наук, и найти объединяющее их основание. Для Кроче таким основанием должна была стать философия, понимаемая как философия-история, для Бетти – герменевтика как общая для всех наук о духе методология (собственно, в широком понимании – тоже философия, но Бетти отказывался именовать так свою герменевтику, считая ее больше чем философией как раз из-за того, что она имеет дело сразу с многими науками о духе). Кроче приветствовал в свое время убеждение молодого историка права в том, что юридическая методология не может замыкаться в себе самой, а должна быть встроена в историческую герменевтику, а в конечном счете в общую

²⁴ *Croce B. Conversazioni critiche. P. 185.*

²⁵ *De Gennaro A. Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico all' ermeneutica. P. 81.*

теорию интерпретации. Чтобы решать общие исторические вопросы, – соглашается Кроче, – «методологи должны... уйти от своей специализации и подняться в ту сферу, которая их объединяет»²⁶. В «Разъяснениях» к проекту создания Института теории интерпретации²⁷ Бетти обосновывает свою мысль о том, что герменевтика как теория интерпретации и как методология не может изучаться какой-то отдельной гуманитарной дисциплиной, но «объединяя эти дисциплины, она может быть средством от того вреда, который наносит современная специализация в обширной сфере “наук о духе”»²⁸. Кроче же так видит перспективы объединения гуманитарных областей знания: «Цель философского прогресса состоит в следующем: все, кто изучают человека, – юристы, экономисты, моралисты, литераторы, – все, кто изучают историю, станут сознательными и умудренными философами, а философу “вообще”, *purus philosophus*, не останется места в штатном расписании науки»²⁹. Здесь же, в «Теории и истории историографии», он пишет: «...окинем взглядом ту массу тревожных вопросов, которые всколыхнула повсюду великая европейская война, – о государстве, истории, праве, о предназначении тех или иных народов, о цивилизации, культуре, варварстве, о науке, искусстве, религии, о цели и идеале жизни и тому подобном, – тогда и вовсе не останется сомнений в том, что философам надо разорвать замкнутый теолого-метафизический круг, где они продолжают пребывать в силу того, что над умом их и душою все еще довлеют устаревшие идеи»³⁰.

Напомним, что для Кроче дух и есть история, «в каждый отдельно взятый момент он и творит историю, и сотворяется ею»³¹, и философия, делом которой является мысль о реальности (духе), относится к истории как к единственной реальности. Если же понимать историю по-крочеански как историю актуальную, познающую «вечное настоящее», «тогда история вновь обретет единство с философией, которая, в свою очередь, занимается именно осмыслением вечного настоящего»³². Таким образом Кроче приходит к одному из своих

²⁶ Croce B. *Conversazioni critiche*. P. 183.

²⁷ Эти пояснения были включены в изд. «Общей теории интерпретации» (*Betti E. Teoria Generale della Interpretazione*. P. XI–XII), а также были представлены Бетти на юридических факультетах в университетах Рима и Камерино.

²⁸ Betti E. *Teoria Generale della Interpretazione*. P. XII.

²⁹ Кроче Б. *Теория и история историографии*. М., 1998. С. 96.

³⁰ *Теория и история историографии*. С. 97–98.

³¹ *Теория и история историографии*. С. 17.

³² *Теория и история историографии*. С. 38.

обоснований тождества философии и истории³³. Вместе с тем, философия, согласно Кроче, должна быть и методологией истории, а так как история имеет дело с жизнью духа во всех его конкретных проявлениях, то «задача философии состоит в выявлении различий эстетики и логики, экономики и этики и в объединении всех их в философии духа. Если некая философская проблема ничего не дает для исторического суждения, это доказывает, что данная проблема не имеет значения, неверно поставлена и вообще не существует»³⁴.

О классификациях и «технике» в применении к продуктам истории

Хотя в описанных выше вопросах у Кроче и Бетти наблюдалось относительное согласие, тем не менее, Кроче не мог не видеть в принципах герменевтики Бетти раздражающей его приверженности классификациям, которые он относил к естественнонаучным методам, не дающим исторического знания. Бетти в лекции 1948 г. так описывает отношение Кроче к методам своей теории: «...представителями того самого историцизма, который мы склонны называть атомистическим, оспаривается легитимность любой концепции, направленной на рассмотрение исторической данности посредством интерпретативных типов и схем, они утверждают, – в особенности это касается Кроче, – что “тот, кто начинает мыслить естественнонаучным образом (*scientificamente*), тот уже перестает созерцать эстетически” или исторически»³⁵. Процедуры классификации, по мнению Кроче, занимают соотношениями двух и более абстрактных понятий, такое знание «носит название технического» и, уподобляя его знанию натуралистическому, Кроче называет его «псевдознанием» (эту характеристику Кроче, вероятно, почерпнул у Вико, также считавшего, что естественные науки производят фикции). Такое знание, в отличие от подлинного исторического знания, есть лишь «предписание к действию»³⁶, т.е. имеет чисто практическую направленность. Кроче опа-

³³ В «Логике» Кроче утверждает тождество философии и истории на основании положения о единстве индивидуального и дефинитивного суждений в истории (*Croce B. Logica come scienza del concetto puro*. Bari, 1909). Об этом см.: *Мальцева С.А.* Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче. Диалог прошлого с настоящим. СПб., 1996. С. 60–64.

³⁴ *Кроче Б.* Теория и история историографии. С. 91.

³⁵ *Betti E.* Le categorie civilistiche dell' interpretazione. P. 57.

³⁶ Коллингвуд обращает внимание на то, что Кроче подходит к понятиям естест-

сая, что перенос естественнонаучных методов, в частности классификаций, на познание истории приведет к искажению исследуемого предмета, который, будучи живым и развивающимся духом, может познаваться только путем духовного осмысления, т.е. диалектически. Поэтому он говорит о глубочайшем различии «между суждением, которое создает историю, и схемой, которая есть техника»³⁷. То же относится и к такому виду «классифицирующей истории» («псевдоистории»), как филологическая история, или «история эрудитов»: она делает полезное дело, систематизируя исторические данные, но она не имеет дела с подлинной историей, а служит лишь сохранению и упорядочиванию многочисленных «хроник».

Как к практически полезной, но также не имеющей отношения к духу, Кроче относится к *технической интерпретации*, – одному из видов интерпретации в теории Бетти, который, согласно последнему, применяется, когда исторический анализ касается сложных культурных форм, имеющих «характер произведения». Бетти относит сюда тексты разных жанров, произведения искусства, науки, правовые, социальные и религиозные институты, системы хозяйства, различные формы организации общества. Техническая интерпретация учитывает особенности каждого объекта с точки зрения его морфологии, в ней применяется «техника, нацеленная на раскрытие особого закона формообразования, присущего различным произведениям в рамках тех или иных форм духовной жизни и систем культуры», она «может быть весьма полезна для истолкования, желающего заново познать и

венных наук с точки зрения прагматической теории, подобно тому, как это делает Бергсон. Однако, если «для Бергсона реальность, с которой мы манипулируем таким образом, не что иное, как непосредственный внутренний опыт», то для Кроче «реальность, которую мы превращаем в природу, применяя к ней псевдопонятия, сама по себе является историей, последовательностью фактов, действительно случившихся и познаваемых нашей исторической мыслью такими, какими они являются в действительности» (*Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография* / Пер. Ю.А. Асеева. М., 1980. С. 189). Таким обр., природа оказывается у Кроче, с одной стороны, реальной – в той мере, в какой она становится частью исторической мысли, а с другой стороны, там, где она исследуется естественнонаучными методами, – нет. Допущение природы, даже с оговорками, в область истории стирает, по мнению Коллингвуда, различие между человеком как духовным существом и природным объектом, приводя к противоречию (чтобы природный факт стал фактом историческим, он должен быть пережит как «индивидуальность некоей мысли с помощью мысленного проникновения внутрь ее» (Там же. С. 190), что трудно представимо в отношении неодушевленных объектов).

³⁷ Цит. по: *Betti E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione*. P. 58.

изнутри повторно конструировать эти произведения, как они были порождены и сформированы, в их стилевой определенности, внутренней связности и когерентности»³⁸.

Отстаивая правомерность применения техники в работе с разного рода историческими «произведениями», Бетти указывает Кроче на смешение в его отношении к «технике» двух уровней, которые необходимо различать: первый – процесс создания произведения, второй – процесс его интерпретации³⁹. На первом уровне субъект, создающий произведение, может не знать о законах (технике), которые он соблюдает в этом процессе (Кроче, действительно, именно об этом и говорит: «...поэт не замечает этой техники, она для него как бы и не существует»⁴⁰), на втором же, напротив, интерпретатор должен повторить этот процесс творчества уже осознанно, обнаруживая в нем законы, согласно которым создавалось и развивалось произведение. Более того, Бетти считает, что даже признание автора в том, как им была построена композиция произведения (если речь идет, например, о тексте), не должно ограничивать интерпретатора в его деятельности. Цитируя слова Кроче из «Эстетики» о художественной технике: «...выражение ведь, будучи рассматриваемо само по себе, есть элементарная теоретическая деятельность и, как таковая, предшествует практике и тем интеллектуальным познаниям, которые освещают практику; таким образом, оно не зависит ни от практики, ни от таких интеллектуальных познаний»⁴¹, Бетти замечает, что если это и верно, то не означает, что художественное произведение вместе с тем не подчиняется внутренней логике, раскрытием которой занимается интерпретация; и даже если автор не применяет сознательно технику, он все равно объективно ей повинуется. Если же Кроче, – продолжает Бетти, – пугает то, что техническая интерпретация может перерасти в «незаконный процесс», при котором «закон замещающего факта подменит закон факта замещаемого» и что тем самым будет нарушен принцип автономии объекта⁴², то такое возражение – не есть возра-

³⁸ *Betti* Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. С. 126.

³⁹ *Betti* E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione. P. 58; *Betti* E. Teoria Generale della Interpretazione. P. 151–152.

⁴⁰ *Croce* B. Metodologia storiografica // Quaderni della “Critica” diretti da B. Croce. 1947. Vol. 3. No. 8. P. 17.

⁴¹ *Betti* E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione. P. 58; *Кроче* Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Пер. В. Яковенко. М., 2000. С. 118–119.

⁴² Бетти имеет в виду свой канон автономии объекта, направленный на защиту смысла, содержащегося в объекте интерпретации – репрезентативной форме.

жение против применения техники как таковой, однако оно заслуживает внимания, потому что может служить предупреждением интерпретатору, его историческому чувству, которое должно подкрепляться внимательным отношением к канонам интерпретации. Дабы избежать злоупотреблений в применении технической, да и других видов интерпретации, «должны быть разграничены сферы компетенции: сфера инаковости объекта (согласно автономии) и то, что относится к субъекту (согласно актуальности понимания); и в этом разграничении следует различать между формами искусства или жизни, которые подлежат интерпретации, взятые сами по себе в их объективном развитии, и отраженным сознанием авторов или современников... в формулировках, которые они... могли дать»⁴³.

Кроче и Бетти об исторических свидетельствах и их осмыслении

Переходя к теме толкования исторических источников, заметим, что оба философа сходятся в том, что историческое знание основывается на связи дошедших до нас свидетельств и их осмысления. Там, где эта связь нарушается, где отсутствует один из этих двух элементов, говорить об историческом знании не приходится. Кроче пишет: «Говорить об истории, не имея документов, столь же нелепо, как рассуждать о существовании чего-либо при отсутствии необходимых условий этого существования. История, не опирающаяся на документ, не достоверна»⁴⁴, она представляет собой «уже не духовный акт, а просто вещь, скопление звуков или иных знаков»⁴⁵. Не может быть истории живописи, если не сохранились произведения этой живописи (Кроче приводит в пример несохранившуюся древнегреческую живопись), так же как нельзя написать историю философии, не имея сочинений (или хотя бы фрагментов сочинений) философов⁴⁶. Для Бетти источник, и в первую очередь источник «репрезентативный»⁴⁷, —

Будучи объективацией духа, ее произведшего, она «должна пониматься согласно тому духу, который был в ней объективирован... но не согласно некоему другому духу и мысли» (*Betti E. Teoria Generale della Interpretazione. P. 305*), смысл должен извлекаться из объекта, а не привноситься в него.

⁴³ *Betti E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione. P. 58–59.*

⁴⁴ *Кроче Б. Теория и история историографии. С. 10.*

⁴⁵ *Теория и история историографии. С. 14.*

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Понятие репрезентативной формы, согласно Бетти, включает в себя все выражения человеческого духа, в которые вложен смысл: любые тексты, произведе-

единственная историческая реальность, через которую с интерпретатором «заговаривает» дух прошлого. Его осмысление, верное понимание его духа – цель деятельности интерпретатора и ключ к пониманию истории.

Так как сам по себе источник, без его осмысления, нем и лишь в мысли историка одушевляется и включается в историю (это справедливо и для Кроче, и для Бетти), то возникает вопрос, что же позволяет философам говорить о соответствии того смысла, который современный историк находит в источнике, смыслу, который вкладывался в источник его творцом? Для Бетти в основе этого соответствия лежит принадлежность и познающего, и познаваемого к единой общечеловеческой духовности. Истоки этого взгляда восходят к Вико, для которого истина, доступная человеку, – это истина историческая: познание истории, будучи познанием того мира, который сотворен самим человеком (природа сотворена Богом и поэтому не может быть до конца познана), истинно. Дильтей так впоследствии сформулировал эту мысль: «Первое условие возможности исторической науки, – пишет он, – состоит в том, что я сам являюсь историческим существом, что историю исследует тот же, кто ее творит»⁴⁸. (Кроче, хотя сам и называет Вико своим предшественником, не полностью вписывается в эту традицию из-за включения в историю определенным образом осмысляемой природы). Согласно Бетти, дух интерпретатора, принадлежа к общей духовности, родственен духу, говорящему через репрезентативную форму, но в то же время не идентичен ему ввиду своей актуальности. Объективность интерпретации – тот предел, к которому стремится каждый историк. Однако он ограничен рамками исторической обусловленности своего понимания, и герменевтическая задача не может быть решена раз и навсегда. Для того, чтобы толкование было максимально объективным (т.е. чтобы были сохранены границы применения канона актуальности и историчность интерпретатора была отделена от влияния предрассудков, мнений, идеологических, партийных или иных субъективных пристрастий), важно, согласно Бетти, чтобы применение канона актуальности понимания контролировалось со стороны канона автономии объекта.

дения искусства, устные высказывания, человеческие поступки, символы, жесты и т.д., даже взгляды и вздохи. Такая форма играет роль посредника между интерпретатором и интерпретируемым объектом, позволяя через нее одной субъективности «заговаривать» с другой.

⁴⁸ Цит. по: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 271.

Для Кроче осмысление исторических источников основывается на его концепции имманентизма духа, присутствие которого одновременно во всех его формах обеспечивает возможность познания его творений; он диалектически развивается и обогащается, а следовательно, в каждый новый момент истории осмысление источника будет в определенной мере отличным от предыдущего (согласно «современности» истории, обращение с историческими свидетельствами предполагает их осмысление и переживание прошлого в настоящем), причем многое, что не было понято в источнике его современниками, будет более глубоко понято потомками, знания и опыт которых будут обогащены многовековой жизнью духа.

Что же касается разрывов и пропусков, которые присутствуют в свидетельствах прошлого, то философы относятся к ним по-разному. Бетти считает возможным заполнение таких лакун, если интерпретатор исходит из канона *целостности или смысловой связности*⁴⁹, позволяющего восстанавливать утраченные элементы логики произведения или поступков, не упуская при этом из внимания канон *автономии объекта*, а также канон, применение которого необходимо при любой интерпретации, в особенности исторической, – канон *герменевтического соответствия или конгенитальности*⁵⁰: «Подобно тому как, имея перед собой частично сохраненный текст, донесенный до нас письменной традицией, мы, используя логику языка, пытаемся восстановить его первоначальную целостность и структуру мысли, точно так же, располагая отрывочными сведениями о событиях, донесенных до нас различными историческими источниками, мы, подвергнув их предварительной критике, восполняем, насколько это возможно, историческое повествование и реконструируем процесс, объективную последовательность событий, в соответствии с логикой, которая управляла их ходом»⁵¹.

В отличие от Бетти, Кроче не считает возможным заполнение отсутствующих фрагментов или разрывов в исторической традиции

⁴⁹ Этот канон основывается на принципе герменевтического круга Шлейермахера, согласно которому путь, ведущий интерпретатора к пониманию смысла толкуемого объекта, лежит через соотнесение части и целого этого объекта.

⁵⁰ Требуется от интерпретатора духовной открытости, способности настроить свою мысль на созвучие с мыслью автора. Речь идет, с одной стороны, о конгенитальности автора и интерпретатора, предполагающей сходный с автором духовный горизонт интерпретатора, а с другой – способности интерпретатора к самоотречению, отказу от собственных предрассудков.

⁵¹ Бетти Э. Историческая интерпретация / Пер. Ю.Г. Россиус // История философии. 2012. № 17. С. 102–103.

правдоподобными вставками, это всегда, по его мнению, будет вымыслом толкователя: «Там, где традиция прерывается, интерпретация останавливается; создания прошлого остаются для нас немь»⁵². В особенности это относится к историческим источникам, которые представляют собой эстетические объекты, каждый из которых есть индивидуальное и уникальное «выражение». Любое вторжение превращает его в лучшем случае уже в другое выражение, созданное не автором, а интерпретатором – если перевести на язык Бетти, нарушает автономию объекта. Неправомерны, по мнению Кроче, «доставания» и домыслы, которые позволяют себе представители «поэтической» историографии, где «заинтересованность мысли подменяется заинтересованностью чувства, а логическая последовательность – эстетической»⁵³. Он указывает на «неизбежное искажение, которое... состоит в самом подборе и связи элементов, извлекаемых из “источников” по указке не мысли, а чувства, что... ничем не отличается от вымысла или домысла: новая связь есть новый факт, и факт придуманный». То же касается и упомянутой уже филологической истории, которую Кроче обвиняет в «иррациональности и неправоте», когда она вместо служебно-практического дела, направленного на сохранение и упорядочивание «хроник», принимается за «переписывание источников с дополнениями, сокращениями или изменениями отдельных слов (что порой есть вопрос вкуса, а порой просто литературное мошенничество)»⁵⁴.

Легко заметить, что и Бетти такого рода интерпретации также не мог считать приемлемыми, ведь во всех перечисленных случаях они нарушали главный принцип – автономии объекта. Когда Бетти говорит о воссоздании целостности и структуры мысли в тексте или о реконструкции исторического повествования и последовательности событий на основании нескольких источников, он подключает весь арсенал герменевтических требований, чтобы эту автономию не нарушить: в работу должны включаться все четыре канона, а также критическая, филологическая, техническая (в отношении объекта), психологическая (в отношении личности автора) и собственно историческая интерпретации, что, правда, для Кроче все равно не означает невозможности проникновения элемента произвола.

⁵² Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. С. 133.

⁵³ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 22.

⁵⁴ Теория и история историографии. С. 18.

* * *

Мы попытались представить взгляды на историю Кроче и Бетти, обращая внимание на те пункты, в которых их позиции каким-то образом пересекались – совпадали или, напротив, противостояли друг другу. Вопрос о следах крочеанского историцизма в теории Бетти, с нашей точки зрения, не имеет под собой оснований, так как, несмотря на схожесть некоторых представлений, очевидно, что каждая из теорий зиждется на собственных основаниях и строится на разных принципах. Если Кроче строит систему духа, стремящуюся объяснить собою всю действительность в ее диалектическом развитии (хотя и не претендуя на завершенность своей теории и оставляя ее открытой к изменениям), то Бетти создает проект науки интерпретации – науки о понимании смыслов, заложенных в интерпретируемых объектах, а если речь идет об истории, то о последовательном воссоздании объективных картин тех или иных периодов и эпох посредством толкования различных исторических свидетельств. То же можно сказать и о сходстве частных аспектов в их теориях. Например, к принципу актуальности понимания, столь близкому к крочеанскому тезису о современности истории, Бетти приходит независимо от Кроче. Первоначально этот принцип был сформулирован им в более узком, историко-правовом контексте и впоследствии был распространен на всю теорию интерпретации. Бетти называл свою герменевтику проектом и призывал всех своих сторонников корректировать и дополнять его построение, для чего в 1955 году им был организован Институт интерпретации в Риме и Камерино.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В. Борисова. М.: Канон+, 2011. 144 с.
- Бетти Э.* Историческая интерпретация / Пер. с ит. Ю.Г. Россиус // История философии. 2012. № 17. С. 90–110.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. с ит. И.М. Заславской. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 192 с.
- Кроче Б.* Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Пер. с ит. В. Яковенко. М.: Intrada, 2000. 160 с.
- Мальцева С.А.* Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче. Диалог прошлого с настоящим. СПб.: Петербург-XXI век, 1996. 158 с.
- Овсянникова И.А.* Либеральная философия Бенедетто Кроче. Омск: ОмГТУ, 1998. 424 с.

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. и комм. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 488 с.

Россиус Ю.Г. Эмилио Бетти // Западная философия XX – начала XXI вв. Интеллектуальные биографии / Под ред. И.С. Вдовиной, И.Д. Джохадзе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 108–134.

Betti E. Teoria Generale della Interpretazione. Milano: Giuffrè, 1955. 983 p.

Betti E. Diritto romano e dogmatica odierna // *Betti E.* Diritto, metodo, ermeneutica. Scritti scelti / a cura di G. Crifò. Milano: Giuffrè, 1991. P. 59–133.

Betti E. Le categorie civilistiche dell'interpretazione // Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche. 2014. № 5. P. 11–72.

Betti E. L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere // Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Bari. 1961. v. XVI. P. 3–28.

Betti E. Notazioni autobiografiche / A cura di E. Mura. Padova: Cedam, 2014. LXXVI p., 63 p.

Crifò G. Emilio Betti. Note per una ricerca // Quaderni Fiorentini per la storia dell' pensiero giuridica moderna. 1978. No. 7. 1978. P. 165–292.

Croce B. Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1909. 432 p.

Croce B. Metodologia storiografica // Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce. 1947. Vol. 3. No. 8. P. 9–22.

Croce B. Filosofia della practica. Economica ed etica. Bari: Laterza, 1973. 412 p.

Croce B. Conversazioni critiche. 2 ed. ser. IV. Bari: Laterza, 1951. 397 p.

Croce B. Etica e politica. Bari: Laterza, 1967. 389 p.

Croce B. La storia come pensiero e come azione. Bari: Laterza, 1973. 325 p.

De Gennaro A. Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico all' ermeneutica // Quaderni Fiorentini per la storia dell' pensiero giuridica moderna. 1978. No. 7. P. 79–112.

Korzeniowski I.W. L'ermeneutica di Emilio Betti. Roma: Città Nuova, 2010. 96 p.

Mengoni L. La polemica di Betti con Gadamer // Quaderni Fiorentini per la storia dell' pensiero giuridica moderna. 1978. No 7. P. 125–142.

Mura G. Saggio introduttivo: La teoria ermeneutica di Emilio Betti // L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito. Roma: Città Nuova, 1990. P. 5–47.

Ricci F. Parola, Verità, Diritto. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. 144p.

JULIA GENNADIEVNA ROSSIIUS

Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: juliarossius@yandex.ru

On the understanding of history in the philosophy of Benedetto Croce and Emilio Betti

Summary: This paper aims to compare the interpretations of history put forward by Benedetto Croce and Emilio Betti. In view of the serious differences between the theoretical foundations of their respective positions (Croce's neohegelianism and 'absolute historicism', on the one hand, and methodological hermeneutics in the case of

Betti), the present author has chosen for comparison some of the opinions expressed and statements made by either philosopher, as well as such fragments of their works, where their views seem to converge, or, on the contrary, where the divergences are manifested with greatest clarity, in particular in the passages containing reciprocal criticism. The author comes to the conclusion that, contrary to the widespread belief, Betti's theory of the interpretation of history had not been influenced by the historicism of Croce to any considerable degree. Analyzing, among other things, the idea of 'modernity' of history in Croce with its similarity to Betti's canon of 'actuality' of the understanding, she demonstrates that Betti arrived at the same thesis independently of Croce as a result of his own investigations in the history of law, giving it initially a more restricted juridical formulation.

Keywords: history of Western philosophy, historicism, Betti, Croce, hermeneutics, interpretation, juridical dogmatics.

References

- Betti, E. "Istoricheskaya interpretatsiya" [Historical Interpretation], trans. by Yu.G. Rossius, *History of Philosophy*, 2012, No. 17, pp. 90–110.
- Betti, E. "Diritto romano e dogmatica odierna", in: Betti, E. *Diritto, metodo, ermeneutica. Scritti scelti*, ed. by G. Crifò. Milano: Giuffrè, 1991, pp. 59–133.
- Betti, E. "L'ermeneutica storica e la storicità dell' 'intendere'", *Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Bari*, 1961, XVI, pp. 3–28.
- Betti, E. "Le categorie civilistiche dell' interpretazione", *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche*, 2014, No. 5, pp. 11–72.
- Betti, E. *Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe* [Hermeneutics as the General Methodology of the Human Sciences], trans. by E.V. Borisov. Moscow: Kanon Plus Publ., 2011. 144 p. (In Russian)
- Betti, E. *Notazioni autobiografiche*, ed. by Eloisa Mura. Cedam: Padova, 2014. LXXVI, 63 p.
- Betti, E. *Teoria Generale della Interpretazione*. Milano: Giuffrè, 1955. 983 p.
- Collingwood, R.G. *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography], trans. by Yu.A. Aseev. Moscow: Nauka Publ., 1980. 488 p. (In Russian)
- Crifò, G. "Emilio Betti. Note per una ricerca", *Quaderni Fiorentini per la storia dell' pensiero giuridica moderna*, 1978, No. 7, 1978, pp. 165–292.
- Croce, B. "Metodologia storiografica", *Quaderni della "Critica"*, diretti da B. Croce. 1947, Vol.3, No. 8, pp. 9–22.
- Croce, B. *Conversazioni critiche*. 2 ed., ser. IV. Bari: Laterza, 1951. 397 p.
- Croce, B. *Eстетика kak nauka o vyrazhenii i kak obshchaya lingvistika* [Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic], trans. by V. Yakovenko. Moscow: Intrada Publ., 2000. 160 p. (In Russian)
- Croce, B. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1967. 389 p.
- Croce, B. *Filosofia della practica. Economica ed etica*. Bari: Laterza. 1973. 412 p.
- Croce, B. *Logica come scienza del concetto puro*. Bari. 1909. 432 p.
- Croce, B. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1973. 325 p.
- Croce, B. *Teoriya i istoriya istoriografii* [Theory and History of Historiography], trans. by I.M. Zaslavskaya. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury Publ., 1998. 192 p. (In Russian)

De Gennaro, A. “Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico all’ ermeneutica”, *Quaderni Fiorentini per la storia dell’ pensiero giuridica moderna*, 1978, No. 7, 1978, pp. 79–112.

Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method], trans. & ed. by B.N. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian)

Korzeniowski, I.W. *L’ermeneutica di Emilio Betti*. Roma: Città Nuova, 2010. 96 p.

Mal'tseva, S.A. *Filosofsko-esteticheskaya kontseptsiya Benedetto Kroche. Dialog proshlogo s nastoyashchim* [Philosophical and Aesthetic Concept of Benedetto Croce. Dialogue of the Past with the Present]. St. Petersburg: Peterburg–XXI vek Publ., 1996. 158 p. (In Russian)

Mengoni, L. “La polemica di Betti con Gadamer”, *Quaderni Fiorentini per la storia dell’ pensiero giuridica moderna*, 1978, No. 7, 1978, pp. 125–142.

Mura, G. “Saggio introduttivo: La Teoria ermeneutica di Emilio Betti”, in: Betti, E. *L’ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Città Nuova, Roma, 1990, pp. 5–47.

Ovsyannikova, I.A. *Liberal’naya filosofiya Benedetto Kroche* [Benedetto Croce’s liberal philosophy]. Omsk: OmGTU Publ., 1998. 424 p. (In Russian)

Ricci, F. *Parola, Verità, Diritto*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. 144 p.

Rossius, Y.G. “Emilio Betti” [Emilio Betti], in: *Zapadnaya filosofiya XX–nachala XXI vekov. Intellektual’nye biografii* [Western philosophy XX–early XXI centuries. Intellectual biographies], ed. by I.S. Vdovina & I.D. Dzhokhadze. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016, pp. 108–134. (In Russian)

Круглов А.Н.

доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ); Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6.

E-mail: akrouglov@mail.ru

С.Е. Десницкий и дискуссии о естественном праве в России XVIII в.

Аннотация: В статье дается характеристика современного состояния исследований о первом русском университетском профессоре права С.Е. Десницком, на основании которой делается вывод о многочисленных пробелах в изучении его взглядов на естественное право. На основе курсов и диспутов по естественному праву 50-х годов XVIII в. в Московском университете профессора Ф. Г. Дильтея, распространенных в России того времени сочинений немецкого правоведа и философа И.Г. Гейнекия, лекций А. Смита «О юстиции, полиции, доходах и вооружении», а также лекций Дж. Миллара по римскому праву вскрываются основные источники идей Десницкого на естественное право, а также главные объекты его критики. Особое внимание при этом уделено анализу речи Десницкого 1768 г. «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции». В завершении статьи ставится вопрос об оригинальности Десницкого как мыслителя, его роли в становлении российской правовой мысли и придании ей своеобразных черт.

Ключевые слова: История русской мысли, С.Е. Десницкий, естественное право, российская юриспруденция, Московский университет, Ф.Г. Дильтей, А. Смит, Дж. Миллар, И.Г. Гейнекий.

Изучение взглядов Десницкого: современное состояние вопроса

Имя русского мыслителя XVIII в. Семена Ефимовича Десницкого (ок. 1740–1789)¹ вряд ли можно назвать забытым. Напротив, в многочисленных постсоветских публикациях – в первую очередь, юристов и экономистов – регулярно упоминают о его вкладе в российскую науку и становление юридического образования и даже посвящают его творчеству диссертации². Более того, количество русскоязычных публикаций и упоминаний его имени таково, что в пору говорить об определенном ренессансе интереса к деятельности Десницкого в России, наступившем после продолжительного перерыва – предыдущая волна русскоязычных публикаций о нем пришла на послевоенные десятилетия еще в Советском Союзе.

Однако это почти никак не сказывается на публикации работ самого Десницкого. Последний раз его произведения всерьез и масштабно переиздавались на русском языке в уже далеком 1959 г.³ Эти

¹ См. о нем: *Морошкин Ф.Л.* Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета, 12-го Января 1834 года // Ученые записки Императорского Московского университета. 1834. Ч. 3. № 8. С. 226–232; *Баршев С.И.* Десницкий, Семен Ефимович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекшее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенных по алфавитному порядку / Под ред. С.П. Шевырева. Ч. 1. М., 1855. С. 297–301; *Белявский М.Т.* Семен Десницкий и новые документы о его деятельности // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1969. № 4. С. 61–74.

² См.: *Балабанова Н.А.* Государственно-правовые воззрения С.Е. Десницкого. Дисс. на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Владимир, 2006. Ранее, в 1964 году, П.С. Грацианским была защищена диссертация «Политические и правовые взгляды С.Е. Десницкого».

³ См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века / Под ред. И.Я. Щипанова. Т. 1. М., 1952. С. 187–334; Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей. / Под ред. С.А. Покровского. Т. 1: Вторая половина XVIII века. М., 1959. С. 99–266. Некоторые отрывки из этих работ были также перепечатаны в: Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия / Сост. Б.В. Емельянов. Свердловск, 1990. С. 34–73. См. также перепечатку статьи с минимальными комментариями: *Десницкий С.Е.* Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежития, говоренное апреля 21 дня 1781 г. // Вестник Московского университета. Сер. 6. Экономика. 2016. № 4. С. 9–21. Десницкий в переводе на англ.: *Desnitskii S.E.* Proposal

издания советского периода, явившиеся тогда серьезным прорывом и оказавшие заметное влияние на послевоенные исследования, ныне уже все же неудовлетворительны: сами работы опубликованы с некоторыми купюрами, а научный аппарат требует серьезной переработки в свете новых исследований. Некоторое исключение составляет новое издание работы Десницкого 1768 г. в оригинальной орфографии и в полном объеме⁴, однако замечание о необходимости переработки научного аппарата справедливо и по отношению к нему. А подавляющее большинство современных русскоязычных публикаций о Десницком после прочтения нередко оставляет ощущение сильного недоумения. В строгом смысле слова, данные работы вовсе не являются исследованиями⁵, носят откровенно реферативный характер, а порой и попросту паразитируют на работах дореволюционного и советского периода, не имея вообще никакой новизны. Послевоенные советские работы о Десницком, посвященные его политическим, правовым, социологическим взглядам⁶, имели некоторые методологические слабости, связанные с идеологической составляющей и рядом марксистско-

for the Establishment of Legislative, Judicial and Executive Power in the Russian Empire // *Russia under Catherine the Great* / Ed. and trans. by P. Dukes. Vol. 1: Select documents on government and society. Newtonville, 1978. P. 44–65.

- ⁴ *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. В публичном собрании императорского московского университета бывшем для всерадостнаго дня возшествия на всероссийский престол ея императорского величества, всепресветлейшия державнейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийския // *Общественная мысль России XVIII века*. Т. 2. *Philosophia moralis* / Сост., вступ. статья и комм. Т.В. Артемьевой. М., 2010. С. 201–244.
- ⁵ Одно из приятных исключений – исследование о роли Десницкого в переводах с английского на русский в XVIII веке; см.: *Истратий В.В.* Социальная терминология в русском переводе трактата У. Блэкстона «Истолкования аглинских законов» // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды института лингвистических исследований. 2015. Т. 11. № 3. С. 635–659.
- ⁶ См.: *Сыромятников Б.И.* С.Е. Десницкий – основатель науки русского правоведения // *Известия Академии наук СССР. Отделение экономики и права*. 1945. № 3. С. 33–40; *Загряжков М.Д.* Общественно-политические взгляды С.Е. Десницкого // *Вопросы истории*. 1949. № 7. С. 101–112; *Покровский С.Е.* Политические и правовые взгляды С.Е. Десницкого. М., 1955; *Бак И.С.* С.Е. Десницкий – выдающийся русский социолог // *Вопросы философии*. 1955. № 1. С. 57–66; *Белявский М.Т.* Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955. С. 234–248; *Коган Ю.Я.* Очерки истории русской атеистической мысли. М., 1962. С. 232–245; *Штранге М.М.* Демократическая интеллигенция в России в XVIII веке. М., 1965. С. 194–198; *Грацианский П.С.* Десницкий. М., 1978; *Аникин А.В.* Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма. М., 1990. С. 61–75.

ленинских клише, однако это были настоящие исследования, чего нельзя сказать о большинстве современных публикаций. Еще с 60-х годов XX в. доступен довольно разнообразный архивный материал о жизни и деятельности Десницкого, опубликованный трудами Н.А. Пенчко⁷, однако он остается вне поля зрения и интереса большинства современных авторов. Ныне же усилиями Д.Н. Костышина стали доступны новые архивные материалы о Московском университете раннего периода⁸, и они все еще ждут своих исследователей, затрагивающих в том числе биографическую и преподавательскую деятельность Десницкого.

И все же непревзойденной вершиной по-прежнему остаются до-революционные работы Н.М. Коркунова, благодаря усилиям которого за Десницким справедливо закрепилась слава первого русского профессора права⁹, начавшего преподавание юридических предметов на русском языке¹⁰ – в то же самое время на русском языке начал читать свои философские курсы и первый русский университетский профессор философии Д.С. Аничков¹¹. Именно Коркунов оказался

⁷ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века / Подг. к печати Н.А. Пенчко. Т. 1–3. М., 1960–1963.

⁸ См.: История Московского университета (вторая половина XVIII века – начало XIX века). Сборник документов. Т. 1–4 / Сост., автор вступ. статьи и примеч. Д.Н. Костышин. М., 2006–2016.

⁹ См.: *Коркунов Н.М.* С.Е. Десницкий. Первый русский профессор права. Спб., 1894 (изначально опубликовано в: *Коркунов Н.М.* С.Е. Десницкий. Первый русский профессор права. Речь в годовом собрании Петербургского юридического общества 13 ноября 1894 года // Журнал Министерства юстиции. 1894. № 2. С. 112–141); *Коркунов Н.М.* История философии права. 7-е изд. М., 2011. С. 242–260. Сам этот эпитет («отец природной Русской Юриспруденции») встречается, впрочем, уже у Баршева; см.: *Баршев С.И.* Десницкий, Семен Ефимович. С. 297.

¹⁰ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII в. Т. 3. С. 124. № 72. См. недавние обобщающие работы о деятельности Десницкого в Московском университете, опирающиеся на широкий круг как русских источников и исследований, так и иностранных публикаций: *Томсинов В.А.* Первые русские профессора юридического факультета Московского университета: С.Е. Десницкий и И. А. Третьяков // Вестник Московского университета. Сер. 11. Право. 2004. № 6. С. 27–50; *Томсинов В.А.* Семен Ефимович Десницкий (около 1740–1789) // Преподаватели юридического факультета Московского университета (1755–1917) / Под ред. В.А. Томсинова. М., 2005. С. 18–31; *Томсинов В.А.* Российские правоведы XVIII–XX вв. Очерки жизни и творчества. Т. 1. М., 2007. С. 131–156.

¹¹ См. об этом: *Krouglov A.N.* Das Problem der Unsterblichkeit der Seele bei D.S. Aničkov und A.N. Radišev: Zwischen deutscher Metaphysik und russischer Orthodoxie // Archivio di filosofia. 2019. LXXXVII. P. 57–74.

первым исследователем, который всерьез и глубоко поставил вопрос о различных влияниях на Десницкого и даже провел определенные текстологические сравнения его работ с некоторыми пассажами из сочинений его учителей и предшественников, главным образом – А. Смита. Коркунов сформулировал общую канву, во многом справедливую в отношении взглядов Десницкого и спустя столетие новых изысканий, а именно: сильное шотландское влияние, определенная оппозиция и даже противодействие по отношению к немецкой традиции естественного права, а также интенсивные попытки формулирования собственных взглядов, в том числе с опорой на русскую традицию.

Импульс же к международному изучению творчества Десницкого был во многом положен Н.П. Алексеевым. С 1761 по 1767 г. Десницкий вместе с университетским товарищем Иваном Андреевичем Третьяковым (1768–1779)¹² обучались в университете Глазго¹³, где являлись слушателями Адама Смита, на тот момент уже автора «Теории нравственных чувств»¹⁴, преподававшего в Глазго до конца 1763 г. Наиболее же известное произведение Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов»¹⁵ вышло только в 1776 г., когда Десницкий уже давно возвратился в Россию и преподавал в Московском университете. Тем не менее, именно в последние годы преподавания в Глазго у Смита уже стал складываться набросок бу-

¹² См. одну из последних работ о нем: *Борисов А.В., Смирнов С.Н.* Иван Андреевич Третьяков – первый доктор права в России. Тверь, 2007.

¹³ См.: *Пенчко Н.А.* Выдающиеся воспитанники Московского университета в иностранных университетах // Исторический архив. 1956. № 2. С. 155–183 (с публикацией некоторых документов в приложении); *Браун А. С.Е.* Десницкий и И.А. Третьяков в Глазговском университете (1761–1767) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1969. № 4. С. 75–88.

¹⁴ В русском пер.: *Смит А.* Теория нравственных чувств / Вступ. статья Б.В. Мееровского / Подг. текста, комм. А.Ф. Грязнова. М., 1997. В 1770 г. Десницкий высказывал в своей речи желание перевести это сочинение на русский; см.: *Десницкий С.Е.* Слово о причинах смертных казней по делам криминальным... // Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей. С. 193 прим. Достоверно лишь то, что такой перевод не был опубликован; ответить же на вопрос, был ли он начат и осуществлен, не представляется возможным. О возможных причинах см.: *Brown A.H.* Adam Smith's first Russian followers // *Essays on Adam Smith* / Ed. by A.S. Skinner and Th. Wilson. Oxf., 1975. P. 268 fn.; *Hamburg G. M.* Russia's Path Toward Enlightenment. Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. New Haven, 2016. P. 533.

¹⁵ В русском пер.: *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов / Под ред. В.И. Незнанова. М., 1962. Насколько об этом можно судить, Десницкий в поздние годы не знал о существовании этого произведения.

душего произведения о богатстве народов, и именно в это время его лекции и слушали Десницкий с Третьяковым. В конце XIX в. был обнаружен конспект лекций Смита в Глазго «О юстиции, полиции, доходах и вооружении», изданный Э. Кэннаном в 1896 г.¹⁶ В 1937 г. в англоязычном исследовании о Смите авторства У.Р. Скотта в качестве приложения был опубликован перевод небольшой работы Алексеева, посвященной Десницкому и Третьякову¹⁷. Алексеев высказывал тезис о том, что «русские слушатели Адама Смита по Глазговскому университету, И.А. Третьяков и С.Е. Десницкий, в аудиториях Московского университета излагали его знаменитый труд “Богатство народов” за двенадцать лет до того, как эта книга была издана в Англии»¹⁸. Под влиянием англоязычной статьи Алексеева исследователи стали дискутировать¹⁹ о том, что именно явилось источником изложения идей Смита для Десницкого и Третьякова в Москве, в связи с чем возник вопрос о некоем московском конспекте лекций Смита, привезенном его русскими слушателями из Глазго и погибшем, по предположению Алексеева, в пожаре 1812 г.²⁰ Однако значительное число постсоветских авторов публикаций о Десницком совершенно

¹⁶ *Smith A.* Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow / Reported by a student in 1763 and ed. with an introd. and notes by E. Cannan. Oxf., 1896.

¹⁷ См.: *Scott W.R.* Adam Smith as Student and Professor: With Unpublished Documents, Including Parts of the “Edinburgh Lectures”, a Draft of The Wealth of Nations, Extracts from the Muniments of the University of Glasgow and Correspondence. Glasgow, 1937. P. 424–431. Позднее перевод Алексеева был опубликован также в другом издании: *Alekseev M.P.* Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century // *Econ Journal Watch*. 2018. Vol. 15. P. 354–364. См. также: *Klein D.B.* Foreword to “Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century” // *Econ Journal Watch*. 2018. Vol. 15. P. 351–353.

¹⁸ Русско-английские литературные связи (XVIII век – первая половина XIX в.). Исследование акад. М.П. Алексеева // *Литературное наследство*. Т. 91 / Под ред. И.С. Зильберштейна. М., 1982. С. 114.

¹⁹ См. некоторые работы на эту тему: *Brown A.H.* S.E. Desnitsky, Adam Smith, and the Nakaz of Catherine II // *Oxford Slavonic Papers*. N. Ser. 1974. Vol. 7. P. 42–59; *Brown A.H.* Adam Smith’s first Russian followers. P. 247–273; *Brown A.H.* The Father of Russian Jurisprudence: The Legal Thought of S.E. Desnitskii // *Russian Law: Historical and Political Perspectives* / Ed. by W.E. Butler. Leyden, 1977. P. 117–141; *Аникин А.В.* Путь исканий. С. 61–75; *Аникин А.* Adam Smith in Russia // *Adam Smith: International Perspectives* / Ed. by H. Mizuta, Ch. Sugiyama. N.Y., 1993. P. 251–260; *Ross I.S.* The Life of Adam Smith. 2nd ed. Oxf., 2010. P. 133–134; *Hamburg G.M.* Russia’s Path Toward Enlightenment. Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. P. 521–562.

²⁰ См.: *Alekseev M.P.* Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth. P. 356 fn.

не знакомо с этими дискуссиями, прозябая на обочине мировых исследований и застряв где-то в XIX докоркуновском веке.

Еще Коркунов обратил внимание даже на совпадение примеров в речах Третьякова и в трактате Смита о богатстве народов²¹. В результате же дискуссий XX века в 1967 г. Н.В. Тэйлор убедительно показал, что речь Третьякова 1772 г.²² текстуально весьма обширными пассажами совпадает с текстом опубликованных Кэннаном лекций Смита²³. В свою очередь, Г. Саке еще в 1938 г.²⁴ продемонстрировал еще более очевидные совпадения с текстом опубликованных лекций Смита в речи Десницкого 1768 г., которую тот прочитал в самом начале своего преподавания в Московском университете. Саке намеренно буквально перевел отрывок речи Десницкого на английский, сравнил ее с опубликованными к тому моменту лекциями и пришел к поразительному заключению: изложение Десницкого оказывалось точнее, корректнее и в ряде случаев подробнее, из чего исследователь сделал вывод о том, что Десницкий располагал в Москве более качественным конспектом лекций Смита, который он, однако, вопреки Алексею, не мог на таком высоком уровне выполнить в Глазго сам, ибо прибыл туда еще не знающим английский язык. Общий вывод Саке в чем-то оказался созвучным тезису Алексея: «Речь Десницкого, содержащая приведенный отрывок о натуральной юриспруденции, была впервые опубликована в 1768 г. Часть лекций Адама Смита, английский текст которых вышел лишь в 1896 г., была напечатана еще за 128 лет до этого – правда, не под его именем и в русском переводе»²⁵.

К 70-м годам XX в. был обнаружен еще один конспект лекций Смита по юриспруденции в Глазго, опубликованный наряду с конспектом Кэннана в Глазговском собрании сочинений Смита (LJ [A]

²¹ См.: Коркунов Н.М. История философии права. С. 250–251 прим.

²² Третьяков И.А. Рассуждение о причинах изобилия и медлительного обогащения государств как у древних, так и у нынешних народов... говоренное... июня 30 дня 1772 года // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. С. 353–360.

²³ См.: Taylor N.W. Adam Smith's First Russian Disciple // The Slavonic and East European Review. 1967. Vol. 45. № 105. P. 425–438.

²⁴ См.: Sacke G. Die Moskauer Nachschrift der Vorlesungen von Adam Smith // Journal of Economics. 1938. Vol. 9. S. 351–356.

²⁵ Op. cit. S. 356. Утверждение Т.В. Артемьевой «не исключено даже, что именно его [Десницкого. – А.К.] конспект лекций послужил базой для издания “Богатства народов” на английском языке», является недоразумением, см.: Артемьева Т.В. Комментарии // Общественная мысль России XVIII в. Т. 2. С. 681.

и LJ [В])²⁶. Само открытие нового конспекта лекций Смита, кстати, связано с обстоятельствами пребывания Десницкого в Глазго, ибо его конфликт с Дж. Андерсоном подсказал исследователям направление поисков²⁷. Сравнения работ Десницкого и Третьякова с этим вновь открывшимся конспектом лекций Смита до сих пор, насколько мне известно, никто не проводил.

Но шотландское влияние на Десницкого одним Смитом не ограничивается: после его отъезда из Глазго русские студенты слушали лекции ученика Смита, Джона Миллара (1735–1801), который в отличие от Смита был старше россиян лишь на несколько лет. Значительная часть исследователей в последнее время пытается прояснить вопрос о милларовском влиянии на Десницкого, опираясь при этом на ряд его опубликованных лекций²⁸. Наконец, исследование немецкого ученого М. Силнишки с широчайшей опорой на первоисточники специально акцентирует совсем иное влияние на Десницкого, а именно работ Иоганна Готлиба Гейнекия (1681–1741)²⁹.

А в это время многие современные российские авторы заняты совсем иными вопросами, как то: «Данная статья не ставит своей задачей подробное изложение всей системы взглядов С.Е. Десницкого, а преследует более скромную цель – напомнить читателю (или позна-

²⁶ *Smith A. Lectures on Jurisprudence / Ed. by R.L. Meek et al. // Smith A. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence. Vol. V. Oxf., 1978.*

²⁷ См.: *Meek R.L. New Light on Adam Smith's Glasgow Lectures on Jurisprudence // History of Political Economy. 1976. Vol. 8. P. 439–477, здесь P. 440–441.*

²⁸ См., в частности: *Mackie J.D. The University of Glasgow. 1491–1951. Glasgow, 1954. P. 223; Браун А. С.Е. Десницкий и И.А. Третьяков в Глазговском университете (1761–1767). С. 77; Грацианский П.С. Политическая и правовая мысль России второй пол. XVIII в. М., 1984. С. 87–111; Грацианский П.С. А. Смит, Дж. Миллар и С.Е. Десницкий о происхождении и сущности государства // Историко-юридические исследования: Россия и Англия. М., 1990. С. 45–53; Cairns J.W. John Millar, Ivan Andreevich Tret'yakov, and Semyon Efimovich Desnitsky: A Legal Education in Scotland, 1761–1767 // Философский век. Альманах 15. Шотландия и Россия в эпоху Просвещения. Материалы межд. конф. 1–3 сент. 2000 г., Эдинбург / Под ред. Т.В. Артемьевой, П. Джонса, М.И. Микешина. СПб., 2001. С. 20–37; Томсинов В.А. Российские правоведы XVIII–XX вв. Очерки жизни и творчества. Т. 1. М., 2007. С. 131–156; Hamburg G.M. Russia's Path Toward Enlightenment. Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. P. 524–527. Общую характеристику правовых и этических взглядов Миллара см.: *Haakonssen K. Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment. Cambr., 1996. P. 154–181.**

²⁹ См.: *Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland: Jurisprudencija an den Universitäten des Russischen Reiches 1700–1835. Frankfurt am Main, 1997. S. 150, 160, 162–164, 170.*

комить его) с основными этапами жизненного пути выдающегося ученого России и тем новым, что он привнес в науку, и тем самым оставил в ней свой заметный след», – пишет один из них³⁰. Выявлять вклад Десницкого в науку предлагается без изучения иностранных исследований и без обращения к оригинальным текстам учителей и предшественников русского правоведа. Другие авторы справедливо задумываются о «компилятивно-подражательном стиле российской юриспруденции в XVIII в.» и его объективных причинах, но при этом утверждают: «Первым в истории России самобытным юридическим произведением стала работа С.Е. Десницкого “Слово о прямом и ближайшем [способе – А.К.] к научению юриспруденции” 1768 г., посвященная изучению причин возникновения законоучения, сравнению философии и юриспруденции и истории юриспруденции в Риме и России»³¹. Напомню: речь в статье двух докторов наук идет о неправильно названном ими сочинении, в отношении которого еще в далеком 1938 г. было показано буквальное постраничное заимствование из лекций Смита. Опираясь на выдуманные издания³², а также на все то же сочинение Десницкого 1768 г., два других доктора наук, ставящие перед собой задачу рассмотрения вопросов «связи права и справедливости, которые стали исходным пунктом русской национальной культуры и русской философско-правовой и этической мысли», утверждают: хотя Десницкий и получил образование в Шотландии, но мыслил «совершенно самостоятельно в русле традиций русской правовой культуры»³³. Иные же авторы и вовсе обнаруживают «правоантропологическую проблематику в трудах С.Е. Десницкого», который, как оказывается, стоял «у истоков юридической антропологии, или антропологии права»³⁴. Из статьи в статью кочует в иска-

³⁰ Мерникова Н.Б. Семен Ефимович Десницкий – патриарх российской правоведческой профессуры // Управление персоналом. 2000. № 7. С. 90. Электронная версия: <http://hrm.ru/db/hrm/DF0549F43B8158EBC3256AAB00420EF5/print/1/category.html>

³¹ Васильев А.А., Землюков С.В. Компильтивно-подражательный стиль российской юриспруденции в XVIII в. // Правовая мысль в образовании, науке и практике. 2017. № 2 (6). С. 21.

³² В частности, на такое: «Десницкий С.Е. Избранные произведения. Л., 1979», см.: Исмаилов Р.Ф., Сальников В.П. Справедливость и правда как идея в русской философии права // Правовое поле современной экономики. 2016. № 7. С. 111.

³³ Исмаилов Р.Ф., Сальников В.П. Справедливость и правда... С. 102, 104.

³⁴ Кашинов У.А. Правоантропологическая проблематика в трудах С.Е. Десницкого // Философия права. 2018. № 1(84). С. 17–21.

женной форме панегирик, данный Десницкому еще в 1834 г. Ф.Л. Морошкиным: «Десницкий [...] заслуживает Европейскую славу; читая его сочинения, я совершенно убежден, что ему недоставало только читателей и *иностранного имени* для занятия места близ Монтескье с Блэкстонами, Потье и другими знаменитыми юристами прошедшего века»³⁵.

Историки же русской философии предпочитают на этом фоне хранить гордое молчание: хотя в последнее время о Десницком и вышло несколько словарных статей³⁶, а пусть и небольшой раздел о нем является обязательным в учебниках по истории русской философии³⁷, никаких историко-философских исследований о Десницком, а уж тем более таких, в которых бы всерьез ставился вопрос о философских влияниях на первого русского профессора права, степени его самобытности, а также о его месте в спорах 2-й пол. XVIII в. о естественном праве, за последние десятилетия мне не известно. Ниже я попытаюсь посмотреть сквозь призму подобных вопросов на самое раннее из опубликованных произведений Десницкого.

2. Ф.Г. Дильтей и преподавание естественного права в Московском университете

Говоря о влиянии на Десницкого его обучения в Шотландии, нельзя забывать о том, что ранее он получал образование в семинарии Троице-Сергиевой лавры, с 1759 г. в гимназии Московского университета, а затем и в самом Московском университете, в который он был имматрикулирован в апреле 1760 г.³⁸ И в этом смысле уже первые биографы порой называли его учеником первого профессора

³⁵ *Морошкин Ф.Л.* Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. С. 227.

³⁶ См., напр.: *Пустарнаков В.Ф.* Десницкий Семен Ефимович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 161–162; *Пустарнаков В.Ф.* Десницкий Семен Ефимович // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 138–139; *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 381.

³⁷ См., например: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX вв. 2-е изд. Л., 1989. С. 132–138; *Жуков В.Н.* Становление университетской философии. Обоснование рационального знания // История русской философии: Учебник для вузов / Под ред. М.А. Маслина. М., 2001. С. 99–100; *Малинов А.В.* Социально-философские теории // История русской философии / Под ред. А.Ф. Замалева. СПб., 2012. С. 124–125.

³⁸ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII в. Т. 1. М., 1960. С. 169. № 137.

права в Московском университете Филиппа Генриха Дильтея (1723–1781)³⁹.

По прибытии Дильтея в Москву в 1756 г. ему было поручено чтение лекции по естественному праву, а также по истории⁴⁰. В инаугурационной речи в университете в октябре того же года Дильтей, судя по различным описаниям, одной из главных тем выбрал естественное право: «...о нужде и пользе права, перстом Божиим во всех сердцах написанного и чрез справедливое рассуждение всему роду человеческого объявленного»⁴¹. Кроме того, он сразу же объявил о частных лекциях по естественному праву на французском языке⁴². На первую половину 1757 г. в каталоге лекций указывалось, что Дильтей будет читать лекции о праве естественном и народном, а также, помимо прочего, частный курс по естественному праву на французском языке⁴³. На вторую половину 1757 г. он вновь дает объявление о частном чтении естественного права на французском⁴⁴, публично же – лекций по естественному и народному праву на основе С. Пуффендорфа⁴⁵. На вторую половину 1758 г. значилось, что Дильтей будет преподавать третью и четвертую книгу Юстиниановых законов по Гейнекцию⁴⁶. В этой связи М.Н. Капустин отмечает: «...главным предметом чтений оставалось всегда и постоянно Естественное Право. Эту науку Дильтей читал по руководству Пуффендорфа, вводя в нее все

³⁹ Из новых исследований о нем см.: *Зарецкий Ю.П.* Как профессор Дильтей отстаивал свою правду (Случай из истории Московского университета в первые годы его существования). М., 2014; *Томсинов В.А.* Первый профессор юридического факультета Московского университета Филипп-Генрих Дильтей (1723–1781) // Вестник МГУ. Сер. 11. Право. 2015. № 2. С. 3–21. См. также: *Бугров К.Д., Киселев М.А.* Естественное право и добродетель. Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII в. Екатеринбург, 2016. С. –134–136.

⁴⁰ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII в. Т. 1. С. 27. № 4.

⁴¹ История Московского университета (вторая пол. XVIII в. – нач. XIX в.). Т. 2. С. 185. № 26. В переводе с немецкого: «...о необходимости и полезности права, которое Бог написал в сердцах всех людей, и наставил их при помощи разума». Moscau // Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 1757. 21. Stück. 17. Februar. S. 200.

⁴² См.: *Капустин М.Н.* Дильтей, Филипп Генрих // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета. Ч. 1. С. 301.

⁴³ См.: История Московского университета. Т. 3. С. 308. № 1.

⁴⁴ См.: Там же. С. 350. № 36.

⁴⁵ См.: Там же. С. 353. № 38.

⁴⁶ См.: История Московского университета. Т. 4. С. 208. № 17; С. 779.

тонкости тогдашней метафизики»⁴⁷, однако «Естественное Право, читанное по Винклеру, Пуффендорфу и Неттельбладту, не прививалось к слушателям»⁴⁸; в связи с чем «еще в 1764 году Университет, видя неприложимость Естественнаго права, не показывавшаго точных результатов для юридического образования, предписал Дильтею составить план преподавания Юриспруденции»⁴⁹. В оценках Капустина сквозит явное предубеждение по отношению к естественному праву. В конце концов, готовя в 1764 г. проект о способах преподавания российской юриспруденции, Дильтей первым пунктом включил в него не что иное как естественное право: «Всеобщее или естественное право и право народное как основа и фундамент всех прав изучается прежде всего»⁵⁰. В доступных мне каталогах лекций в Московском университете автором компендиума, по которому Дильтей читал естественное право, значится лишь Пуффендорф. Среди авторов учебников по другим курсам в каталогах упоминается еще и Гейнекций, Капустин называет без указания источника И.Г. Винклера, а, кроме того, в документах с середины 60-х гг. XVIII в., т.е. к моменту возвращения Десницкого в Москву, стал фигурировать еще и Д. Неттельбладт («система начал всеобщего положительного права»)»⁵¹.

Капустин сообщает интересную подробность методы преподавания Дильтея: «... чтобы ознакомить публику с успехом своих лекций, Дильтей особенно любил публичные диспуты между студентами: назначались два студента, защищавшие тезисы предложенные Профессором, и четыре, возражавшие против них»⁵². До нас дошли документы как минимум двух таких диспутов. В первом, состоявшемся еще в 1756 г., помимо прочего фигурировали следующие тезисы: «Право естественное есть непременная воля Божия, силою здраваго разума человеку объявленная»; «Права естественнаго описание дано нами: оно есть непременное и необходимое, и обязует нас гораздо пространнее, нежели все права гражданския [положительныя.]»; «Действия человеческия те только называются, которыя предпринимаются по предводительству разума и по определению воли»; «Следовательно, разум есть первое начало действий человеческих и различныя действия производит»; «Разум познавший закон, и разсуждающий о

⁴⁷ Капустин М.Н. Дильтей, Филипп Генрих. С. 302.

⁴⁸ Там же. С. 303.

⁴⁹ Там же. С. 304. См. также: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII в. Т. 1. С. 283. № 289.

⁵⁰ Документы и материалы по истории... С. 285. № 291.

⁵¹ Документы и материалы по истории... Т. 2. М., 1962. С. 314.

⁵² Капустин М.Н. Дильтей, Филипп Генрих. С. 302.

собственных человеческих действиях, называется совесть, которая есть или предъидущая, или последующая, или достоверная, или вероятная, или правая, или ложная, или сомнительная, или напоследок безчувственная»⁵³. Второй диспут о естественном праве, состоявшийся в марте 1757 г., проходил, в отличие от первого, на французском языке, а не на латыни. Содержательно же можно обнаружить немалые, а порой и почти дословные сходства. Отмечу лишь три тезиса: «Естественная юриспруденция – практическая наука»; «Совесть есть суждение о собственных действиях; она может предшествовать действию, следовать за ним, быть достоверной, или вероятной, истинной или ложной, сомнительной, щепетильной и нечувствительной»; «Естественные законы предписывают нам должности по отношению к Богу, по отношению к нам самим, и по отношению к нашему ближнему»⁵⁴. Однако и коллега Дильтея, профессор философии И.Г. Фромман, в декабре 1756 г. провел соответствующий диспут философского характера, и предпоследний тезис здесь гласил: «Этика есть основание Юриспруденции Натуральной. А Этика и Юриспруденция Натуральная вместе суть основанием Политики. Следовательно, никто не может быть добрым Политиком, если прежде не будет добрым человеком»⁵⁵.

⁵³ Опыт успехов в естественном праве, которой под руководством Филиппа Генрика Дилтея обеих прав Доктора, Курфиршеской Могунтинской Академии Наук Члена, Прав и Истории Профессора, окажут Студенты Иван Алексиев и Матвей Елисеев ответству на вопросы и противные мнения, которые предложены быть имеют от студентов же Семена Герасимова Сергея Малиновскаго Антония Котцаурека и Петра Ямпольскаго в университетской аудитории по утру декабря 17 дня. М., 1756. Опубликовано также в: История Московского университета (вторая пол. XVIII в. – нач. XIX в.). Т. 2. С. 197–199. № 33. Латинский вариант: *Tentamen iuris naturalis quod sub praesidio Philippi Henrici Dilthey i. u. d. Academiae electoralis Moguntinae scientiarum utilium membri ordinarii, juris et historiarum professoris publici in alma hac Elisabethana subibunt respondententes Ioannes Alexieff Moscoviensis, et Matthaeus Jelyseieff ex Laura ss. trinitatis hos et praevio examine et argumentis in contrarium allatis exercebunt Simeon Gerasimoff Moscoviensis, Sergius Malinovsky Niszegrodiensis, Antonius Kotzaurek Moravus, Petrus Jampolsky Kioviensis in auditorio universitatis horis matutinis die XVII. decembris. M., 1757.*

⁵⁴ Тезисы публичного диспута о праве естественном в Московском университете между учениками Б.М. Салтыковым и П.И. Безобразовым под руководством профессора права и истории Ф.Г. Дильтея / Пер. А.И. Любжина // История Московского университета. Т. 3. С. 312. № 4.

⁵⁵ Тезисы публичного диспута между студентами Московского университета под руководством профессора И.Г. Фроммана // История Московского университета. Т. 2. С. 201. № 34.

3. Сочинения И.Г. Гейнекция в России XVIII в.

Об одном авторе из тех, на которых опирался Дильтей, следует сказать особо. Первые контакты И.Г. Гейнекция⁵⁶ с Россией возникли во время его студенчества. Сын ученого повествует в биографии о том, что отец помогал в обучении праву и философии в университете Халле русским дворянам, будущим дипломатам А.Г. и И.Г. Головкиным⁵⁷. В дальнейшем немалое распространение в России нашли работы Гейнекция по праву, филологии и философии. Уже как минимум с 1737 г. его учебники по философии («*Elementa philosophiae rationalis et moralis*», Amsterdam, 1728) и по праву («*Elementa juris Civilis secundam ordinem pandectarum*», Amsterdam 1728) фигурируют среди рекомендованных для кадетов в Санкт-Петербурге⁵⁸. Однако еще более популярными стали стилистические упражнения Гейнекция. В.К. Тредьяковский в 1748 г. даже объявил в так называемом академическом университете при Академии наук в Санкт-Петербурге лекции на основе сочинения Гейнекция («*Fundamenta stili cultioris*»)⁵⁹. После же основания Московского университета упомянутый учебник стал основой подобных курсов уже в Москве. С первых же лет по этому компендиуму преподавал латинскую стилистику Н.Н. Поповский⁶⁰. В дальнейшем эту традицию продолжил профессор И.М. Шаден, который в ранние годы по Гейнекцию преподавал как стилистику, так

⁵⁶ В русскоязычной литературе его нередко путают с братом Иоганном Михаэлем Гейнекцием, автором работ по сфрагистике.

⁵⁷ *Heineccius J. Chr. G. Abhandlung von dem Leben, Schicksalen und Schriften seines geliebtesten Herrn Vaters, Johann Gottlieb Heineccius, Ihro Königlichen Majestät von Preussen weiland gewesenen Geheimraths, wie auch der Rechte und der Philosophie auf der berühmten hohen Schule zu Halle ordentlichen öffentlichen Lehrers. Aus dem Lateinischen übersetzt // Sammlung vermischter Beiträge zum Dienste der Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Religion / Hrsg. von Chr. E. Simonetti. Bd. 2. Frankf. an der Oder, 1751. S. 480, § 7. См. тж: Белокуров С.А. Предисловие // О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII в. (1701–1715). Документы Московских архивов, собр. А.Н. Зерцаловым и С.А. Белокуровым / С предисл. С.А. Белокурова // Чтения в Императорском обществе истории и Древностей Российских при Московском университете. М., 1907. Кн. 1. С. XXV.*

⁵⁸ См.: *Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 3: 1736–1738. СПб., 1886. С. 464. № 509.*

⁵⁹ См.: *Материалы для истории Имп. академии наук. Т. 9: 1748–1749 (январь–май). СПб., 1897. С. 214. № 264; С. 631. № 761; С. 667. № 801; С. 678. № 816.*

⁶⁰ См.: *Шевырев С.П. Поповский, Николай Никитич // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета. Ч. 2. М., 1855. С. 318.*

и философию⁶¹, причем не только в университете, но как минимум в 60-е и 70-е гг. XVIII в. и в университетской гимназии⁶². В сохранившихся документах Московского университета тех лет содержатся неоднократные заказы книг Гейнекция, а именно «Fundamenta stili cultioris» в издании И.М. Гезнера и «Elementa philosophiae rationalis et moralis»⁶³.

Учебник Гейнекция по логике и этике был переведен на русский язык в 1766 г. Переводчиком стал один из любимых учеников Дильтея Илья Яковлев. Кстати, в его предисловии можно обнаружить одни из первых размышлений о трудности перевода философской литературы на русский язык, в том числе и при переводе учебника «славного Профессора Господина Гейнекция»⁶⁴. В учебнике упоминается и естественное право, хотя и кратко: «Когда же *Практическая* Философия показывает путь к добру; то она учит либо вообще о *добре*, или особенно, сиречь: что *праведно, честно и благопристойно*, или что *полезно*. О *добре* вообще *Этика*, о *праведном, честном и благопристойном* *Право естественное*, а о *полезном* *Политика* и *Экономия* нас научают»⁶⁵. В дальнейшем Гейнецкий еще раз остановится на различии естественного права и этики⁶⁶, а также естественного права и политики⁶⁷. Кстати, на это произведение Гейнекция ссылался в сво-

⁶¹ См.: *Шевырев С.П.* Шаден, Иоганн Маттиас // Биографический словарь профессоров и преподавателей Имп. Московского университета. Ч. 2. С. 561. См. о поздней эволюции Шадена к кантовской философии: *Круглов А.Н.* Первый курс по кантовской философии в России // *Сущность и слово. Сб. научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой.* М., 2009. С. 517–529.

⁶² См.: *Шевырев С.П.* История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею 1755–1855. М., 1855. С. 147–148.

⁶³ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй пол. XVIII в. Т. 3. С. 109. № 61; С. 136. № 84; С. 167. № 11; Т. 2. С. 27. № 3.

⁶⁴ [*Яковлев И.*] Предисловие к благосклонному читателю // Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историей философическою. М., 1766. Без пагинации.

⁶⁵ *Гейнецкий И.Г.* Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою. С. 5. § 9.

⁶⁶ «Этика показывает иногда путь к верховному добру, и к сопряженному с ним истинному благополучию: [...] почему никто не должен мешать Этике с *Правом Естественным*, которое разсуждает о *добре*, поелику оно *праведно, честно и благопристойно*» (Там же. С. 225. § 6).

⁶⁷ «Некоторые посредственные действия такое свойство имеют, что всему человеческому роду приятны или неприятны; а некоторые такое, что не всегда и не везде приятны или неприятны. [...] В первом случае действия относятся к *Благопристойности Права Естественнаго (decorum iuris naturae)*, а в другом к *Политической благопристойности (decorum politicum)*» (С. 338. § 236).

ей характеристике различий естественного права и политики также и Г.Н. Теплов в своем произведении «Знания вообще касающиеся до философии» (1751)⁶⁸. Русский перевод учебника Гейнекция больше применялся в университетской гимназии нежели в университете, причем вплоть до 80-х годов XVIII в. Так, И. Бернулли свидетельствует, что в конце 70-х гг. в гимназии философию по Гейнекцию преподавал на русском Х.А. Чеботарев⁶⁹, а десятью годами позднее это же делал Д.Н. Синьковский⁷⁰.

Если же вернуться к отношению Дильтея к Гейнекцию, то оно, пожалуй, ярче всего проявилось в его, вероятно, самом значительном юридическом произведении – работе 1768 г. по вексельному праву, переведенной на русский под редакцией Десницкого⁷¹. Еще в 1766 г. Дильтея обвиняли в университете в том, что он допустил в своей речи плагиат, вставив в нее страницу из Гейнекция⁷². В предисловии книги 1768 г. Дильтей подчеркнуто нарочито заявляет: «Сия книга, (ибо я не хочу похитителем чужих сочинений слыть, и похитителем нельзя назвать того, которой своего автора именно упоминает,) из Гейнекция выбрана, и потому справедливо можно сказать, что теперь и в России Гейнекций воскрес или Российский Вексельный Устав по Гейнекциевой Вексельных Прав системе расположен. Гейнекцию я последовал, однако так, что где надобность требовала, от него несколько и отступал. При чем тотже Латинский стиль наблюдал, не хотя за свое продавать, что было Гейнекциево, и не желая другими, что уже изрядно и ясно столь славным автором писано, своими словами изображать, акибы чрез то учнейшим себя доказывая и скрывая почерпаемые мною источники. Однако чтоб не сказано мне было, что ж ты собственно сам здесь делал? Ибо Гейнекция всяк может перепечатывать.

⁶⁸ См.: *Теплов Г.Н.* Знание вообще касающиеся до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // *Общественная мысль России XVIII в.* Т. 2. С. 137. § 77.

⁶⁹ См.: *Bernoulli J.* Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778. Bd. 5: Fortsetzung des Aufenthalts in St. Petersburg, nebst einem Anhang von Moskau. Leipzig, 1780. S. 226.

⁷⁰ См.: *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб., 2010. С. 28–29.

⁷¹ См. об этом: *Грацианский П.С.* Десницкий. С. 93. Об огромном значении этого сочинения в России, которое, вероятно, фактически вышло не ранее 1770 г., см.: *Морошкин Ф.Л.* Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. С. 221; *Грацианский П.С.* Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII в. С. 155.

⁷² См.: *Документы и материалы по истории Московского университета второй пол. XVIII в.* Т. 2. С. 208. № 115.

Искренно признаюсь, что я много и долго трудился в расположении, поправлении и в сношении Гейнекциевых правил с Российским Вексельным уставом; при чем премного я затруднения имел в изыскании русских указов к такому моему намерению нужных»⁷³. Дильтей имел в виду, по всей видимости, сочинение Гейнекция «*Elementa juris cambialis*» (1748)⁷⁴.

4. «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» Десницкого и проблемы естественного права

С чем из всех этих обсуждаемых на диспутах и лекциях в Московском университете вопросов естественного права Десницкий мог познакомиться в годы учебы в Москве еще до отъезда в Глазго? И что из сочинений Гейнекция было ему знакомо? Доподлинно об этом сказать что-либо трудно, однако некоторые следы диспутов совершенно явно обнаруживаются в его речах. По приезде в Москву из-за границы в 1767 г. Десницкий был экзаменован по праву профессорами Дильтеем и К.Г. Лангером. Заданные за три дня до экзамена вопросы носили преимущественно специальный, частный характер. На самом же экзамене появились весьма любопытные уточняющие вопросы со стороны Дильтея – он дважды спрашивал о некоторых положениях естественного права⁷⁵. С точки зрения Силнишки, как заданные вопросы, так и данные ответы и у Десницкого, и у Третьякова имеют один источник, а именно, учебник Гейнекция «*Elementa iuris civilis secundum ordinem Institutionum*»⁷⁶.

⁷³ Дильтей Ф.Г. Начальные основания вексельного права, для употребления в Юридическом факультете Московском по удобнейшему способу расположенных / Пер. с лат. юриспруденции студенты И. Борзов и А.А. Артемьев под смотрением доктора С.Е. Десницкого. М., 1768. Предуведомление. Без пагин.

⁷⁴ Что касается соотношения данного произведения с сочинением Гейнекция, то оценка М. Силнишки, сравнивавшего оба трактата, такова: «Дильтей ни в коем случае не предпринимает здесь попытки развить из Устава от 16 мая 1729 г. систему русского вексельного права, а, скорее, переносит заимствованное у Гейнекция на русское право» (*Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland. S. 97*).

⁷⁵ Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII в. Т. 3. С. 67–68. № 40.

⁷⁶ Силнишки говорит в этой связи о §§ 767–953; см.: *Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland. S. 150*.

После экзамена университетская Конференция приняла решение: предложить читать для господина «Десницкого Римское право по Институциям, с применением к Русскому праву отдельных законов, для г. Третьякова историю права, сперва естественного, а затем – римского с древностями. Руководство, которым надлежит пользоваться г. Десницкому – Гейнекций, г. Третьякову – того же автора Сокращение римских древностей»⁷⁷. Таким образом, ни в выборе тематики лекций, ни в выборе учебника Десницкий свободен не был. В 1768–1769 гг. он просит купить для библиотеки достаточное количество экземпляров «Институций» и «Пандектов» Гейнекция⁷⁸. КATALOGI лекций и объявления о преподавании в Московском университете в журналах свидетельствуют о том, что в 70-е и 80-е годы Десницкий читал стандартные для себя курсы: так, в 1773 г. Десницкий объявляет «Институции по Гейнекцию и другим, причем со сравнением русского права с римским»⁷⁹. На 1778–1779 значатся «Институции и Пандекты по Генекцию, со сравнением при этом русского и римского права»⁸⁰. То же самое мы обнаруживаем и в 1784⁸¹, и в 1785 г.⁸² Десницкий неоднократно ссылается на Гейнекция в своей речи 1772 г.,⁸³ и три года позднее он вновь цитирует все то же произ-

⁷⁷ Документы и материалы по истории Московского университета второй пол. XVIII в. Т. 3. С. 75. № 42.

⁷⁸ См.: там же. С. 169. № 113; С. 190. № 136.

⁷⁹ *Nachrichten von Moskau // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Rußland. Bd. 1. Sankt-Petersb., Riga, Lpz., 1773. S. 318.*

⁸⁰ *Bernoulli J. Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778. Bd. 5. S. 222.*

⁸¹ См.: *Nachricht von dem Unterricht bey der kaiserlichen Moskauischen Universität in den Jahren 1784 und 1785 // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland. Bd. 9 (1784). S. 528–529.*

⁸² См.: *Unterricht bey der Kaiserlichen Moskowischen Universität // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland. Bd. 10 (1786). S. 322.* Можно ли судить о содержании лекций Десницкого на основе работы его ученика А.А. Артемьева (*Артемьев А.А. Краткое начертание римских и российских прав: С показанием купно обоих равномерно как и чиноположения оных историй. М., 1777*), остается спорным вопросом. См. аргументы за и против: *Грацианский П.С. Десницкий. С. 30; Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland. S. 130.*

⁸³ См.: *Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оные у разных народов защищаются... говоренное... апреля 22 дня 1772 года // Избр. произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в. Т. 1. С. 239–240 прим., 245 прим., 251 прим., 253 прим.* Речь идет о соч. Гейнекция «*Antiquitatum Romanorum jurisprudentiam illustrantium syntagma*».

ведение Гейнекция⁸⁴, а в речи 1781 г. уже иное сочинение того же автора⁸⁵.

Таким образом, с большой долей вероятности Гейнекций был знаком Десницкому уже к моменту возвращения в Москву с нескольких точек зрения: как автор популярного в России учебника по латинской стилистике, как автор еще более популярного учебника по римскому праву⁸⁶ и как сторонник «казуистической» немецкой школы естественного права. По меньшей мере в первые годы преподавания Десницкий обязан был в качестве основы выбирать учебник Гейнекция по римскому праву. Более того, неплохое представление об «Элементарном гражданском праве согласно порядку Институций» наряду с другим сочинением Гейнекция по Пандектам «*Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum*» русский правовед наверняка получил еще во времена обучения в Глазго у Миллара, который полагал в основу своих лекций по римскому праву именно эти пособия⁸⁷.

Однако как Десницкий относился к естественному праву Гейнекция, изложенному, в частности, в сочинении «*Elementa iuris naturae et gentium*»? На этот вопрос можно ответить на основании первой его университетской речи 1768 г. «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции». В разделе «О нравоучительной философии» он выступает с критикой многочисленных древних и современных ему вариантов этики. В них в центре внимания оказываются четыре кардинальных и производные из них добродетели, и им уподобляется натуральная юриспруденция, в которой подобные вопросы «приводятся для подтверждения прав персональных и вещественных, с некоторым в сей последней метафизическим словопрением о суде

⁸⁴ См.: Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведенным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими... говоренное... июня 30 дня 1775 года // Избр. произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в. Т. 1. С. 264, 265.

⁸⁵ См.: Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежителства... говоренное... апреля 21 дня 1781 года // Избр. произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в. Т. 1. С. 277. Имеется в виду произведение Гейнекция «*Historia iuris civilis Romani et Germanici*».

⁸⁶ Позже он был частично переведен на русский: Гейнекций И.Г. Основания римского права / Пер. с лат. Ф.И. Ленкевича. Ч. 1–2. Спб., 1809–1810. О причинах и целях перевода см.: [Ленкевич Ф.И.] Предупреждение от переводчика // Там же. Ч. 1. Спб., 1809. С. 5–6.

⁸⁷ См.: Грацианский П.С. Десницкий. С. 17–18, 30; Haakonssen K. Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment. P. 158 fn.

внутреннем и внешнем (*de foro interno et externo*), в котором нынешние схоластики силятся доказывать, что в человеке сходствует с совершенством его внутренним и внешним и что согласно в нем с волею Божией и что не согласно, разделяя притом человеческую совесть по логически, на предыдущую и последующую, на известную и вероятную, на сомнительную и недоумевающую (*in antecedentem et subsequentem, certam et probabilem, dubiam et scrupulosam*), seu ut aliis absurdius est, cautereatam. В таком лабиринте они ищут общего всем натуральным правам начала»⁸⁸.

Десницкий прямо не говорит, кого из представителей критикуемой им школы естественного права он имеет в виду. Тем не менее, из издевательского примечания становится ясно, что речь идет о немецких ученых: «Геряют время трудящиеся в таких вот от чувств человеческих удаленных изобретениях. [...] Суть и другие *principia Juris Naturae*, которые изысканы больше для меридиана немецкого, нежели к делу в судах. Сей род ученых чем недостаточнейший в своих знаниях, тем тщательнейший в своих изобретениях и как *empty vessels make a greatest noise* – свет еще ничего не видит, а он уже и в газетах гремит, что им сыскана *quadratura circuli*. В следующую почту, может статья, и его *ж perpetuum mobile*»⁸⁹. Этим пустым изобретателям квадратуры круга для немецкого меридиана, «порождению шарлатанства и педантизма»⁹⁰ Десницкий противопоставляет главным образом английскую и шотландскую философию, особо выделяя Д. Юма и Смита, которые «к великому удовольствию ученого света» издали метафизику и нравоучительную философию. Однако в этой паре предпочтение отдается все же Смиту, у которого Десницкий обнаруживает наиболее тесное соединение этики и натуральной юриспруденции. Если сравнить седьмой тезис диспута под руководством Дильтея о естественном праве 1756 г. или шестой тезис такого же диспута 1757 г. о совести с соответствующим пассажем о совести из речи Десницкого, станут очевидными практически буквальными совпадения. Первым, кто обратил на это внимание, был еще Коркунов⁹¹.

⁸⁸ Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. С. 214.

⁸⁹ Там же. С. 214 прим.

⁹⁰ Морошкин Ф.Л. Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. С. 230.

⁹¹ См.: Коркунов Н.М. История философии права. С. 251. Коркунов опирался на цитату из диспута в биографической статье о Дильтее; см.: Капустин М.Н. Дильтей, Филипп Генрих. С. 303. См. также более позднее указание на источ-

Тем не менее, и по сей день указание на это отсутствует в комментариях ко всем трем публикациям данного сочинения⁹².

Таким образом, в первой же речи Десницкий сразу же позволил себе выпад в адрес своего бывшего профессора и экзаменатора, а теперь уже коллеги по университету Дильтея. Однако откуда почерпнул рассуждения о совести последний? Силнишки отмечает, что в этой форме учение о совести не встречается ни у Пуфендорфа, ни у Неттельбладта⁹³. В отношении Пуфендорфа с ним, однако, можно поспорить. В трактате о естественном и народном праве, в главе о рассудке человека и его связи с моральными поступками, у Пуфендорфа встречается определенная классификация совести: после общих рассуждений о том, что такое совесть, она подразделяется на «геста» и «probabilis», «dubia» и «scrupulosa»⁹⁴. В общих чертах, без некоторых элементов, это напоминает тезис диспута. Впрочем, сам подобный подход к совести гораздо старше и содержится в схоластических сочинениях. Так, у Франциско Суареса в трактате о благе и зле человеческих поступков можно обнаружить еще более очевидные сходства с тезисами из диспута под руководством Дильтея, причем практически дословные⁹⁵, хотя сам Суарес отсылает уже к некоторым пассажам Фомы Аквинского. И все же если учесть, что в учебнике естественного права Гейнекия учение о совести формулируется, с одной стороны, более тезисно и сжато, т.е. без большого количества разъяснений в стиле Пуфендорфа, и при этом его классификация совести

ник Десницкого: *Белявский М.Т.* Ломоносов и основание Московского университета. С. 237–238.

⁹² Разумеется, замечание о неудовлетворительности имеющихся изданий справедливо не только в отношении Десницкого, но и Третьякова. В отношении последнего, в частности, требуются указания на обширные заимствования из Смита в речи 1772 г., а также на аргументацию Брауна в пользу того, что речь 1768 г. только «говорена» Третьяковым, а написана же Десницким (см.: *Третьяков И.А.* Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях... говоренное... 1768 года апреля 22 дня // Избр. произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в. Т. 1. С. 335–352; *Браун А. С.Е.* Десницкий и И.А. Третьяков в Глазговском университете [1761–1767]. С. 84–88).

⁹³ См.: *Silnizki M.* Geschichte des gelehrten Rechts in Russland. S. 90.

⁹⁴ См.: *Pufendorf S. von.* De Iure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum, 1672. P. 38–43. § 4–9.

⁹⁵ См.: *Suarez F.* De bonitate et malia humanorum actuum // R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu, Opera Omnia. Т. 4: Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae, de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis. Cum indicibus necessariis. Paris, 1856. P. 437–442, в особ. P. 441.

чуть более разветвленная и полностью покрывает подразделения диспута, можно согласиться с Силнишки в том, что, скорее всего, именно Гейнекций и явился и источником для Дильтея⁹⁶, и предметом нападок для Десницкого – по меньшей мере, если не единственным, то одним из наряду с Пуфендорфом и, возможно, иными авторами.

В компендиуме по естественному праву Гейнекций определяет совесть как некий вывод, способный высказывать сообразные разуму суждения о справедливости или несправедливости наших поступков⁹⁷. При этом у него идут отсылки к собственному учебнику по логике и моральной философии, где он ранее дал такую дефиницию: «Ежели разум наш умствует о наших собственных делах, и разсматривает, сходствуют ли они с законом или нет, [...] то сие действие ума называется *совесть (conscientia)*»⁹⁸. Совесть высказывает суждения о справедливости или несправедливости наших поступков с точки зрения внешней обязательности и предполагает как закон, так и совершенный поступок («*legem et factum*»⁹⁹), по причине чего Гейнекций интерпретирует совесть как силлогизм: «Совесть наша есть точной силлогизм, котораго в *первой* посылке находится закон [*lex*], во *второй* дело [*factum*], а в *заключении* мнение [*sententia*]»¹⁰⁰. Всякое суждение высказывается либо свободно, либо в зависимости от того, соответствует ли наш поступок закону или нет. Свободно судящая совесть называется благой («*bonam*»), высказывающая же приговор дурной («*malam*») совестью¹⁰¹. Гейнекций рассматривает совесть либо в отношении предшествующих поступков («*praeteritis*»), либо в отношении будущих поступков («*fvtvris*»), в связи с чем он подразделяет совесть на «*antecedens conscientia*» и «*conseqvens conscientia*»¹⁰²: «Но как умствуем мы либо о *прошедших*, либо о *будущих действиях*,

⁹⁶ В этой связи Силнишки предполагает, что Дильтей в качестве основы своих лекций по естественному праву использовал в т. ч. и руководство Гейнекция. См.: *Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland*. S. 91.

⁹⁷ См.: *Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium*. 2 Aufl. Halle, 1738. P. 25. § 33.

⁹⁸ *Гейнекций И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою*. С. 231. § 18.

⁹⁹ *Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium*. P. 25. § 34.

¹⁰⁰ *Гейнекций И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии...* С. 231. § 18. Ср.: *Heineccius J.G. Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus iusto ordine adornata. Accessere historia philosophica et index locupletissimus*. 2. Aufl. Frankf. am Main, 1738. P. 204. § 18.

¹⁰¹ *Heineccius J. G. Elementa iuris naturae et gentium*. P. 26. § 35. Ср.: *Гейнекций И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии...* С. 232. § 21.

¹⁰² *Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium*. P. 27. § 36.

то и совесть наша в первом случае называется *последующею* (*consequens*); а во втором *предъидущею* (*antecedens*). Сия прилична токмо умным, а та и умным обще с дураками»¹⁰³. В соответствии с тем, как совесть судит, она может быть либо праведной или справедливой («*recta*»), либо ошибочной («погрешительной») («*erronea*») ¹⁰⁴. Если совесть судит по определенным принципам, то она достоверна («подлинна») («*certa*»), если же по гипотетическим, то вероятна («*probabilis*») ¹⁰⁵. Поскольку наши вероятные предположения могут быть как истинными, так и ложными, совесть сама с собой обсуждает подобные нерешенные вопросы. В зависимости от того, как протекает данный процесс, совесть может быть как сомневающейся («сомнительная») («*dvbia*»), так и скрупулезной («*scrupvlosa*») ¹⁰⁶: «... ежели кто с тем умствует, чтобы дело довести до точности, то такая совесть называется *подлинная*; естли же что выводит из положения [*hypothesi*], то именуется *вероятная*; а ежели что у него сомнительнаго находится в первой или во второй посылке, то называется *сомнительная*, или *скрупулозная*, *противу которой* весьма справедливо советуют разумные *ничего не делать*» ¹⁰⁷. Устаревший русский язык как тезисов по естественному праву Дильтея 1756 и 1757 гг., как перевода Гейнекция 1766 г., так и речи Десницкого 1768 г. несколько затрудняет понимание подлинного смысла этих пассажей про совесть современным читателям. Однако именно такое учение о совести Десницкий и отвергает с самого начала своей преподавательской карьеры, не видя для него никакого места ни в естественном праве, ни в праве вообще.

После того как Десницкий в речи 1768 г. разделался с естественным правом в духе Гейнекция, он переходит к подлинному естественному праву в следующем разделе «О натуральной юриспруденции». Именно этот раздел как минимум наполовину и оказывается, как показал еще Саке в 1938 г., буквальным переводом конспекта лекций Смита ¹⁰⁸. Правда, здесь содержится перечень авторов по есте-

¹⁰³ Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии... С. 231. § 19.

¹⁰⁴ Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium. P. 29. § 39. Ср.: Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии... С. 232. § 21.

¹⁰⁵ Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium. P. 29–30. § 40.

¹⁰⁶ Elementa iuris naturae et gentium. P. 30. § 41.

¹⁰⁷ Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии... С. 232. § 20. Ср.: Heineccius J.G. Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus iusto ordine adornata. P. 204. § 20.

¹⁰⁸ См.: Smith A. Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow. P. 1–3 (Introduction, § 1: Of Works on Natural Jurisprudence).

ственному праву, среди которых имени Гейнекия нет. Однако этот перечень принадлежит не Десницкому, а Смиуту. Вероятно, сам Десницкий сделал здесь лишь собственное примечание: «Ибо другие хотя и писали, однако не столько о юриспруденции, сколько о других науках вместе, как то обыкновенно немецкие ученые делают единственно для того, что б прослыть полигисторами»¹⁰⁹. Вторая часть раздела «О натуральной юриспруденции» в целом также является передачей идей Смиута из его лекций¹¹⁰, причем некоторые его сюжеты обнаруживаются как раз в новом найденном конспекте лекций Смиута 1762–1763 гг.¹¹¹ Тем не менее, несмотря на все даже буквальные заимствования уже здесь стала проступать и некоторая самостоятельность в компоновке тем и материала. Главной же заслугой Десницкого следует считать, по-видимому, то, что у него со временем выросло из небольшого раздела речи 1768 г. под заголовком «О российской юриспруденции»¹¹². И хотя ныне трудно сделать вывод о том, насколько преподавание российской юриспруденции было для Десницкого добровольным, или же он попросту вынужден был преподавать именно этот предмет, в любом случае именно Десницкий фактически стоит у истоков университетского преподавания российского права даже с учетом того обстоятельства, что кое-что в этом направлении до и параллельно с ним удалось сделать и Дильтею. По примеру учебников по римскому праву Морошкин заметил: «Десницкий первый начал преподавать Российское законоискусство; но к сожалению он не оставил нам институций, к сочинению коих имел и дарования и надлежащую ученость»¹¹³. Вместо русских институций от него остались лишь речи, переводы, но, главным образом, все же талантливые ученики и продолжатели.

В Глазговском издании: *Smith A. Lectures on Jurisprudence*. P. 397–398. Ср.: *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. С. 215–217. О прямом влиянии вплоть до пересказа иных идей Смиута из его лекций в других разделах речи Десницкого см.: *Sacke G. Die Moskauer Nachschrift der Vorlesungen von Adam Smith*. S. 352–353.

¹⁰⁹ *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. С. 217 прим.

¹¹⁰ См.: *Smith A. Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow*. P. 3–4. В Глазговском издании: *Smith A. Lectures on Jurisprudence*. P. 398–399.

¹¹¹ См.: *Smith A. Lectures on Jurisprudence*. P. 10.

¹¹² См.: *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. С. 221–222.

¹¹³ *Морошкин Ф.Л.* Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. С. 231–232.

5. О своеобразии русской правовой мысли

Подводя итоги, на основе предшествующего изложения уместно обсудить несколько вопросов, касающихся взглядов и деятельности Десницкого: обоснованно ли его обвинять в плагиате, справедливо ли его считать самостоятельным мыслителем и действительно ли у него обнаруживается некая особая философичность, а также типичные черты особой русской юриспруденции.

На примере обвинений в адрес Дильтея видно, что плагиат был серьезным обвинением в Московском университете в первые годы его существования. Оставляя в стороне детали и справедливость этих обвинений, необходимо подчеркнуть, что речь в них шла о заимствовании из опубликованной работы. В случае же с Десницким мы имеем близкий перевод и пересказ без корректного указания источника не опубликованной работы, а услышанного и записанного на публичной лекции. Подобные скандалы во второй половине XVIII в. не раз будут возникать и за пределами России. Одна из самых известных историй подобного рода – конфликт И. Канта с его учеником и слушателем И.Г.К.Хр. Кизеветтером, опубликовавшим «по Кантовым основоположениям» собственные лекции по логике, причем сделавшим это еще до публикации кантовских лекций по логике¹¹⁴. При всем явном и нескрываемом неудовольствии¹¹⁵ Кант все же исходил из того, что сказанное на лекции переходит в некое публичное достояние. Исходя из этого, при всей сомнительности заимствований из конспектов прослушанных лекций даже по канонам середины XVIII в. речь Десницкого вряд ли представляет собой образец для подражания и точно не делает в этом вопросе чести ее автору, однако, по-видимому, и не заслуживает быть пригвожденной к позорному столбу. Означает ли это, что Десницкий был не просто вторичным мыслителем, но еще и совершенно несамостоятельным и неоригинальным?

Совершенно очевидное влияние Смита на Десницкого отрицать невозможно. Тем не менее, немало исследователей, для которых –

¹¹⁴ См.: *Kiesewetter J.G.C.Chr.* Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen; begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können. Тl. 1–2. Berlin, 1791.

¹¹⁵ См. об этом: *Круглов А.Н.* «Логика» Кизеветтера в «Смерти Ивана Ильича» Толстого // Лев Толстой и мировая литература: Материалы VI Международной научной конференции, проходившей в Ясной Поляне 11–15 авг. 2008 г. Тула, 2010. С. 239–251.

в отличие от подавляющего большинства современных российских авторов – это не было тайной, все же подчеркивает, казалось бы, невозможную в таких обстоятельствах самостоятельность русского мыслителя, уходя, тем самым, от его оценок как «восторженного апостола Смита»¹¹⁶. Это же справедливо и в отношении влияния Миллара. Как верно подчеркивает Г.М. Хэмбург, «политическое мышление Десницкого в 1768 г. не было ни механическим повторением взглядов Адама Смита на политэкономия, ни нетворческой переработкой историко-социологической позиции Миллара относительно исторического прогресса, как предполагали некоторые ученые»¹¹⁷. Более того, даже открытость и восприимчивость к взглядам «господина Смита» потребовала от прибывшего в Глазго Десницкого немалых усилий, как это подчеркивает Коркунов, ибо воспитан он был в Москве на примерах в духе Винклера и Неттельбладта: «Не следует, однако, думать, что речи Десницкого – простая передача, слышанного им в аудиториях глазгоуского университета»¹¹⁸. Однако благодаря обучению в Шотландии Десницкий на пару с Третьяковым донес в России до относительно широкой публики некоторые идеи своего университетского преподавателя Смита – пусть и некорректным способом – еще до публикации лекций последнего и его трактата о богатстве народов. Но при всем англофильстве у Десницкого с первых же речей регулярно встречаются и критические замечания в адрес английских устоев и порядков. Десницкому удалось совместить в себе глубокую антипатию к немецкой «учености», неприятие воспринимаемой им в качестве некоего единства немецкой школы естественного права с чтением лекций по римскому праву на протяжении всей его университетской карьеры на основе сторонника естественного права немца Гейнекия.

Имея в качестве фундамента все эти плохо сочетаемые друг с другом элементы, Десницкий попытался заложить основы университетского преподавания российского права. Говоря о его особенностях, он с самого начала отмечал «природный язык» без «трудных и невразумительных слов», используемый в российском законодательстве¹¹⁹. Пожалуй, первый русский юрист, оставивший нам рефлексии по поводу складывания российского правоискусства в первые полвека

¹¹⁶ *Sacke G.* Die Moskauer Nachschrift der Vorlesungen von Adam Smith. S. 352.

¹¹⁷ *Hamburg G.M.* Russia's Path Toward Enlightenment. P. 556.

¹¹⁸ *Коркунов Н.М.* История философии права. С. 250.

¹¹⁹ *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. С. 221.

российских университетов, – Морошкин – усматривал одно из неустраняемых достижений Десницкого в утверждении мысли о том, что «без высших умозрений нет истинной юриспруденции»¹²⁰. Однако его тезис, будто «глубокомысленный» и «славный» Десницкий «был напитан Философией»¹²¹, представляется мне явным преувеличением. Метафизические рассуждения – по крайней мере, в пресловутом «немецком» стиле – воспринимались Десницким как бесплодная казуистика и схоластика и нещадно критиковались и отвергались. Подобно Десницкому, Морошкин также обращает внимание на особенность языка русской юриспруденции: «...Русский юрист отличается от всех других великим мастерством поворачивать к себе дело и право всеми сторонами, всеми краями, к обстоятельствам, к собственным целям и страстям, – крепко изнаровлять в букву закона и замыкать их неотвратимыми а как, и того ради. Сильное самобытное клеймо Руссаго силлогизма, докончанное может быть *Латынью Бургия* и *Логикой Вольфия!*!»¹²² Похоже, что именно в направлении «Руссаго силлогизма» движется и немало современных российских теоретиков и философов права, ищущих «основополагающие идеи, образующие суть русского духа в его понимании жизни и истории, права и государства»¹²³, и обнаруживающих их в том числе в особом понимании справедливости и права. По меньшей мере неявно этот «русский силлогизм» противопоставляется силлогизму западному, в культуре и этической мысли которого не присутствуют эти особые черты русского духа. Примечательно, что в качестве одного из первых примеров мыслящего «в русле традиций русской правовой культуры» предстает как раз Десницкий. Его вклад в развитие русской юриспруденции можно оценивать по-разному, однако в независимости от этих различий в оценках несомненно то, что ее основы закладывались Десницким с издевательским третирированием идей так называемой немецкой традиции естественного права, включавшей в себя, как это имело место, в частности, у Гейнекция, пространные рассуждения о совести и любовь в качестве самого принципа естественного права.

Почему эта несуразица ускользает от взоров современных обличителей бездуховности заграничных правовых традиций, такой поис-

¹²⁰ *Морошкин Ф.Л.* Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. С. 245.

¹²¹ Там же. С. 218, 225, 227.

¹²² Там же. С. 247.

¹²³ *Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П.* Справедливость и правда как идея в русской философии права. С. 102.

тине неординарный и глубокомысленный человек как Десницкий объяснил еще в своей речи 1778 г. «о пользе знания отечественного законоискусства»: «...науки имеют между собою весьма тесной союз, и процветают наилучше в соседстве взаимном; и нет такого учения, которое бы не было совершаемо вспомоществованием, заемлемым от других учений»¹²⁴. По этой причине Десницкий настоятельно требовал от правоведа знания грамматики, риторики, логики, математики¹²⁵, физики, естественного права, римского права, и только потом – российского законодательства¹²⁶. На место российского законодательства в этот список, впрочем, еще с большим основанием следовало бы поместить историю русской философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аникин А.В. Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма. М., 1990.

Артемьев А.А. Краткое начертание римских и российских прав: С показанием купно обоих равномерно как и чиноположения оных историй. М., 1777.

Артемьева Т.В. Комментарии // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. *Philosophia moralis* / Сост., вступительная статья и комментарии Т.В. Артемьевой. М., 2010. С. 649–710.

Бак И.С. С.Е. Десницкий – выдающийся русский социолог // Вопросы философии. 1955. № 1. С. 57–66.

Балабанова Н.А. Государственно-правовые воззрения С.Е. Десницкого. Дисс. на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Владимир, 2006.

Баршнев С.И. Десницкий, Семен Ефимович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекшее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенных по азбучному порядку / Под ред. С.П. Шевырева. Ч. 1. М., 1855. С. 297–301.

¹²⁴ *Десницкий С.Е.* Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства, и о надобном возобновлении оного в государственных высокопокровительствуемых училищах на высокаторжественный день рождения Ее Императорского Величества, Всепресветлейшей, Державнейшей, Великой Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской. М., 1778. С. 36–37.

¹²⁵ Несмотря на то, что Третьяков по возвращении в Московский университет из Глазго экзамен по математике провалил, а сам Десницкий даже и не решился его сдавать; см.: Документы и материалы по истории Московского университета второй пол. XVIII в. Т. 3. С. 119. № 67; С. 121–122. № 69.

¹²⁶ См.: *Десницкий С.Е.* Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства. С. 37–38.

Белокуров С.А. Предисловие: О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII в. (1701–1715). Документы Московских архивов, собранные А.Н. Зерцаловым и С.А. Белокуровым / С предисловием С.А. Белокурова // Чтения в императорском обществе истории и Древностей Российских при Московском университете. М., 1907. Кн. 1. С. I–XLI.

Белявский М.Т. Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955.

Белявский М.Т. Семен Десницкий и новые документы о его деятельности // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1969. № 4. С. 61–74.

Борисов А.В., Смирнов С.Н. Иван Андреевич Третьяков – первый доктор права в России. Тверь, 2007.

Браун А. С.Е. Десницкий и И.А. Третьяков в Глазговском университете (1761–1767) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1969. № 4. С. 75–88.

Бугров К.Д., Киселев М.А. Естественное право и добродетель. Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. Екатеринбург, 2016.

Васильев А.А., Землюков С.В. Компилятивно-подражательный стиль российской юриспруденции в XVIII в. // Правовая мысль в образовании, науке и практике. 2017. № 2 (6). С. 20–25.

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX вв. 2-е изд. Л., 1989.

Гейнецкий И.Г. Основания римского права / Пер. с лат. Ф.И. Ленкевича. Ч. 1–2. СПб., 1809–1810.

Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою. М., 1766.

Грацианский П.С. А. Смит, Дж. Миллар и С.Е. Десницкий о происхождении и сущности государства // Историко-юридические исследования: Россия и Англия. М., 1990. С. 45–53.

Грацианский П.С. Десницкий. М., 1978.

Грацианский П.С. Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII в. М., 1984.

Десницкий С.Е. Слово о причинах смертных казней по делам криминальным... // Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей. / Под ред. С.А. Покровского. Т. 1: Вторая половина XVIII в. М., 1959. С. 186–200.

Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. В публичном собрании императорскаго московскаго университета бывшем для всерадостнаго дня возшествия на всероссийский престол ея императорскаго величества, всепресветлейшия державнейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийския // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. Philosophia moralis / Сост., вступительная статья и комментарии Т.В. Артемьевой. М., 2010. С. 201–244.

Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оные у разных народов защищаются... говоренное... апреля 22 дня 1772 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. М., 1952. С. 236–256.

Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведен-

ным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими... говоренное... июня 30 дня 1775 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. М., 1952. С. 257–267.

Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства, и о надобном возобновлении оногo в государственных высокопокровительствуемых училищах на высокаторжественный день рождения Ее Императорского Величества, Всепресветлейшей, Державнейшей, Великой Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской. М., 1778.

Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежителства, говоренное апреля 21 дня 1781 года // Вестник Московского университета. Сер. 6. Экономика. 2016. № 4. С. 9–21.

Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежителства... говоренное... апрели 21 дня 1781 года // Избранные произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в. Т. 1. М., 1952. С. 268–286.

Дильтей Ф.Г. Начальные основания вексельнаго права, для употребления в Юридическом факултете Московском По удобнейшему способу расположенных / Пер. с лат. юриспруденции студенты И. Борзов и А.А. Артемьев под смотрением доктора С.Е. Десницкого. М., 1768.

Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века / Подг. к печати Н.А. Пенчко. Т. 1–3. М., 1960–1963.

Жуков В.Н. Становление университетской философии. Обоснование рационального знания // История русской философии: Учебник для вузов / Под ред. М.А. Маслина. М., 2001. С. 96–104.

Загряжков М.Д. Общественно-политические взгляды С.Е. Десницкого // Вопросы истории. 1949. № 7. С. 101–112.

Зарецкий Ю.П. Как профессор Дильтей отстоял свою правду (Случай из истории Московского университета в первые годы его существования). М., 2014.

Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. / Под ред. И.Я. Щипанова. Т. 1. М., 1952.

Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Справедливость и правда как идея в русской философии права // Правовое поле современной экономики. 2016. № 7. С. 102–115.

История Московского университета (вторая половина XVIII века – начало XIX века). Сборник документов. Т. 1: 1754–1755 / Сост., автор вступительных статей и примеч. Д.Н. Костышин / Отв. ред. Е.Е. Рычаловский. М., 2006; Т. 2: 1756 / Сост., автор вступит. статей и примеч. Д. Н. Костышин / Отв. ред. Е.Е. Рычаловский. М., 2011; Т. 3: 1757 / Сост., автор вступит. статей и примеч. Д.Н. Костышин. М., 2014; Т. 4: 1758 / Сост., автор вступит. статей и примеч. Д.Н. Костышин. М., 2016.

Истратий В.В. Социальная терминология в русском переводе трактата У. Блэкстона «Истолкования аглинских законов» // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2015. Т. 11. № 3. С. 635–659.

Капустин М.Н. Дильтей, Филипп Генрих // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столет-

него юбилея января 12-го 1855 года... / Под ред. С.П. Шевырева. Ч. 1. М., 1855. С. 301–311.

Кашанов У.А. Правоантропологическая проблематика в трудах С.Е. Десницкого // *Философия права*. 2018. № 1 (84). С. 17–21.

Коган Ю.Я. Очерки истории русской атеистической мысли. М., 1962.

Коркунов Н.М. История философии права. 7-е изд. М., 2011.

Коркунов Н.М. С.Е. Десницкий. Первый русский профессор права. Речь в годовом собрании Петербургского юридического общества 13 ноября 1894 г. // *Журнал Министерства юстиции*. 1894. № 2. С. 112–141.

Коркунов Н.М. С.Е. Десницкий. Первый русский профессор права. Спб., 1894.

Круглов А.Н. «Логика» Кизеветтера в «Смерти Ивана Ильича» Толстого // Лев Толстой и мировая литература: Материалы VI Международной научной конференции, проходившей в Ясной Поляне 11–15 августа 2008 г. Тула, 2010. С. 239–251.

Круглов А.Н. Первый курс по кантовской философии в России // *Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой*. М., 2009. С. 517–529.

[*Ленкевич Ф.И.*] Предуведомление от переводчика // Гейнекий И.Г. Основания римского права / Пер. с лат. Ф.И. Ленкевича. Ч. 1. Спб., 1809. С. 5–6.

Малинов А.В. Социально-философские теории // *История русской философии* / Под ред. А.Ф. Замалеева. Спб., 2012. С. 117–128.

Материалы для истории императорской академии наук. Т. 3: 1736–1738. Спб., 1886. Т. 9: 1748–1749 (январь–май). Спб., 1897.

Мерникова Н.Б. Семен Ефимович Десницкий – патриарх российской правоведческой профессуры // *Управление персоналом*. 2000. № 7. С. 90–96.

Морошкин Ф.Л. Об участии Московского Университета в образовании отечественной юриспруденции. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета, 12-го Января 1834 года // *Ученые записки Императорского Московского университета*. 1834. Ч. 3. № 8. С. 226–232.

Опыт успехов в естественном праве, которой под руководством Филиппа Генрика Дилтея обеих прав Доктора, Курфиршеской Могунтинской Академии Наук Члена, Прав и Истории Профессора, окажут Студенты Иван Алексиев и Матвей Елисеев ответствуя на вопросы и противныя мнения, которыя предложены быть имеют от студентов же Семена Герасимова Сергея Малиновскаго Антония Котцаурека и Петра Ямпольскаго в университетской аудитории по утру декабря 17 дня. М., 1756.

Павлов А.Т. Философия в Московском университете. Спб., 2010.

Пенчко Н.А. Выдающиеся воспитанники Московского университета в иностранных университетах // *Исторический архив*. 1956. № 2. С. 155–183.

Покровский С.Е. Политические и правовые взгляды С.Е. Десницкого. М., 1955.

Пустарнаков В.Ф. Десницкий Семен Ефимович // *Русская философия*. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 161–162.

Пустарнаков В.Ф. Десницкий Семен Ефимович // *Русская философия*. Словарь. М., 1995. С. 138–139.

Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003.

Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия / Сост. Б.В. Емельянов. Свердловск, 1990.

Русско-английские литературные связи (XVIII век – первая половина XIX века). Исследование академика М.П. Алексеева // Литературное наследство. Т. 91 / Под ред. И.С. Зильберштейна. М., 1982.

Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / Под ред. В.И. Незнанова. М., 1962.

Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ. статья Б.В. Мееровского / Подгот. текста, комментарии А.Ф. Грязнова. М., 1997.

Сыромятников Б.И. С.Е. Десницкий – основатель науки русского правоведения // Известия Академии наук СССР. Отделение экономики и права. 1945. № 3. С. 33–40.

Тезисы публичного диспута между студентами Московского университета под руководством профессора И.Г. Фроммана // История Московского университета (вторая половина XVIII века – начало XIX века). Сборник документов. Т. 2: 1756 / Сост., автор вступительных статей и примечаний Д.Н. Костышин / Отв. ред. Е.Е. Рычаловский. М., 2011. С. 201. С. 199–201.

Тезисы публичного диспута о праве естественном в Московском университете между учениками Б.М. Салтыковым и П.И. Безобразовым под руководством профессора права и истории Ф.Г. Дильтея / Пер. А.И. Любжина // История Московского университета (вторая половина XVIII века – начало XIX века). Сборник документов. Т. 3: 1757 / Сост., автор вступительных статей и примечаний Д.Н. Костышин. М., 2014. С. 310–312.

Теплов Г.Н. Знания вообще касающиеся до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. *Philosophia moralis* / Сост., вступит. статья и комментарии Т.В. Артемьевой. М., 2010. С. 51–163.

Томсинов В.А. Первые русские профессора юридического факультета Московского университета: С.Е. Десницкий и И. А. Третьяков // Вестник Московского университета. Сер. 11. Право. 2004. № 6. С. 27–50.

Томсинов В.А. Первый профессор юридического факультета Московского университета Филипп-Генрих Дильтей (1723–1781) // Вестник Московского университета. Сер. 11. Право. 2015. № 2. С. 3–21.

Томсинов В.А. Семен Ефимович Десницкий (около 1740–1789) // Преподаватели юридического факультета Московского университета (1755–1917) / Под ред. В.А. Томсинова. М., 2005. С. 18–31.

Томсинов В.А. Российские правоведы XVIII–XX веков. Очерки жизни и творчества. Т. 1. М., 2007.

Третьяков И.А. Рассуждение о причинах изобилия и медлительного обогащения государств как у древних, так и у нынешних народов... говоренное... июня 30 дня 1772 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века / Под ред. И.Я. Щипанова. Т. 1. М., 1952. С. 353–360.

Третьяков И.А. Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях... говоренное... 1768 года апреля 22 дня // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века / Под ред. И.Я. Щипанова. Т. 1. М., 1952. С. 335–352.

Шевырев С.П. История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею 1755–1855. М., 1855.

Шевырев С.П. Поповский, Николай Никитич // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенных по азбучному порядку / Под ред. С.П. Шевырева. Ч. 2. М., 1855. С. 305–320.

Шевырев С.П. Шаден, Иоганн Маттиас // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей... Ч. 2. М., 1855. С. 558–571.

Штранге М.М. Демократическая интеллигенция в России в XVIII в. М., 1965.

Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей / Под ред. С.А. Покровского. Т. 1: Вторая половина XVIII века. М., 1959.

[*Яковлев И.*] Предисловие к благосклонному читателю // Гейнекий И.Г. Основания умственной и нравочительной философии обще с сокращенною историею философическою. М., 1766.

Alekseev M.P. Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century // *Econ Journal Watch*. Vol. 15. 2018. P. 354–364.

Anikin A. Adam Smith in Russia // *Adam Smith: International Perspectives* / Ed. by H. Mizuta, Ch. Sugiyama. New York, 1993. P. 251–260.

Bernoulli J. Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778. Bd. 5: Fortsetzung des Aufenthalts in St. Petersburg, nebst einem Anhang von Moskau. Leipzig, 1780.

Brown A.H. Adam Smith's first Russian followers // *Essays on Adam Smith* / Ed. by A.S. Skinner and Th. Wilson. Oxford, 1975. P. 247–273.

Brown A.H. S.E. Desnitsky, Adam Smith, and the Nakaz of Catherine II // *Oxford Slavonic Papers. New Series*. Vol. 7 (1974). P. 42–59.

Brown A.H. The Father of Russian Jurisprudence: The Legal Thought of S.E. Desnitskii // *Russian Law: Historical and Political Perspectives* / Ed. by W.E. Butler. Leyden, 1977. P. 117–141.

Cairns J.W. John Millar, Ivan Andreevich Tret'yakov, and Semyon Efimovich Desnitsky: A Legal Education in Scotland, 1761–1767 // *Философский век. Альманах 15. Шотландия и Россия в эпоху Просвещения. Материалы межд. конференции 1–3 сентября 2000 г. Эдинбург* / Под ред. Т.В. Артемьевой, П. Джонса, М.И. Микешина. СПб., 2001. С. 20–37.

Desnitskii S.E. Proposal for the Establishment of Legislative, Judicial and Executive Power in the Russian Empire // *Russia under Catherine the Great* / Ed. and trans. by P. Dukes. Vol. 1: Select documents on government and society. Newtonville, Mass., 1978. P. 44–65.

Haakonssen K. Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment. Cambridge, 1996.

Hamburg G.M. Russia's Path Toward Enlightenment. Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. New Haven, 2016.

Heineccius J.Chr.G. Abhandlung von dem Leben, Schicksalen und Schriften seines geliebtesten Herrn Vaters, Johann Gottlieb Heineccius, Ihre Königlich Majestät von Preussen weiland gewesenene Geheimraths, wie auch der Rechte und der Philosophie auf der berühmten hohen Schule zu Halle ordentlichen öffentlichen Lehrers. Aus

dem Lateinischen übersetzt // Sammlung vermischter Beiträge zum Dienste der Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Religion / Hrsg. von Chr.E. Simonetti. Bd. 2. Frankfurt an der Oder, 1751. S. 455–542.

Heineccius J.G. Elementa iuris naturae et gentium. 2.Aufl. Halle, 1738.

Heineccius J.G. Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus iusto ordine adornata. Accessere historia philosophica et index locupletissimus. 2.Aufl. Frankfurt am Main, 1738.

Kiesewetter J.G.C. Chr. Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen; begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können. Tl. 1–2. Berlin, 1791.

Klein D.B. Foreword to “Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century” // Econ Journal Watch. Vol. 15. 2018. P. 351–353.

Krouglov A.N. Das Problem der Unsterblichkeit der Seele bei D.S. Aničkov und A.N. Radišev: Zwischen deutscher Metaphysik und russischer Orthodoxie // Archivio di filosofia. LXXXVII. 2019. P. 57–74.

Mackie J.D. The University of Glasgow. 1491–1951. Glasgow, 1954.

Meek R.L. New Light on Adam Smith’s Glasgow Lectures on Jurisprudence // History of Political Economy. Vol. 8. 1976. P. 439–477.

Moscau // Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 1757. 21. Stück. 17. Februar. S. 200.

Nachricht von dem Unterricht bey der kaiserlichen Moskauischen Universität in den Jahren 1784 und 1785 // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland / Hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister. Bd. 9. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1784. S. 526–534.

Nachrichten von Moskau // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Rußland / Hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister. Bd. 1. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1773. S. 314–325.

Pufendorf S. von. De Iure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum, 1672.

Ross I.S. The Life of Adam Smith. 2 ed. Oxford, 2010.

Sacke G. Die Moskauer Nachschrift der Vorlesungen von Adam Smith // Jornal of Economics. Vol. 9. 1938. S. 351–356.

Scott W.R. Adam Smith as Student and Professor: With Unpublished Documents, Including Parts of the “Edinburgh Lectures”, a Draft of The Wealth of Nations, Extracts from the Muniments of the University of Glasgow and Correspondence. Glasgow, 1937.

Silnizki M. Geschichte des gelehrten Rechts in Russland: Jurisprudencija an den Universitäten des Russischen Reiches 1700–1835. Frankfurt am Main, 1997.

Smith A. Lectures on Jurisprudence / Ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein // Smith A. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence. Vol. V. Oxford, 1978.

Smith A. Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow / Reported by a student in 1763 and ed. with an introduction and notes by E. Cannan. Oxford, 1896.

Suarez F. De bonitate et malia humanorum actuum // R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu, Opera Omnia. T. 4: Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae, de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis. Cum in-

dicibus necessaries. Paris, 1856. P. 277–455.

Taylor N.W. Adam Smith's First Russian Disciple // The Slavonic and East European Review. Vol. 45. 1967. P. 425–438.

Tentamen iuris naturalis quod sub praesidio Philippi Henrici Dilthey i. u. d. Academiae electoralis Moguntinae scientiarum utilium membri ordinarii, juris et historiarum professoris publici in alma hac Elisabethana subibunt respondentes Ioannes Alexieff Moscoviensis, et Matthaeus Jelyseieff ex Laura ss. trinitatis hos et praevio examine et argumentis in contrarium allatis exercebunt Simeon Gerasimoff Moscoviensis, Sergius Malinovsky Niszegrodiensis, Antonius Kotzaurek Moravus, Petrus Jampolsky Kioviensis in auditorio universitatis horis matutinis die XVII. decembris. M., 1757.

Unterricht bey der Kaiserlichen Moskowischen Universität // Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland / Hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister. Bd. 10. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1786. S. 326–332.

ALEXEI NIKOLAEVICH KROUGLOV

Professor, Chair for History of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russia.

E-mail: akrouglov@mail.ru

**S.E. Desnitsky and Discussions on Natural Law
in Russia in 18th century**

Summary: The paper investigates the current state of academic studies on the first Russian university professor of law S.E. Desnitsky. Based on this analysis, I conclude that there are numerous gaps in the findings of his views on natural law. To find out the sources of Desnitsky's ideas on natural law and the main objects of his criticism, the following works are scrutinized: courses and debates on natural law in the 50s of the 18 century at the Moscow University of Professor Ph.H. Dilthey; works of the German jurist and philosopher J.G. Heineccius, which were popular in Russia at that time; A. Smith's "Lectures on justice, police, revenue and arms", and J. Millar's lectures on Roman law. Particular attention is paid to the analysis of Desnitsky's speech "The Word of Direct and Nearest Way to Studying Jurisprudence" (1768). The conclusion questions the originality of Desnitsky as a thinker or legal scholar and his role in the formation of the unique Russian legal thought.

Keywords: History of Russian Thought, S.E. Desnitsky, Natural Law, Russian Jurisprudence, Moscow University, Ph.H. Dilthey, A. Smith, J. Millar, J.G. Heineccius.

References

Anikin, A.V. *Put' iskanii. Sotsialno-ekonomicheskie idei v Rossii do marksizma* [A way to find out. Socio-economic ideas in Russia before Marxism]. Moscow, 1990. (In Russian)

Artemyev, A.A. *Kratkoe nachertanie rimskikh i rossijskikh prav: S pokazaniem kupno oboikh ravnomerno kak i chinopolozheniya onykh istorii* [Brief outline of Roman and Russian rights]. Moscow, 1777. (In Russian)

Artemyeva, T.V. “Kommentarii” [Comments], in: *Obshchestvennaya mysl Rossii XVIII veka* [Public thought of Russia in the 18th century]. Vol. 2. *Philosophia moralis*, ed. by T.V. Artemyeva. Moscow, 2010, pp. 649–710. (In Russian)

Bak, I.S. “S.E. Desnitskiy – vydayushchiysya russkii sotsiolog” [Desnitskiy is an outstanding Russian sociologist], *Voprosy filosofii*, 1955, № 1, pp. 57–66. (In Russian)

Balabanova, N.A. *Gosudarstvenno-pravovye vozrzeniya S.E. Desnitskogo* [State legal views of S.E. Desnitskiy]. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata yuridicheskikh nauk. Vladimir, 2006. (In Russian)

Barshev, S.I. “Desnitskiy, Semen Efimovich”, *Biograficheskii slovar professorov i prepodavateley Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, za istekayushchee stoletie, so dnya uchrezhdeniya yanvarya 12-go 1755 goda, po sey den stoletnego yubileya yanvarya 12-go 1855 goda, sostavlennyyi trudami professorov i prepodavateley, zanimavshikh kafedry v 1854 godu, i raspolozhennykh po azbuchnomu poryadku* [Biographical dictionary of professors and lecturers of the Imperial Moscow University, for the expiring century, from the date of establishment of January 12th 1755 to the present day of the centenary of January 12th 1855, compiled by the works of professors and lecturers who occupied the chairs in 1854 and located in alphabetic order], ed. by S.P. Shevryev. Vol. 1. Moscow, 1855, pp. 297–301. (In Russian)

Belokurov, S.A. “Predislovie [Foreword], O nemetskikh shkolkakh v Moskve v pervoi chetverti XVIII veka (1701–1715). Dokumenty Moskovskikh arkhivov, sobrannye A.N. Zertsalovym i S.A. Belokurovym [About German schools in Moscow in the first quarter of the 18th century (1701–1715). Documents of Moscow archives collected by A.N. Zertsalov and S.A. Belokurov]”, *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i Drevnostei Rossiiskikh pri Moskovskom universitete* [Readings at the Imperial Society of History and Antiquities of Russia at the Moscow University]. Moscow, 1907, Vol. 1, pp. I–XLI. (In Russian)

Belyavskiy, M.T. *Lomonosov i osnovanie Moskovskogo universiteta* [Lomonosov and the foundation of Moscow University]. Moscow, 1955. (In Russian)

Belyavskiy, M.T. “Semen Desnitskiy i novye dokumenty o ego deyatelnosti” [Semyon Desnitskiy and new documents on his activities], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya „Istoriya“*, 1969, № 4, pp. 61–74. (In Russian)

Borisov, A.V., Smirnov, S.N. *Ivan Andreevich Tret'yakov – pervyi doktor prava v Rossii* [Ivan Andreevich Tretyakov as First Doctor of Law in Russia]. Tver, 2007. (In Russian)

Braun, A. “S.E. Desnitskii i I.A. Tret'yakov v Glazgovskom universitete (1761–1767)” [S.E. Desnitskiy and I.A. Tretyakov at Glasgow University (1761–1767)], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya „Istoriya“*, 1969, № 4, pp. 75–88. (In Russian)

Bugrov, K.D., Kiselev, M.A. *Estestvennoe pravo i dobrodetel. Integratsiya evropeiskogo vliyaniya v rossiiskuyu politicheskuyu kulturu XVIII veka* [Natural right and virtue. Integration of European influence into the Russian political culture of the 18th century]. Ekaterinburg, 2016. (In Russian)

Vasilyev, A.A., Zemlyukov, S.V. “Kompilyativno-podrazhatelnyi stil rossiiskoi yurisprudentsii v XVIII veke” [Compilative and inspirational style of Russian jurisprudence in the 18th century], *Pravovaya mysl v obrazovanii, nauke i praktike*, 2017, № 2(6), pp. 20–25. (In Russian)

Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F. *Russkaya filosofiya XI–XIX vekov* [Russian philosophy of 11–19th centuries]. Leningrad, 2.Aufl., 1989. (In Russian)

Geinektsiy, I.G. *Osnovaniya rimskogo prava* [Elementa juris civilis sec. Ordinem Institutionum], transl. by F.I. Lenkevich, Vol. 1–2, Sankt-Petersburg, 1809–1810. (In Russian)

Geinektsiy, I.G. *Osnovaniya umstvennoi i nravouchitelnoiy filosofii obshche s sokrashchennoyu istorieyu filosoficheskoyu* [Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus iusto ordine adornata. Accessere historia philosophica et index locupletissimus], Moscow, 1766. (In Russian)

Gratsianskiy, P.S. “A. Smit, Dzh. Millar i S.E. Desnitskii o proiskhozhdenii i sushchnosti gosudarstva” [A. Smith, J. Millar and S.E. Desnitskiy on the origin and nature of the state], *Istoriko-yuridicheskie issledovaniya: Rossiya i Angliya* [Historical and Legal Studies: Russia and England], Moscow, 1990, pp. 45–53. (In Russian)

Gratsianskiy, P.S. *Desnitskiy*. Moscow, 1978. (In Russian)

Gratsianskiy, P.S. *Politicheskaya i pravovaya mysl Rossii vtoroi poloviny XVIII veka* [Political and legal thought in Russia in the second half of the 18th century]. Moscow, 1984. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Slovo o prichinakh smertnykh kaznei po delam kriminalnym” [The word on the causes of the death penalty in criminal cases], in: *Yuridicheskie proizvedeniya progressivnykh russkikh myslitelei* [Legal works of progressive Russian thinkers], ed. by S.A. Pokrovskiy. Vol. 1: *Vtoraya polovina XVIII veka* [Second half of the 18th century]. Moscow, 1959, pp. 186–200. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Slovo o pryamom i blizhaishem sposobe k naucheniyu yurisprudentsii. V publichnom sobranii imperatorskago moskovskago universiteta byvshem dlya vseradostnago dnya vozshestviya na vserossiiskii prestol eya imperatorskago velichestva, vsepresvetleishiya derzhavneishiya Velikiya Gosudaryni Imperatritsy Ekateriny Alekseevny, Samoderzhitsy Vserossiiskiya” [The word on a direct and immediate way to learn law. In the public meeting of the Imperial Moscow University, the former Imperial Majesty, the Most Serene Empress Catherine Alexeevna, the Almighty Empress of Russia, was on the All-Russian Throne on a happy day of her ascension to the throne], in: *Obshchestvennaya mysl Rossii XVIII veka*. Vol. 2. *Philosophia moralis*, ed. by T.V. Artemyeva. Moscow, 2010, pp. 201–244. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Yuridicheskoe rassuzhdenie o veshchakh svyashchennykh, svyatykh i prinyatykh v blagochestie, s pokazaniem prav, kakimi onye u raznykh narodov zashchishchayutsya... govorennoe... aprelya 22 dnya 1772 goda”, in: *Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka* [Selected works by Russian thinkers of the second half of the 18th century], ed. by I.Ya. Shchipanov. Vol. 1. Moscow, 1952, pp. 236–256. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Yuridicheskoe rassuzhdenie o nachale i proiskhozhdenii supruzhestva u pervonachalnykh narodov i o sovershenstve, k kakomu onoe privedennym byt kazhetsya posledovavshimi narodami prosveshchenneishimi... govorennoe... iyunya 30 dnya 1775 goda” [Legal discourse about the beginning and origin of marriage in the original peoples and about the perfection to which it seems to be brought by the following peoples enlightened... the spoken word... June 30, 1775], in: *Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka* [Selected works by Russian thinkers of the second half of the 18th century], ed. by I.Ya. Shchipanov. Vol. 1. Moscow, 1952, pp. 257–267. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. *Yuridicheskoe rassuzhdenie o polze znaniya otechestvennogo zakonnoiskusstva, i o nadobnom vozobnovlenii onogo v gosudarstvennykh vysokopokrovitelstvuemykh uchilishchakh na vysokotorzhestvennyi den rozhdeniya Ee Imperatorskogo Velichestva, Vsepresvetleishei, Derzhavneishei, Velikoi Gosudaryni Impera-*

tritsy Ekateriny Alekseevny, Samoderzhitsy Vserossiiskoi [Legal discourse on the usefulness of knowledge of the domestic legal system and on the necessary renewal of this knowledge in state highly patronized schools on the occasion of the solemn birthday of Her Imperial Majesty, the Most Serene, Most Serene and Supreme Lady Empress Catherine Alexeevna, the Autocrat of All the Russias]. Moscow, 1778. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Yuridicheskoe rassuzhdenie o raznykh ponyatiyakh, kakie imeyut narody o sobstvennosti imeniya v razlichnykh sostoyaniyakh obshchезhitelstva, govorennoe aprelya 21 dnya 1781 goda” [Legal discourse on the different notions which peoples have about the property of the estate in different states of residence, spoken in April 21 days of 1781], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya „Ekonomika”*, 2016, № 4. pp. 9–21. (In Russian)

Desnitskiy, S.E. “Yuridicheskoe rassuzhdenie o raznykh ponyatiyakh, kakie imeyut narody o sobstvennosti imeniya v razlichnykh sostoyaniyakh obshchезhitelstva... govorennoe... apreli 21 dnya 1781 goda” [Legal discourse on the different notions which peoples have about the property of the estate in different states of residence, spoken in April 21 days of 1781], in: *Izbranne proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka*, ed. by I.Ya. Shchипanov. Vol. 1. Moscow, 1952, pp. 268–286. (In Russian)

Diltey, F.G. *Nachalnyya osnovaniya vekselnago prava, dlya upotrebleniya v Yuridicheskoy fakultete Moskovskoy po udobneishemu sposobu raspolozhennyya* [The initial bases of the bill of exchange law, for use in the Faculty of Law of Moscow by the most convenient way located], transl. by I. Borzov and A.A. Artemyev, ed. by S.E. Desnitskiy. Moscow, 1768. (In Russian)

Dokumenty i materialy po istorii Moskovskogo universiteta vtoroi poloviny XVIII veka [Documents and materials on the history of Moscow University in the second half of the 18th century], ed. by N.A. Penchko, Vol. 1–3, Moscow, 1960–1963. (In Russian)

Zhukov, V.N. “Stanovlenie universitetskoy filosofii. Obosnovanie ratsionalnogo znaniya” [Formation of university philosophy. Justification of rational knowledge], in: *Istoriya russkoy filosofii: Uchebnik dlya vuzov* [History of Russian philosophy: A Textbook], ed. by M.A. Maslin, Moscow, 2001, pp. 96–104. (In Russian)

Zagryatskov, M.D. “Obshchestvenno-politicheskie vzglyady S.E. Desnitskogo” [Social and political views of S.E. Desnitskiy], *Voprosy istorii*, 1949, № 7, pp. 101–112. (In Russian)

Zaretskiy, Yu.P. *Kak professor Diltei ostoyal svoyu pravdu (Sluchai iz istorii Moskovskogo universiteta v pervye gody ego sushchestvovaniya)* [How Professor Dilthey defended his truth (Case from the history of Moscow University in its early years)]. Moscow, 2014.

Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka [Selected works by Russian thinkers of the second half of the 18th century], ed. by I.Ya. Shchипanov. Vol. 1. Moscow, 1952. (In Russian)

Ismagilov, R.F., Sалnikov, V.P. “Spravedlivost i pravda kak ideya v russkoy filosofii prava” [Justice and truth as an idea in the Russian philosophy of law], *Pravo-voe pole sovremennoy ekonomiki*, 2016, № 7, pp. 102–115. (In Russian)

Istoriya Moskovskogo universiteta (vtoraya polovina XVIII – nachalo XIX veka). Sbornik dokumentov [History of Moscow University (second half of 18th century – beginning of 19th century). Collection of documents]. Vol. 1: 1754–1755, ed. by D.N.

Kostyshin, E.E. Rychalovskii. Moscow, 2006. Vol. 2: 1756, ed. by D.N. Kostyshin, E.E. Rychalovskii. Moscow, 2011. Vol. 3: 1757, ed. by D.N. Kostyshin. Moscow, 2014. Vol. 4: 1758, ed. by D. N. Kostyshin. Moscow, 2016. (In Russian)

Istratiy, V.V. “Sotsialnaya terminologiya v russkom perevode traktata U. Blekstona “Istolkovaniya aglinskikh zakonov”” [Social terminology in the Russian translation of W. Blackston’s treatise “Commentaries on the Laws of England”], *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy instituta lingvis-ticheskikh issledovaniy*, 2015, Vol. 11, № 3, pp. 635–659. (In Russian)

Kapustin, M.N. “Diltei, Filipp Genrikh”, in: *Biograficheskii slovar professorov i prepodavatelei Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, za istekayushchee stoletie, so dnya uchrezhdeniya yanvarya 12-go 1755 goda, po sei den stoletnego yubileya yanvarya 12-go 1855 goda, sostavlennyi trudami professorov i prepodavatelei, zanimavshikh kafedry v 1854 godu, i raspolozhennykh po azbuchnomu poryadku* [Biographical dictionary of professors and lecturers of the Imperial Moscow University, for the expiring century, from the date of establishment of January 12th 1755 to the present day of the centenary of January 12th 1855, compiled by the works of professors and lecturers who occupied the chairs in 1854 and located in alphabetic order], ed. by S.P. Shevryev. Vol. 1. Moscow, 1855, pp. 301–311. (In Russian)

Kashapov, U.A. “Pravoantropologicheskaya problematika v trudakh S.E. Desnitskogo” [Right-Anthropological Problems in the Works of S.E. Desnitsky], *Filosofiya prava*, 2018, № 1 (84), pp. 17–21. (In Russian)

Kogan, Yu. Ya. *Ocherki istorii russkoi ateisticheskoi mysli* [Sketches of the history of Russian atheistic thought]. Moscow, 1962.

Korkunov, N.M. *Istoriya filosofii prava* [History of the philosophy of law]. Moscow, 7. Aufl., 2011. (In Russian)

Korkunov, N.M. “S.E. Desnitskii. Pervyi russkii professor prava. Rech v godovom sobranii Peterburgskogo yuridicheskogo obshchestva 13 noyabrya 1894 goda” [S.E. Desnitsky. First Russian law professor. Speech at the annual meeting of the St. Petersburg Law Society on November 13, 1894], *Zhurnal Ministerstva yustitsii*, 1894, № 2, pp. 112–141.

Korkunov, N.M. *S.E. Desnitskii. Pervyi russkii professor prava* [S.E. Desnitsky. First Russian law professor]. Sankt-Petersburg, 1894. (In Russian)

Kruglov, A.N. ““Logika” Kizevettera v “Smerti Ivana Iliche” Tolstogo” [Kisewetter’s “Logic” in Tolstoy’s “Death of Ivan Ilyich”], in: *Lev Tolstoy i mirovaya literatura: Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, prokhodivshei v Yasnoi Polyane 11–15 avgusta 2008 g.* Tula, 2010, pp. 239–251. (In Russian)

Kruglov, A.N. “Perviy kurs po kantovskoi filosofii v Rossii” [First Course in Kantian Philosophy in Russia], in: *Sushchnost i slovo. Sbornik nauchnykh statei k yubileyu professora Nelly V. Motroshilovoi.* Moscow, 2009, pp. 517–529. (In Russian)

[Lenkevich, F.I.] “Preduverdomlenie ot perevodchika” [Notification from an translator], in: Geynektsey, I.G. *Osnovaniya rimskogo prava* [Elementa juris civilis sec. Ordinem Institutionum]. Vol. 1. Sankt-Petersburg, 1809, pp. 5–6. (In Russian)

Malinov, A.V. “Sotsialno-filosofskie teorii” [Social and philosophical theories], in: *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], ed. by A.F. Zamaleev. Sankt-Petersburg, 2012. (In Russian)

Materialy dlya istorii imperatorskoi akademii nauk [Materials for the history of the Imperial Academy of Sciences]. Vol. 3: 1736–1738. Sankt-Petersburg, 1886. Vol. 9: 1748–1749 (yanvar – mai). Sankt-Petersburg, 1897. (In Russian)

Mernikova, N.B. “Semen Efimovich Desnitskii – patriarkh rossiiskoi pravoved-

cheskoi professury” [Semyon Desnitsky, patriarch of the Russian law professorship], *Upravlenie personalom*, 2000, № 7, pp. 90–96. (In Russian)

Moroshkin, F.L. “Ob uchastii Moskovskogo Universiteta v obrazovanii otechestvennoi yurisprudentsii. Rech, proiznesennaya v torzhestvennom sobranii Moskovskogo universiteta, 12-go Yanvarya 1834 goda” [On the participation of the Moscow University in the education of the national jurisprudence. Speech delivered at the solemn meeting of the Moscow University on January 12, 1834], *Uchenye zapiski Imperatorskogo Moskovskogo universiteta*. 1834, Vol. 3, № 8, pp. 226–232. (In Russian)

Opyt uspekhov v estestvennom prave, kotoroi pod rukovodstvom Filippa Genrika Dilteya obeikh prav Doktora, Kurfirsheskoj Moguntinskoj Akademii Nauk Chlena. Prav i Istorii Professora, okazhut Studenty Ivan Aleksiev i Matvei Eliseev otvetstvuya na voprosy i protivnyya mneniya, kotoryya predlozheny byt imeyut ot studentov zhe Semena Gerasimova Sergeya Malinovskago Antoniya Kottsauverka i Petra Yampolskago v universitetskoj avditorii po utru dekabrya 17 dnya [Experience of success in natural law, which under the guidance of Philipp Heinrich Dilthey of both rights of the Doctor, the Kurfürschausskaya Moguntinskaya Academy of Sciences of the Member, Rights and History of the Professor, Students Ivan Alexiev and Matvei Eliseev will answer the questions and disgusting opinions that Sergey Malinovskiy Antony Kottsauverk and Petr Yampolskiy have from the students of Semyon Gerasimov in the university auditorium till the morning of December 17]. Moscow, 1756. (In Russian)

Pavlov, A.T. *Filosofiya v Moskovskom universitete* [Philosophy at Moscow University]. Sankt-Petersburg, 2010. (In Russian)

Penchko, N.A. “Vydayushchiesya vospitanniki Moskovskogo universiteta v inostrannykh universitetakh” [Outstanding students of Moscow University in foreign universities], *Istoricheskiy arkhiv*, 1956, № 2, pp. 155–183. (In Russian)

Pokrovskiy, S.E. *Politicheskie i pravovye vzglyady S.E. Desnitskogo* [Political and legal views of S.E. Desnitsky]. Moscow, 1955. (In Russian)

Pustarnakov, V.F. “Desnitskii Semen Efimovich”, in: *Russkaya filosofiya. Malyi entsiklopedicheskii slovar* [Russian philosophy. Small Encyclopedic Dictionary], Moscow, 1995, pp. 161–162. (In Russian)

Pustarnakov, V.F. “Desnitskii Semen Efimovich”, in: *Russkaya filosofiya. Slovar* [Russian philosophy. Dictionary], Moscow, 1995, pp. 138–139. (In Russian)

Pustarnakov, V.F. *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnyye tsentry* [University Philosophy in Russia. Ideas. Personnel. Main centers]. Sankt-Petersburg, 2003. (In Russian)

Russkaya filosofiya vtoroi poloviny XVIII veka. Khrestomatiya [Russian philosophy of the second half of the 18th century. Textbook], ed. by B.V. Emelianov, Sverdlovsk, 1990. (In Russian)

“Russko-angliiskie literaturnye svyazi (XVIII vek – pervaya polovina XIX veka). Issledovanie akademika M.P. Alekseeva” [Russian-English literary relations (18th century – first half of 19th century). Research by Academician M.P. Alekseev], *Literaturnoe nasledstvo*, Vol. 91, ed. by I.S. Zilbershtein. Moscow, 1982. (In Russian)

Smit, A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations], ed. by V.I. Neznanova, Moscow, 1962. (In Russian)

Smit, A. *Teoriya npravstvennykh chuvstv* [The Theory of Moral Sentiments], ed. By B.V. Meyerovskiy, A.F. Gryaznov. Moscow, 1997. (In Russian)

Syromyatnikov, B.I. “S.E. Desnitskii – osnovatel nauki russkogo pravovedeniya”

[S.E. Desnitsky, founder of the Russian jurisprudence science], *Izvestiya Akademii nauk SSSR. Otdelenie ekonomiki i prava*, 1945, № 3, pp. 33–40. (In Russian)

“Tezisy publichnogo disputa mezhdu studentami Moskovskogo universiteta pod rukovodstvom professora I.G. Frommana” [Theses of public debate between students of Moscow University under the guidance of Professor J.H. Fromman], in: *Istoriya Moskovskogo universiteta (vtoraya polovina XVIII veka – nachalo XIX veka). Sbornik dokumentov* [History of Moscow University (second half of 18th century – beginning of 19th century). Collection of documents], Vol. 2: 1756, ed. by D.N. Kostyshin, E.E. Rychalovskii. Moscow, 2011, pp. 199–201. (In Russian)

“Tezisy publichnogo disputa o prave estestvennom v Moskovskom universitete mezhdu uchениkami B.M. Saltykovym i P.I. Bezobrazovym pod rukovodstvom profesora prava i istorii F.G. Dilteya” [Theses of public debate on natural law at Moscow University between students B.M. Saltykov and P.I. Bezobrazov under the guidance of Professor of Law and History Ph.H. Dilthey], transl. by A.I. Lyubzhin, in: *Istoriya Moskovskogo universiteta* [History of Moscow University (second half of 18th cent. – beginning of 19th century)]. Vol. 3: 1757, ed. by D.N. Kostyshin. Moscow, 2014, pp. 310–312. (In Russian)

Teplov, G.N. “Znaniya vobshche kasayushchiesya do filosofii, dlya polzy tekh, kotorye o sei materii chuzhestrannykh knig chitat ne mogut” [Knowledge before philosophy in general, for the benefit of those who cannot read about this matter of foreign books], in: *Obshchestvennaya mysl Rossii XVIII veka* [Public thought of Russia in the 18th century]. Vol. 2. *Philosophia moralis*, ed. by T.V. Artemyeva. Moscow, 2010, pp. 51–163. (In Russian)

Tomsinov, V.A. “Pervye russkie profesora yuridicheskogo fakulteta Moskovskogo universiteta: S.E. Desnitskii i I.A. Tretyakov” [First Russian professors of the Faculty of Law of Moscow University: S.E. Desnitsky and I.A. Tretyakov], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya „Pravo”*, 2004, № 6, pp. 27–50. (In Russian)

Tomsinov, V.A. “Pervyi professor yuridicheskogo fakulteta Moskovskogo universiteta Philipp-Genrikh Diltei (1723–1781)” [First Professor of Law, Moscow University Philipp Heinrich Dilthey (1723–1781)], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya „Pravo”*, 2015, № 2, pp. 3–21. (In Russian)

Tomsinov, V.A. “Semen Efimovich Desnitskii (okolo 1740–1789)” [Semyon Desnitsky (about 1740–1789)], in: *Prepodavateli yuridicheskogo fakulteta Moskovskogo universiteta (1755–1917)* [Lecturers of the Faculty of Law of Moscow University (1755–1917)], ed. by V.A. Tomsinov, Moscow, 2005, pp. 18–31. (In Russian)

Tomsinov, V.A. *Rossiyskie pravovedy XVIII–XX vekov. Ocherki zhizni i tvorchestva* [Russian lawyers of the 18th–20th centuries. Essays of life and creativity]. Vol. 1. Moscow, 2007. (In Russian)

Tret'yakov, I.A. “Rassuzhdenie o prichinakh izobiliya i medlitel'nogo obogashcheniya gosudarstv kak u drevnikh, tak i u nyneshnikh narodov... govorennoe... iyunya 30 dnya 1772 goda” [Discourse about the reasons for the abundance and slow enrichment of the states of both ancient and present-day peoples... the spoken word... June 30, 1772], in: *Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka* [Selected works by Russian thinkers of the second half of the 18th century], ed. by I.Ya. Shchipanov. Vol. 1. Moscow, 1952, pp. 353–360. (In Russian)

Tret'yakov, I.A. “Slovo o proisshestvii i uchrezhdenii universitetov v Evrope na gosudarstvennykh izhdiveniyakh... govorennoe... 1768 goda aprelya 22 dnya” [The word on the origin and the establishment of state-sponsored universities in Europe...]

spoken of... 1768 April 22 days], in: *Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka* [Selected works by Russian thinkers of the second half of the 18th century], ed. by I.Ya. Shchipanov. Vol. 1. Moscow, 1952, pp. 335–352. (In Russian)

Shevryev, S.P. *Istoriya Imperatorskogo Moskovskogo universiteta. napisannaya k stoletnemu ego yubileyu 1755–1855* [History of the Imperial Moscow University, written for its centenary 1755–1855]. Moscow, 1855. (In Russian)

Shevryev, S.P. “Popovskii, Nikolai Nikitich”, in: *Biograficheskii slovar professorov i prepodavatelei Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, za istekayushchee stoletie, so dnya uchrezhdeniya yanvarya 12-go 1755 goda, po sei den stoletnego yubileyu yanvarya 12-go 1855 goda, sostavlennyi trudami professorov i prepodavatelei, zanimavshikh kafedry v 1854 godu, i raspolozhennykh po azbuchnomu poryadku* [Biographical dictionary of professors and lecturers of the Imperial Moscow University, for the expiring century, from the date of establishment of January 12th 1755 to the present day of the centenary of January 12th 1855, compiled by the works of professors and lecturers who occupied the chairs in 1854 and located in alphabetic order], ed. by S.P. Shevryev. Vol. 2. Moscow, 1855, pp. 305–320. (In Russian)

Shevryev, S.P. “Shaden, Iogann Mattias”, in: *Biograficheskii slovar professorov i prepodavatelei Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, za istekayushcheye stoletie, ... etc.* [Biographical dictionary of professors and lecturers of the Imperial Moscow University, for the expiring century, from the date of establishment of January 12th 1755 to the present day of the centenary of January 12th 1855, compiled by the works of professors and lecturers who occupied the chairs in 1854 and located in alphabetic order], ed. by S.P. Shevryev. Vol. 2. Moscow, 1855, pp. 558–571. (In Russian)

Shtrange, M.M. *Demokraticheskaya intelligentsiya v Rossii v XVIII veke* [Democratic intelligentsia in Russia in the 18th century]. Moscow, 1965. (In Russian)

Yuridicheskie proizvedeniya progressivnykh russkikh myslitelei, ed. by S.A. Pokrovskiy [Legal works of progressive Russian thinkers]. Vol. 1: *Vtoraya polovina XVIII veka* [Second half of the 18th century]. Moscow, 1959.

[Yakovlev, I.] “Predislovie k blagosklonnomu chitatelyu” [A preface to a benevolent reader], in: Geyneksiya, I.G. *Osnovaniya umstvennoi i nravouchitelnoi filosofii obshche s sokrashchennoy istorieyu filosoficheskoyu*. Moscow, 1766. (In Russian)

Alekseev, M.P. “Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century”, *Econ Journal Watch*, Vol. 15, 2018, pp. 354–364.

Anikin, A. “Adam Smith in Russia”, *Adam Smith: International Perspectives*, ed. by H. Mizuta, Ch. Sugiyama. New York, 1993, pp. 251–260.

Bernoulli, J. *Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778*. Bd. 5: *Fortsetzung des Aufenthalts in St. Petersburg, nebst einem Anhang von Moskau*. Leipzig, 1780.

Brown, A.H. “Adam Smith’s first Russian followers”, in: *Essays on Adam Smith*, ed. by A.S. Skinner and Th. Wilson. Oxford, 1975, pp. 247–273. (In Russian)

Brown, A.H. “S.E. Desnitsky, Adam Smith, and the Nakaz of Catherine II”, *Oxford Slavonic Papers. New Series*, Vol. 7, 1974, pp. 42–59.

Brown, A.H. “The Father of Russian Jurisprudence: The Legal Thought of S.E. Desnitskii”, in: *Russian Law: Historical and Political Perspectives*, ed. by W.E. Butler. Leyden, 1977, pp. 117–141.

Cairns, J.W. “John Millar, Ivan Andreevich Tret'yakov, and Semyon Efimovich Desnitsky: A Legal Education in Scotland, 1761–1767”, *Filosofskiy vek. Almanakh 15. Shotlandiya i Rossiya v epokhu Prosveshcheniya. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii 1–3 sentyabrya 2000 g. Edinburg*, ed. by T.V. Artemyeva, P. Dzgons, M.I. Mikeslin, Sankt-Petersburg, 2001, pp. 20–37.

Desnitskii, S.E. “Proposal for the Establishment of Legislative, Judicial and Executive Power in the Russian Empire”, in: *Russia under Catherine the Great*, ed. and trans. by P. Duker. Vol. 1: *Select documents on government and society*. Newtonville, Mass., 1978, pp. 44–65.

Haakonssen, K. *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, 1996.

Hamburg, G.M. *Russia's Path Toward Enlightenment. Faith, Politics, and Reason, 1500–1801*. New Haven, 2016.

Heineccius, J.Chr.G. “Abhandlung von dem Leben, Schicksalen und Schriften seines geliebtesten Herrn Vaters, Johann Gottlieb Heineccius, Ihro Königlichen Majestät von Preussen weiland gewesenen Geheimraths, wie auch der Rechte und der Philosophie auf der berühmten hohen Schule zu Halle ordentlichen öffentlichen Lehrers. Aus dem Lateinischen übersetzt”, in: *Sammlung vermischter Beiträge zum Dienste der Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Religion*, hrsg. von Chr.E. Simonetti. Bd. 2. Frankfurt an der Oder, 1751, pp. 455–542.

Heineccius, J.G. *Elementa iuris naturae et gentium*. 2.Aufl. Halle, 1738.

Heineccius, J.G. *Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus iusto ordine adornata. Accessere historia philosophica et index locupletissimus*. Frankfurt am Main, 2.Aufl., 1738.

Kiesewetter, J.G.C.Chr. *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen; begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können*. Tl. 1–2. Berlin, 1791.

Klein, D.B. “Foreword to “Adam Smith and His Russian Admirers of the Eighteenth Century””, *Econ Journal Watch*, Vol. 15, 2018, pp. 351–353.

Krouglov, A.N. “Das Problem der Unsterblichkeit der Seele bei D.S. Aničkov und A.N. Radiščev: Zwischen deutscher Metaphysik und russischer Orthodoxie”, *Archivio di filosofia*, Vol. LXXXVII, 2019, pp. 57–74.

Mackie, J.D. *The University of Glasgow. 1491–1951*, Glasgow, 1954.

Meek, R.L. “New Light on Adam Smith's Glasgow Lectures on Jurisprudence”, *History of Political Economy*, Vol. 8, 1976, pp. 439–477.

“Moskau”, *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1757, 21. Stück, 17. Februar, p. 200.

“Nachricht von dem Unterricht bey der kaiserlichen Moskauischen Universität in den Jahren 1784 und 1785”, *Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland*, hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister. Bd. 9. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1784, pp. 526–534.

“Nachrichten von Moskau”, in: *Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland*, hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister, Bd. 1. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1773, pp. 314–325.

Pufendorf, S. von. *De Iure Naturae Et Gentium Libri Octo*. Londini Scanorum, 1672.

Ross, I.S. *The Life of Adam Smith*. 2nd ed. Oxford, 2010.

Sacke G. “Die Moskauer Nachschrift der Vorlesungen von Adam Smith”, *Jornal of Economics*, Vol. 9, 1938, pp. 351–356.

Scott, W.R. *Adam Smith as Student and Professor: With Unpublished Documents, Including Parts of the “Edinburgh Lectures”, a Draft of The Wealth of Nations, Extracts from the Muniments of the University of Glasgow and Correspondence*. Glasgow, 1937.

Silnizki, M. *Geschichte des gelehrten Rechts in Russland: Jurisprudencija an den Universitäten des Russischen Reiches 1700–1835*. Frankfurt am Main, 1997.

Smith, A. “Lectures on Jurisprudence”, ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, in: Smith, A. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*, Vol. V. Oxford, 1978.

Smith, A. *Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow*. Reported by a student in 1763 and ed. with an introduction and notes by E. Cannan. Oxford, 1896.

Suarez, F. “De bonitate et malia humanorum actuum”, *R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu, Opera Omnia*. T. 4: *Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae, de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis. Cum indicibus necessariis*. Paris, 1856, pp. 277–455.

Taylor, N.W. “Adam Smith’s First Russian Disciple”, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 45, 1967, pp. 425–438.

Tentamen iuris naturalis quod sub praesidio Philippi Henrici Dilthey i. u. d. Academiae electoralis Moguntinae scientiarum utilium membri ordinarii, juris et historiarum professoris publici in alma hac Elisabethana subibunt respondentes Ioannes Alexieff Moscoviensis, et Matthaeus Jelyseieff ex Laura ss. trinitatis hos et praevio examine et argumentis in contrarium allatis exercebunt Simeon Gerasimoff Moscoviensis, Sergius Malinovsky Niszegrodiensis, Antonius Kotzaurek Moravus, Petrus Jampolsky Kioviensis in auditorio universitatis horis matutinis die XVII. decembris. Moscow, 1757.

“Unterricht bey der Kaiserlichen Moskowischen Universität”, *Russische Bibliothek, zur Kenntniß der gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland*, hrsg. von H.L.Chr. Bacmeister. Bd. 10. Sankt-Petersburg, Riga, Leipzig, 1786, pp. 326–332.

Евлампиев И.И.

доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Россия, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Матвеева И.Ю.

кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и искусства Российского государственного института сценических искусств, Россия, 191028, г. Санкт-Петербург, ул. Моховая, д. 34.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Религиозные учения Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской религиозной философии*

Аннотация: В статье рассматривается история творческих отношений Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева и доказывается, что религиозные учения мыслителей близки в своих главных принципах. В работах 1890-х гг. Соловьев, как и Толстой, резко критикует историческую церковь за то, что она исказила первоначальное, истинное христианство, главный смысл которого он видит в соединении человечества с Богом и в построении Царства Божьего на земле силами человечества. Такое же понимание христианства как пути к совершенной жизни на земле составляет основу религиозного учения Толстого. Показано, что два важнейших мотива учения Толстого: отрицание телесного воскресения человеческих личностей и принцип непротывления злу насилем, – логично вытекают из этого учения. Точка зрения Соловьева в этих вопросах, наоборот, свидетельствует о его непоследовательности в развитии принципов истинного христианства. Сделан вывод о том, что Толстой, вопреки распространенному мнению, не является «маргинальной» фигурой в русской религиозной философии, напротив, он наиболее полно выражает ее главную тенденцию критики церковной религии и поисков истинного христианства, объединяющую большинство известных мыслителей.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, русская религиозная философия, критика церкви, истинное христианство.

* *Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков».*

1. История отношений Л. Толстого и Вл. Соловьева: связи и разногласия

Религиозные учения двух выдающихся представителей русской философии, Вл. Соловьева и Л. Толстого, в исследовательской литературе традиционно противопоставляются. В качестве примера общей тенденции можно привести резкое суждение А.Ф. Лосева: «Вл. Соловьев не мог переварить толстовского учения об абстрактном и безличном божестве, о добре как тоже безличной категории, равно как и толстовского исключения из Евангелий всего чудесного и мифологического, непризнания ни заповедей, ни восточной цивилизации, опрошенства и непротивленчества и всей этой мистики рисовых котлеток с отрицанием всякого прогресса и с ограничением себя неподвижной идеологией патриархального крестьянства»¹. С помощью таких безапелляционных, но малообоснованных суждений уже с начала XX в. формировалось мнение об однозначно критическом отношении якобы «церковно-правильного» Соловьева к «еретику» Толстому. В действительности диалог двух мыслителей предстает более сложным и, что самое главное, более богатым в смысле интеллектуального взаимодействия и влияния друг на друга².

Сюжет личных отношений двух великих современников традиционно описывается «по нисходящей» – как движение от симпатии и почти дружбы к отчуждению и идейной и личной вражде. Однако для такого вывода нет никаких оснований, сохранившиеся письма 1894 г., о которых пойдет речь ниже, показывают, что и через 20 лет после первого знакомства Толстой и Соловьев очень заинтересованно и дружески относились друг к другу. Толстой впервые заочно познакомился с Соловьевым в 1874 г., когда прочитал его магистерскую диссертацию, изданную под заглавием «Кризис западной философии. Против позитивистов. По поводу “Философии бессознательного”

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. С. 413.

² Наиболее объективно соотношение философских взглядов Толстого и Соловьева показано в статьях: Ремизов В.В. «Идти по звезде, по солнцу» (Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев) // Яснополянский сборник 1998: Статьи, материалы, публикации. Тула, 1999. С. 225–236; Прокопчук Ю.В. К вопросу о мировоззренческих системах Льва Толстого и Владимира Соловьева // Мансуровские чтения. Вып. 2. Калуга, 2010. С. 50–64. Обзор литературы по данной теме с начала XX в. содержится в статье: Минц З.Г. Из истории полемики вокруг Льва Толстого (Л. Толстой и Вл. Соловьев) // Ученые записки Тартуского гос. университета. 1966. Вып. 184. Труды по русской и славянской филологии. Т. 9. Литературоведение. С. 89–110.

Гартмана». По этому поводу он писал Н.Н. Страхову: «Я прочел философскую статью Соловьева, и она мне очень понравилась. Это еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом»³.

Очное знакомство состоялось в 1875 г., когда Соловьев впервые посетил Ясную Поляну перед своим заграничным путешествием. В письме от 3 мая 1875 г. он просил Толстого о встрече: «Отправляясь на долгое время за границу, я не желал бы уехать, не увидав и не познакомившись с Вами»⁴. После этой встречи Толстой писал Страхову: «Мое знакомство с философом Соловьевым очень много дало мне нового, очень расшевелило во мне философские дрожжи и много утвердило и уяснило мне мои самые нужные для остатка жизни и смерти мысли <...>»⁵. Начало диалога двух мыслителей было взаимно полезным.

Дальнейшие 20 лет общения предстают как сложный путь схождения и расхождений. Многое здесь остается непонятным, почти загадочным, часто перемена доброжелательных отношений на критически-враждебные и обратно выглядит немотивированной. Переписка Толстого и Соловьева не очень объемна и мало помогает в понимании главных факторов, влиявших на их отношения (сохранилось шесть писем Соловьева и три Толстого). Выразительные суждения, взаимные оценки Толстого и Соловьева сохранились в письмах и воспоминаниях их общих знакомых.

Мы знаем, что Толстой не принял основных положений докторской диссертации Соловьева «Критика отвлеченных начал», которую он прочитал после ее публикации в «Русском вестнике» в 1877 г. (в №№ 11 и 12). В следующем году Толстой посетил одну из лекций соловьевских «Чтений о Богочеловечестве» в Соляном городке в Петербурге, это была седьмая лекция, состоявшаяся 10 марта 1878 г. (интересно, что на той же лекции присутствовал Ф.М. Достоевский, это был один из немногих эпизодов, когда могло состояться личное знакомство двух писателей). В этот день, собираясь на лекцию, Толстой писал А.А. Толстой: «Я вспомнил, что нынче лекция Соловьева, и лекция, как мне говорили, самая важная, и я еду на нее»⁶. Однако

³ *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. Т. 62. Письма, 1873–1879. М.;Л., 1953. С. 128. Далее в тексте статьи ссылки по этому изданию.

⁴ Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым // Литературное наследство. Т. 37/38: Л.Н. Толстой. П. М., 1939. С. 269.

⁵ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 62. Письма, 1873–1879. С. 197.

⁶ Там же. С. 392.

лекция Толстому не понравилась, в письме к Страхову писатель с нескрываемым раздражением передает свои впечатления: «Как мне ни досажен Соловьев, я не желаю, чтобы вы писали о нем. Решительно не стоит того. Ваше суждение, что он выводит a priori то, что узнал a posteriori, совершенно верно. Я тоже наводил справки о Софии. Она изображалась в древней русской иконописи женщиной, воздевающей руки к небу, *молящейся*»⁷. Вероятно, Толстой не принял концепции Софии как Души мира и как совокупного человечества, которую Соловьев развивал в своих лекциях, Толстой намекает на то, что в русской иконописной традиции София понималась как земная женщина. Продолжая эту тему, Толстой в письме от 17–18 апреля 1878 г. так откликается на краткое изложение системы Соловьева Страховым: «...меня за вас оскорбило то, что вы унизились до того, что рассматриваете внимательно такой сор. Разве для вас неясно сразу было, что это всё детский вздор. Так как же вам об этом думать?»⁸. Позже в письме к В.И. Алексееву от ноября 1881 г. Толстой называет Соловьева «головным» мыслителем⁹.

В дневнике Толстого этого времени также находим записи, демонстрирующие неприятие религиозной концепции Соловьева. Например, в записи от 5 октября 1881 г. читаем: «Соловьев бедный, не разобрав христианство, осудил его и хочет выдумать лучше. Болтовня, болтовня без конца»¹⁰. Более поздняя запись от 19 марта 1889 г. фиксирует то же внутреннее противостояние: «Застал Соловьева, поговорил не совсем легко с ним. Я как-то исключительно острож[ен] с ним»¹¹.

Наконец, весьма характерно суждение, высказанное уже после смерти философа, 25 декабря 1907 г., во время разговора с Н.Н. Гусевым, секретарем Толстого в последние годы его жизни: «Я сегодня ночью думал о Соловьеве: как это можно что-нибудь находить в нем? Православие? Ну, хорошо, православие мы знаем; православию я буду учиться не у него, а у бабы; она, я чувствую, верит в православие, а он не верит. <...> Длинные волосы, эрудиция <...>»¹².

⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 62. С. 392.

⁸ Там же. С. 413.

⁹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 63. Письма, 1873–1879. М., Л., 1934. С. 81.

¹⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 50. Дневники и записные книжки, 1888–1889. М., 1952. С. 54.

¹¹ Там же.

¹² Гусев Н.Н. Два года с Толстым. М., 1973. С. 70.

Но, несмотря на очевидность этих оценок, было бы большой ошибкой сделать вывод об однозначно негативном отношении Толстого к Соловьеву. При всей разности позиций нужно отметить удивительно постоянное и заинтересованное внимание Толстого к работам Соловьева¹³. В письме к Страхову Толстой признавался в связи с прочтением магистерской диссертации Соловьева (декабрь 1877 г.): «Над Соловьева статьей я долго ходил, боясь к ней приступить. Я видел, что она касается того самого, что занимает меня; и в изложении мыслей современного и соплеменного мыслителя есть особенная волнующая близость и значительность»¹⁴. Дальше в письме следует подробный разбор прочитанного текста с критикой соловьевского понимания Бога, которое Толстой считает слишком абстрактным и «случайным». В январе следующего года Толстой просит Страхова прислать ему статью Соловьева «Вера, разум и опыт», опубликованную в журнале «Гражданин» (1877 г., № 41–44), и добавляет: «Заглавие для меня очень заманчиво»¹⁵. Уже накануне смерти, уйдя из Ясной Поляны, в Шамордине, 30 октября, Толстой читал сборник «Социальное значение религиозной личности» и выделил в нем статьи А.И. Герцена, Соловьева и Г. Спенсера о социализме¹⁶.

В письмах и сочинениях Соловьева также можно найти множество критических суждений о Толстом.

В письме к И.С. Аксакову (1882 г.) Соловьев, упоминая Толстого, замечает, что тот для него «яко язычник и мытарь»¹⁷. В письме Страхову от 2 марта 1884 г. он сопоставляет, в ответ на нелицеприятное суждение Страхова о Достоевском, двух великих русских писателей: «С тем, что вы пишете о Достоевском и Л. Н. Толстом, я *решительно не согласен*. Некоторая непрямота или неискренность (так сказать, сугубость) была в Достоевском лишь шелухой, о которой Вы прекрасно говорите, но он был способен разбивать и отбрасывать эту шелуху, и тогда оказывалось много настоящего и хорошего. А у Л. Н. Толстого

¹³ В.Б. Ремизов отмечает, что в Яснополянской библиотеке сохранились сочинения Соловьева с пометками Толстого: «История и будущность теократии» – 23 пометки, «Нравственная организация человечества» – 24, «Кризис западной философии» – 3, «Религиозные основы жизни» – 7, «Смысл любви» – 3, статья о Канте в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона – 9 (Ремизов В.Б. «Идти по звезде, по солнцу» (Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев). С. 227).

¹⁴ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 62. Письма, 1873–1879. М., 1953. С. 359–360.

¹⁵ Там же. С. 369.

¹⁶ Маковицкий Д.П. [Дневник] 1910 // Маковицкий Д.П. У Толстого, 1904–1910: «Яснополянские записки»: В 5 кн. М., 1979–1981. Кн. 4. С. 408.

¹⁷ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV. СПб., 1923. С. 15.

непрямота и неискренность более глубокие, – но я не желаю об этом распространяться <...>»¹⁸.

Удивительно резкую критику «толстовства» Соловьев предложил в своей последней крупной работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», но эта работа стоит особняком в творчестве Соловьева, в ней философ отрекается от идей, которые раньше составляли основу его философии. Если принять эту последнюю работу за смысловой итог творчества Соловьева, нужно признать ничего не значащими все его предшествующие капитальные труды. Нам кажется более правильным понимать эту работу как знак личного кризиса, пережитого философом перед смертью, и не считать ее существенной на фоне главных трудов Соловьева, составляющих вполне последовательную и логичную систему. В самих «Трех разговорах» трудно найти связную систему идей, по уровню философской строгости и глубины эта работа не идет ни в какое сравнение с другими фундаментальными трудами Соловьева¹⁹. После смерти Соловьева Толстой высказывался о нем и о его философии почти исключительно негативно, и это можно объяснить тем, что он не мог простить Соловьеву необоснованную и нарочито оскорбительную критику, содержащуюся в этой странной работе.

Тем не менее, на протяжении всего своего творчества Соловьев проявлял устойчивое внимание к идеям писателя и желание найти точки соприкосновения с его позицией. Яркий пример совпадения глубинных мыслей и чувств связан с выступлением Соловьева против смертной казни (речь шла о просьбе помилования убийц царя). В письме Страхову Толстой так описывает свои впечатления от визита Соловьева (в апреле 1881 г.), посвященного обсуждению этого вопроса: «Молодец Соловьев. Когда он уезжал, я сказал ему: дорого то, что мы согласны в главном, в нравственном учении»²⁰. В феврале 1890 г. Соловьев обратился к Толстому с письмом по поводу еврейского вопроса: «В настоящее время всякий у нас, кто не соглашается с этой травлей и находит, что евреи такие же люди, как и все, признается изменником, сумасшедшим. <...> Вас это, конечно, не испугает. Очень желательно было бы, чтобы вы подняли свой голос против»²¹.

¹⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I. СПб., 1908. С. 18.

¹⁹ Подробнее см.: *Евлампиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. С. 123–154.

²⁰ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 63. С. 61.

²¹ Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым. С. 269.

Толстой подписал «Воззвание», составленное Соловьевым, и в ответном письме от 15 марта 1890 г. признался: «Я всей душой рад участвовать в этом деле и вперед знаю, что если вы, В[ладимир] С[ергеевич], выразите то, что вы думаете об этом предмете, то вы выразите и мои мысли и чувства <...>»²².

Чрезвычайно важный эпизод в отношениях двух мыслителей связан с возникшим у Соловьева в середине 1894 г. намерением издать сборник религиозно-нравственных произведений Толстого под заглавием «Критика лже-христианства, из сочинений Льва Толстого»²³. Объясняя в письме Толстому это намерение, Соловьев констатирует единство их взглядов: «Я все более укрепляюсь в убеждении, что нравственное дело есть первое и непремненное условие всего прочего и что без этого условия самые высокие и глубокие вещи не только теряют свое достоинство и свою благотворность, но могут превращаться в самые ужасные мерзости. Это убеждение сближает меня с вами в существе дела, помимо всяких личных христианских чувств»²⁴. В конце этого письма Соловьев называет Толстого «дорогим другом» и «наставником в деле нравственной жизни». Толстой, отвечая на письма Соловьева (в ноябре 1894 г.), подтверждает его мнение о близости их убеждений: «Ваше дружеское, хорошее письмо очень обрадовало, дорогой Владимир Сергеевич. Уверен, что разногласия между нами не будет. А если бы случилось, то давайте вместе стараться, чтобы его не было, и для этого работать, не убеждая другого, а проверяя себя. С вами, мне всегда казалось, что мы должны быть согласны и вместе работать. Это я почувствовал, когда только что узнал вас; потом это чувство утратилось, застелилось чем-то, но первое чувство, как и всегда, было верное»²⁵. Отметим, что возникшее между мыслителями согласие касается самого принципиально вопроса в их творчестве – вопроса о сущности истинного христианства и о его искажении в истории! И они констатируют совпадение взглядов на этот вопрос в тот период, когда оба пришли к окончательной формулировке своих представлений и создали самые значительные свои религиозно-философские сочинения.

Впрочем, практически в то же время, когда речь идет о публикации избранных фрагментов из сочинений Толстого, Соловьев пишет

²² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 65. Письма, 1890–1891 (январь – июнь). М., 1953. С. 45.

²³ См.: Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым. С. 274–275.

²⁴ Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым. С. 275.

²⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 67. Письма, 1894. М., 1955. С. 271–272.

письмо, в котором определяет главный пункт расхождений между ними – вопрос о воскресении Христа. Это письмо, датированное концом июля – началом августа 1894 г., осталось неотправленным и было опубликовано только после смерти Соловьева²⁶. В нем Соловьев весьма эмоционально (больше эмоционально, чем логично) отстаивает свою веру в воскресение и приписывает Толстому отрицание этой веры, утверждая тем не менее, что логика его рассуждений вполне допускает воскресение (тем самым он признает возможность религиозного единства с Толстым). Толстой, действительно, отрицал воскресение Христа, но делал он это потому, что то понимание *бессмертия* Христа (как и любого человека), которое он обосновывал в своем учении, оказывалось несовместимым с представлением о телесном воскресении в традиционном смысле церковного учения. Ясно, что идея воскресения является зависимой от идеи бессмертия, занимающей центральное место в христианском учении. В этом смысле возникновение указанного разногласия двух мыслителей является типичным примером «недоразумения», имеющего причиной вторичные и частные причины, а не какие-то принципиальные расхождения во взглядах. Более подробно суть этого «недоразумения» мы опишем ниже.

Внимательно рассматривая все относящиеся к делу высказывания, можно прийти к выводу, что и другие разногласия и резкие суждения Толстого и Соловьева были связаны не столько с их принципиальными идейными расхождениями, сколько с несхожестью личных качеств, образа жизни, формы выражения своих идей. Трудно себе представить более противоположные человеческие типы, чем те, которые представляли собой Соловьев и поздний Толстой: первый – аристократ не только по происхождению, но и по всему складу жизни, эстет, мистик, певец небесной Софии, с трепетным чувством смотрящий на женщин, второй – дворянин, отрекшийся от своего образа жизни ради мужицкой простоты, ненавистник всякой позы, эстетизма, чрезмерной романтики, презрительно смотрящий на женщин как на носителей низшей, животной жизни. Личное общение таких людей не могло быть гармоничным и постоянно дружеским. В этом смысле нужно признать абсолютно неправомерными попытки вывести окончательную «формулу» отношений Толстого и Соловьева, подобную той, которую предлагает Лосев (см. выше), опираясь только на их переписку и суждения друг о друге, приводимые различными

²⁶ См.: Соловьев В. С. Письмо к Л. Толстому о воскресении Христа // Вопр. философии и психологии. 1905. Кн. 79 (IV). С. 241–246.

свидетелями. Степень близости или расхождения взглядов нужно определять прежде всего на основании идей, выраженных в главных философских трудах мыслителей; всё остальное может быть только дополнительным материалом по отношению к этому главному.

Впрочем, и в отношении собственно философского творчества нужно сделать одно уточнение. Здесь имеет смысл провести различие между содержанием философских идей и формой их изложения. Неприятие и критика Толстым и Соловьевым друг друга во многом определялась как раз несовместимой противоположностью *форм* философствования. Соловьев был профессиональным философом и равнялся на классическую форму наукообразного трактата, «в немецком стиле». Толстой пришел к философии в результате пережитого им экзистенциального кризиса (описанного в незавершенном рассказе «Записки сумасшедшего», 1884 г.), он видел в ней способ оправдания жизни, преодоления абсурда существования, поэтому считал, что важнейшие философские идеи могут и должны быть изложены так, чтобы их мог понять и принять любой человек. Хотя Толстой хорошо знал историю философии и прочитал множество классических трактатов, подобных тем «Критикам» И. Канта, все-таки он считал, что новая философия должна стать другой, более доступной, художественной и образной. В своем стремлении к преобразованию формы философии Толстой оказывался близок к новейшим философам неклассического направления. Показательно, что почти все русские философы и многие западные в XX в. обращались к творчеству Толстого, считая его идеи важными для себя; характерно также постоянное сопоставление его с Ницше и другими философскими новаторами. Толстой стал предельно актуальной фигурой для философии XX в. Соловьев же, несмотря на то, что был существенно моложе писателя, остался приверженцем классических форм философствования и почти с презрением относился к «наивно-образному» стилю Толстого (отметим, так же он воспринимал и работы Ницше).

2. Сходство религиозных учений Л. Толстого и Вл. Соловьева

Сопоставление философских взглядов Толстого и Соловьева важно не только для детального понимания их собственных представлений, но и для объективной оценки развития всей нашей национальной философской традиции. Совершенно не случайно еще при жизни Толстого деятели Православной церкви и православные мыслители

стали настойчиво проводить мысль о том, что его религиозное учение занимает в русской религиозно-философской традиции обособленное и маргинальное место, что оно не имеет существенных совпадений с учениями других известных мыслителей, прежде всего Ф. Достоевского и Вл. Соловьева. Причины такого желания «изолировать» Толстого от главной линии развития русской философии понятны. Ведь Толстой очень четко определил главную цель своих религиозно-философских построений: восстановить *истинное христианство*, учение самого Иисуса Христа, которое было радикально искажено в историческом, церковном христианстве, искателей которого церковь на протяжении столетий преследовала как самых злостных еретиков. Более того, Толстой настаивал на том, что он не открывает в этом вопросе ничего нового, что очень многие великие мыслители прошлого ставили перед собой точно такую же цель, и только боязнь преследований заставляла их скрывать свои истинные намерения; в этом смысле он считал себя просто самым честным искателем религиозной истины, подводящим итог многовековым размышлениям европейских и русских философов над истинным смыслом христианства.

Толстой, конечно же, считал, что его идеи вполне согласуются с идеями других выдающихся русских философов, прежде всего Достоевского. Если признать справедливость этого убеждения Толстого, мы должны будем заключить, что поиски истинного христианства являются самым важным устремлением *всей русской религиозной философии*. Понятно, что церковные идеологи и философы строго православного мировоззрения не могли согласиться с этим, вследствие чего и пытались представить религиозное учение Толстого нехристианским, восходящим к каким-то восточным религиям и, конечно, ничего общего не имеющим с учениями самых известных русских мыслителей, которые признавались вполне совместимыми с православием.

К сожалению, это мнение в отношении учения Толстого все еще сохраняет свое влияние и препятствует правильному пониманию истории русской философии. В реальности первостепенное значение Толстого для развития русской мысли состоит как раз в том, что он очень точно обозначил ее *главную* тенденцию, которая проявляется в религиозных представлениях большинства глубоких мыслителей и прежде всего в творчестве Достоевского и Соловьева. Поэтому демонстрация близости религиозных взглядов Толстого и Соловьева (точно так же, как и взглядов Толстого и Достоевского) составляет важнейший пункт доказательства единства русской религиозной философии в ее поисках истинного христианства.

Толстой отличался своей бескомпромиссной и резкой критикой церкви, у Соловьева мы не найдем такой критики, а читая его последнюю крупную работу, «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», можно подумать, что его религиозные взгляды полностью согласуются с церковным учением. Однако эта поздняя работа, как уже было отмечено, является свидетельством идейного и жизненного кризиса, который испытал Соловьев перед смертью. Все его предшествующее творчество говорит о прямо противоположном, оно свидетельствует о существенном расхождении его взглядов с церковной религией. При этом критическое отношение к институту церкви стало особенно явным и недвусмысленным в работах 1890-х гг. Капитальный труд Соловьева «История и будущее теократии» (1887) еще может создать иллюзию положительного отношения философа к видимой церкви, поскольку в нем утверждается, что человечество должно прийти в истории к идеальному единому состоянию, обеспечиваемому всемирной церковью. Однако внимательное прочтение книги позволяет увидеть, что та церковь, которую Соловьев видит в качестве силы, направляющей человечество к «истинной жизни», не совпадает ни с реальной католической, ни с реальной православной церковью и не может получиться из их объединения; она должна, по мысли Соловьева, возникнуть *на их месте*, и выполнить задачу, которую они оказались неспособными выполнить – реально соединить человечество с Богом.

Еще до этой книги в «Трех речах в память Достоевского» (1881-1883) Соловьев ясно противопоставил «храмовому» христианству, под которым он имеет в виду учение исторической церкви, грядущее «вселенское христианство», представителей которого, как он утверждает, еще очень мало среди людей и которое почти во всех своих чертах отличается от христианства церкви. Своеобразного апогея негативное отношение к церкви достигает в книге «Оправдание добра», где в важнейшей 9-й главе, посвященной описанию конечной цели всего мирового процесса – построению Царства Божьего на земле под руководством Иисуса Христа, Соловьев пишет (в примечании к понятию Царства Божьего на земле): «Сколько-нибудь внимательный читатель видит, что я не подавал ни малейшего повода серьезной критике приписывать мне нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством, или видимую церковь (какою именно?). Это отождествление, так же как и признание всякого крещеного негодяя за “духовного” человека, или “сына Божия”, исключено из моей

мысли не только *implicite*, но и *explicite*»²⁷. В самом конце книги Соловьев вернется к понятию «вселенской Церкви» и кратко повторит основные положения своей исторической концепции, согласно которой именно Церковь должна вести человечество к построению Царства Божьего. Но в данном случае очевидно, что грядущая «вселенская Церковь» имеет мало общего с исторически сложившимися христианскими конфессиями.

Особенно важной в этом контексте является работа «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891), поскольку она дает историческое и теоретическое обоснование соловьевской критики церкви. Средневековым миросозерцанием Соловьев называет здесь «исторический компромисс между христианством и язычеством, – тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке»²⁸. В этой мысли Соловьева есть явная недоговоренность: он пишет о миросозерцании, господствовавшем в Средние века, но при этом очевидно имеет в виду западное и восточное христианство, которые не претерпели никакого изменения со средневековой эпохи. На деле эвфемизм «средневековое миросозерцание» нужен Соловьеву только для того, чтобы избежать столкновения с церковной цензурой; этот термин обозначает все *церковное христианство*, господствовавшее в европейском обществе на протяжении его истории. Именно это христианство и пришло к упадку в современную Соловьеву эпоху. Соловьев говорит о необходимости замены исторического, ложного христианства – истинным, без чего невозможно дальнейшее развитие европейской цивилизации. Христианство, по Соловьеву, всегда останется духовным основанием цивилизации, но церковное христианство, являясь «средневековым» и «ложным» по своей сути, уже в большей степени препятствует, чем способствует ее развитию.

Соловьев видит различие исторического и истинного христианства в двух главных моментах. Во-первых, историческое христианство превратилось в догматическую, формальную систему убеждений, которая не претендует на то, чтобы радикально влиять на жизнь людей. От верующего достаточно признания догматов и исполнения таинств, в то время как истинное христианство, которое проповедовал сам

²⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 280.

²⁸ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 339.

Иисус Христос, требовало преображения человека и мира, ведущего к превращению мира в Царство Божие: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс <...>. Но разумеется, христианское перерождение человечества не может быть только естественным процессом, не может совершаться само собой, путем бессознательных движений и перемен. Это перерождение есть процесс духовный <...>; в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием»²⁹. Это означает, что Соловьев отвергает догмат о грехопадении и все учение о неискоренимой греховности человека, препятствующей достижению божественного совершенства в земной жизни. Главный смысл исторической концепции Соловьева заключается как раз в описании движения человечества и всего мира к состоянию абсолютного Всеединства, т. е. абсолютного, божественного совершенства.

Во-вторых, историческое христианство помещает Бога в трансцендентную сферу, оставляя человека вне Бога; необходимость церкви и церковного попечения над человеком и объясняется тем, что только таким, *внешним* образом, через церковь и ее служителей, человечество связано с Богом. В противоположность этому, истинное христианство, по убеждению Соловьева, – это учение о том, что *Бог непосредственно присутствует в человечестве*, действует в нем, превращая его в Богочеловечество, т. е. в силу, преображающую окружающий мир. Это убеждение явно проступает в только что приведенном высказывании Соловьева, где он говорит о том, что человечество участвует в процессе собственного перерождения к божественному состоянию.

И в других его работах тезис о том, что Бог действует в мире и в человечестве, является одним из самых главных, он свидетельствует о том, что философскую систему Соловьева нужно понимать как форму пантеизма. Можно добавить, что основные принципы своей системы Соловьев заимствовал из философии Шеллинга, который прямо утверждал, что пантеизм является единственной здоровой философией, дающей непротиворечивое описание отношения Бога к миру и человеку³⁰. В работе «Критика отвлеченных начал» Соловьев

²⁹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. С. 339.

³⁰ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 90–92.

пишет: «Мы познаем безусловно-сущее во всем, что познаем, потому что все это есть его предикат, его бытие, его явление. Но будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе как отличное от всего <...>, само по себе оно не может открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш предметный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая»³¹. Здесь присутствует очевидный пантеистический подход к описанию соотношения Абсолюта и мира, и он определял развитие философских идей Соловьева на протяжении всего его творчества³².

В «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) Соловьев характеризует главный смысл истории Европы со времени Реформации как освобождение европейского общества от той модели отношения человека к Богу, которая лежит в основании католицизма (точно так же как и в основании православия), – от понимания Бога как внешней силы, проводником которой выступает церковь. На место этого внешнего подчинения приходит сознательное и свободное соединение личности с божественным началом. Здесь Соловьев имеет в виду новое самоощущение европейского человека, ярко отразившееся в философии начала XIX в., прежде всего в немецкой философии (в системах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля); далее в «Чтениях о Богочеловечестве» мы читаем: «Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности <...>. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, – что она сама в известном смысле божественна, или – точнее – причастна Божеству»³³.

Два сформулированных принципа – убеждение в необходимости преображения земного мира к совершенному, божественному состоянию и представление о непосредственном единстве Бога и человека,

³¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 702.

³² Один из ранних рукописных набросков Соловьева, который выглядит как формулировка программы для последующей подробной философской разработки, начинается двумя тезисами «Бог *есть* всё» и «Всё *становится* Богом» (Соловьевские исследования. 2019. № 1. С. 19).

³³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 20.

которые Соловьев считает основой истинного христианства, конечно же, несовместимы с церковным учением. Неудивительно, что их без труда можно обнаружить в качестве основания религиозного учения Толстого, откровенно направленного против церковной традиции. В книге «В чем моя вера?» (1884) Толстой решительно настаивает, что учение самого Христа совершенно отличается от его интерпретации церковью. Церковь сводит это учение к малопонятным абстрактным догматам, а Христос хотел, чтобы его учение изменило образ жизни людей: «Нельзя отрицать, и все христиане всегда признавали это, что главное содержание учения Христа есть учение о жизни людей: как надо жить людям между собою»³⁴.

Толстой категорически не согласен с мнением церкви о том, что образ совершенной жизни людей, который дал Христос, есть только «идеал». Противопоставляя формально-догматическое понимание учения Христа церковью, его содержательному пониманию как пути к совершенно новому образу жизни, Толстой пишет: «Все учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога – мир людям. <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный»³⁵. Как и Соловьев, Толстой утверждает, что «Царство Бога» на земле должно быть установлено *самими людьми, воспринявшими учение Христа*.

При этом Толстой утверждает, что главное в учении Христа – это заповедь о «непротивлении злу насилием» и поэтому оно несовместимо с иудейским законом и с иудаизмом как таковым: истинное христианство, по Толстому, отвергает иудаизм и все его ключевые положения. Именно в этом смысле он интерпретирует известное высказывание Христа из Евангелия от Луки: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царство Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16, 16). Чтобы реализовать учение Христа, нужно отказаться от важнейшей идеи иудаизма – от идеи грехопадения, которая заставляет людей считать земную жизнь ничтожной и презирать ее.

Пытаясь понять, когда и как произошло в истории искажение учения Христа, Толстой приписывает это искажение апостолу Павлу и видит его суть в превращении учения о жизни (о том, как сделать земную жизнь совершенной) в догматическое «метафизическое» уче-

³⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. Произведения, 1879–1884. М., 1957. С. 340.

³⁵ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 370.

ние: «Разрыв между учением о жизни и объяснением жизни начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея, и проповедовавшего чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорию, и совершился этот разрыв окончательно во время Константина, когда найдено было возможным весь языческий строй жизни, не изменяя его, облечь в христианские одежды и потому признать христианским. / Со времени Константина <...> центр тяжести христианства переносится на одну метафизическую сторону учения. И это метафизическое учение с сопутствующими ему обрядами, все более и более отклоняясь от основного смысла своего, доходит до того, до чего оно дошло теперь: до учения, которое объясняет самые недоступные разуму человеческому тайны жизни небесной, дает сложнейшие обряды богослужебные, но не дает никакого религиозного учения о жизни земной»³⁶.

Это объяснение очень точно соответствует тому, как Соловьев описывает тот же самый процесс отклонения исторического христианства от учения Христа: «Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая мысль о ее коренном преобразовании и перерождении была устранена, то тем самым истины христианской веры потеряли свой смысл и значение как нормы действительности и закон жизни и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догмы, т. е. в условные знаки церковного единства и послушания народа духовным властям»³⁷.

Второй принцип, который мы отметили в философской концепции Соловьева, – единство человеческой личности и Бога, не столь очевиден в философских трактатах Толстого 1880–1890 гг., но в его поздних дневниковых записях (1895–1910 гг.) и в книге «Путь жизни» (1910) он находится на первом плане. Наиболее сложно и подробно соответствующее положение религиозного учения Толстого выражено в его итоговом произведении «Путь жизни»: «Всемирное, невидимое начало <...>, дающее жизнь всему живому, сознаваемое нами в самих себе и признаваемое в подобных нам существах – людях, мы называем душою, само же в себе всемирное невидимое начало это, дающее жизнь всему живому, мы называем Богом. <...> Души

³⁶ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 438.

³⁷ Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. С. 346.

человеческие, отделенные телами друг от друга и от Бога, стремятся к соединению с тем, от чего они отделены, и достигают этого соединения с душами других людей любовью, с Богом – сознанием своей божественности. В этом все большем и большем соединении с душами других людей – любовью и с Богом – сознанием своей божественности заключается и смысл и благо человеческой жизни»³⁸.

Толстой очень ясно выражает новаторское понимание Бога как *динамического* начала, начала *жизни*, стремящегося к полноте охвата всей материи, в которой это начало проявляется: «...Бог, заключенный в человеке, сначала стремится освободиться тем, чтобы расширить, увеличить то существо, в к[отором] он находится, потом, усмотрев непреступные пределы этого существа, стремится освободиться тем, чтобы выдти из этого существа и обнять собой др[угие] сущ[ества]»³⁹. Такое понимание Бога, с одной стороны, показывает влияние на Толстого философии Шопенгауэра, у которого Абсолют есть действующая в мире воля, и, с другой стороны, предвосхищает философию жизни Анри Бергсона⁴⁰. Для наших целей особенно важно то, что к такому же *динамическому* пониманию Абсолюта (Бога) склоняется и Соловьев в своей системе (вероятно, тоже под влиянием философии Шопенгауэра). Наиболее отчетливо это проявляется в «Чтениях о Богочеловечестве», поскольку здесь для Соловьева главной целью является описание мирового процесса как результата действия в мироздании Бога: «Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира) вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила»⁴¹.

Отмеченные совпадения главных принципов двух религиозно-философских учений достаточно веско свидетельствуют в пользу того, что идейные поиски двух мыслителей шли в одном направлении. Это опровергает мнение о некоем особом характере учения Толстого. На деле он шел по тому же пути, что и другие русские и западные искатели истинного христианства и пришел к тому же результату, который в силу этого совпадения представляется вполне правильным, т. е. действительно восстанавливающим учение Иисуса Христа, искаженное в церковной традиции⁴².

³⁸ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 45. М., 1936. С. 13.

³⁹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. М., 1953. С. 89.

⁴⁰ Подробнее см.: *Евламиев И.И., Матвеева И.Ю.* Лев Толстой как один из родоначальников философии жизни (Лев Толстой и Анри Бергсон) // *Философские науки.* 2017. № 5. С. 28–42.

⁴¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 154.

⁴² Подробнее см.: *Евламиев И.И.* Лев Толстой и поиски истинного христианства

3. Смысл и причины наиболее важных идейных расхождений

В контексте предложенной темы важно также рассмотреть те наиболее известные мотивы учения Толстого, в которых его представления расходятся с общим мнением других русских мыслителей и прежде всего с мнением Соловьева. Как мы покажем, причина этих расхождений в том, что Толстой более настойчиво и последовательно старался восстановить христианское учение в той форме, в какой его провозгласил сам Иисус Христос. Соловьев же уклоняется от тех естественных выводов, которые следуют из принятых им предпосылок. В результате указанные расхождения свидетельствуют о философской честности Толстого и непоследовательности Соловьева.

Наиболее важный мотив, в котором традиционно видят расхождение Толстого с Соловьевым и другими русскими мыслителями, – это «имперсонализм», якобы присущее Толстому отрицание значимости человеческой личности⁴³, происходящее из отрицания личностного начала у самого Бога. Особое возмущение вызывало главное следствие такого «имперсонализма» – отрицание Толстым личного телесного воскресения и личного бессмертия. Вторым мотивом является толстовская максима «непротивления злу насилием», которую писатель считал главной в учении Христа, в истинном христианстве.

Первое «обвинение» нужно признать очевидным недоразумением. Толстой действительно отрицал начало личности у Бога, но нужно иметь в виду, что современные исследователи раннего христианства находят эту тенденцию во многих известных апокрифических памятниках, например, в Апокрифе Иоанна и Евангелии Истины (оба памятника датируются началом II в.), поэтому, как бы ни оценивать эту тенденцию, она является *христианской* и весьма влиятельной в истории христианской мысли. Скорее наоборот, приписывание Богу личностного начала, т. е. его антропоморфное понимание, является рудиментом языческих и иудейских представлений в христианстве. Весьма вероятно, что первоначальное христианство, резко противостоящее иудаизму, развивало как раз апофатическую концепцию непостижимого Бога, не обладающего никакими предикатами⁴⁴. Именно

в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90–107.

⁴³ Об этом писали, напр., С. Булгаков, В. Зеньковский и Н. Бердяев в известном сборнике изд-ва «Путь» «О религии Льва Толстого» (М., 1912).

⁴⁴ Подробнее см.: *Евлатиев И.И.* Неискаженное христианство и его первоисточники. Глава 2 // Соловьевские исследования. 2017. № 1. С. 190–230.

по этому пути идет Толстой, и его отрицание характеристики личности у Бога можно признать вполне логичным; в дневнике 1896 г. читаем: «Говорят, Бога надо понимать как личность. В этом большое недоразумение: личность есть ограничение. Человек чувствует себя личностью только п[отому], ч[то] он соприкасается с другими личностями. Если бы человек был один, он бы не был личность. Эти два понятия взаимно определяются: внешний мир, другие существа и личность. Не было бы мира других существ, человек не признавал, [не] чувствовал бы себя личностью; не будь человек личность, он не признавал бы существования других существ. И потому человек среди мира немыслим иначе, как личность. Но как же про Бога сказать, что он личность, что Бог личный? В этом корень антропоморфизма»⁴⁵.

Никакого отрицания значения человеческой личности в текстах Толстого найти невозможно, Толстой признает личностный характер бытия человека, но он считает это свидетельством нашего несовершенства, именно этим качеством мы отличаемся от совершенного Бога. Человек стремится к слиянию с Богом и к божественному совершенству, если эта цель может быть достигнута, то человек должен утратить форму личности вместе со всеми признаками своего несовершенства.

Что касается идеи воскресения и бессмертия, то Толстой действительно отрицал идею *воскресения*, но в ее церковном варианте, как представление о возвращении к жизни умерших людей (т. е. как некое «оживание трупов»); при этом он безусловно принимал идею *бессмертия*. Бессмертие для него означает буквально отсутствие смерти в жизни: смерть – это не уничтожение и даже не прерывание бытия человека, а трансформация к новой форме жизни. Именно потому что смерть не прерывает жизнь, нет необходимости предполагать воскресение в том буквальном смысле, как это утверждается в церковном учении. «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, – в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет форму»⁴⁶.

Вопрос о том, какова та форма жизни, которая ожидает личность после смерти, не имел в работах Толстого однозначного ответа. В некоторых случаях он полагал, что это будет новая жизнь личности в новой телесной форме, полностью подобной нынешней жизни; в других случаях предполагал, что после смерти личность окончательно

⁴⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. С. 118.

⁴⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 28.

соединяется с Богом и поэтому должна потерять личностную форму. В своем итоговом труде, в книге «Путь жизни», он соединил оба варианта, признав, что в нашем земном бытии мы не можем окончательно понять конкретный смысл нашего бессмертного существования: «Когда мы умираем, то с нами может быть только одно из двух: или то, что мы считали собой, перейдет в другое отдельное существо, или мы перестанем быть отдельными существами и сольемся с Богом. Будет ли то или другое – в обоих случаях нечего бояться»⁴⁷.

В сочинениях Соловьева мы находим точно такое же колебание в оценке значения личности, как и в трудах Толстого. С одной стороны, Соловьев не может отрицать личностной формы человека в его земном бытии, но, с другой стороны, в его работах обнаруживает себя тенденция к отрицанию существенности этой формы, которая наиболее наглядно предстает в статье «Идея человечества у Августа Конта» (1898): «С гениальной смелостью он <Конт> <...> утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав. <...> Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество»⁴⁸. В результате, Соловьев оказывается сторонником гораздо более радикального «имперсонализма», чем Толстой, ведь он признает отдельного человека «абстракцией», т. е. иллюзией, по отношению к человечеству.

Здесь естественно задать вопрос: если в земной жизни отдельная личность – только абстракция и иллюзия, что будет телесно воскресать после смерти? В рамках таких представлений становится совершенно непонятной непоколебимая вера Соловьева в индивидуальное воскресение, в духе концепции Николая Федорова. В той же статье Соловьев отмечает, что, согласно концепции О. Конта, отдельный человек имеет два измерения своего бытия: внутреннее, вечное бытие в слиянии со всем человечеством и внешнее, преходящее бытие собственной индивидуальности. Первое является гораздо более фундамен-

⁴⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 465.

⁴⁸ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 568, 570.

тальным, поскольку оно вечно и не затрагивается смертью индивидуального тела, только второе измерение существования исчезает в смерти. Каждый человек бессмертен, но его бессмертие – это существование личности в едином человечестве. Согласно Конту, смерть есть разрушение индивидуальной формы бытия личности, и она не только не затрагивает вечное измерение ее бытия, но наоборот, выявляет вечное, бессмертное бытие личности в человечестве; при этом, по всей логике концепции Конта, никакого воскресения, т. е. восстановления индивидуальной формы человека, не требуется. Невзирая на этот логичный вывод, Соловьев в заключение своей статьи утверждает, что «никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт»⁴⁹. Это явное противоречие, желание обосновать идею воскресения авторитетом известного философа, несмотря на ее отсутствие в трудах Конта, можно объяснить только как начало радикального мировоззренческого кризиса, постигшего Соловьева в последний год жизни и выразившегося в книге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

В сравнении с очевидными противоречиями во взглядах Соловьева воззрения Толстого на человеческую личность и на ее бессмертие выглядят гораздо более последовательными и логичными. Можно отметить, что два варианта посмертного бытия личности, предполагаемые Толстым, хорошо согласуются с идеями Конта, если предположить, что в концепции последнего личность может иметь два варианта бытия после смерти (о чем сам Конт не говорит): получить новое индивидуальное бытие или окончательно слиться с единым человечеством (первый вариант нужно понимать не как *воскресение*, которое обязательно предполагает перерыв в телесном существовании и некий период «бестелесного» существования личности, а как *трансформацию* от одной формы индивидуального существования к другой, например, по модели метемпсихоза).

Наконец, рассмотрим самый известный пункт разногласий между Толстым и Соловьевым – принцип «непротивления злу насилием». Для того чтобы правильно понять его смысл, нужно учесть важнейший принцип религиозного учения Толстого – его представление о двух уровнях и двух формах жизни, доступных любому человеку. Человек может жить по законам низшего, материального мира и его природных обитателей, животных, но может подняться до высшей,

⁴⁹ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта. С. 579.

духовной жизни, устроенной совсем по другим законам. Смысл любой религии, в том числе истинного христианства, Толстой видит в том, что человек открывает для себя высший мир, постигает возможность высшей жизни и движется к этой духовной, божественной жизни. Более или менее полно жить высшей жизнью может только очень малое количество людей, хотя доступна высшая жизнь всем. Для большинства людей, погруженных в животную жизнь, законы высшей жизни будут казаться нелепыми и невозможными. Главный закон высшей, духовной жизни – это как раз закон непротivления злу насилieм, и люди только потому не принимают и не понимают его, что остаются в пределах животной жизни.

Любой человек, даже тот, кто перенес центр своей жизни в духовное бытие, остается причастным и низшей жизни, отсюда происходит неустранимое противоречие между принципом непротivления и принципами, которые управляют нашей низшей жизнью. Ведь в ней люди отделены друг от друга, как и животные, не понимают друг друга, преследуют свои эгоистические интересы и, сталкиваясь друг с другом, порождают зло; как следствие, они начинают обороняться от зла, приносимого другими людьми. Если человек поддастся этому стремлению, он полностью подчинится законам низшей жизни и уже не сможет вернуться к жизни высшей. Таким образом, по Толстому, движение человека к жизни духовной, божественной неразрывно сопряжено с необходимостью исполнения принципа непротivления, хотя в полной мере исполнить его никому не удается, поскольку никто не может уйти от низшей жизни.

Толстой ясно сформулировал эту концепцию в книге «Путь жизни»: «Понятно, что насилie и убийство возмущают человека, и он, по первому влечению, естественно, против насилia и убийства употребляет насилie и убийство. Такая деятельность, хотя и близка к животным и неразумна, но не имеет в себе ничего бессмысленного и противоречивого. Но не то с оправданием такой деятельности»⁵⁰. Получается, что Толстой не отрицает возможность и даже необходимость актов сопротивления злу, но считает невозможным их *разумное, религиозное* оправдание. У человека есть две формы разума – низший, направленный на постижение животной жизни и управление ею, и высший, открывающий абсолютные цели жизни и ее абсолютный смысл. Противоречие между толстовским принципом непротivления злу насилieм и принципом сопротивления злу силой, который

⁵⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 212.

защищали его критики, есть просто следствие противоречия двух форм жизни и двух форм разума. Принцип сопротивления злу силой – это этический закон животной жизни, и он логично обоснован низшим разумом, знающим только эту жизнь; но для высшего разума он является ограниченным и, значит, ложным в отношении сущности человека и его истинной жизни.

В своих религиозно-философских сочинениях Толстой постоянно утверждает, что высшая, духовная жизнь человека начинается тогда, когда он начинает жить в соответствии с разумом; в связи с этим его обвиняли и обвиняют в прямолинейном просветительском рационализме, это показывает, что критики Толстого невнимательны к философским деталям: в реальности Толстой ориентировался на немецкую классическую философию, для которой различие двух форм разума (например, абстрактно-рассудочного и спекулятивного у Гегеля) и двух уровней закономерностей бытия было важнейшей отличительной чертой. Именно высший, бесконечный, диалектический разум, в смысле немецких философов, Толстой и имеет в виду в своих сочинениях, и именно этот разум дает религиозно-философское обоснование принципа непротivления злу насилеи.

Рассуждения Толстого являются вполне разумными и логичными, в связи с этим можно признать всеобщее неприяtie его идей просто нежеланием понять их подлинный смысл. Его критики вырывали отдельные положения из целостного учения и доводили их до крайности, чтобы через эти крайности показать абсурдность утверждений, которые сами по себе не были таковыми. Толстой в своем дневнике не раз с горечью констатирует этот недопустимый стиль полемики с ним. «Я говорю, что не надо насилеи противиться насилеи, против меня говорят, что я говорю, что не надо бороться со злом»⁵¹. В дневнике 1895 г. есть высказывание, направленное непосредственно против критики Соловьева: «Читал дурную статью С[оловьева] против непротivления. Во всяком нравственном практическом предписании есть возможность противоречия этого предписания с другим предписанием, вытекающим из той же основы. – Воздержание: что же, не есть и сделаться неспособным служить людям? Не убивать животных, что же, дать им съесть себя? Не пить вина. Что ж, не причащать[ся], не лечиться вином? Не противиться злу насилеи. Что же, дать убить человеку самого себя и других? / Отыскивание этих противоречий показывает только то, что человек, занятый этим, хочет

⁵¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. С. 208.

не следовать нравственному правилу. Всё та же история: из-за одного человека, к[оторому] нужно лечиться вином, не противиться пьянству. Из-за одного воображаемого насильника, убивать, казнить, заточать»⁵².

В оправдание Соловьеву и его безупречной критики Толстого можно упомянуть тот факт, что Толстой не сразу пришел к сформулированной выше и вполне логичной концепции «непротивления», во многих случаях он сам давал повод к неправильному пониманию, высказываясь слишком резко и не уточняя необходимые детали. Но здесь важно также увидеть, какую альтернативу выдвигает Соловьев против главного этического принципа Толстого. В работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» он очень эмоционально и выразительно демонстрирует необходимость сопротивления злу силой на примере генерала, который расстрелял из пушек отряд турок, зверствовавших в армянском селе. Но когда дальше речь заходит о том, что на злых людей можно и нужно воздействовать не только силой, творя ответное зло, но и добром, пытаясь духовными мерами возвысить их дух, эта точка зрения не рассматривается серьезно, а просто высмеивается. Господин Z, выражающий мнение Соловьева, на это утверждение заявляет: «Был не так давно сделан опыт в этом роде, и не только без успеха, но он показал прямо обратное тому, что вы предполагаете. Был человек, не знавший пределов своей кротости и не только прощавший всякую обиду, но и отвечавший на всякое новое злодеяние новыми и большими благодеяниями. И что же? Потряс ли он душу своего врага, переродил ли его нравственно? Увы! Он только ожесточил сердце злодея и жалостным образом погиб от его руки»⁵³. И дальше читает шуточное стихотворение Алексея Толстого о камергере Деларю, высмеивающее идеал непротивления.

Здесь нужно вспомнить, что название самого капитального этического труда Соловьева – книги «Оправдание добра» – намекает на то, что добро все-таки имеет силу в борьбе со злом, и вовсе не обязательно всегда против зла направлять только физическую силу, особенно если это не достаточно редкий случай радикального зла, подобный зверствам турок, а обыденный случай человеческих заблуждений и слабостей. Теперь же Соловьев с обескураживающей прямоотой зачеркивает и эту книгу, и все свои предшествующие труды, отрицая за добром какую бы то ни было силу в борьбе со злом.

⁵² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. С. 12–13.

⁵³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 712.

Зададимся вопросом: кто ближе к подлинно христианскому мироощущению – Толстой проповедующий абсолютную силу добра и подлинной, божественной духовности или Соловьев, пришедший в этой работе к выводу о полном бессилии добра против зла? Ответ кажется очевидным.

В итоге, можно констатировать, что учение Толстого полностью соответствует общей тенденции поисков истинного христианства и критики его церковных искажений, объединяющей ведущих представителей русской религиозной философии. Более того, во многих моментах Толстой выразил эту общую тенденцию более ясно, логично и последовательно, чем его современники. Поэтому можно утверждать, что именно он является главным выразителем и главным символом религиозных исканий русской мысли. Толстой не побоялся высказать главные интенции этой мысли с предельной прямоотой и ясностью, сохранив до конца жизни верность однажды выбранному пути.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гусев Н.Н.* Два года с Толстым / Сост., вступ. ст. и примеч. А.И. Шифмана. М.: Художественная литература, 1973.
- Евлатмиев И.И.* Неискаженное христианство и его первоисточники. Глава 2 // Соловьевские исследования. 2017. № 1. С. 190–230.
- Евлатмиев И.И.* Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90–107.
- Евлатмиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: РХГА, 2017.
- Евлатмиев И.И., Матвеева И.Ю.* Лев Толстой как один из родоначальников философии жизни (Лев Толстой и Анри Бергсон) // Философские науки. 2017. № 5. С. 28–42.
- Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время / Предисловие А.А. Тахо-Годи. 2-е испр. изд. М.: Молодая гвардия, 2009.
- Маковицкий Д.П.* [Дневник] 1910 // Маковицкий Д.П. У Толстого, 1904–1910: «Яснополяские записки». В 5 кн. М.: Наука, 1979–1981. Кн. 4. С. 147–432.
- Мицз З.Г.* Из истории полемики вокруг Льва Толстого (Л. Толстой и Вл. Соловьев) // Ученые записки Тартуского гос. ун-та, 1966. Вып. 184. Труды по русской и славянской филологии. Т. 9. Литературоведение. С. 89–110.
- Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым // Литературное наследство. Т. 37/38: Л.Н. Толстой. II. М.: АН СССР, 1939. С. 268–276.
- Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1908.
- Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Время, 1923.
- Прокочук Ю.В.* К вопросу о мировоззренческих системах Льва Толстого

и Владимира Соловьева // Мансуровские чтения. Вып. 2. Калуга: ИД «Ясная Поляна», 2010. С. 50–64.

Ремизов В.Б. «Идти по звезде, по солнцу» (Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев) // Яснополянский сборник-1998: Статьи, материалы, публикации. Тула, 1999. С. 225–236.

Сборник второй. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912.

Соловьев В.С. <Бог есть всё. Всё становится Богом> // Соловьевские исследования. 2019. № 1. С. 19–38.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.

Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–744.

Соловьев В.С. Письмо к Л. Толстому о воскресении Христа // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 79 (IV). С. 241–246.

Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–761.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–170.

Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М.; Л.: Государственное издательство «Художественная литература», 1928–1958.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.

IGOR IVANOVICH EVLAMPYEV

DSc in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Sankt-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

INGA YUR'EVNA MATVEEVA

PhD in Philology, Associate Professor, Russian State Institute of Performing Arts, 34 Mokhovaya St., St. Petersburg, 191028, Russian Federation.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Religious teachings of L. Tolstoy and Vl. Solovyov and the problem of the unity of Russian religious philosophy

Summary. The article deals with the history of the creative relationship of L.N. Tolstoy and V.S. Solovyov and it is proved that religious teachings of thinkers are close to one another in their main principles. In the works of the 1890s Solov'ev, like Tolstoy, sharply criticizes the historical church for the fact that it distorted original, true Christianity, the main meaning of which he sees in the union of humanity with God and in building the Kingdom of God on earth by the forces of humanity. Exactly the same understanding of Christianity as the path to a perfect life on earth is the basis of Tolstoy's religious teaching. It is shown that the two most important motives of

Tolstoy's teaching: the denial of the bodily resurrection of human personalities and the principle of non-resistance to evil by violence – flow quite logically from this teaching. The point of view of Solov'ev in these questions, on the contrary, testifies to his inconsistency in the development of the principles of true Christianity. It is concluded that Tolstoy, contrary to popular belief, is not a “marginal” figure in Russian religious philosophy, on the contrary, he most fully expresses its main trend of criticism of church religion and the search for true Christianity, which unites the overwhelming majority of famous thinkers.

Keywords: L.N. Tolstoy, V.S. Solov'ev, Russian religious philosophy, criticism of the church, the search for true Christianity.

References

Gusev, N.N. *Dva goda s Tolstym* [Two years with Tolstoy], ed. with introduction by A.I. Shifman. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1973. (in Russian)

Evlampiev, I.I. “Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki”, Glava 2 [Undistorted Christianity and its primary sources. Ch. 2], *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, No. 1, pp. 190–230. (in Russian)

Evlampiev, I.I. “Lev Tolstoy i poiski istinnogo khristianstva v russkoi filosofii” [Leo Tolstoy and the search for true Christianity in Russian philosophy], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 8, pp. 90–107. (in Russian)

Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeiskom kontekste* [Russian philosophy in a European context], St. Petersburg: RHGA Publ., 2017. (in Russian)

Evlampiev, I.I., Matveeva, I.Yu. “Lev Tolstoy kak odin iz rodonachal'nikov filosofii zhizni (Lev Tolstoi i Anri Bergson)” [Leo Tolstoy as one of the founders of the philosophy of life (Leo Tolstoy and Henri Bergson)], *Filosofskie nauki*, 2017, No. 5, pp. 28–42. (in Russian)

Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Soloviev and his time], ed. with introduction by A.A. Takho-Godi, 2nd ed. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2009. (in Russian)

Makovitskiy, D.P. “[Dnevnik] 1910” [Diary, 1910], in: Makovitskiy, D.P. *U Tolstogo, 1904–1910: “Yasnopolyanskiye zapiski”* [At Tolstoy, 1904–1910: “Yasnaya Polyana Notes”]. In 5 books, ed. by A. M. Gor'kiy's Institute of world literature, Moscow: Nauka Publ., 1979–1981, Book 4, pp. 147–432. (in Russian)

Mints, Z.G. “Iz istorii polemiki vokrug L'va Tolstogo (L. Tolstoy i Vl. Solov'ev)” [From the history of the controversy surrounding Leo Tolstoy (L. Tolstoy and Vl. Soloviev)], *Ucheniye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*, 1966, Issue 184, Trudy po russkoy i slavyanskoy filologii, Vol. 9. Literaturovedenie, pp. 89–110. (in Russian)

“Perepiska L.N. Tolstogo s V.S. Solov'evym” [Correspondence L.N. Tolstoy with V.S. Soloviev], in: *Literaturnoe nasledstvo*, Vol. 37/38: L.N. Tolstoy, II, Moscow: Academy of Science of USSR Publ., 1939, pp. 268–276.

Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva [Letters from Vladimir Sergeyevich Solov'ev]. Vol. I, ed. by E.L. Radlov. St. Petersburg: Obshchestvennaya pol'za Publ., 1908. (in Russian)

Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva [Letters from Vladimir Sergeyevich Solov'ev]. Vol. IV / ed. by E.L. Radlov. St. Petersburg: Vremya Publ., 1923. (in Russian)

Prokopchuk, Yu.V. “K voprosu o mirovozzrencheskikh sistemakh L'va Tolstogo i Vladimira Solov'eva” [On the worldview systems of Leo Tolstoy and Vladimir Solovyov], in: *Mansurov's Readings*, Issue 2, Kaluga: Izdatel'skiy dom “Yasnaya Polyana”, 2010, pp. 50–64. (in Russian)

Remizov, V.B. “Idti po zvezde, po solntsu” (L.N. Tolstoy i V.S. Solov'ev) [“Walking in the star, in the sun” (L.N. Tolstoy and V.S. Soloviev)], *Yasnopolyanskiy sbornik-1998: Stat'i, materialy, publikatsii*, Tula, 1999, pp. 225–236.

Sbornik vtoroy. O religii L'va Tolstogo [Collection of the second. About the religion of Leo Tolstoy], Moscow: Put' Publ., 1912. (in Russian)

Solov'ev, V.S. <“Bog est' vse. Vse stanovitsya Bogom”> [God is everything. Everything becomes God], *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, No. 1, pp. 19–38. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Kritika otvlechennykh nachal” [The Critique of Abstract Principles], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1988, Vol. 1, pp. 581–756. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya” [About the decline of the medieval worldview], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1988, Vol. 2, pp. 339–350. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya” [Justification for the good. Moral philosophy], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1988, Vol. 1, pp. 47–744. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Pis'mo k L. Tolstomu o voskresenii Khrista” [Letter to L. Tolstoy about the resurrection of Christ], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1905, Vol. 79 (IV), pp. 241–246. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Tri razgovora o voine, progresse i kontse vsegrimoi istorii” [Three talks about war, progress and the end of world history], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1988, Vol. 2, pp. 635–761. (in Russian)

Solov'ev, V.S. “Chteniya o Bogochelovechestve” [Readings on Godmanhood], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Pravda Publ., 1989, Vol. 2, pp. 5–170. (in Russian)

Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 90 vols. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1928–1958. (in Russian)

Schelling, F.W.J. “Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody i svyazannykh s nei predmetakh” [Philosophical studies on the essence of human freedom and related subjects], in: Schelling, F.W.J. *Sochineniya* [Works], in 2 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1987–1989, Vol. 2, pp. 86–158. (in Russian)

Бердникова А.Ю.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: alexser015@yandex.ru

Осмысление феномена святости в религиозной философии С.А. Алексеева (Аскольдова)

Аннотация: В статье анализируются основные идеи русского религиозного философа эпохи Серебряного века – Сергея Алексеевича Алексеева (Аскольдова). Раскрываются основные моменты его личной и творческой биографии. Рассматривается весь широкий спектр философских увлечений мыслителя, сформировавший его собственные идеи: от теории познания и панпсихизма его отца А.А. Козлова, до православного богословия и системы «христианской политики» В.С. Соловьева. В контексте собственных взглядов Аскольдова показана эволюция его представлений о Церкви и святости, что является главным предметом его исследований в работе «Святость и ее достижение». Проанализированы основные этапы развития богословских взглядов Аскольдова: от отвлеченного теоретизирования в ранних сочинениях («Философия и жизнь», 1902) до более конкретных, практических идеалов («О старом и новом религиозном сознании», 1907; «Религиозный смысл русской революции», 1918). На примере работ «Четыре разговора» и «Мысленный образ Христа» (1936–1937) рассмотрен поздний этап развития религиозно-философских идей мыслителя. Кроме того, продемонстрирована связь представлений Аскольдова о святости с аналогичными идеями в рамках русской духовно-академической и светской традиции (в частности, с концепциями В.И. Герье и Л.П. Карсавина).

Ключевые слова: русская философия, С.А. Алексеев (Аскольдов), неолейбницианство, святость, А.А. Козлов, В.С. Соловьев, теократия, всеединство.

Из всех русских мыслителей Серебряного века фигура Сергея Алексеевича Алексеева (псевдоним Аскольдов) (1871–1945) в исследовательской среде стоит далеко не на первом плане, несмотря на то, что его воззрения были во многом самобытны и разносторонни. Историками русской философии идеи Алексеева (Аскольдова) традиционно принято относить к направлению неолейбницианства, или метафизического персонализма, основы которого были заложены в трудах профессора Дерптского университета Густава Тейхмюллера (1832–1888), и концептуально оформлены в работах его учеников и последователей¹.

Приобщению Аскольдова к неолейбницианским идеям во многом способствовала система взглядов его отца, известного философа, одного из первых издателей философских журналов в России («Философский трехмесячник», «Свое слово») Алексея Александровича Козлова (1831–1901). Сам Козлов называл свое учение *панпсихизмом*; история его идей и творческая биография была во многих аспектах раскрыта в книге Аскольдова «Алексей Александрович Козлов» (1912). Стоит отметить также, что отец Аскольдова был не единственной «знаковой» фигурой в процессе становления его взглядов. К таковым личностям на его жизненном и творческом пути во многом можно отнести также и его университетского друга Н.О. Лосского (1870–1965), чьи концепции интуитивизма и иерархического персонализма родилась тоже во многом благодаря влиянию Аскольдова и постоянным спорам, которые они оба вели друг с другом в области теории познания и онтологии. Так, известным фактом является то, что именно в этих спорах с Аскольдовым Лосского посетила мысль, ставшая затем главным рефреном всей его философской системы, «все имманентно всему»: «Кажется, той же осенью 1898 г. мы с С.А. Алексеевым ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный

¹ Мыслителями, развивавшими идеи Тейхмюллера в русском неолейбницианстве или метафизическом персонализме были: автор лозунга «назад, к Лейбницу!» Е.А. Бобров, Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославский, В.С. Шилкарский, А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.О. Лосский. К данному направлению можно также отнести Л.М. Лопатина, П.Е. Астафьева, Н.В. Бугаева и членов Московской философско-математической школы (П.А. Некрасова, В.Я. Цингера, Л.К. Лахтина, В.Г. Алексеева, Д.Ф. Егорова и др.), П.А. Флоренского, И.С. Продана, П.С. Попова, В.Н. Ильина и др. Таким образом, в русском неолейбницианстве можно проследить линию «преемственности» идей, ведущую от Тейхмюллера до Н.О. Лосского и «опосредованных» мыслителей, независимо от Тейхмюллера в своем творчестве пришедших к идее возвращения к наследию Лейбница.

день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: “я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь”. Я посмотрел перед собою на мглистую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: «все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес эти три слова вслух. Помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологии к интуитивизму, в метафизике – к органическому мировоззрению»².

Сам Аскольдов, окончив в 1895 г. физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, до 1917 г. работал экспертом по химии в Департаменте таможенных сборов; посвящая, тем не менее, свободное время занятиям философией и участию во многих философских кружках, обществах и собраниях. Такое положение дел вполне устраивало Аскольдова, подтверждение чему снова можно найти в словах его университетского друга Н.О. Лосского: «Осенью 1894 г. я уже ясно отдавал себе отчет в том, что наука, стоящая в центре моих интересов, – философия, и что мне необходимо пройти курс Историко-филологического факультета, если я хочу сделать философию предметом профессиональной деятельности. Я решил, будучи на четвертом курсе Физико-математического факультета, поступить одновременно также на первый курс Историко-филологического факультета. Алексеев, которого я уговаривал сделать то же, находил, что в этом нет необходимости. Он говорил, что не следует делать занятия философией источником средств к жизни. Он рассчитывал по окончании курса естественнонаучного отделения поступить на государственную службу. Рабочий день чиновника, рассуждал он, кончается рано и, следовательно, оставляет много времени для свободных философских занятий»³. Так, в 1901–1903 гг. Аскольдов был одним из организаторов и активным участником Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге; в начале 1907 г. – участником заседаний Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО, 1907–1917 гг.); в это же время читал лекции по философии

² Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 93–94.

³ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 81.

в Вольном богословском университете, открывшемся при Московском религиозно-философском обществе памяти В.С. Соловьева⁴.

В плане становления собственных взглядов Аскольдова его творческую деятельность с 1895 по 1917 гг. также можно считать весьма продуктивной. Так, известным фактом является его участие в сборнике статей «Проблемы идеализма», вышедшем под редакцией П.И. Новгородцева в 1902 г. В своей статье «Философия и жизнь», написанной для этого сборника, Аскольдов занимался в основном умозрительным анализом соотношения теоретического и практического «разума», опираясь при этом на идеи И. Канта, Ф. Ницше, Г. Зиммеля, Э. Маха, Р. Авенариуса и др. Данная работа вполне органично вписывалась в гносеологическую проблематику, разработке которой Аскольдов уделял основное время в начале 1900-х гг. («Основные проблемы теории познания и онтологии», 1900; «Мышление как объективно обусловленный процесс», 1902; «В защиту чудесного», 1903–1904; «Теории новейшего критицизма», 1904, и т.д.). К раннему же, «гносеологическому» периоду его творчества относится идейная полемика с Н.О. Лосским по поводу имманентизма и интуитивизма⁵; так, в своих взглядах университетские друзья придерживались диаметрально противоположных точек зрения: Лосский в своем раннем творчестве пытался развивать идеи феноменологии Э. Гуссерля, для Аскольдова «гуссерлевские интенции» были не более чем «образцом гносеологического тумана»⁶; основным же ориентиром для Аскольдова в то время выступали идеи французского мыслителя Анри Бергсона⁷.

⁴ См.: *Кейдан В.И.* На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М., 1997. С. 22.

⁵ Об этой полемике подробнее см.: *Блауберг И.И.* О бергсоновском следе в философии С.А. Аскольдова // Исследования по истории русской мысли за 2004–2005 гг. (VII) М., М., 2007. С. 71–81.

⁶ *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М., 1914. С. 351.

⁷ Что интересно, существуют сведения о том, что симпатии Аскольдова к идеям Бергсона, по-видимому, были взаимными. Как вспоминал впоследствии один из учеников русского мыслителя И.М. Андреевский (писавший под псевдонимом «Андреев»), его первое заочное «знакомство» с Аскольдовым произошло благодаря Бергсону, слушателем лекций которого Андреевский был в 1914 г. в Коллеж-де-Франс: «И вот, однажды, после одной из своих вдохновенных и блестящих по форме лекций, в кулуарах, Бергсон спросил его окружавших – кто, по их мнению, в настоящее время является самым замечательным мыслителем в мире? Видя затруднение своих слушателей, он ясно и отчетливо ска-

На 1900-е гг. приходится также известный спор Аскольдова с представителями религиозно-философского кружка «богоискателей»: Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosoффовым, а также В.В. Розановым, развернувшийся в Петербургском религиозно-философском обществе. Примечательно, что, хотя в рамках данного спора, начавшегося с доклада Аскольдова на первом заседании ПРФО 3 октября 1907 г. «О старом и новом религиозном сознании», он все еще рассуждал умозрительно, апеллируя более к теоретическим, нежели к практическим аргументам, здесь мы уже можем видеть начальный этап развития его религиозно-теологических взглядов. Главным спорным пунктом в учении «богоискателей», подвергшимся критике Аскольдова, стала идея «святой плоти», развернутая концепция которой представлена в таких ранних работах Мережковского, как «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902), «Последний святой» (1906) и т.д. Рассуждая о феномене плоти в контексте Священного Писания, Аскольдов здесь проводил параллель между плотью и материей; согласно его рассуждениям, все физические свойства материального мира являются прямым следствием первородного греха Адама и Евы⁸. В прениях по поводу доклада Аскольдова приняли участие прот. С.А. Соллертинский, А.И. Введенский, В.В. Успенский, В.П. Свенцицкий, Ф.Н. Белявский, С.Л. Франк, А.В. Карташев и др.⁹ Несмотря на то, что вскоре после своего резонансного выступления Аскольдов покинул место председателя ПРФО, критические тезисы его доклада нашли свой отклик в дальнейшем в выступлениях В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и др.

Только в 1914 г. Аскольдов наконец по праву стал «профессиональным философом», защитив магистерскую диссертацию «Мысль и действительность» на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета. Его научные заслуги и личную значимость для философского сообщества той поры справедливо подчер-

зал: «Это – скромный русский философ по фамилии Аскольдов». Мне, русскому студенту, было чрезвычайно лестно услышать такой отзыв о русском философе, но, к стыду своему, я должен был признаться, что имя Аскольдова услышал впервые и решительно ничего о нем не знал». См.: *Андреев И.М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. 1950. С. 55.

⁸ См.: *Алексеев (Аскольдов) С.А.* О старом и новом религиозном сознании // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: В 3 т. Т. 1. 1907–1909 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева. М., 2010. С. 36–46.

⁹ См.: О старом и новом религиозном сознании. С. 47–72.

кивал в своем отзыве на эту работу Л.М. Лопатин, отмечая, что «С.А. Алексеев (Аскольдов) не является начинающим философом: это крупный мыслитель с известным именем и с упроченной философской репутацией»¹⁰.

Еще одной знаковой вехой творчества С.А. Алексеева (Аскольдова) стала его статья «Религиозный смысл русской революции», написанная для сборника «Из глубины», вышедшего под редакцией П.Б. Струве в 1918 г. В ней ясно прослеживается переход Аскольдова от отвлеченно-теоретического дискурса к богословским вопросам и их применению на практике в контексте современной мыслителю критической ситуации в пореволюционной России. Здесь явно прослеживается стремление Аскольдова развить эсхатологические интенции В.С. Соловьева, выраженные в его поздней работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце истории» (1899). В духе Соловьева он рассуждает здесь о «положительной роли» русской революции 1917 г., заключающейся, по его мнению, в «искуплении людских грехов», «мученичестве за веру» и «завершении всемирного прогресса»¹¹.

Неясным для исследователей остается окончание жизненного пути и творческой судьбы Аскольдова. Оставшись после революции 1917 г. в России (по свидетельству некоторых исследователей творчества Аскольдова, это произошло, потому что он был еще «слишком молодым» ученым¹²), в 1918–1920 гг. он жил в Казани. В 1928 г. был осужден за организацию нелегального религиозно-философского кружка «братство св. Серафима Саровского» (1926 г.) и отправлен в ссылку в Зырянскую область (отсюда псевдоним его поздних работ – «Зырянский»); в 1935 г. его ссылка продолжилась в Великом Новгороде. По свидетельству Д.С. Лихачева, друга и ученика Аскольдова, после начала Великой Отечественной войны он был «захвачен нацистами» в Новгороде и отправлен в Потсдам, где жил в так называемой «русской деревне», где и скончался в 1945 г., вскоре после взятия Берлина советскими войсками¹³. На данный момент также известны

¹⁰ Лопатин Л.М. По поводу нового труда С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и Действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 519.

¹¹ См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. Сб. статей о русской революции / Под ред. П.Б. Струве. М.; Пг., 1918. С. 35.

¹² См.: Петруня О.Э. Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Статьи. М., 2012. С. 7.

¹³ См.: Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 140.

факты сотрудничества Аскольдова с немецкими оккупантами, имевшие место быть как в Новгороде, так и после его переселения в Потсдам¹⁴. Последние его публикации увидели свет уже в 1940-е гг. (например, статья «Критика диалектического материализма» для сборника «Новые вехи», вышедшего в Праге в 1944 г.).

Публикуемый текст «Святость и ее достижение» был написан Аскольдовым, скорее всего, в 1918–1921 гг., в трудное время как лично для Сергея Алексеевича, так и для России, недавно пережившей Октябрьскую революцию. Поскольку текст Аскольдова хранится в фонде В.С. Миролубова в архиве Института русской литературы РАН г. Санкт-Петербурга (Ф. 185. Оп. 1., Ед. хр. 1462), справедливо было бы предположить, что изначально он готовился им к печати в одном из журналов, редактируемых Миролубовым в указанный период. Виктор Сергеевич Миролубов (1860–1939), бывший оперный певец Большого театра, занялся изданием журналов литературно-философской тематики еще в конце XIX – начале XX вв. С 1897 по 1906 гг. он был главным редактором ежемесячного «Журнала для всех», в котором публиковались работы А.П. Чехова, А.И. Куприна, Л.Н. Андреева, В.Я. Брюсова, Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Филофова, С.Н. Булгакова, С.Н. Дурылина, А.С. Глинки (Волжского) и др. Ныне впервые предлагаемый вниманию читателя текст Аскольдова мог предназначаться для печати либо в «Ежемесячном журнале», в котором в 1914–1918 гг. Миролубов попытался возродить публицистические традиции «Журнала для всех» (при этом текст данной статьи не мог быть написан ранее 1918 г., поскольку Аскольдов ссылается в нем на русский перевод жития святой католической церкви Анджелы из Фолиньо, выполненный Л.П. Карсавиным и опубликованный в №№ 2 и 3 «Ежемесячного журнала» за 1918 г.); либо в более позднем проекте Миролубова, журнале «Артельное дело», издававшемся с 1921 по 1926 гг., авторами которого выступали Л.П. Карсавин, А.Ф. Кони, С.Ф. Платонов, П.А. Сорокин и др. В случае, если верна первая версия, можно предположить, что статья Аскольдова просто не успела попасть в печать, поскольку в 1918 г. вышло только шесть номеров «Ежемесячного журнала» (ни в одном из которых публикуемого здесь текста Аскольдова напечатано не было), после чего он был закрыт. Вторая версия, согласно которой статья Аскольдова планировалась к публикации в журнале «Артельное дело»

¹⁴ См.: Ковалев Б. Философские беседы в умершем городе: С.А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде // Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI) М., 2015. С. 376–387.

(в котором нам тоже не удалось ее обнаружить) представляется менее вероятной, поскольку данный журнал имел четко выраженную редакционную и цензурную политику, и статьи всех русских религиозных философов выходили в его узкоспециальных тематических разделах (например, в разделе, посвященном столетию Ф.М. Достоевского в 1921 г., и т.д.). Более точную дату, время и обстоятельства написания данного текста установить, увы, не представляется возможным.

Необходимо отметить, что осмысление феномена святости, попытка которого предпринимается Аскольдовым в публикуемом тексте, с одной стороны, безусловно, имеет оригинальный характер, с другой же – вполне вписывается в русские религиозно-философские и богословские дискуссии начала XX в. Так, широко известными являются общий труд Г.В. Флоровского (1893–1979) по истории русского православного богословия («Пути русского богословия», 1937), а также более специальные работы Г.П. Федотова (1886–1951) по изучению феномена святости в русской истории («Трагедия древнерусской святости», 1927; «Святые древней Руси», 1931; «Русское религиозное сознание» в 2 т., 1946, и т.д.). Среди менее известных, но не менее значимых в области изучения психологии и истории русского религиозного сознания и феномена святости можно отметить труды Н.С. Арсеньева (1888–1977): «Об избыточествующей жизни», 1926; «Святая Москва», 1948; «О Логосе Божиим», 1956, и др.; И.М. Концевича (1893–1965): «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси», 1952; «Оптина Пустынь и ее время», 1970, и др., А.В. Карташева (1875–1960): «Судьбы “Святой Руси”», 1928; «Воссоздание Святой Руси», 1956, и др.; В.И. Несмелова (1863–1937): «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения», 1895; «Наука о человеке» в 2 т., 1905, и др. Примеры жития бл. Августина и Франциска Ассизского, приводимые Аскольдовым в публикуемой работе в качестве наиболее очевидной репрезентации феномена святости на Западе, напрямую отсылают нас к исследованиям В.И. Герье (1837–1919) «Франциск, апостол нищеты и любви», 1908; «Блаженный Августин. Зодчие и подвижники Божьего царства», 1910, и Л.П. Карсавина (1882–1952) «Монашество в Средние века», 1912; «Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии», 1915; «Католичество», 1918; про его перевод жизнеописания католической святой, бл. Анджелы из Фолиньо, также упоминаемого Аскольдовым, здесь уже говорилось ранее. Интересным фактом является то, что и труды московского профессора Герье, которые вполне

можно считать одними из первых в истории русской «августинианы» и «францисканы», и работы Л.П. Карсавина являются яркими примерами «подъема» русской медиевистики конца XIX – начала XX вв. Исследования Герье при этом были вполне самостоятельны, являясь частями цикла его работ по истории европейского Средневековья¹⁵; Л.П. Карсавин же принадлежал к школе известного историка-медиевиста, профессора Санкт-Петербургского университета И.М. Гревса (1860–1941), другими членами которой являлись Г.П. Федотов, О.А. Добиаш-Рожественская, Н.П. Анциферов и др.¹⁶ Представленный здесь труд Аскольдова хотя тоже является вполне самостоятельным исследованием и отражает, скорее, взгляды самого русского мыслителя, все же по своему духу находится ближе к школе Гревса, чем к работам В.И. Герье, – это могло быть обусловлено и тем фактом, что Аскольдов являлся выпускником Санкт-Петербургского университета и во время своей учебы на историко-филологическом факультете с большой долей вероятности посещал лекции Гревса.

Не менее важным контекстом осмысления Аскольдовым феномена святости выступали идеи проекта христианской политики В.С. Соловьева. И здесь можно снова вернуться к трудам В.И. Герье и Л.П. Карсавина, поскольку для первого из них, как и для Аскольдова, основной мыслью, красной нитью проходящей через все его труды, посвященные истории европейского Средневековья, была антиномия аскетизма и теократии¹⁷; Карсавин же, в свою очередь, подвергал обстоятельной критике «теократический идеал» В.С. Соловьева¹⁸. Мыс-

¹⁵ В этот цикл, помимо трудов об Августине и Франциске Ассизском, входили работы об архиепископе Майнцском Виллингизе, Бернарде Клервосском, Римским Папам Григории VII и Иннокентии III. Более подробно об этом см.: *Иванова Т.Н.* Дилеммы западноевропейского средневековья в исторической концепции В.И. Герье // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. Т. 151. Кн. 2. Ч. 1. С. 145–155; *Иванова Т.Н.* Идеал средневекового монашеского аскетизма в исследованиях В.И. Герье // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. 2009. № 2. С. 34–38.

¹⁶ Подробнее об этом см.: *Бамбизова К.В.* Историческая концепция Ивана Михайловича Гревса – основоположника Петербургской школы медиевистики. Дисс. канд. истор. наук. Томск, 2008.

¹⁷ Для В.И. Герье «идеалом», «снимающим» антиномию между аскетизмом и теократией, выступало религиозно-философское учение бл. Августина. Основным трудом, в котором Герье разбиралась данная антиномия, была трилогия «Зодчие и подвижники Божьего царства» («Блаженный Августин», Т. I, 1910; «Западное монашество и папство», Т. II, Ч. 1, 1913; «Расцвет западной теократии. Иннокентий III», Т. II, Ч. 2, 1916).

¹⁸ Подробнее об этом см.: *Повилайтис В.* Философия всеединства: от Соловьева

ли Аскольдова в данном случае более созвучны рассуждениям Герье; опираясь на идеи теократического проекта Соловьева, в работе «Святость и ее достижение» он критикует аскетизм и развивает мысль Владимира Сергеевича о том, что в институте Церкви существует историческое и догматическое развитие, что, в свою очередь, отсылает нас к широкомасштабному спору Соловьева с представителями русской интеллигенции (как консервативного, так и либерального толка) 1880-х гг. (в их число входили: К.П. Победоносцев, М.Н. Катков, И.С. Аксаков, А.А. Киреев, К.Н. Бестужев-Рюмин, И.М. Иванцов-Платонов, К.Е. Истомина, А.П. Шостьин и др.). Для Аскольдова фигура В.С. Соловьева была одним из главных ориентиров, сопоставимым разве что с влиянием концепции пансихизма его отца, А.А. Козлова (как было верно подмечено исследователями творчества Аскольдова, в частности, А.В. Лавровым¹⁹). Сам Аскольдов вспоминал впоследствии, что «родился духовно» на публичных чтениях «Краткой повести об Антихристе» Соловьева в марте 1900 г.²⁰ Осмыслению концепции «христианской политики» и идеала «всемирной теократии» Соловьева были посвящены две работы Аскольдова, долгое время считавшиеся утраченными²¹, и опубликованные только в 1990-е гг. А.В. Лавровым: «Четыре разговора» и «Мысленный образ Христа» (1936–1937)²². Своеобразный «синтез» влияния Соловьева и Козлова в равной мере можно наблюдать уже в формальном плане первого произведения. С одной стороны, название «Четыре разговора» здесь является прямой отсылкой к «знаковой» для Аскольдова работе Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце истории», с другой – сам текст работы написан в диалоговом формате, что наводит на мысль об известном цикле статей Козлова «Беседы с петербург-

к Карсавину // Соловьевские исследования. 2003. № 2(7). С. 102–110.

¹⁹ См.: Лавров А.В. Предисловие к публикации // Алексеев (Аскольдов) С.А. Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публ. и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 389.

²⁰ См.: Андреев И.М. Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. 1950. С. 58. Сам Аскольдов вспоминал об этом эпизоде в своей статье «В защиту чудесного» (Вопросы философии и психологии. 1903–1904. Кн. 70–71).

²¹ Об этом см.: Филиппов Б.С. С.А. Алексеев-Аскольдов // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 188.

²² См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 403–482; Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысленный образ Христа / Публ. и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. Кн. 11. С. 483–508.

ским Сократом», публиковавшемся в его журнале «Свое слово» (1888–1898). Собственно, участниками «четырёх разговоров» здесь становятся главный герой Адам Васильевич и последовательно четыре его собеседника: Монах (воплощение «злого», «мефистофелевского» начала), старец Афанасий, «ортодоксальный христианин» NN и сам Сократ. В формате этих диалогов Аскольдов развивает и углубляет свою позицию, высказанную им в публикуемом тексте «Святость и ее достижение» (а также еще в более ранней своей статье «Святые, как выразители христианства», вышедшей во втором номере журнала «Живая жизнь» за 1908 г.). Так, устами главного героя Адама Васильевича он говорит о том, что все религиозные авторитеты (от Григория Нисского и Мартина Лютера до Владимира Соловьева и Л.Н. Толстого) имеют своеобразную «религиозную озаренность», и в идеях каждого из них есть своя собственная *правда*, признать которую возможно, лишь разделив между собой *волю* и *разум*: по Аскольдову, «святость религиозной воли» вовсе не создает «непогрешимость ума»²³. Здесь же, развивая теократические идеи Соловьева, Аскольдов выражает свою уверенность в том, что «Бог несомненно соединит хотя бы разноголосые хоры своих основных 3-х церквей, а может быть, присоединит и еще кое-кого»²⁴. Здесь же мысль Аскольдова становится в чем-то созвучной немецкой либеральной теологии (Д. Шраус, Э. Ренан); он полагает, что человеческая природа Иисуса Христа была не менее важной, чем Его божественная сущность, и что этот момент чаще всего «забывается» авторитетными учеными-богословами, которые, тем самым, впадают в «ложную ересь монофизитства»²⁵. Стоит отметить здесь, что к такой же «ереси монофизитства» Аскольдов в других своих трудах относит и однозначное толкование божественного Откровения как непреложной Истины; согласно мысли Аскольдова, никакие религиозные авторитеты, кроме самого Бога (в том числе и святые), не «свободны» от ошибок в интерпретации Божественного замысла²⁶, что также созвучно идеям В.С. Соловьева о догматическом развитии в церкви. Делая вывод устами своего главного героя, Аскольдов заключает здесь, что для него «христианство не столько теория, сколько жизненная практика и настроенность души, а история христианства есть история воспитания

²³ Алексеев (Аскольдов) С.А. Четыре разговора. С. 424.

²⁴ Четыре разговора. С. 424.

²⁵ Четыре разговора. С. 436.

²⁶ См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Святые, как выразители христианства // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 14.

душ»²⁷. В свою очередь, в дополняющей «Четыре разговора» работе «Мысленный образ Христа» Аскольдов продолжает развивать идеи, созвучные концепции «христианской политики» и «догматического развития» церкви В.С. Соловьева, говоря о том, что «общественная роль» христианства еще не была продумана самим Христом, поскольку потребность в ней появилась по мере исторического развития христианских традиций: «Его проповедь была лишь приготовлением к концу, а вовсе не руководством к тому, как жить общественно две тысячи лет вперед»²⁸. Важно понимать, – подытоживает Аскольдов, – что, если все «клакуны», в которых нет прямого влияния христианской религии в обществе, тотчас же заполняются «атеистическими», «безрелигиозными» идеями. Но, стоит отметить также, что при этом Аскольдов выступает категорическим противником «церковного диктата» как в общественной, так и в личной сфере жизни человека. По его мысли, христианство должно лишь давать руководящие принципы, служить примером и образцом для подражания в любых жизненных ситуациях; в свою очередь, то, как люди будут распоряжаться этими принципами, уже напрямую зависит от их выбора и свободы воли.

Не менее значимой фигурой для религиозной философии Аскольдова (наравне с А.А. Козловым и В.С. Соловьевым) был Ф.М. Достоевский, идеи которого для Сергея Алексеевича, по его собственным словам, представляли собой «настоящую философию жизни»²⁹. Основным общим моментом, «роднящим» между собой гении Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева и ставящим их на одну «вершину», можно назвать, согласно Аскольдову, их «эсхатологизм», нашедший свое наиболее яркое выражение, в случае с Соловьевым, в уже упомянутой «Краткой повести об Антихристе», а в случае с Достоевским – в пятой главе его романа «Братья Карамазовы», впоследствии проинтерпретированной В.В. Розановым как «Легенда о Великом Инквизиторе». Фигура Достоевского не обделена вниманием Аскольдова и в публикуемом ниже тексте «Святость и ее достижение», в котором, чтобы проиллюстрировать ситуацию «иночества в миру», мыслитель вновь обращается к роману «Братья Карамазовы», и, в частности, к образам Алеши и старца Зосимы.

²⁷ Алексеев (Аскольдов) С.А. Четыре разговора. С. 446.

²⁸ Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысленный образ Христа. С. 504.

²⁹ Алексеев (Аскольдов) С.А. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. Сборник I. Пг., 1922. С. 2.

Подводя предварительный итог анализу религиозно-философских идей Аскольдова, можно отметить некоторые «основные» темы, основополагающие идеи, проходящие сквозь все его творчество, от до-революционных работ и работ периода Отябрьской революции до поздних, написанных в ссылке и немецкой оккупации. Одной из таких идей была для Аскольдова мысль о том, что святость и святые (как и христианство в целом) дают человечеству «нравственный ориентир», «вечные истины», в полной мере могущие раскрыться лишь в процессе самой жизни каждого конкретного индивида (в случае с обществом – в рамках исторического прогресса): «...многие черты христианства находились при его возникновении лишь в состоянии потенциального существования. Только исторический ход событий и более разнообразные условия могли обнаружить в христианстве некоторые детали, скрытые свойства и силы, являющиеся, несмотря на отсутствие их в Христе, все-таки подлинным и истинным выражением Его духа»³⁰. По мысли Аскольдова, дело Христа (и даже в какой-то степени Он сам) продолжает жить в его потомках и продолжателях, что делает позицию самого Аскольдова созвучной известному изречению из Соборного послания св. апостола Иакова «вера без дел мертва» (Иак. 2:26).

С другой стороны, на протяжении всего жизненного и творческого пути С.А. Алексеева (Аскольдова) его система идей была словно разделена на две неравные части, находившиеся между собой в постоянном конфликте: философскую и богословскую. Даже высказывая «прогрессивные» взгляды относительно русской Церкви и выступая «за» канонизацию В.С. Соловьева, о чем, в частности, свидетельствовал Д.С. Лихачев³¹, Аскольдов мог, например, сжечь свои труды, думая, что их «не одобрили бы» Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский. Такая участь постигла один из последних крупных трудов Аскольдова «О перевоплощении», о чем он впоследствии писал своему другу и ученику И.М. Андреевскому: «Молясь отцу Иоанну Кронштадтскому и Св. Серафиму, я почувствовал, что должен сжечь мою книгу о перевоплощении. Может быть, я и прав в теории, но они отвергли бы мой труд. А я не могу молиться им, не уничтожив сначала то, что они осудили бы, сказав “не делай” и объявив это “нежелательным”. Я сжег ее сегодня»³². Таким образом, можно сказать, что

³⁰ Алексеев (Аскольдов) С.А. Святые, как выразители христианства. С. 13.

³¹ См.: Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 139.

³² Эту цитату из письма Аскольдова приводит Лосский: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 445.

феномен святости, размышлениям о природе которого посвящен публикуемый ниже текст Аскольдова «Святость и ее достижение», представлял для него не только предмет теоретических исследований, но в какой-то степени являлся частью его собственной, личной жизненной драмы.

Автор статьи сердечно благодарит главного библиотекаря Государственной публичной исторической библиотеки Ирину Грачевну Авагян, а также научного сотрудника Института русской литературы РАН Ирину Владимировну Кошкиенко за помощь в подготовке к публикации текста Аскольдова.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысленный образ Христа / Публикация и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 483–508.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М., 1914. 387 с.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* О старом и новом религиозном сознании // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. 1907–1909 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева. М.: Русский путь, 2010. С. 36–46.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. Сборник I. Пг., 1922. С. 1–32.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Религиозный смысл русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции / Под ред. П.Б. Струве. М.; Пг.: Русская мысль, 1918. С. 23–66.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Святые, как выразители христианства // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 12–30.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публикация и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 403–482.
- Андреев И.М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. Jordanville, N.Y.: Holy Trinity Monastery, 1950. С. 55–64.
- Бамбизова К.В.* Историческая концепция Ивана Михайловича Гревса – основоположника Петербургской школы медиевистики. Дисс. ... канд. истор. наук. Томск, 2008. 259 с.
- Блауберг И.И.* О бергсоновском следе в философии С.А. Аскольдова // Исследования по истории русской мысли за 2004–2005 гг. (VII) М.: Модест Колеров, М., 2007. С. 71–81.
- Иванова Т.Н.* Дилеммы западноевропейского средневековья в исторической концепции В.И. Герье // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. Т. 151. Кн. 2. Ч. 1. С. 145–155.
- Иванова Т.Н.* Идеал средневекового монашеского аскетизма в исследованиях В.И. Герье // Запад-Восток. Ежегодник. 2009. № 2. С. 34–38.

Кейдан В.И. На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 5–52.

Ковалев Б. Философские беседы в умершем городе: С.А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде // Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI) М.: Модест Колеров, 2015. С. 376–387.

Лавров А.В. Предисловие к публикации // Алексеев (Аскольдов) С.А. Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публ. и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 387–401.

Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.

Лопатин Л.М. По поводу нового труда С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и Действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 519–531.

Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М.: Викмо, 2008. 400 с.

Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.

Петруня О.Э. Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Статьи. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 3–38.

Повилайтис В. Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьевские исследования. 2003. №2 (7). С. 102–110.

Филиппов Б.С. С.А. Алексеев-Аскольдов // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литературы Питтсбургского университета, 1975. С. 185–189.

ALEKSANDRA BERDNIKOVA

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: alexser015@yandex.ru

The phenomenon of holiness in the religious philosophy of Sergey Alekseev (Askoldov)

Summary: Article devoted to the analysis of the main ideas of Russian Silver Age religious thinker, – Sergey Alekseev (Askoldov). The highlights of his personal life and scientific career are revealed. The whole wide range of Askoldov's philosophical interests, which formed his own ideas is considered: from the theory of knowledge and pansychism of his father Alexey Kozlov, till Orthodox theology and Vladimir Solovyov's system of “Christian politics”. In the context of his original views, the evolution of Askoldov's ideas about the Church and holiness is shown, which is the main subject of his research in the following article “Holiness and Its Achievements”. The main stages of the development of Askoldov's theological views are analyzed: from abstract theorizing in early works (Philosophy and Life, 1902) to more specific, practical ideals (About the old and the new religious consciousness, 1907; Religious meaning of the Russian revolution, 1918). On the example of the works “Four Conversa-

tions” and “The Mental Image of Christ” (1936–1937), the late stage of Askoldov's religious and philosophical ideas is considered. In addition, the relationship of Askoldov's ideas about holiness with similar ideas in the framework of the Russian spiritual, academic and secular tradition (in particular, with the concepts of Vladimir Guerrier and Lev Karsavin) is demonstrated.

Keywords: Russian philosophy, Sergey Alekseev (Askoldov), Neo-Leibnitarianism, Holiness, Alexey Kozlov, Vladimir Solovyov, Theocracy, All-unity.

References

- Alekseev (Askol'dov), S.A. “Myslennyi obraz Khrista” [The Mental Image of Christ], ed. by A.V. Lavrov, *Minuvshee*, 1992. Vol. 11, pp. 483–508. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. *Mysl' i deistvitel'nost'*. [Thought and reality]. M., 1914. 387 p. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. O starom i novom religioznom soznanii [About the old and the new religious consciousness], in: *Religiozno-filosofskoe obschestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh* [Religious and philosophical society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents], in 3 vols. Vol. 1. 1907–1909, ed. by O.T. Ermishin, O.A. Korostelev. Moscow: Russkii put', 2010. pp. 36–46. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. *Religiozno-eticheskoe znachenie Dostoevskogo* [Religious and Ethical meaning of Dostoevsky's works], in: *F.M. Dostoevskii. Stat'i i materialy* [Fyodor Dostoevsky. Articles and materials], ed. by A.S. Dolinin. Vol. I. Petrograd, 1922, pp. 1–32. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. “Svyaty, kak vyraziteli khristianstva” [Saints as Representatives of Christianity], *Zhivaya zhizn'*, 1908. № 2, pp. 12–30. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. “Religiozniy smysl russkoi revolyutsii” [Religious meaning of the Russian revolution], in: *Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [Out of the Depth/ (De Profundis). A Collection of Articles on the Russian Revolution], ed. by P.B. Struve. Moscow; Petrograd: Russkaya mysl', 1918, pp. 23–66. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. Chetyre razgovora (Otryvok iz zadumannogo romana) [Four Conversations (Excerpt from a Conceived novel)], ed. by A.V. Lavrov, in: *Minuvshee*, 1992. Vol. 11, pp. 403–482. (In Russian)
- Andreev, I.M. Put' professora Askol'dova: Svetloi pamyati uchitelya i druga [Way of Professor Askoldov: For blessed memory of a teacher and a friend], in: *Pravoslavnyi put'*: *Tserkovno-filosofskii ezhegodnik*. Jordanville, New York: Holy Trinity Monastery, 1950, pp. 55–64. (In Russian)
- Bambizova, K.V. *Istoricheskaya kontseptsiya Ivana Mikhailovicha Grevs – osnovopolozhnika Peterburgskoi shkoly medievistiki* [The historical concept of Ivan Mikhailovich Grevs – the founder of the St. Petersburg School of Medieval Studies]. Dissertation of a candidate of historical sciences. Tomsk, 2008. 259 p. (In Russian)
- Blauberger, I.I. O bergsonovskom slede v filosofii S.A. Askol'dova [On a Bergson influence in S.A. Askoldov's philosophy], in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli za 2004–2005 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2004–2005], ed. by Modest Kolerov. Moscow: Modest Kolerov, 2007, pp. 71–81. (In Russian)
- Ivanova, T.N. “Dilemmy zapadnoevropeiskogo srednevekov'ya v istoricheskoi kontseptsii V.I. Ger'e” [Dilemmas of the Western European Middle Ages in the His-

torical Concept of V.I. Guerrier], *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki*. 2009. Vol. 151. No. 2. Pt. 1, pp. 145–155. (In Russian)

Ivanova, T.N. “Ideal srednevekovogo monasheskogo asketizma v issledovaniyakh V.I. Ger'e” [The ideal of medieval monastic asceticism in the research of V.I. Guerrier], *“Zapad-Vostok”. Nauchno-prakticheskii ezhegodnik*. [“West-East”. Scientific and practical yearbook]. 2009. № 2, pp. 34–38. (In Russian)

Keidan, V.I. Na putyakh k gradu zemnomu [On a way to the terrestrial city], in: *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh S.A. Askol'dova, N.A. Berdyayeva, S.N. Bulgakova, E.N. Trubetskogo, V.F. Erna i dr.* [Seeking hail: Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in letters and diaries of Sergey Askoldov, Nikolay Berdyayev, Evgeny Troubetskiy, Vladimir Ern and others], compl., introd. article and comm. by V. Keidan. Moscow: Shkola «Yazyki russkoi kul'tury», 1997, pp. 5–52. (In Russian)

Kovalev, B. Filosofskie besedy v umershem gorode: S.A. Askoldov i okkupanty v Velikom Novgorode [Philosophical conversations in a dead city: S.A. Askoldov and the occupants in Novgorod Veliky], in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli za 2012–2014 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2012–2014.], ed. by Modest Kolerov. Moscow: Modest Kolerov, 2015, pp. 376–387. (In Russian)

Lavrov, A.V. Predislovie k publikatsii [Preface], in: Alekseev (Askol'dov) S.A. Chetyre razgovora (Otryvok iz zadumannogo romana) [Four Talks (Excerpt from a Conceived novel)], ed. by A.V. Lavrov, in: *Minuvshee*, 1992. Vol. 11, pp. 387–401. (In Russian)

Likhachev, D.S. *Vospominaniya*. [Memoirs]. St-Petersburg: Logos Publ., 1995. 519 p. (In Russian)

Lopatin, L.M. “Po povodu novogo truda S.A. Alekseeva (Askol'dova) «Mysl' i Deistvitel'nost'»” [On a new S.A. Alekseev (Askoldov)'s work “Thought and Reality”], *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1914. No. 125 (V), pp. 519–531. (In Russian)

Losskii, N.O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskii put'* [Memoirs. Life and philosophical way], ed. by O.T. Ermishin. Moscow: Vikmo Publ., 2008. 400 p. (In Russian)

Losskii, N.O. *Istoriya russkoi filosofii*. [History of Russian philosophy] M.: Sovetskii pisatel', 1991. 480 p. (In Russian)

Petrunya, O.E. Sergei Alekseevich Askol'dov: nesostoyavshayasya revolyutsiya v teorii poznaniya [Sergei Alekseevich Askoldov: failed revolution in epistemology], in: Alekseev (Askol'dov) S.A. *Gnoseologiya: Stat'i*. [Gnoseology: articles]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2012, pp. 3–38. (In Russian)

Povilaitis, V. “Filosofiya vseidinstva: ot Solov'eva k Karsavinu” [The philosophy of All-unity: from Soloviev to Karsavin], *Solov'evskie issledovaniya*. 2003. No. 2(7), pp. 102–110. (In Russian)

Filippov, B.S. S.A. Alekseev-Askoldov [S.A. Alekseev-Askoldov], in: *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka. Sbornik statei*. [Russian religious and philosophical thought of XX century. Compilation of articles], ed. by N.P. Poltoratsky. Pittsburgh: Otdel slavyanskikh yazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta, 1975, pp. 185–189. (In Russian)

Алексеев С.А. (С. Аскольдов)

Святость и ее достижение

Аннотация: Впервые публикуется текст статьи русского религиозного мыслителя Серебряного века С.А. Алексеева (Аскольдова), написанный предположительно в 1918–1921 гг. и ныне хранящийся в архиве Института русской литературы РАН (Ф. 185. Оп. 1, Ед. хр. 1462). Данный текст позволяет раскрыть основные моменты богословских взглядов Аскольдова, его религиозной концепции и отношения к христианской религии, которые являлись достаточно прогрессивными и новаторскими для его времени. Публикуемая статья также помогает раскрыть основные моменты преемственности между концепцией Аскольдова и учением о «христианской политике» В.С. Соловьева, что позволяет отнести Аскольдова к его прямым наследникам и ученикам, представителям «постсоловьевской метафизики всеединства» (наравне с Н.О. Лосским и С.Л. Франком). Публикация текста и примечания А.Ю. Бердниковой.

Ключевые слова: русская философия, персонализм, С.А. Алексеев (Аскольдов), святость, В.С. Соловьев, Серафим Саровский, Сергей Радонежский, бл. Августин, Франциск Ассизский, Ф.М. Достоевский, Л.П. Карсавин.

Мы все очень хорошо знаем, что такое святость по описаниям жизни различных святых, – описаниям, которые в той или иной мере достигали внимания всех и каждого, даже людей, наименее интересующихся областью религии. И, тем не менее, нелегко определить основную причину ее зарождения в той или иной человеческой душе. Если обратиться к выработанным церковной практикой принципам канонизации святых, то мы, конечно, найдем некоторые определенные и четкие основания для признания тех или иных деятелей святыми. Однако характерно, что эти основания применяются лишь к биографическому материалу воспоминаний и преданий. Лишь законченная жизнь отшедшего в иной мир дает уверенность сказать: «это был святой». О живом же лице это говорится лишь с той или иной степенью приблизительности и, притом, во всяком случае, не в виде официального церковного признания. И это, думается, не только потому, что жизнь всякого человека, какого бы совершенства он ни достиг, никогда не исключает того или иного падения, снижающего преждевременно открытый ореол святости, но и по другой причине. В святости есть что-то своеобразное, не исчерпывающееся высокой настроенностью и поведением человека. Здесь есть некоторая целостность не только жизни человека, но и *последствий* этой жизни, своеобразно оправдывающая изречение Спасителя «по плодам узнаете их»¹. Эти «плоды» разнообразны. К ним относятся и все те факты сверхъестественного порядка, которые служат основанием к прославлению материальных останков отшедшего святого, и все их духовные влияния, которые и после смерти святого не только не иссякают, но иногда даже растут и множатся, создавая около сохраненного воспоминанием образа святого как бы особый ток религиозной жизни. Именно по всем этим последствиям и влияниям является возможность для церкви с известной уверенностью утверждать, что почивший праведник был не только праведник, но и *особый избранник* по проведению в человеческую жизнь каких-то исключительных даров божественной благодати. Святой, несомненно, есть, прежде всего, *избранник* Божий. Но печать этого избранничества нелегка, и даже невозможно разглядеть на отдельных эпизодах и даже периодах его жизни истинно потому, что она, так сказать, расположена на всей целостности его

* Текст публикуется по рукописи, хранящейся в архиве Института русской литературы РАН (Ф. 185. Оп. 1., Ед. хр. 1462). В публикации сохранены авторская орфография и пунктуация. Авторские зачеркивания и исправления текста указаны в постраничных сносках в квадратных скобках.

¹ Мф. 7:16.

влияний как прижизненных, так и посмертных. Поскольку дело обстоит так, святость есть нечто, что шире и больше свойств и склада человеческой души. Она есть своеобразная *судьба* человека на земле, а именно судьба быть совершенным органом Божьей воли. Но не всякий совершенный человек предназначается быть таким органом – все равно как не всякому совершенному инструменту, например, скрипке, суждено издавать дивные звуки, а лишь тому, который попадает в руки хорошего артиста. То же мы находим и в религиозной жизни. Не всякому совершенному человеку выпадает высокое предназначение так или иначе просиять в окружающей его обстановке духовным святым, заразить души людей своей высокой настроенностью или повлиять на религиозную участь человечества в более широких, иногда даже политических, формах. Но, конечно, не случайностью определяется то, что многие совершенные люди не оказывались избранными в сообщении человечеству высших форм и ценностей божественной благодати. Здесь есть свои причины и основания, лежащие, быть может, в окружающей данное лицо внешней обстановке, главным же образом в них самих. Вскрыть эти причины в каждом отдельном случае – дело, конечно, нелегкое и посильное для человеческого разумения лишь частично. И все же, необходимым условием для рассмотрения относящихся сюда вопросов является уяснение психологии святости и вообще религиозных достижений. Если святость не вполне определяется свойствами человеческой души, то, во всяком случае, можно сказать обратное, т.е., что некоторые душевные свойства являются необходимой основой святости. Святость предполагает определенный душевный склад и организацию. Собственно если основываться на церковной канонизации святых, то и это положение не во всех случаях будет оправдано: как известно. Церковь и до разделения ее, и после – руководилась в своей канонизации между прочим и мерилем значимости того или иного лица в деле распространения и раскрытия христианской веры². Именно на этом основании и были причислены к святым некоторые учителя Церкви первых веков, далее христианские проповедники среди язычников, а также такие деятели христианства как Константин Великий, Владимир Святой, Александр Невский, душевный склад которых далеко не соответствовал типу христианских подвижников и вызывал частые сомнения в правильности церковной канонизации, мы здесь не будем касаться весьма спор-

² Подробнее см.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. 606 с.

ного и трудного вопроса о том, соответствовала ли церковная канонизация истинному положению этих деятелей христианства в таинственном организме Церкви, как тела Христова, – организме, в который входят и видимая, и невидимая Церковь, и живые и отошедшие, – последние даже в большей мере. Говоря о святости, мы будем иметь в виду более основной тип святого, определяющийся главным образом праведностью и высотой жизни, избранничеством в сфере личного, а не политического влияния на религиозную жизнь. С этой точки зрения душевная природа святости состоит в некотором прочном и стойком сочетании вполне определенных переживаний, относящихся, к трем основным областям сознания: *мысли, чувства и воли*. В области мысли основой святости является постоянное памятование о Боге и Его законе. Святой непрестанно держит в душе мысль о высшем мире и ничтожности всего земного. Эта мысль сопровождает все его действия и оценки по отношению ко всему окружающему если и не в форме ясно сознаваемых идей и представлений, то, во всяком случае, в виде путной общности религиозного мирозерцания, составляющего постоянно ощутимый фон всех его размышлений, хотя бы они относились к фактам самой обыденной действительности. В связи с этим в его душе возникают и пребывают лишь вполне определенные *чувства*: сознание греховности, смирение, чувства любви и благожелательства, удовлетворенности своей судьбой и другие, иногда даже безымянные, переживания разного рода эмоций, представляющих естественное порождение и развитие двух основных религиозных чувств – любви к Богу и ближним³. Наконец, в области воли и вытекающих из волевых определений действий мы видим столь же определенную практику христианского аскетизма и деятельного проявления человеколюбия. Общие характеристики этих проявлений чувства волевых движений слишком известны, чтобы останавливаться на его описании и уяснять при помощи той или иной психологической терминологии. И не в природе всех этих переживаний, отдельно взятых, психологическая основа святости, а именно в их *сохранности* и

³ «Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф.: 22, 37-40). Ср. толкование этого евангельского высказывания у особо почитаемого Аскольдовым Иоанна Кронштадтского: *Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Проповедь на Неделю 25-ю по Пятидесятнице // Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Избранные сочинения, проповеди, материалы. М., 2011. С. 485–487.*

стойкости в сознании святого. Цикл душевных переживаний святого нередко возникает в сознании самых обыкновенных людей, возгорающихся на час или два и даже на более длинные сроки пламенем религиозной веры. Однако именно поскольку это кратковременное воодушевление не имеет прочной опоры в душе человеческой, постольку в этой душе наряду с религиозными исканиями гнездятся разного рода пороки и слабости лишь временно-ослабленные под натиском религиозного накала, – человек еще далек от святости. Лишь вкоренившийся и органически слившийся со всем духовным и телесным составом человеческой природы возвышенный строй мыслей, чувств и волевых навыков образует то душевное целое, которое носит название святости. И только на этой почве возникает тот уже независимый от воли святого результат его внутренней работы, который выражается в разнообразных дарах божественной благодати имеющих ту или иную форму *чудотворения*, т.е. ясновидения в отношении внешних отдельных пространственных и временных событий, чтение в человеческих душах, исцеление и другие воздействия на мятущуюся природу при помощи молитвы. Однако этот результат не является постоянным видимым признаком святости⁴. То раскрытие новых существенных сил и способностей, которое обнаруживается в различных формах чудотворения не всегда может быть доступно для внешнего⁵ наблюдения и, тем не менее, быть⁶ может действенным и во внутренней и внешней жизни святого. И трудно предположить чтобы душевная работа, являющаяся необходимым условием святости, была бы когда-нибудь в этом отношении вполне безупречной. Во всяком случае, святой, как тип, это всегда в той или иной мере таиновец и чудотворец. И именно в связи с этими особенностями высокий мифорелигиозный строй душевной жизни составляет сущность того явления, которое и в народном сознании и в церковной канонизации определяется как святость.

Доступна ли святость для каждого человека и какую роль в этом достижении играет его личная воля, – вот вопрос, который мы хотим поставить и до известной степени осветить на основании данных исторического и религиозного опыта. Опираясь на авторитет самого

⁴ [Далее – зачеркн.: *в числе святых есть люди, не совершившие за всю свою жизнь ни одного святого чуда, как напр., Бл. Августин, Св. Афанасий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст. Впрочем, это обстоятельство дает лишь основание к признанию различных степеней святости*].

⁵ [Далее – зачеркн.: *объективного обнаружения*]

⁶ [Далее – зачеркн.: *решено*]

Спасителя, мы должны, конечно, ответить на первую половину этого вопроса категорическим утверждением. Уже один евангельский текст «будьте совершенны как совершенен Отец ваш небесный»⁷ свидетельствует о том, что в силах человеческой воли достигнуть высшего совершенства. Конечно, воля достигает этого не непосредственными усилиями и не в качестве самостоятельного и единственного⁸ пособия. Вся святоотеческая и подвижническая литература единогласно свидетельствует о том, что человек собственными усилиями не может преодолеть силы греха, как телесного, так и мысленного, и что для этого нужна особая помощь свыше. Но именно эту помощь свыше и получает человек *усилиями своей воли* в непрестанной молитве и собственной борьбе с грехами. Однако, несмотря на принципиальную ясность этого вопроса об участии воли в достижении святости, конкретные факты из жизни святых и людей, стремящихся быть праведниками, представляются иным загадочными и неясными. Самым разительным в этом отношении является то обстоятельство, что подвиг воли по своей силе, напряженности и долговременности не находится хотя бы в приблизительном соответствии с достигаемым результатом. Можно привести много примеров подвижнической жизни чрезвычайной страсти и чистоты, не приводящих к какому-нибудь разительному результату не только в смысле способности чудотворения, но даже и прочности достигаемой праведности. Святым может быть лишь тот, кто, выражаясь словами Спасителя, «*благонадежен для Царствия Божия*»⁹, т.е. в ком праведность вкоренена прочно и окончательно. И именно этой благонадежности тщетно добиваются многие люди многолетними усилиями. Другим сравнительно легко и даже как бы сразу дается твердая почва и сознание окончательной победы над грехами¹⁰ и праведная жизнь является плодоносящей как бы с первых же шагов. Поскольку все эти своеобразия в отношении легкости или трудности достижения святости обусловлены именно помощью свыше и различными основаниями, в силу которых эта помощь то замедляется, то подается сразу, изливается обильными потоками или как бы проливается капля по капле, мы имеем дело с областью, мало доступной человеческому уразумению и объяснению. Однако, не все в сумме затронутых нами вопросов имеют свое объяс-

⁷ Мф. 5:48.

⁸ [Далее – зачеркн.: *фактора*]

⁹ Лк. 9:57.

¹⁰ [Далее – зачеркн.: *даруются явственные формы восприятия высших сил в виде явлений святых, Богородицы и даже Спасителя*].

нение в сфере никому не ведомых планов божественного провидения, и есть здесь нечто внешне объективное из доступного человеку поля зрения. Для того чтобы подойти к этому объяснению, мы должны сделать одно из самых существенных различий. В том духовном состоянии, которое именуется святостью, подразумевается два содержания: во-первых, врожденное, и, во-вторых, приобретенное человеком в тот или иной период жизни. В развитии религиозной стороны человеческой природы, как и в развитии других ее сторон – умственной, эстетической – есть всегда нечто как бы дарованное при рождении, что может быть с таким же правом называемо религиозным *талантом* и даже *гением*, как это называется применительно к области умственного или художественного творчества. Если в области мысли и художественного творчества гений и талант являются выражением первый высшей, а именно *содержательной* способности, дарующей человеку высшие откровения, знания и красоты, а второй низшей, *технической* способности внимания и выражения, развития и <нрзб.> того или иного полного богатства, то нечто подобное мы имеем в достижениях религиозного сознания. Есть натуры, которые чуть не с младенческих лет обнаруживают необыкновенную чуткость и живость мистического восприятия высшего мира. Иногда она ничего не значит, а Бог из научения старших они уже создают Бога каким-то таинственным путем, чаще всего в созерцаниях природы. Ярким примером такой религиозной гениальности мы имеем в иной автобиографии принадлежащей к самому последнему времени и представляющей документ очень большой религиозно-психологической ценности. Мы имеем в виду отрывок автобиографии, написанной в №№ 2, 3, 4 журнала «Христианская мысль», 1917 под заглавием «Из виденного и пережитого»¹¹.

В этом отрывке описывается религиозные переживания мальчика,

¹¹ «Из виденного и пережитого» – автобиографические записки архимандрита Спиридона (в миру – Георгий Степанович Кисляков, 1875–1930), известного своей миссионерской деятельностью в Сибири среди заключенных, каторжан и старообрядцев, которую он вел в 1903–1913 гг. (см.: Христианская мысль, 1917. № 2. С. 89–104; № 3-4. С. 18–33; № 5-6. С. 23–40; № 7-8. С. 74–88; № 9-10. С. 64–79.) После революции 1917 г. арх. Спиридон продолжил заниматься миссионерской деятельностью среди малоимущих слоев населения в Киеве. В это же время он начинает сотрудничать с журналом «Христианская мысль», издававшимся в 1916–1917 гг. киевским религиозным философом и богословом В.И. Экземплярским (1875–1933). С.А. Аскольдов также публиковался в этом журнале, его статья «О связи добра и зла» (1916, № 4–5) затем была опубликована в издательстве журнала отдельной брошюрой.

впоследствии известного сибирского миссионера, имеющего печать исключительных религиозных дарований. С парадоксальной яркостью изображены там те душевные потрясения несказанного восторга, который испытывает ребенок, только что услышавший от школьного учителя о множественности миров. Учитель, видимо, дал мальчику простой урок космографии по поводу карты звездного неба. Для ребенка же этот урок послужил к тому, чтобы в небесах он впервые увидел Бога. После этой «беседы о мерах звездного неба», он забрел в конюшни и в рыданиях какого-то невыразимого умиления пролежал несколько часов. Такие экстазы умиленного сознания Бога повторялись у него многократно и обусловили весьма своеобразную судьбу сначала юноши, а потом и взрослого человека. Однако, как видно из автобиографии, эти исключительные религиозные дарования вовсе не привели к совершенству святой жизни. Несмотря на постоянную устремленность к религиозным целям, душа этого человека оказалась подверженной соблазнам и падениям, приводившим даже к попыткам самоубийства. Из него выработался религиозный проповедник исключительной силы, вдохновения и способности обращать отпавших (главным образом из среды каторжан и тюремных поселян) к религиозной жизни, но все же человек, лишенный и праведности, и религиозной мудрости святого. Из автобиографии ясно видно, почему в данном случае исключительные религиозные дарования привели к сравнительно малым результатам. Дарования эти были связаны с натурой слишком страстной и в области навыков воли недостаточно воспитанной, во всяком случае, нуждавшейся в большой и длительной внутренней работе над собою. Если эта работа и была, она все же оказалась недостаточной, несистематической с частыми срывами. Но именно важнейшим и труднейшим достижением религиозного совершенства и святости является *прочность и постоянство* определенного душевного настроения. Жизнь человека тогда делается святой, когда в ней начинает царить некий *закон*, в своей неотменимости подобный законам природы. Это закон постоянной бдительности, постоянного самоограничения, постоянной благожелательности и постоянного религиозного *труда*. Основным видом такого труда является *молитва*. Что молитва есть труд, это редко сознают, потому что имеют в виду или молитву кратковременную, или молитву, состоящую в горячем обращении к Богу с тою или иною просьбою, или молитву благодарности, или умиления, или какого-либо душевного экстаза. Но в молитвах святых кроме всех этих видов есть некоторый постоянный вид молитвы, как *правило* как бы некоторой ежедневной

индивидуальной *службы* Богу, совершаемой с всем напряжением душевных сил. При всем разнообразии своих проявлений жизни святого имеет некоторый постоянный душевный *ритм*. И именно этот ритм создает прочность религиозных достижений, делает человека «благонадежным» для Царства Божия. И именно этот результат есть уже следствие не дарований вообще, не врожденных душевных качеств, а душевной работы. В большинстве случаев это работа длительная и напряженная, состоящая не из каких-либо отдельных подвигов, а именно из постепенно нарастающих навыков, так сказать, из целой серии *малых дел*, которые лишь суммируясь дают великие результаты. Мы говорим «в большинстве случаев», потому что и это не всегда бывает так. Иногда поворот к исключительно праведной и при том бесповоротно праведной жизни, очень быстро открывающей врата святости, бывает довольно резкими и сравнительно кратковременным. В этом отношении довольно типичным примером является достижение святости св. Франциском Ассизским¹². Как известно, св. Франциск довольно быстро порвал с греховной жизнью своей молодости и, отказавшись от всего своего имущества, сразу перешел к нищенской святой жизни. Здесь достижение святости как будто мигает длительный труд тренировки и приобретения прочных волевых навыков, а является именно результатом нескольких подвигов души: «обручения» с бедностью, безбоязненного общения с прокаженными, полным отрывом от условий домашней и общественной жизни. Но тот духовный облик Франциска Ассизского, который рисуют нам его биографы, дает некоторое объяснение этой быстро достигнутой святости. Дело в том, что греховность Франциска до обращения была в известном смысле поверхностной и не имела в своей основе каких-либо укоренившихся навыков воли. Самым же важным является то обстоятельство, что его порочность не пустила прочных корней в его *телесной* организации. Он был кутилой и мотом не столько из потворства тем или иным страстям и навыкам тела, сколько из некоего тщеславия перед товарищами. Веселое времяпрепровождение с друзьями – вот что более всего привязывало к греховной жизни. Насколько можно понятное рыцарство делало его рабом некоторых предрассудков света и кружка его друзей из «золотой» молодежи. Что

¹² См.: Книга о святом Франциске. Celano. Speculum. Fioretti / Пер. с ит. Веры Конради. СПб., 1912. Подробнее см.: *Медведев А.А.* Св. Франциск Ассизский в творчестве Д. Мережковского и русская «францискиана» (Достоевский, Розанов, Дурылин) // Toronto Slavic Quarterly. 2016. № 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/Medvedev57.pdf> [Дата обращения: 05.06.2019].

касается остальных духовных и телесных свойств его природы, то в них он, при внешней греховности, был внутренне чистым человеком с необычайно отзывчивым и любящим сердцем. И, чтобы обратиться к праведности, ему надо было преодолеть лишь очень небольшое, именно только свои предрассудки, ложный стыд перед друзьями. Во всем остальном Франциск и до обращения был, по-видимому, в известном смысле не от мира сего, скользя по пороку лишь внешними покровами своей природы. В изображении его характера постоянно чувствуется как бы некая *воздушность* его существа. И именно благодаря этой воздушности он и не нуждался в долговременных навыках искоренения зла. Вообще самым трудным в достижении святости является преодоление греховной природы *тела*. Греховность тела, будучи менее роковой и опасной, чем духовный грех гордыни (от которого тоже был внешне свободен св. Франциск), является все же главным тормозом в достижении прочной праведности. Сравнительно легко сменить внутреннюю душевную настроенность, состоящую из суетного не просветленного религиозной верой образа мыслей и связанных с ними чувств, но чрезвычайно трудно просветлить отяжелевшее в греховных влечениях тело. От этого постоянно влекущего к земле груза нельзя освободиться одним или несколькими усилиями воли, его надо преобразовывать и перевоспитывать самоограничением и даже своего рода умерщвлением, т.е. аскезой. Поэтому-то во всех тех случаях, где есть основание предполагать такое отяжелевшее от наследственных и личных грехов тело, мы имеем примеры долгого и тяжелого подъема к высшим ступеням праведности и святости, которые часто так и остаются недостижимыми. Необходимо, однако, иметь в виду, что такая греховность тела не всегда бывает связана с высокой возможностью порочной жизни. Порочный образ жизни не всегда сопровождается¹³ соответственными внутренними переживаниями. И нередко блудница, торгующая своим телом, бывает внутренне чище и целомудреннее, чем сохранившая свою честь девушка, сгорающая внутренним огнем телесного вожделения. Эти несоответствия всегда надо иметь в виду при истолковании загадочных фактов религиозного обращения.

Разительным примером медленного и большим внутренним трудом достигнутого обращения к праведной христианской жизни является биография блаженного Августина, описанная им в его замеча-

¹³ [Далее – зачеркн.: *бывает связан с*]

тельной «Исповеди»¹⁴. Бл. Августин был именно человек, получивший весьма неблагоприятное наследство в виде греховной телесной организации, имевшей вкоренившиеся навыки к пороку, которые он еще более укрепил и развил порочным образом жизни своей юности и даже зрелых годов. Африканец по происхождению, имевший весьма благочестивую мать, но далеко не благочестивого отца, даже поощрявшего его склонности к чувственным наслаждениям, он должен был вести долгую и упорную борьбу именно со своим отяжелевшим в грехе телом. Кроме того и со стороны ума он имел весьма крупные препятствия к принятию христианства во многих основных пунктах христианского вероучения. Именно поэтому его жизнь была до 33 лет длительным процессом освобождения сначала от теоретических заблуждений манихейства и скептической философии, а затем от вкоренившихся навыков порочного образа жизни. Уже принявший умом истину христианства, осудивший внутреннюю всю свою прошлую жизнь, Августин делал неоднократные попытки начать жить по-иному, но все не имел сил порвать со своим прошлым. Обращение наступило лишь после целого ряда побудительных толчков со стороны внешних впечатлений, поразивших его чуткую совесть обращений других лиц, услышанных им рассказов на эту тему и, наконец, загадочного случая его собственной жизни, истолкованного им как чуда, а именно: какого-то невиданного далекого голоса, призывавшего его в минуту наибольшего отчаянья от своего нравственного бессилия взять и прочитать Евангелие. Прочитав поразившие его своим соответствием его духовному состоянию строки из писаний Ап. Павла, бл. Августин получил, наконец, силы разом стряхнуть с себя свое прошлое. Однако, как можно думать по всей его посмертной биографии, бл. Августин, начав вести праведную христианскую жизнь, все же далеко не был всецело освобожден от отзвуков своего прошлого. Он был великим богословом, положившим истинные основы всего средневекового католического мирозерцания, крупным философом, чрезвычайно деятельным церковным организатором, но вовсе не вы-

¹⁴ В русской традиции интерес к наследию бл. Августина прослеживается начиная с XVIII в. (см.: *Хондзинский П.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // *Вестник ПСТГУ.* Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. № 33. С. 22–35). На рубеже XIX–XX вв. философия Августина (и, в частности, идеи его трактата «Исповедь») занимала Е.Н. Трубецкого, В.И. Герье, П.И. Верещацкого, В. Белоликова, И.В. Попова (автора двухтомного труда «Личность и учение бл. Августина», 1917) и др. Подробнее см.: *Иванова Ю.В.* Поэтика «Исповеди» Аврелия Августина в контексте христианской литературы IV века. Дисс. канд. филол. н. М., 1999. – 194 с.

дающимся подвижником. И именно поэтому католическая Церковь признала его только «блаженным», но не «святым». Громадное влияние, оказанное бл. Августином на религиозную жизнь последующих поколений, относилось все же главным образом к области *теории* христианского мировоззрения, а не деятельной практики. Мы не можем не указать также характерного примера неудавшегося обращения на путь христианской праведности в лице знаменитого гуманиста Петрарки. Как видно из его замечательного биографического очерка «О презрении к миру»¹⁵ Петрарка, подобно бл. Августину, многие годы был мучим несоответствием своей жизни требованиям христианской нравственности и необычайно ясно сознавал, чего именно ему недостает и в чем именно заключается путь к спасению. И именно в лице Августина он имел постоянный побудительный пример к исправлению своей жизни. Но это явственное сознание не помогло ему освободиться от своих недостатков. Он до конца жизни остался человеком нравственно слабым, постоянно поддававшим силе соблазнов и предрассудков суетной мирской жизни. Слишком глубоко вкоренилась в нем греховность и слишком слабы были его духовные силы, парализуемые к тому же его гуманистическим мировоззрением, стремившимся включить в христианство слишком многое, если и не противоречившее прямо христианству, то, во всяком случае, с ним трудно соединимое. Наряду с примерами людей, достигавших праведности и святости путем той или иной борьбы со своей греховной природой, история религиозной жизни изобилует случаями прямо противоположного свойства, когда душевная и телесная организация уже от самого рождения является подготовленной к стойким душевным расположениям, характеризующим святость. Наиболее яркими в этом отношении являются жития наших самых выдающихся православных святых св. Сергия Радонежского и св. Серафима Саровского¹⁶. Родившиеся в благочестивых русских семьях от родителей весь

¹⁵ «О презрении к миру» («De contemptu mundi», 1343), – трактат итальянского гуманиста Франческо Петрарки (1304–1374). Одна из двух его автобиографий (вторая, «Письмо к потомству», – «Epistola ad posterum», – осталась незаконченной). «О презрении к миру» представляет собой диалог Петрарки (отстаивающим гуманистические идеалы) с бл. Августином (являющимся в данном случае олицетворением аскетически-христианского мировоззрения). Перевод на русский язык был выполнен М.О. Гершензоном: *Петрарка. О презрении к миру* / Пер. с лат. М.О. Гершензона // Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915. С. 73–232.

¹⁶ См.: *Громов М.Н. Сергей Радонежский* // Новая философская энциклопедия. 2 изд. М., 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/>

ма праведной жизни, они, можно сказать, от младенческих лет уже были святыми и их жизненный подвиг состоял лишь в постоянном укреплении и без того прочных расположений к добру и благочестию, в приумножении и без того цельного духовного богатства, дарованного от прародителей в виде хорошей наследственности и строго праведного и религиозного воспитания. Поэтому-то и достигли они исключительно высшей святости и под конец своей жизни были не только великими чудотворцами, но и вообще людьми уже наполовину живущими в ином мире, имевшими непосредственное восприятие высшего духовного мира¹⁷. В этих случаях аскетический подвиг самоограничения и умерщвления тела шел уже как бы не на собственное усовершенствование и спасение, а на спасение других, – тех сотен тысяч пришельцев со всех концов России, которые непрестанно стекались к обитателям святынь, чтобы получить от них благословение, советы или напутствие.

Все приведенные нами примеры показывают, как сложны и разнообразны те внутренние условия, при которых люди стремятся достигнуть высших ступеней религиозной жизни. Очевидно, что при столь разнообразных условиях усилия их личной воли, выражающиеся в различных формах аскетизма, самоотрицания, деятельной любви к Богу и к ближним, имеют весьма различное значение в смысле достижения тех или иных результатов. В этом отношении их подъем в духовную высь можно уподобить подъему на физическую высоту, т.е. в гору при различных условиях. Очевидно, что тот, кто отягощен большим грузом в виде той или иной поклажи или даже чрезмерного веса своего собственного тела, поднимается медленнее и с большим трудом, чем идущий налегке и при более худощавом сложении¹⁸. Одни начинали свой путь с низов долин, другие уже при начале путешествия были жителями высоких мест. Мудрено ли, что одни очень быстро достигают высот, другие их совсем не достигают. Если принять все это в расчет, то станет очевидно, что ставить себе целью достижение святости вообще задача с религиозной точки зрения несколько рискованная и даже суетная, противоречащая искренней религиозной настроенности. Даже если иметь в виду религиозную литературу, то мы и не найдем у несомненных святых такой ненормальной поста-

HASH01e201017ac6d6d0b8bae3e1 [Дата обращения: 15.06.2019]; Руди Т.Р. Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. LI. С. 427–434.

¹⁷ [Далее – вычеркн.: в явлениях Пресвятой Богородицы и Апостолов].

¹⁸ [Далее – вычеркн.: комплекции]

новки жизненной цели. Святые стремились к совершенству не ради преимуществ святости, а ради самой ценности нравственного добра, из любви к Богу и к людям. Достижение той или иной степени высоты, получение тех или иных даров благодати само по себе не было предметом их забот. Все это было для них лишь попутным результатом, к которому они иногда относились даже с некоторым страхом, боясь соблазна в слишком высоких достижениях. Такие опасения были у св. Терезы, у св. Бернарда Клервосского, который никак не мог сам приписать себе святости. Для истинных святых, наоборот, характерно какое-то непонятное сознание своей греховности и виновности. Они, чистые иногда почти от самого рождения, словно брали на свои плечи груз чужих грехов и мучений ничтожности своих религиозных трудов перед громадностью жертвы, принесенной Сыном Божиим. Это непонятное для обыкновенных смертных самочувствие святых имеет несомненное свое объяснение с одной стороны в чрезвычайной широте и утонченности их религиозного сознания, имеющего явственное ощущение родового греха человеческой природы, – ощущение, которого обыкновенные люди почти и не замечают, с другой же стороны в сознании высоты и совершенства потустороннего мира, по отношению к которому даже их преимущества являются лишь слабыми приближениями. В этом отношении весьма характерными являются душевные переживания бл. Анджелы из Фолиньо, жизнеописание которой появилось недавно в русском переводе Л.П. Карсавина¹⁹. Эта подвижница, проявившая необычайные подвиги самоотвержения, обмывавшая язвы прокаженных и принуждавшая себя пить стекавшую с этих язв воду ради искоренения самых невинных потребностей своей телесной природы, обладала удивительной способностью чувствовать всю силу земных страданий Христа. И перед этими страданиями, перед тою любовью, которую, по ее мистическим восприятиям, Христос питал ко всем людям, и специально к ней, ей, все, что она переносила, казалось малым и ничтожным. И именно из-за этой малости она и возлюбила все те тяжести и лишения, которые она одновременно возложила на себя, придумывая, чем бы умалить и <нрзб.> горечью свое собственное земное существование. В конце концов эта жажда вкусить горечь ради страдания Христа начала приводить к обратному результату: вожденная горечь именно вследст-

¹⁹ См. подробнее о Карсавине как исследователе августицизма и францисканства: *Клестов А.А.* Перевод «Откровений блаженной Анджелы» на русский язык, выполненный Л.П. Карсавиным, и его значение // *Философский диалог.* 2018. № 3. С. 102–124.

вие жажды ее испытывать в возможно большей мере, стала для нее обращаться в особую сладость. И как раз в приведенном нами случае с питием помоев от омовения прокаженных результат оказался неожиданным для самой подвижницы; по ее словам, сообщенным ее биографами, она испытывала от этого питья необыкновенную сладость. Этот этюд из жизни замечательной подвижницы показывает, как разнообразен религиозный опыт святых. Вообще, святость, имея в своей основе некоторый незыблемый закон непрестанного движения ввысь и непрестанной внимательности, как бы не оступить и не снизиться, необычайно разнообразна по своим проявлениям. Святые, как и обыкновенные люди, имеют на себе печать национальных своеобразий, индивидуальных особенностей характера и влияний условий места и исторической эпохи. В этом отношении почти, например, не сравнимы св. Франциск Ассизский, этот святой-скиталец и путешественник, далекий от церковной жизни, находивший свой храм в чудной природе Италии, и наш православный святой Серафим Саровский, строгий церковник. Один исцелял ношением полевых трав, другой – крещением лампадного масла; один пел свободно слагаемые гимны к Солнцу, другой строго соблюдал церковную службу; один какой-то легкий и воздушный, другой, хотя и с просветленным, но крепким телом русского крестьянина или купца, согбенный под добровольно наложенной себе на плечи каменной ношей, про которую он красноречиво выражался, что «этой ношей я томлю томящего меня»²⁰. Своеобразна святость и в зависимости от исторических эпох. В эпоху гонений святых – это почти всегда мученики христианства, в эпоху распространения христианства среди языческого населения – это миссионеры и проповедники, в эпоху развития догмы – это учителя Церкви и богословы, в эпоху роста и укрепления церковного сознания – это строгие церковники и представители монашества.

²⁰ «Идя в обитель и из обители в обыкновенном белом ветхом холщовом балахоне, в убогой камилавке, с топором или мотыгой в руках, он [преп. Серафим – А.Б.] носил за плечами суму, грузно наполненную камнями и песком, в которой лежало и св. Евангелие. Некоторые спрашивали: “для чего он это делает?” Он отвечал словами св. Ефрема Сирина: “я томлю томящего мя”», см.: *Священник Л.М. Чичагов*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губернии Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей его схимонахини Александры, урожденной А.С. Мельгуновой, и блаженного старца иеромонаха Серафима и его сотрудников: М. Мантурова, протоиерея о. Садовского, блаженной Пелагеи Ивановны Серебrenниковой, Н.А. Мотовилова, сподвижниц обители и других. М., 1896. С. 187–188.

Возникает естественный вопрос, какой тип святого соответствовал бы нашей эпохе и эпохе будущего. Мы живем в слишком своеобразное время, а будущее сулит нам еще большее своеобразие целей и задач религиозной жизни, чтобы можно было думать, что святые современности и будущего окажутся для нас знакомыми типами исторического прошлого. В самом деле, как ни разнообразна была деятельность святых исторического прошлого, все же у них была одна общая характерная особенность, а именно: *отрешенность* от мирской общественной жизни, как в широких политических масштабах, так и в более узких сферах. Эта отрешенность имела свои основания, поскольку ее веру и религиозность настроения надо было сохранять в известной чистоте, беречь от замутненности широких течений. Но именно благодаря этой отрешенности не было достаточного взаимодействия между началами христианства и мирской жизнью. Религиозное начало, выигрывая в качестве, теряло в своем влиянии на общую жизнь. Но, по-видимому, религиозная задача сохранения начал христианства во всей чистоте уже в наше время теряет свое значение, если не будет поставлена вторая основная задача: теснейшее взаимодействие религиозных начал с общественной жизнью. Христианство уже начинает терять свои силы именно благодаря своей общественной бездейственности, благодаря чрезмерной замкнутости в сфере религиозной. Слишком чувствуется приближение конца всемирной истории, – о чем так проникновенно говорил Вл. Соловьев, – чтобы можно было медлить с последними попытками дать зримый плод христианства уже здесь на земле. Пусть этот плод будет хоть одиночным, но он должен представить некоторую полноту и целостность христианской организации, не только частной кружковой, не только религиозной, но и в широком смысле общественной. А для этого деятелям христианства надо выйти в круг общественных отношений и пережить опыт общественной жизни на основах христианства. Вот почему центр тяжести религиозной работы должен быть именно перенесен из монастырской ограды в сферу мирской жизни. В сущности, христианский подвиг в миру есть нечто наиболее трудное. Монашество потому и возникло, что соблазны и суета светского мира служили всегда слишком непреодолимым препятствием к личному усовершенствованию и спасению, вообще к достижению высших ступеней религиозного сознания. Но все же эта задача *святости в миру* неустранима и неотложна в плане исторического предназначения христианства на земле. И в последнее время это становится понятным уже для многих задумывающихся над судьбою христианства

в истории человечества. С наибольшей ясностью и едва ли не впервые это было высказано Достоевским в «Братьях Карамазовых». Старец Зосима посылает героя этого романа, юношу Алешу, несмотря на его желание поступать в монастырь, в мир. И это делается не по тем обычным в таких случаях соображениям, что юноше надо еще себя испытать в своей религиозной твердости, что в монастырь можно идти лишь тогда, когда это желание окончательно созреет и станет достаточно надежным. Нет, Зосима не сомневается в Алеше, в окончательной преданности его христианству. Но именно поскольку он узнал и оценил его твердость и преданность христианству, он и посылает его из монастыря в мир, говоря, что там он будет нужнее²¹. Вообще, *иночество в миру*, – это новая идея христианства, провозглашенная Достоевским и, несомненно, имеющая свою будущность. Сущность этой идеи заключается в том, что высший подвиг христианства не только совместим со всякого рода деятельностью мирской жизни, но даже приобретает особую цену и значение, когда он совершается не в монашеском отъединении. Быть ремесленником, учителем, доктором, ученым, политическим деятелем и, быть может, даже святым – вот последняя точка христианских достижений на земле, знаменующая последнюю стадию его земной миссии. Эта форма христианского подвижничества не отменяет прежних форм, которые и впредь не потеряют своего значения, однако, без этого нового все старое грозит христианству остановкой на некоторой мертвой точке. Для христианства необходимо какое-то новое слово и новое действие, и это слово и действие могут обнаружиться лишь в теснейшем соприкосновении с жизнью в некотором *обмирщении* иноческого подвига. Если эти предположения справедливы, то очевидно, что и тип христианского святого должен претерпеть существенные изменения. Христианство должно показать, что святой может жить не только в пустыни, в затворе или монастыре, но – среди нас, обыкновенных

²¹ Имеется в виду эпизод из седьмой главы («Семинарист-карьерист») романа «Братья Карамазовы», см.: *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 71–72. Более подробно см.: Григорьев А.Г. Соотношение монастыря и мира в творчестве Ф.М. Достоевского: уход Алеши // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2009. № 2. С. 84–93. В среде исследователей творчества Ф.М. Достоевского бытует мнение о том, что прототипом образа старца Зосимы в романе мог послужить святой католической церкви Франциск Ассизский, пример жития которого Аскольдовым в данном тексте также выделяется как показательный. См.: *Ветловская В.Е. Pater Seraphicus // Достоевский. Материалы и исследования / Отв. ред. Г.М. Фридендер. Л., 1983. Т. 5. С. 163–178.**

людей, занимать те же должности, что и обыкновенные люди и отличаться от них лишь непорочностью и чистотою своей жизни, вообще всеми теми же качествами, что и у святых первых времен. Осуществление такой формы святости имело бы громадное религиозное значение; оно, несомненно, имело бы большее заражающее и очищающее влияние на всех окружающих их, чем влияние на власть окружающих их, чем влияние святых прежнего монашеского типа. Конечно, святость, совмещенная с выполнением той или иной возложенной работы, была бы неизбежно связана с понижением того своеобразного религиозного труда, который брали на себя прежние святые. Ни столпничество, ни чрезмерное изнурение плоти, ни монашество, отнимающее большую часть времени, не были бы уже возможны для человека, несущего те или иные обязанности. Однако, это несколько не умалило бы религиозной ценности жизни святого, если бы он смотрел на свою мирскую работу не как на средство к пропитанию и даже не просто как на обыкновенный долг, а как на труд *религиозный*, только иного порядка. Ведь можно возделывать землю, исполнять любую ремесленную работу, быть учителем, доктором, писателем и непрестанным молитвенным настроением с постоянной заботой делать свое дело так, чтобы в нем осуществлялось *религиозное* служение Богу и человечеству. Ведь, в сущности, поэтому всякое дело, исполняемое с безукоризненной добросовестностью и без каких-либо уступок греховной человеческой природе, становится делом религиозным, особенно, если его направляют в том или ином отношении к торжеству религиозных целей.

Конечно, трудно осуществлять религиозные цели в плотничестве, в столярном деле, вообще во всяком ремесле. Однако, насколько всякое ремесло осуществляется в общении людей, даже и в это дело можно вносить то или иное религиозное влияние. Еще больше оно возможно в педагогической деятельности, деятельности юриста, врача, писателя, политического деятеля. Но осуществление святости в форме мирской должно, однако, состоять не столько в придании религиозного характера тому или иному делу, сколько *в общении с людьми* на почве обыкновенных житейских отношений. В самом деле, если святые могли покорять своим обращением души людей, приходивших к ним в затвор, в пустынь и вообще то или иное уединенное место, то почему же нельзя так же сильно влиять на людей среди обычных житейских отношений, в классе, на медицинском приеме. Ведь если не во всякое дело может быть вплетен религиозный мотив, то при всяком деле можно найти свободные часы и для чисто религи-

озного общения. И это общение именно глубоко выиграло бы на фоне житейской обстановки, лишь бы в нем осуществлялось та же духовная сила и чистота. Но именно такого своеобразного сочетания мирских дел и святости и не встречалось в человеческой истории, а если и встречалось, то крайне редко. Было много праведных и хороших людей среди разных профессий и должностей, и они, конечно, внесли много ценного в общий итог человеческой истории. Однако, мы говорим не о простой праведности и честности, которые совместимы и с известной заботой о себе самом, о своей семье, о чисто человеческих целях. Мы говорим именно о *святости*, как о полном отречении от себя и только земных целей, – от исключительных помышлениях и направлении всей деятельности к целям религиозным. Человек будет свят в миру, если он и мирское будет делать *исключительно для Бога и во имя Бога* с непрестанным о Нем памятованием. Эта задача новая и необычайно трудная. Однако, весь смысл всего совершающегося, а главное, судьба христианства за последний период времени, ясно показывают, что это все же задача неизбежная и необходимая для возрождения христианства с новой силою и значением. Или влияние христианства на жизнь будет падать, или ему необходимо пробивать новые пути воздействия на эту жизнь. Иночество, а также святость в миру, и есть, на наш взгляд, тот новый путь, по которому христианство будущего осуществит свои последние задачи на земле. Именно об этих задачах говорит молитва Господня словами «да будет воля Твоя на небесе и на земле». Осуществлять волю Божию на земле – это и значит осуществлять все земные дела в постоянном подчинении их религиозному закону и целям. Образцы такого осуществления и должны нам дать святые. Однако, эта святость будущего не должна находиться в отрыве от прошлого, а тем более в каком-нибудь с ним противоречии. Не потому должно возникнуть новое, что прошлое было в том или ином смысле худо и несовершенно, а только потому, что вся жизнь кругом обновляется и изменяется. Не могут не изменяться и формы религиозной жизни. Но изменение должно состоять не столько в отмене старого, сколько в *прибавлении* нового к старому. Поэтому-то святые прежнего типа останутся вечным примером и образцом высших форм христианской жизни. И лишь одушевляясь прошлым и перенося это прошлое в новые исторические условия, мы можем создавать новую жизнь и пробивать новые пути в области религиозного творчества.

С. Аскольдов

Публикация текста и примечания А.Ю. Бердниковой

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев (Аскольдов) С.А.* О связи добра и зла // Христианская мысль, 1916. № 4. С. 32–44; № 5. С. 57–68.
- Арх. Спиридон.* Из виденного и пережитого // Христианская мысль, 1917. № 2. С. 89–104; № 3–4. С. 18–33; № 5–6. С. 23–40; № 7–8. С. 74–88; № 9–10. С. 64–79.
- Ветловская В.Е.* Pater Seraphicus // Достоевский. Материалы и исследования / Отв. ред. Г.М. Фридлиндер. Л.: Наука, 1983. Т. 5. С. 163–178.
- Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. – 606 с.
- Григорьев А.Г.* Соотношение монастыря и мира в творчестве Ф.М. Достоевского: уход Алеши // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2009. № 2. С. 84–93.
- Громов М.Н.* Сергей Радонежский // Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Стёпина. 2-е изд. М.: Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e201017ac6d6d0b8bae3e1> [Дата обращения: 15.06.2019]
- Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. / Под ред. Е.И. Кийко, Г.М. Фридлиндера. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 511 с.
- Дробленкова Н.Ф.* Житие Сергия Радонежского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. А–К. С. 330–336.
- Иванова Ю.В.* Поэтика «Исповеди» Аврелия Августина в контексте христианской литературы IV века. Дисс. ... канд. филол. н. М., 1999. 194 с.
- Карсавин Л.П.* Андже́ла из Фолиньо и ее откровения // Ежемесячный журнал (Журнал для всех). 1918. № 2–3. С. 152–163; № 4–6. С. 153–164.
- Клестов А.А.* Перевод «Откровений блаженной Анджели» на русский язык, выполненный Л.П. Карсавиным, и его значение // Философский полилог. 2018. № 3. С. 102–124.
- Книга о святом Франциске. Celano. Speculum. Fioretti / Пер. с ит. [и предисл.] Веры Конради. СПб.: Сириус, 1912. 241 с.
- Медведев А.А.* Св. Франциск Ассизский в творчестве Д. Мережковского и русская «францискана» (Достоевский, Розанов, Дурылин) // “Toronto Slavic Quarterly”. Academic Electronic Journal in Slavic Studies. 2016. № 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/Medvedev57.pdf> [Дата обращения: 05.06.2019]
- Петрарка.* О презрении к миру / Пер. с лат. М.О. Гершензона // Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты / Пер. М.О. Гершензона и Вяч. Иванова. М., 1915. С. 73–232.
- Романчук А.В.* Роль Франческо Петрарки в формировании образа сомневающегося интеллигента // Франческо Петрарка и европейская культура / Отв. ред. Л.М. Брагина. М.: Наука, 2007. С. 92–96.
- Руди Т.Р.* Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. LI. С. 427–434.
- Св. прав. Иоанн Кронштадтский.* Проповедь на Неделю 25-ю по Пятидесятнице // Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Избранные сочинения, проповеди, материалы / Под ред. П. Хондзинского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 485–487.

Священник Л.М. Чичагов. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губернии Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей его схимонахини Александры, урожденной А.С. Мельгуновой, и блаженного старца иеромонаха Серафима и его сотрудников: М. Мантурова, протоиерея о. Садовского, блаженной Пелагеи Ивановны Серебrenниковой, Н.А. Мотовилова, сподвижниц обители и других. М, 1896. – VI + 790 с.

Хондзинский П. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. № 33. С. 22–35.

SERGEY ALEKSEEV (ASKOLDOV)

Holiness and its acquisition

(Edited with notes by Alexandra Berdnikova)

Summary: The following text is a first publication of an article written by Russian religious thinker Sergey Alekseev (Askoldov) around 1918-1921. This text is stored at the moment in the archive of the Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences (Fund 185., Register 1., Storage unit 1462). Following publication reveals the main points of Askoldov's theological views, his religious concept and attitude to the Christian religion in general, which were quite progressive and innovative for his time. In addition, this article also helps to reveal the main points of “continuity” between Askoldov's concept and Vladimir Solovyov's doctrine of “Christian politics”, which allows Askoldov to be attributed to the representatives of the “post-Soloviev's metaphysics of All-unity” (along with Nikolai Lossky and Semyon Frank). An article of S. Askoldov is edited by Alexandra Berdnikova.

Keywords: Russian philosophy, Sergey Alekseev (Askoldov), Holiness, Personalism, Vladimir Solovyov, Seraphim of Sarov, Sergius of Radonezh, Augustine of Hippo, Francis of Assisi, Fedor Dostoevsky, Lev Karsavin.

References

Alekseev (Askol'dov), S.A. “O svyazi dobra i zla” [About the connection of the Good and the Evil], *Khristianskaya mysl'*, 1916. No. 4, pp. 32–44; No. 5, pp. 57–68. (In Russian)

Archimandrite Spiridon. “Iz vidennogo i perezhitogo” [From seen and experienced], *Khristianskaya mysl'*, 1917. No. 2, pp. 89–104; No. 3–4, pp. 18–33; No. 5–6, pp. 23–40; No. 7–8, pp. 74–88; No. 9–10, pp. 64–79. (In Russian)

Vetlovskaya, V.E. “Pater Seraphicus”, in: *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research], ed. by G.M. Fridlender. Leningrad: Nauka Publ., 1983. Vol. 5, pp. 163–178. (In Russian)

Golubinskii, E.E. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v russkoi tserkvi* [The history of the canonization of saints in the Russian church]. Moscow, 1903. 606 p. (In Russian)

Grigor'ev, A.G. “Sootnoshenie monastyrya i mira v tvorchestve F.M. Dostoevskogo: ukhod Aleshi” [The ratio of the monastery and the world in the work of F.M. Dostoevsky: the departure of Alyosha], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya*. 2009. No. 2, pp. 84–93. (In Russian)

Gromov, M.N. “Sergii Radonezhskii” [Sergius of Radonezh], in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], ed. by V.S. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e201017ac6d6d0b8bae3e1> [Date of application: 15.06.2019] (In Russian)

Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 tomakh* [Complete works in 30 vols.], ed. by E.I. Kiiko, G.M. Fridlender. Leningrad: Nauka Publ., 1976. Vol. 14, 511 p. (In Russian)

Drobenkova, N.F. “Zhitie Sergiya Radonezhskogo” [The Life of Sergius of Radonezh], in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of scribes and booklore of Ancient Russia]. Leningrad: Nauka Publ., 1988. Vol. 2: Second half of 14th–16th cent. Pt. 1. A–K, pp. 330–336. (In Russian)

Ivanova, Yu.V. *Poetika “Ispovedi” Avreliya Avgustina v kontekste khristianskoi literatury IV veka* [Poetics of “Confession” by Aurelius Augustine in the context of Christian literature of the 4th century]. Dissertation of the candidate of philological sciences. Moscow, 1999, 194 p. (In Russian)

Karsavin, L.P. “Andzhela iz Folin'o i ee otkroveniia” [Angela of Foligno and her revelations], *Ezhemesyachnyi zhurnal (Zhurnal dlya vsekh)*, 1918. No. 2–3, pp. 152–163; No. 4–6, pp. 153–164. (In Russian)

Klestov, A.A. Perevod “Otkrovenii blazhennoi Andzhely” na russkii yazyk, vypolnennyi L.P. Karsavinym, i ego znachenie [Translation of “The Revelations of Blessed Angela” into Russian by L.P. Karsavin, and its meaning], *Filosofskii polilog*. 2018. No. 3, pp. 102–124. (In Russian)

Kniga o svyatom Frantsiske. Celano. Speculum. Fioretti [The Book of the St. Francis. Celano. Speculum. Fioretti], transl. from it. and ed. by Vera Konradi. Saint-Petersburg, 1912, 241 p. (In Russian)

Medvedev, A.A. “Sv. Frantsisk Assizskii v tvorchestve D. Merezhkovskogo i russkaya “frantsiskiana” (Dostoevskii, Rozanov, Durylin)” [St. Francis of Assisi in the works of D. Merezhkovsky and the Russian “Franciscian” (Dostoevsky, Rozanov, Durylin)], “*Toronto Slavic Quarterly*”. *Academic Electronic Journal in Slavic Studies*. 2016. No. 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/Medvedev57.pdf> [Date of application: 05.06.2019] (In Russian)

Petrarka. “O prezrenii k miru” [Contemptus Mundi / Contempt of the world], transl. from lat. by M.O. Gershenson, in: Petrarka. *Avtobiografiya. Ispoved'. Sonety* [Autobiography. Confession. Sonnets], transl. and ed. by M.O. Gershenson and Vyach. Ivanov. Moscow, 1915, pp. 73–232. (In Russian)

Romanchuk, A.V. Rol' Franchesko Petrarki v formirovanii obraza somevayushchegosya intelligenta [The role of Francesco Petrarch in shaping the image of a doubting intellectual], in: *Franchesko Petrarka i evropeiskaya kul'tura* [Francesco Petrarch and European Culture], ed. by L.M. Bragina. Moscow: Nauka Publ., 2007, pp. 92–96. (In Russian)

Rudi, T.R. “Rannie zhitiya Serafima Sarovskogo: voprosy literaturnoi istorii” [The early biographies of Seraphim of Sarov: questions of literary history], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature] Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 1999. Vol. LI, pp. 427–434. (In Russian)

Svytoi Ioann Kronshtadtskii. “Propoved' na Nedelyu 25-yu po Pyatidesyatnitse” [Pentecost Week 25 Sermon], in: Svyatoi Ioann Kronshtadtskii. *Izbrannye sochi-*

neniya, propovedi, materialy [Selected Works, Sermons, Materials], ed. by P. Khondzinski. Moscow: PSTGU Publ., 2011, pp. 485–487. (In Russian)

Priest L.M. Chichagov. *Letopis' Serafimo-Diveevskogo monastyrya Nizhegorodskoi gubernii Ardatovskogo uезда s zhizneopisaniem osnovatelei ego skhimonakhini Aleksandry, urozhdennoi A.S. Mel'gunovoi, i blazhennogo startsa ieromonakha Serafima i ego sotrudnikov: M. Manturova, protoiereya o. Sadovskogo, blazhennoi Pelagei Ivanovny Serebrennikovoi, N. A. Motovilova, spodvizhnits obiteli i drugikh.* [Chronicle of the Seraphim-Diveyevo monastery in the Nizhny Novgorod province of Ardatovskiy district with a biography of its founders: schema nun Alexandra, nee A.S. Melgunova, and the blessed old man hieromonk Serafim and his staff: M. Manturov, archpriest Fr. Sadovsky, blessed Pelageya Ivanovna Serebrennikova, N.A. Motovilov, associates of the monastery and others.] Moscow, 1896, VI + 790 p. (In Russian)

Khondzinskii, P. “Blazhennyi Avgustin v russkoi dukhovnoi traditsii XVIII veka” [Blessed Augustine in the Russian spiritual tradition of the 18th century], *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya.* 2011. No. 33, pp. 22–35. (In Russian)

Длугач Т.Б.

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; сектор истории западной философии.

E-mail: dlugatch@yandex.ru

Савин А.Э.

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте РФ, 119571, г. Москва, проспект Вернадского, д. 84.

E-mail: savinae2018@gmail.com

«Кантом я интересовалась всегда» Интервью с Т.Б. Длугач

Аннотация. В публикуемом интервью известный российский историк философии Тамара Борисовна Длугач, признанный специалист в области немецкой классической философии и философии эпохи Просвещения, делится воспоминаниями о своей жизни и работе: о поступлении и годах учебы в Московском университете, о поступлении в аспирантуру Института философии АН СССР и первых годах профессиональной деятельности, об интересных событиях из жизни Института философии в 1970–1990-е годы, о коллегах, работе в секторе истории западной философии под руководством Т.И. Ойзермана и Н.В. Мотрошиловой, начале своих исследований творчества И.Канта и Д.Дидро, участии в семинарах В.С. Библера, о значении работ Э. Ильенкова для философии советского периода. Интервью с Т.Б. Длугач провел А.Э. Савин.

Ключевые слова: Институт философии РАН, философия советского периода, кантоведение в России, французское Просвещение, Библер В.С., Длугач Т.Б.

А.Э. Савин.¹ Тамара Борисовна, расскажите, пожалуйста, почему Вы выбрали философский факультет? Были ли в семье предпосылки для этого?

Т.Б. Длугач.² Предпосылок абсолютно никаких не было. Отец мой Борис Абрамович Длугач был железнодорожником. Очень крупным, писал учебники (и даже диссертации для видных чиновников). Он хотел, чтобы я пошла по его пути и уговорил меня поступить в МИИТ, Институт инженеров железнодорожного транспорта, на специальность «электрический транспорт». Я поступила, проучилась там ровно год. У меня очень хорошо шел математический анализ, но когда началась начертательная геометрия, я поняла, что не вытяну – ввиду того, что у меня никакого пространственного воображения нет. И я оттуда ушла.

А мне всегда хотелось заниматься какой-то общественной работой, я бы сказала – общественно-организационной. Мне хотелось сделать всех людей лучше! Это иллюзии восемнадцати лет. Хотелось, чтобы все люди были добрые, хорошие, красивые и так далее, и поэтому я решила идти на философский факультет. Надо сказать, что это мое желание так подействовало на окружающих, что два мальчика из-за этого даже в меня влюбились. На философский, правда, не без трудностей, я поступила. Это был 1954-й год. И до сих пор об этом не жалею.

А.С. Что происходило тогда на факультете?

Т.Д. Тогда на факультете очень много было принято абитуриентов на первый курс, и администрация решила освободиться от половины. Студентам предоставили хорошую возможность, а именно, право перейти на любой факультет МГУ или в любой московский институт без экзаменов. И половина с факультета, действительно, ушла в другие вузы. Я тоже долго колебалась. Мне хотелось уйти в медицинский, но, в итоге, все-таки осталась.

А.С. Какие крупные философы были во времена Вашей учебы на факультете?

Т.Д. На первом курсе мы в этом плохо разбирались, но уже был известен Эвальд Ильенков. В. Коровиков и Э.Ильенков тогда написали свои знаменитые «Тезисы», их называли «гносеологические тезисы»³. Эвальд Ильенков тогда был уже в аспирантуре, а я на первом

¹ Далее в тексте используется сокращение: А.С. [Алексей Савин].

² Далее в тексте используется сокращение: Т.Д. [Тамара Длугач].

³ Имеются ввиду «Тезисы к вопросу о взаимосвязи философии и знаний о природе и обществе в процессе их исторического развития», озвученные весной

курсе, поэтому их с Коровиковым лично не очень знала. Но мы хорошо знали Г.П. Щедровицкого. Его мы знали через нашего сокурсника Петра Гелазония, который был его учеником еще в школе. Георгий Петрович Щедровицкий давал нам разные тексты для переводов – тогда ведь не было переводов зарубежных философов – и мы переводили Шлика, Карнапа и т.д., отдавали Щедровицкому, а он их осмысливал, включая в свою концепцию. Так что в этом смысле было интересно. Какие крупные фигуры у нас были? Во-первых, конечно, у нас читал лекции Валентин Фердинандович Асмус. Честно говоря, я от Асмуса была не в большом восторге. Он не любил выдумки. Асмус любил, чтобы все было строго по тексту автора. Если ты читаешь Канта, то ты не должен ничего своего привносить, должен точно по Канту все излагать, без интерпретаций, без всяких проблем. Мне это не очень нравилось. Вот Теодор Ильич Ойзерман, мне кажется, читал интереснее, у него на лекциях всегда было что-то свое.

А.С. Читал ли уже лекции Василий Васильевич Соколов?

Т.Д. Да, читал. Мы его тоже любили. Очень не любили мы преподавателей по кафедре русской философии. Имен, правда, их сейчас вспомнить не могу, хотя они там все известные были.

А.С. Как развивались события после окончания факультета? Аспирантура была сразу Вам предложена по его окончании?

Т.Д. Нет, через два года, я поступила сначала в заочную аспирантуру, а после сдачи кандидатских экзаменов Владимир Власович Мшвениерадзе, наш ученый секретарь, перевел меня в очную, я ему очень благодарна. Потом у меня были неприятности с моим научным руководителем Г.А. Курсановым, который неожиданно от меня отказался и написал на семи страницах требование отчислить меня из аспирантуры. Считал, что я не гожусь в ученые, хотя причина была совсем не рабочая. Меня вызвал Архипцев, который тогда был заместителем директора Института философии Б.С. Украинцева, и предложил мне написать заявление об отчислении по собственному желанию. Но я отказалась. И тогда мой друг А.С. Арсеньев предложил мне немедленно написать заявление в рабочую конфликтную комиссию, каковую под мое дело и создали. Поскольку у меня все пятки были за кандидатские экзамены, две статьи приняты к печати, а

1954 года В.И. Коровиковым в ходе организованной Т.И. Ойзерманом дискуссии на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ по теме «Естествознание и философия», и ставшие предметом острой дискуссии среди философской общественности того времени – прим. А.С.

диссертация представлена к обсуждению, то отчислить меня не смогли, хотя история эта тянулась полгода. Защитилась я, главным образом, благодаря академику Бонифатию Михайловичу Кедрову. Кандидатская диссертация у меня называлась «Целое и часть как категории диалектики», это во многом была его тема, так как он был химик. Он пришел на защиту, произнес слово в мою защиту, и хотя я защищалась без руководителя, меня утвердили.

А.С. Вы как-то общались с Кедровым после этого?

Т.Д. Очень мало. А вообще он был душа-человек. Одно время он лежал в больнице, с сердцем было плохо, так вся больница бегала к нему на третий этаж, поскольку он был очень остроумный и всех веселил. Это та больница, которая была рядом с магазином «Москва».

А.С. Тамара Борисовна, как вы оказались в Институте философии в качестве сотрудника? Произошло ли это сразу после окончания аспирантуры?

Т.Д. Нет, не сразу. После защиты меня не оставили в Институте, хотя обычно всех оставляли. Я думаю, что это из-за скандала с научным руководителем. Сначала я полтора года работала в энергетическом институте на кафедре у Г.С. Арефьевой, затем пять лет во втором медицинском институте на кафедре у Феликса Трофимовича Михайлова. Это была замечательная кафедра, я нашла там друзей на всю оставшуюся жизнь. Если вы в то время ехали в метро и видели студента, читающего Платона, то наверняка это был студент Второго меда. Тогда там преподавал М.Б. Туровский, и он соблазнил многих студентов-медиков идти в философскую аспирантуру. Среди них были Леон Семенович Черняк и Вячеслав Владимирович Сильвестров. А потом нашу кафедру разогнали, причем разогнали из-за того, что в тот год был ввод войск в Чехословакию, у нас провели партийное собрание, чтобы мы его одобрили, но наша кафедра разными способами старалась обойти это. После этого кафедра была разогнана, Феликса заставили написать заявление по собственному желанию, и все стали устраиваться, куда получится. Меня, к счастью, взял Теодор Ильич Ойзерман, правда, на ставку младшего научного сотрудника, хотя у меня уже были две авторские книжки. Нас ведь никуда не брали. Б.С. Украинцев, тогда директор Института философии, был с Ойзерманом на ножах. Он сказал, что из этого сектора вообще никто расти не будет, и я шесть лет проработала младшим научным сотрудником.

А.С. На последнем гегелевском конгрессе в Бохуме (2016) – свидетельствую как его участник – примерно половина времени пленарного доклада Весы Ойтинена была посвящена экспликации, разбору и комментированию

Вашей книги о Дени Дидро⁴. Причем докладчик периодически прерывал изложение призывом: «Читайте русских философов». Тамара Борисовна, что было сначала предметом Вашего интереса, немецкая классика или французское Просвещение?

Т.Д. Сначала была немецкая классика. Я всегда интересовалась работами Канта. Потом, когда я года три проработала в секторе, Теодор Ильич сказал мне, что сейчас ищут автора на книжку в серии «Мыслители прошлого»; о ком Вы хотите писать, о Дидро или о Руссо? Я сказала, что предпочту Дидро, потому что мне Руссо не очень симпатичен как человек. И книжка эта вышла в 1975 году, мне уже почти сорок лет было. Тогда же появилась какая-то известность.

А.С. Сектор истории западной философии, как Вы знаете, был основан Иваном Капитоновичем Лупполом, крупнейшим знатоком французского Просвещения вообще и Дидро, в частности. Широко известна его монография о Дидро, предисловие к собранию сочинений Дидро, выпущенному издательством «Academia» в 30-е годы, что даже для этого издательства было необычно – давать философские предисловия. Оставалось ли что-либо – пусть совсем небольшое – от деборинской школы или от Луппола в секторе?

Т.Д. Нет, в секторе от них абсолютно ничего не осталось. Это был период, когда марксистская идеология была господствующей, в том числе и в Институте.

А.С. Можно сказать, чистое поле было?

Т.Д. В секторе – нет, хотя и влияния деборинской школы в нем не было. Я должна сказать, что еще когда я была в аспирантуре, в секторе диалектического материализма, там уже работали Эвальд Ильенков, Николай Трубников, Евгений Никитин, Владислав Лекторский. У нас всегда были интересные доклады, обсуждения, в основном благодаря Эвальду Ильенкову. Хотя он был человек нелегкий. Иногда он был чрезмерно фанатичен.

А.С. Поскольку заговорил об Ильенкове, каков он был как полемист?

Т.Д. Жесткий и очень интересный. Когда была его докторская защита (он ведь очень поздно защищался), приехали философы из разных городов – Л. Науменко, К. Касымжанов – было интересно и весело.

Его работы, в частности, книга «Об идолах и идеалах» была восторженно встречена многими философами, его статьи по эстетике пользовались заслуженным вниманием. Много людей было на его

⁴ Длугач Т.Б. Дидро. М.: Мысль, 1975; 2-е изд., дораб. 1986.

похоронах, со всего Союза съехались философы. И я помню, что зам. директора по хозяйственной части П. Напреенков тогда выражал удивление, что вот какого-то философа хоронят, а столько людей собралось. Он не знал, что это был за философ.

А.С. В своих работах Вы выделяете парадоксы в мышлении французских просветителей вообще, Дидро – в особенности. Эти парадоксы, с Вашей точки зрения, являются местом, откуда развивается немецкая классическая философия. Подход к немецкой классике из перспективы противоречия, парадокса – он у Вас от В. Библера?

Т.Д. Прямого влияния здесь нет. Я эту тему с В.С. Библером не обсуждала. Но странно говорить было бы, что что-то в немецкой классике идет от французских просветителей, скорее, наоборот, мы рассматривали их в свете немецкой классики. Я сама поняла, что парадоксы Дидро являются выражением особого стиля мышления просветителей, причем мне это очень тяжело далось. А тяжело далось потому, что я руководствовалась точкой зрения Энгельса на то, что весь XVIII век был метафизический, и никакой диалектики, никакого осознания противоречивости там не было. Я читала работы Дидро и думала, как же нет, когда вот они – противоречия. Я долго ничего не могла написать, была в полном отчаянии, но потом решила написать так, как видела, и представить парадоксы Дидро как своеобразные противоречия мышления всего французского Просвещения, как его своеобразные диалектические противоречия, которые можно связать с немецкой классикой. Тогда все и получилось.

А.С. Как Вы познакомились с Библером и каково было его влияние?

Т.Д. Еще в МИИТе, работая там лаборанткой, я познакомилась с Анатолием Сергеевичем Арсеньевым; он был исключительного ума человек, и мне жаль, что он потом оставил философию; именно он меня познакомил с В.С. Библером. Знакомство состоялось в 1964 году. Мы – В. Библер, А. Арсеньев и я – присутствовали на первом докладе Толи Ахутина в Институте истории естествознания и техники. С 1964 года в Москве шли философские семинары, сначала в Институте истории естествознания и техники, затем в Институте всеобщей истории. Потом уже стали собираться у В. Библера дома. Каждую неделю кто-то делал доклад, и его обсуждали, сам Владимир Соломонович в обсуждениях всегда принимал живое участие. К 70-м годам у него стала формироваться концепция диалога культур. До этого он был гегельянец и марксист, а позже понял свое близкое родство с М.М. Бахтиным. Взгляды Бахтина и Гегеля были в центре интересов Библера, их сопоставление наряду с глубоким изучением истории

философии позволило ему создать концепцию новой, негегелевской логики – диалогики. Это был совершенно новый взгляд на логику.

Вообще нас 70-е годы в библеровском кружке было не очень много, человек десять: Людмила Маркова, Анатолий Ахутин, Виктор Визгин, я, Анатолий Арсеньев, Лина Туманова, Леонид Баткин. Светлана Неретина и психологи присоединились позднее.

А.С. Тема диалога обсуждалась?

Т.Д. Да, конечно. И работы Бахтина не один раз обсуждались. Обсуждались также взгляды Э. Ильенкова, М. Мамардашвили, других известных тогда отечественных философов и рассматривалось, что бы мы им могли противопоставить. Довольно часто собирались на даче В. Библера в Раздорах. Она была огромная, хотя неужоженная. Обязательно собирались 4 июля в день его рождения. Моя жизнь с В. Библером связана неразрывно, мы общались до самой его смерти, хотя семинар я перестала посещать с 90-х годов.

А.С. Тамара Борисовна, хорошо известен Ваш перевод кантовской работы «Что такое Просвещение»⁵. Как развивалась линия Вашего исследования немецкой классической философии? Кто инициировал Ваши занятия немецкой классикой?

Т.Д. Немецкой классической философией, особенно Кантом, я интересовалась всегда. Т.И. Ойзерман инициировал создание серии «Немецкая классическая философия. Новые исследования», а я была ответственным секретарем этой серии. Вообще с немецкой классикой сектор был всегда тесно связан, праздновали юбилейные даты Гегеля, Канта, в 1981 году мы ездили в Ригу в связи с годовщиной выхода в свет «Критики чистого разума».

А.С. Это существенным образом было связано с политикой заведующего сектором Т.И. Ойзермана?

Т.Д. Да. Для Теодора Ильича тема немецкой классики была определяющей.

А.С. А как возникла у Вас тема практики в немецкой классической философии?

Т.Д. Совершенно не помню, как она возникла, но философией Карла Маркса, в частности в связи с нахождением его ранних рукописей 1843–44 годов (которые в 70-е годы были изданы в Институте философии на ротапринте) я очень интересовалась и несколько раз

⁵ *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? (1784) / Пер. Т.Б. Длугач // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. Т. 1. М., 1994.

делала об этой работе доклады, еще работая в медицинском институте. Особенно важна для меня была проблема отчуждения. Поэтому и в связи с интересом к гносеологии всплыла тема практики. Однако помню, что писала я свою монографию, посвященную этим вопросам⁶ – с большим трудом и с удовольствием. Тему этой книжки, если мне не изменяет память, предложил Теодор Ильич.

А.С. То есть в целом многие линии Ваших исследований определил Теодор Ильич?

Т.Д. Да, и я ему очень за это благодарна. Не говоря уже о том, что он меня в Институт на работу взял. Он и Нелли Мотрошилову, и Эриха Соловьева взял в свой сектор, когда сектор Келли перестроили. То есть он нас всех очень выручал в трудные минуты.

А.С. Как возникла тема марксизма в Ваших исследованиях?

Т.Д. Я уже об этом сказала. Была в Институте реферативная группа, которая начала публиковать марксовы работы, не выходящие еще в свет. В том числе раздел об отчуждении труда из ранних рукописей Маркса. Это был 1973 или 1974 год. А впервые я сделала доклад по этой теме во Втором медицинском институте, на кафедре глазных болезней у М.М. Краснова, впоследствии директора Института глазных болезней, и тех пор стала другом этой кафедры. Моя отправная точка по изучению марксизма – Маркс периода 1843–44 гг.

А.С. Вы работали с немецкими источниками тоже?

Т.Д. Да.

А.С. Каково в настоящее время Ваше видение Маркса?

Т.Д. Не могу сказать, что я что-то принципиально новое внесла в его трактовку. Новым моментом, который я стала пропагандировать после смерти В. Библера и на основе его идей, – это особое понимание искусства как такой деятельности, в которой происходит удвоение человеческой чувственности: в искусстве мы видим, как мы видим; мы слышим, как мы слышим, что дает возможность менять чувственность, не меняя физиологию. Важным было также своеобразное понимание предметной деятельности в связи с двойственностью орудий и предметов труда.

А.С. Расскажите, пожалуйста, подробнее о жизни в Институте философии в тот период.

⁶ *Другач Т.Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (Кант, Фихте). М.: Наука, 1986.

Т.Д. Надо сказать, что тогда в 60–70 годы в самом Институте философии была очень интересная жизнь. В то время Эвальд Васильевич Ильенков вел семинары с физиками в Обнинске, разрабатывая темы об источнике знания – является ли предмет познания только мысленным или существующим вне мысли, что представляет собой мышление и т.п. Главным для него было рассмотрение мышления не как примитивного процесса отражения действительности, а как отражения на основе деятельности. Я их тоже посещала.

Также бывала в интернате для слепо-глухонемых детей в Загорске, где Э. Ильенков проводил половину своего времени. Он хотел доказать, что мысли у детей формируются в процессе действий с обыденными вещами, а затем и с более сложными, например, в ходе построения геометрических фигур. Любопытно, что, не имея зрения, эти дети обладали хорошим пространственным воображением, что выявилось в ходе создания ими многогранников – октаэдров, тетраэдров и т.п. Все это требовало глубокого осмысления. Этих детей даже привозили в Институт философии, и они делали доклады, через переводчика, конечно, и это было интересно всем в Институте. Так же, как интересна всем была выходящая Философская энциклопедия со статьями Ильенкова, Мотрошиловой, Гайденко.

Кроме того, та стенгазета «Советский философ», которая у нас на Волхонке висела между этажами, была в Москве очень популярна; она была антиидеологична и иронична, за нее Владимира Смирнова, секретаря нашей партийной организации с выговором сняли с поста главного редактора. Эту газету вся Москва читать приезжала. Я сама видела, как заместитель директора Архипцев плакал, читая ее; в том выпуске его высмеяли в образе Полупортянцева. Был такой сатирический персонаж стенгазеты – Полупортянцев, собирательный образ философа-обывателя, идеологически правильного и карикатурно глупого. В разных выпусках ему могли придаваться черты тех или иных реальных сотрудников, и читавшие стенгазету с удовольствием сразу угадывали, кто имеется в виду.

Все читали тогда Солженицына, были против ввода советских войск в Чехословакию, в 70-е годы Институт был очень революционный. Был такой случай, демонстрирующий коллизии связанные с идеологией: мы с Нелей Мотрошиловой подали документы своего заведующего сектором Т.И. Ойзермана на премию Н. Чернышевского, поскольку сам он был в это время в зарубежной командировке. На следующий день нас вызывает директор Б.С. Украинцев и начинает с криком обвинять в антиправительственных выступлениях. Причина

была следующей: в монографии Т.И. Ойзермана была ссылка на А.А. Зиновьева, а тот был уже уволен с работы, исключен из партии и фактически был уже парией. Ссылка была не на «Зияющие высоты», а на логические работы Зиновьева, но уже его имя нельзя было вообще упоминать. Наши аргументы на то, что это ссылка на чисто логические работы, никак не подействовали. Б.С. Украинцев апеллировал к звонку из ЦК партии, нас всюю отругал и мы свои выговоры получили. Т.И. Ойзерману, однако, за книгу эту премию все же присвоили.

В Институте в 60–70-е годы часто устраивались смешные капустники, авторами которых были Э. Соловьев и Е. Никитин. Было много стихов, юмора – например, Неля Мотрошилова была изображена в виде домохозяйки, тащившей подмышкой гуся-Гуссерля, а Лариса Цыпник – как крестьянка, тащившая за собой телегу с колосками-рефератами. Энтузиасты ходили в турпоходы, а другие энтузиасты во главе с Мартой Ловчевой ездили в различные поездки по известным и малоизвестным местам. Брели членов семьи. Пели песни в автобусе или поезде. Вообще жизнь была веселая и интересная – и тогда, когда в актовом зале потолок обрушился на голову гостившего у нас Назыма Хикмета, и тогда, когда Женя Никитин на институтском собрании сообщал залу, что пережил трех директоров, сейчас переживает четвертого (Б.С. Украинцева).

А.С. Хотелось бы узнать Ваше мнение о перспективах развертывания философии советского периода. Какие базовые ходы мысли были сделаны в этот период, которые кажутся Вам важными или требующими развития, способными определять повестку дня отечественной и даже мировой философской мысли?

Т.Д. Я считаю, что очень много сделал Эвальд Ильенков. После его работ нельзя было понимать познание как простое отражение; его статья «Идеальное» в Философской энциклопедии составила эпоху в философии. По его рекомендации в Философскую энциклопедию писались интересные статьи философами из других городов и республик. В.С. Библер также был известной философской фигурой. Как философ, я считаю, он находится, как и Эвальд Васильевич, на уровне крупных зарубежных мыслителей. Он выдвинул идею о философии всего Нового времени как о наукоучении, т.е. как учении, ориентирующемся на науку и заимствующем из нее некоторые черты и логические выводы, в частности, принципы снятия и восхождения. Это ведь совершенно новаторская мысль. Наука изучает, например прошлое как «снятое», как подготовку к настоящему, в которое оно входит своими сходными с ним чертами. К прошлому вследствие этого

можно относиться лишь как к исторической и прошедшей, не имеющей в настоящем большой ценности. И этот подход в философии развил Гегель, заимствовав его из науки и ориентируясь в целом на философию как логику, раскрывающую процесс познания. Но М.М. Бахтин, как известно, предложил другой подход, когда нет восхождения и снятия, а прошлое рассматривается в форме непреходящей самостоятельной ценности, имеющей собственные достижения. На материале искусства, которое для него было моделью культуры вообще, М.М. Бахтин показал, что в этом случае начинается равноправный диалог между прошлым и настоящим, между разными принципами и фундаментальными подходами, и нельзя сказать, какой лучше или правильнее – каждый своеобразен и имеет право на существование. И В.С. Библер вслед за Бахтиным доказывает, что все философские – прошлые и настоящие – системы имеют равные права и убеждает, что в XXI веке философии будут свойственны рассуждения другого типа, чем у Гегеля, и философия будет не наукоучением, а логикой культуры, поскольку наука перестает быть главной в культуре, а становится ее элементом наряду с этикой, эстетикой и т.п.

И то, что сделал Эвальд Ильенков, тоже фундаментальное значение имеет. Ведь до работ Ильенкова мы в МГУ учились по каким-то болгарским учебникам, где утверждалось, что мышление есть обобщение чувственных данных. Оно есть отражение, но только после того, как мы предмет познания превратили в идеальный предмет и провели с ним мысленный эксперимент, сопоставив его с реальным предметом. Тогда мышление, будучи творчеством, и будет отражать мир. Все сочинения, которые Э. Ильенков включил в свою философию – Выготского, Пиаже – были направлены на такое понимание мышления. До Ильенкова в отечественной философии подобных толкований совершенно не было. Здесь он первооткрыватель. К сожалению, М. Мамардашвили я плохо знаю. Я слушала его лекции, но, по правде говоря, они мне не нравились. Не люблю потока сознания. С моей точки зрения В. Библер и Э. Ильенков имеют большее значение. И те заделы, которые они создали, важны.

Я хотела бы сказать несколько слов и о Нелли Васильевне Мотрошиловой. Я знаю ее много лет еще с университета; когда я училась на третьем курсе, она была на пятом и уже вела у нас семинарские занятия по немецкой классике, т.е. уже тогда была признана очень знающим профессионалом. Нелли исключительный знаток истории философии, прекрасно понимает особенности важнейших философских систем. К тому же хорошо знает иностранные языки – и англий-

ский, и немецкий, и французский, – что помогает ей знакомиться с современными значительными зарубежными философскими достижениями, и не только познакомиться, а глубоко осмысливать их. По праву она считается лучшим знатоком идей М. Хайдеггера. Каждый год она выпускает по объемистой интересной книге, что является доказательством не только ее глубоких знаний, но и свидетельством необычайного трудолюбия. Она всегда в курсе современных злободневных проблем и активно включается в их обсуждение. Будучи многие годы заведующей сектором истории зарубежной философии, она создала вслед за Теодором Ильичем благоприятную обстановку в секторе и способствовала развитию инициативы у своих сотрудников. Немало важных философских работ было написано ими за это время, в том числе неординарные, глубокие размышления Эриха Соловьева о Лютере. Как тонкий и глубокий исследователь Нелли Мотрошилова широко известна не только в России, но и за рубежом. В последние годы она стала известна еще и как издатель избранных сочинений Иммануила Канта на двух языках⁷. Вы знаете, этот проект вели с нашей стороны Нелли Мотрошилова, с немецкой – Буркхард Тушлинг. Это издание очень важно для русскоязычных читателей, потому что читатель может сам сверять перевод. Был уточнен и перевод многих понятий, в том числе *Ding an sich* как «вещи самой по себе» (вместо вещи-в-себе). Был также уточнен перевод терминов, которые имеют двойное значение, например, понятий *Gebrauch* и *Anwendung* – как применения и употребления – в разных контекстах. Эта трудоемкая работа продолжается и сейчас, за что мы должны быть благодарны Нелли Васильевне.

А.С. Тамара Борисовна, Вы ведь и сами были редактором двух томов.

Да, это были второй том, «Критика чистого разума», и четвертый, «Критика способности суждения». Мы работали над ними совместно с Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом и Ули Фогелем. Кроме другой работы, я еще составила предметный указатель на русском и немецком языках. Трудность состояла в том, что кроме определения понятия, надо было выяснить его отношение к другим понятиям на разных страницах «Критики». Например, человек как: мыслящее существо, ноумен, конечная цель. Много трудностей доставил нам перевод чрезвычайно важного термина *Wohlgefallen* из третьей «Критики». Мы перевели его как «благорасположение». По-моему, перевод не

⁷ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Отв. ред. Нелли Мотрошилова и Буркхард Тушлинг. М.: Наука, 1994–2010.

очень удачный, но мы оставили возможность лучшего перевода для будущих переводчиков. Все переводы согласовывались с немецкими филологами и славистами. Очень помогали нам слависты Барбара Кархоф и Вилли Люккель.

А.С. Что для Вас сейчас в философии является притягательным? Что Вы исследуете, какие темы сейчас Вас волнуют?

Т.Б. Мне любопытно, как происходит изменение самого субъекта, не только как меняется его сознание, но и как он меняется в целом. А также – какое общественное устройство следует признать лучшим. Интересно отправиться от Гоббса и Руссо, дойти до современных предложений, например, Роулза, и выявить нерешенные проблемы. Например, выяснить, чем отличаются подданные государства Гоббса от граждан общественно-договора Руссо; можно ли устранить неравенство граждан по своим начальным возможностям – в организации образования и работы.

А.С. Вопрос в завершение. Сейчас в Институте философии происходит смена поколений, появилось много молодых сотрудников, в том числе историков философии. Что бы Вы могли им пожелать, посоветовать, чтобы успешно, серьезно и фундаментально заниматься наукой долгие годы?

Длугач Т.Б. Молодым специалистам можно было бы посоветовать рассматривать наследие прошлого с точки зрения его непонятности для нас. В этом и будет выражаться его особенность, выяснить которую – главная задача историка философии. Ведь если что-то для нас непонятно, то это означает, что мы рассуждаем не так, как наши предки, и вопрос – почему? Так и обнаруживается проблема, в решении которой сопоставляются разные эпохи, разные стили мышления, разные логики.

Савин А.Э. Спасибо Вам большое, Тамара Борисовна.

А.Э. Савин, Т.Б. Длугач, Москва, 7 ноября 2017 г.
при участии М.А. Солоповой, осень 2019 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Длугач Т.Б. Дидро. М.: Мысль, 1975; 2-е изд. М.: Мысль, 1986.

Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (Кант, Фихте). М.: Наука, 1986.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? (1784) / Пер. Т.Б. Длугач // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: Наука, 1994.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Отв. ред. Нелли Мотшилова и Буркхард Тушлинг. М.: Наука, 1994–2010.

TAMARA DLUGATCH

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240 Russian Federation.
E-mail: dlugatch@yandex.ru

ALEXEY SAVIN

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Chair of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); 84 Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119571 Russian Federation.
E-mail: savinae2018@gmail.com

**“Kant was always of interest to me”
Interview with Tamara Dlugatch**

Summary. In this interview the famous Russian philosopher and historian of philosophy Tamara Borisovna Dlugach – well-known expert in Classical German philosophy and philosophy of Enlightenment, author of more than 10 monographs – shares memories of her life and work: about years of study at the faculty of philosophy at Lomonosov Moscow University, about entering the post-graduate course at the Institute of Philosophy (Academy of Sciences of the USSR) and the first years of professional activity, about interesting events in the life of the Institute of Philosophy in 1970–1990s, about colleagues and about her work in the sector of the history of Western philosophy under the direction of T.I. Oizerman and N.V. Motroshilova, studies on philosophical works and ideas of I. Kant and D. Diderot, as well as on participation in the seminars of V.S. Bibler, on the importance of the works of Evald Ilyenkov for the philosophy of the Soviet period. This interview continues the section “Our Interviews” of the Yearbook, that was opened by the interviews with Alexander Stoliarov (2017) and Nelly Motroshilova (2018). Interview was conducted by Alexey Savin.

Keywords: Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences; philosophy of the Soviet period, Kant studies; French Enlightenment, V.Bibler, T. Dlugatch.

References

Dlugatch, T.B. *Diderot*. Moscow: Mysl' Publ., 1975; 2nd ed. Moscow, 1986.

Dlugatch, T.B. *Problema edinstva teorii i praktiki v nemetskoj klassicheskoj filosofii (Kant, Fichte)* [The Problem of unity of theory and practice in German classical philosophy (Kant, Fichte)]. Moscow, Nauka Publ., 1986.

Kant, I. „Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?” [Answering the question: What is Enlightenment?] (1784), transl. by Tamara Dlugatch, in: Kant, I. *Sochineniya na russkom i nemetskom yazukakh* [Works in Russian and German]. Vok. 1. Moscow, Nauka Publ., 1996.

Kant, I. *Sochineniya na russkom i nemetskom yazukakh* [Works in Russian and German], edited by Nelly Motroshilova (Moscow) and Burkhard Tuschling (Marburg). Moscow, Nauka Publ, 1996–2006.

SUMMARIES

Nadezhda Volkova

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Theory of Perception in the “Theaetetus” and “Timaeus” of Plato

In this article an author discusses Plato’s doctrine of sense perception and offers its interpretation as a united consistent theory based on the texts of two dialogues – “Theaetetus” and “Timaeus”. In the beginning of the study the author analyzes two ways of interpretation of Plato’s theory of perception in “Theaetetus”. According to the first method, this theory is a paraphrase of the theory of Protagoras; according to the second, it belongs to Plato himself. The author of the article adheres to the second point of view and tries to show that “Timaeus” provides the necessary context for interpreting the theory of perception set forth in “Theaetetus”. As a result of the study the author comes to the following conclusions: 1) there are direct references to the “Timaeus” in the text of “Theaetetus”, in which the theory of perception is given in mathematical (Pythagorean) interpretation; 2) the mathematical interpretation of the process of perception is a necessary addition to the description of perception in “Theaetetus”, which uses the concepts of measure and proportionality in the explanation of the process of perception; 3) and finally, the mathematical interpretation of the theory of perception does not contradict Plato’s thought in “Theaetetus”.

Maria Solopova

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Plato on a catalogue of twenty-five progenitors in the context of Ancient chronology

This article discusses a passage from the “Theaetetus” (175a5-6), in which Plato mentions a genealogy catalogue of twenty-five progenitors in connection with a discussion about a true philosopher who is not interested in the fashionable hobbies of modernity, values and preferences of ordinary people. Paying attention to the question of the relationship between the date of composition of the dialogue (the expected date of writing it by Plato) and its dramatic date (the date of the conversation of Socrates), the author of the article raises the question whether the indicated number of twenty-five progenitors can be compared with other generational calculations known in Antiquity. The question is, what date, dramatic date or date of composition is the indicated number more relevant. The article concludes that this fragment from the “Theaetetus”, – according to the author’s opinion, confirming the dramatic date of the dialogue – provides additional material for the question of anachronisms in Plato’s dialogues.

Galina Vdovina

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

**Cognitive mechanism in late scholastic Aristotelianism
and natural cognition of God**

The article considers the possibility of natural cognition of God in the cognitive paradigm of aristotelianism, in the context of post-medieval theology (Suárez, Hurtado de Mendoza, Pedro de Arrubal etc.). As aristotelian tradition rejects infusion of ideas into the human mind, the question is raised as follows: is it possible to know God through adopting God's species impressa, which in natural cognitive process serves as a vehicle to transport information about objects to the intellect and depends from objects in its genesis? It is shown that in earthly life we form a concept of God using species of material things, according to general scheme of knowing non-sensible things through mental construction. In the condition of separation from bodies, instead, souls know God through a direct activation of their intellectual potency by God himself. The article concludes stating that the theological topic of cognition of God by blessed souls concentrates in itself many relevant questions from the philosophical and historical point of view.

Nadezhda Trubnikova

School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – RANEPA (Moscow, Russia); Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

Alexei Guskii

Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia)

Godenshō and the Tradition of Buddhist Biographies in Japan

Godenshō (14th century) is a biography of Japanese Buddhist master Shinran (1173–1263). Key provisions of his teachings – the most radical version of Pure Land Buddhism – in this text, not just listed, but shown in action. Full trust in the of Other-power, equality of all people in faith, keen awareness of human's own sinfulness, worshipping as a way to repay the Buddha for mercy – all these attitudes in Godenshō are carried out in specific episodes from the life of the thinker. The "Selection" is very traditional: the style, composition, approach to the presentation of theory with practical examples date back to earlier Japanese stories about famous monks, including the texts from Konjaku monogatari shū (12th century). The episodes included in Godenshō prove that the exclusive veneration of Buddha Amida for Shinran did not mean disrespect for other Buddhas, Bodhisattvas and kami deities, nor contempt for other teachings, nor oblivion of the duties of the citizen to the ruler and teacher to the community. The article includes a translation of selected fragments from Godenshō and a retelling of the remaining episodes.

Nataliya Tatarenko

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Concept of the Ethical and its Interpretation in Hegel's System of Ethical Life

This article analyzes the work of G.W.F. Hegel "System of ethical life", written during his life in Jena. This is one of first Hegel's attempts to develop a systematic view on the problem of the ethical. The manuscript, which remained unpublished during the philosopher's lifetime, is a very unusual text on the ground of not only its content but also on the ground of Hegel's methodology. The influence of Schelling's philosophy of identity on this text is obvious, but at the same time, Hegel's independent thought is already noticeable, and not always consistent with Schelling's ideas. The author explore the methodological features of the Hegelian text, interprets the meaning of the essential concepts, considers the main substantial points, and also gives a number of interpretations of "System of ethical life" made by some russian and foreign researchers.

Viktor Vizgin

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Religion and Philosophy in the Diary of Henri Amiel

In this article is analyzed the relation between religion and philosophy in the diary of the Suisse philosopher Henri Amiel (1821–1881). The author demonstrates that Amiel at young years most likely was the pupil of Schelling than Hegel's one and recognized the primacy of religion in front of philosophy. But after, as the author means, he changed his attitude concerning this fundamental relation. As a result of this transformation the transcendent God replaced by the immanent one. In this article the author expresses the opinion that Amiel hesitate between theism and pantheism, respectively Leibnitz and Spinoza. The notions of ideal and duty in theirs jointing resumes Amiel's spiritualism.

Julia Rossius

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

On the understanding of history in the philosophy of Benedetto Croce and Emilio Betti

This paper aims to compare the interpretations of history put forward by Benedetto Croce and Emilio Betti. In view of the serious differences between the theoretical foundations of their respective positions (Croce's neohegelianism and 'absolute historicism', on the one hand, and methodological hermeneutics in the case of Betti), the present author has chosen for comparison some of the opinions expressed and statements made by either philosopher, as well as such fragments of their works, where their views seem to converge, or, on the contrary, where the divergences are manifested with greatest clarity, in particular in the passages containing reciprocal criticism. The author comes to the conclusion that, contrary to

the widespread belief, Betti's theory of the interpretation of history had not been influenced by the historicism of Croce to any considerable degree. Analyzing, among other things, the idea of 'modernity' of history in Croce with its similarity to Betti's canon of 'actuality' of the understanding, she demonstrates that Betti arrived at the same thesis independently of Croce as a result of his own investigations in the history of law, giving it initially a more restricted juridical formulation.

Alexei Krouglov

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)

S.E. Desnitsky and Discussions on Natural Law in Russia in 18th century

The paper investigates the current state of academic studies on the first Russian university professor of law S.E. Desnitsky. Based on this analysis, I conclude that there are numerous gaps in the findings of his views on natural law. To find out the sources of Desnitsky's ideas on natural law and the main objects of his criticism, the following works are scrutinized: courses and debates on natural law in the 50s of the 18 century at the Moscow University of Professor Ph.H. Diltthey; works of the German jurist and philosopher J.G. Heineccius, which were popular in Russia at that time; A. Smith's "Lectures on justice, police, revenue and arms", and J. Millar's lectures on Roman law. Particular attention is paid to the analysis of Desnitsky's speech "The Word of Direct and Nearest Way to Studying Jurisprudence" (1768). The conclusion questions the originality of Desnitsky as a thinker or legal scholar and his role in the formation of the unique Russian legal thought.

Igor Evlampiev

Institute of Philosophy, Sankt-Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

Inga Matveeva

Russian State Institute of Performing Arts (St. Petersburg, Russia)

Religious teachings of L. Tolstoy and Vl. Solovyov and the problem of the unity of Russian religious philosophy

The article deals with the history of the creative relationship of L.N. Tolstoy and V.S. Solovyov and it is proved that religious teachings of thinkers are close to one another in their main principles. In the works of the 1890s Solov'ev, like Tolstoy, sharply criticizes the historical church for the fact that it distorted original, true Christianity, the main meaning of which he sees in the union of humanity with God and in building the Kingdom of God on earth by the forces of humanity. Exactly the same understanding of Christianity as the path to a perfect life on earth is the basis of Tolstoy's religious teaching. It is shown that the two most important motives of Tolstoy's teaching: the denial of the bodily resurrection of human personalities and the principle of non-resistance to evil by violence – flow quite logically from this teaching. The point of view of Solov'ev in these questions, on the

contrary, testifies to his inconsistency in the development of the principles of true Christianity. It is concluded that Tolstoy, contrary to popular belief, is not a “marginal” figure in Russian religious philosophy, on the contrary, he most fully expresses its main trend of criticism of church religion and the search for true Christianity, which unites the overwhelming majority of famous thinkers.

Aleksandra Berdnikova

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

The phenomenon of holiness in the religious philosophy of Sergey Alekseev (Askoldov)

This article devoted to the analysis of the main ideas of Russian Silver Age religious thinker, – Sergey Alekseev (Askoldov). The highlights of his personal life and scientific career are revealed. The whole wide range of Askoldov's philosophical interests, which formed his own ideas is considered: from the theory of knowledge and panpsychism of his father Alexey Kozlov, till Orthodox theology and Vladimir Solovyov's system of “Christian politics”. In the context of his original views, the evolution of Askoldov's ideas about the Church and holiness is shown, which is the main subject of his research in the following article “Holiness and Its Achievements”. The main stages of the development of Askoldov's theological views are analyzed: from abstract theorizing in early works (*Philosophy and Life*, 1902) to more specific, practical ideals (*About the old and the new religious consciousness*, 1907; *Religious meaning of the Russian revolution*, 1918). On the example of the works “Four Conversations” and “The Mental Image of Christ” (1936–1937), the late stage of Askoldov's religious and philosophical ideas is considered. In addition, the relationship of Askoldov's ideas about holiness with similar ideas in the framework of the Russian spiritual, academic and secular tradition (in particular, with the concepts of Vladimir Guerrier and Lev Karsavin) is demonstrated.

Sergey Alekseev (Askoldov)

Holiness and its acquisition

(Edited with notes by Alexandra Berdnikova)

The following text is a first publication of an article written by Russian religious thinker Sergey Alekseev (Askoldov) around 1918–1921. This text is stored at the moment in the archive of the Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences (Fund 185., Register 1, Storage unit 1462). Following publication reveals the main points of Askoldov's theological views, his religious concept and attitude to the Christian religion in general, which were quite progressive and innovative for his time. In addition, this article also helps to reveal the main points of “continuity” between Askoldov's concept and Vladimir Solovyov's doctrine of “Christian politics”, which allows Askoldov to be attributed to the representatives of the “post-Soloviev's metaphysics of All-unity” (along with Nikolai Lossky and Seymon Frank). An article of S. Askoldov is edited by Alexandra Berdnikova.

Tamara Dlugatch

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Alexey Savin

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – RANEPA (Moscow, Russia)

“Kant was always of interest to me”

Interview with Tamara Dlugatch

In this interview the famous Russian philosopher and historian of philosophy Tamara Borisovna Dlugach – authoritative expert in Classical German philosophy and philosophy of Enlightenment, author of more than 10 monographs – shares memories of her life and work: about years of study in philosophical faculty at Lomonosov Moscow University, about entering the post-graduate course at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR and the first years of professional activity, about interesting events in the life of the Institute of Philosophy in 1970–1990s, about colleagues and about her work in the sector of the history of Western philosophy under the direction of T.I. Oiserman and N.V. Motroshilova, studies on philosophical works and ideas of I. Kant and D. Diderot, as well as on participation at the seminars of V.S. Bibler, on the importance of the works of Evald Ilyenkov for the philosophy of the Soviet period. This interview continues the section “Our Interviews” of the Yearbook, that was opened by the interviews with Alexander Stoliarov (2017) and Nelly Motroshilova (2018). Interview was conducted by Alexey Savin.

АВТОРЫ

Волкова Надежда Павловна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: go2nadya@gmail.com

Солопова Мария Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: msolopova@yandex.ru

Вдовина Галина Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Трубникова Надежда Николаевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) при Президенте Российской Федерации, 119606, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 9; профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, 125009, г. Москва, ул. Моховая, 11.

E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Гунский Алексей Юрьевич, студент магистратуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б.

E-mail: gunsky@inbox.ru

Татаренко Наталия Анатольевна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Визгин Виктор Павлович, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Россиус Юлия Геннадьевна, младший научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: go2nadya@gmail.com

Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ); Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6.

E-mail: akrouglov@mail.ru

Евlampиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Россия, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Матвеева Инга Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры литературы и искусства Российского государственного института сценических искусств, Россия, 191028, г. Санкт-Петербург, ул. Моховая, д. 34.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Бердникова Александра Юрьевна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: alexser015@yandex.ru

Длугач Тамара Борисовна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: dlugatch@yandex.ru

Савин Алексей Эдуардович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 84.

E-mail: savinae2018@yandex.ru

CONTRIBUTORS

Nadezhda Pavlovna Volkova, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: go2nadya@gmail.com

Maria Anatolyevna Solopova, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: msolopova@yandex.ru

Galina Vladimirovna Vdovina, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russia; Professor at the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies, 4/2 bld. 1, Pyatnitskaya street, Moscow, 115035 Russian Federation.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Nadezhda Nikolaevna Trubnikova, DSc in Philosophy, Leading researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prospekt, Moscow, 119606, Russian Federation; Professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11/1, Mokhovaya street, Moscow, 125009, Russian Federation.

E-mail: trubnikovann@yandex.ru

Aleksei Yurevich Guskii, Graduate student, Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities, 23b, Novokuznetskaya street, Moscow, 115184, Russian Federation.

E-mail: guskyy@inbox.ru

Nataliya Anatolievna Tatarenko, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Viktor Pavlovich Vizgin, DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Julia Gennadievna Rossius, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: juliarossius@yandex.ru

Alexei Nikolaevich Krouglov, Professor, Chair for History of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russian Federation.

E-mail: akrouglov@mail.ru

Igor Ivanovich Evlampiev, DSc in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Sankt-Petersburg State University. 5 Mendeleeskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Inga Yur'evna Matveeva, PhD in Philology, Associate Professor, Russian State Institute of Performing Arts, 34 Mokhovaya St., St. Petersburg, 191028, Russian Federation.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Aleksandra Yur'evna Berdnikova, PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: alexser015@yandex.ru

Tamara Borisovna Dlugatch

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: dlugatch@yandex.ru

Alexey Eduardovich Savin

DSc in Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), 84/3, Vernadsky prospekt, Moscow, 119571 Russian Federation.

E-mail: savinae2018@gmail.com

Информация для авторов

1. Журнал «Историко-философский ежегодник» публикует историко-философские исследования разного характера:

– авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);

– новые переводы философской классики (сопровожаемые комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком);

– архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;

– рецензии на книги историко-философской значимости (рецензия должна иметь самостоятельное название);

– тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы.

2. Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Историко-философский ежегодник» обязательна.

3. Автор отвечает за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.

4. Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,8; поля – 2,5 см) по электронной почте: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

5. Объем статьи – от 0,7 до 2,0 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотации). 1 п.л. = 40 000 знаков с пробелами. Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков.

6. Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в примечаниях. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

7. Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие сведения на английском и русском языках:

1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (1000–1200 знаков);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:

1. «Список литературы», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.

2. Список «References», составленный 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 (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);

– 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 (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).

Для транслитерации необходимо использовать сайт <http://translit.net/> (формат BSI)

Рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Адрес редакции:

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 414. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Телефон: +7 (495) 697-91-98.

E-mail: msolopova@iph.ras.ru; histph_yearbook@iph.ras.ru

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Волкова Н.П.</i> Теория восприятия в «Тезетете» и «Тимее» Платона	6
<i>Солопова М.А.</i> Платон о родословном списке в двадцать пять предков в контексте античной хронологии	30
<i>Вдовина Г.В.</i> Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание	46

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Трубникова Н.Н., Гунский А.Ю.</i> «Выборка преданий о Святом» и традиция монашеских жизнеописаний в Японии	63
--	----

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

<i>Татаренко Н.А.</i> Понятие нравственного и его интерпретация в гегелевской «Системе нравственности»	102
---	-----

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Визгин В.П.</i> Религия и философия в дневнике Анри Амьеля	135
<i>Россиус Ю.Г.</i> О подходах к пониманию истории в философии Б. Кроче и Э. Бетти	156

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Круглов А.Н.</i> С.Е. Десницкий и дискуссии о естественном праве в России XVIII в.	178
<i>Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.</i> Религиозные учения Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской религиозной философии	222
<i>Бердникова А.Ю.</i> Осмысление феномена святости в религиозной философии С.А. Алексеева (Аскольдова)	250

Архивные публикации

Алексеев (Аскольдов) С.А.

Святость и ее достижение

(публикация и комментарии А.Ю. Бердниковой) 267

НАШИ ИНТЕРВЬЮ

Антиномии в развитии философии советского периода

Интервью с Т.Б. Длугач 290

Summaries 304

Авторы выпуска 310

Contributors 312

Информация для авторов 314

Содержание 316

Contents 318

CONTENTS

ANCIENT GREEK AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

<i>Nadezhda Volkova</i> Theory of perception in the “Theaetetus” and “Timaeus” of Plato	6
<i>Maria Solopova</i> Plato on a catalogue of twenty-five progenitors in the context of Ancient chronology	30
<i>Galina Vdovina</i> Cognitive mechanism in late scholastic Aristotelianism and natural cognition of God	46

ORIENTAL PHILOSOPHY

<i>Nadezhda Trubnikova, Alexei Guskii</i> Godenshō and the Tradition of Buddhist Biographies in Japan	63
---	----

MODERN PHILOSOPHY

<i>Nataliya Tatarenko</i> Concept of the Ethical and its Interpretation in Hegel's System of Ethical Life	102
---	-----

CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

<i>Viktor Vizgin</i> Religion and Philosophy in the Diary of Henri Amiel	135
<i>Julia Rossius</i> On the understanding of history in the philosophy of Benedetto Croce and Emilio Betti	156

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Alexei Krouglov</i> S.E. Desnitsky and Discussions on Natural Law in Russia in 18th century	178
<i>Igor Evlampiev, Inga Matveeva</i> Religious teachings of L. Tolstoy and Vl. Solovyov and the problem of the unity of Russian religious philosophy	222
<i>Aleksandra Berdnikova</i> The phenomenon of holiness in the religious philosophy of Sergey Alekseev (Askoldov)	250

Archival Publications

Sergey Alekseev (Askoldov)

Holiness and its acquisition

(edited with notes by Alexandra Berdnikova) 267

INTERVIEWS

“Kant was always of interest to me”

Interview with Tamara Dlugatch 290

Summaries 304

Contributors 312

Contents 318

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК
2019. Т. 34

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

УЧРЕДИТЕЛЬ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Главный редактор – *Н.В. Мотрошилова*
Ответственный редактор – *М.А. Солопова*
Ученый секретарь – *К.В. Ворожихина*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Адрес редакции

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 414

Тел.: +7 (495) 697–91–98

Электронная почта: histph_yearbook@iph.ras.ru

Адрес в Интернете: <http://iph.ras.ru/histph.htm>

Издательство «Аквилон»

Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29

Тел. +7 (968) 924–97–30

E-mail: aquilopress@gmail.com

Подписано в печать с оригинал-макета 07. 12. 2019.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл.-печ. л. 20. Уч.-изд. л. 18,6. Тираж 1000 экз. Зак. №

Отпечатано с оригинал-макета в типографии

Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»

Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА

Тел. +7 (495) 545–37–10

Электронная почта: info@onebook.ru

Адрес в Интернете: www.onebook.ru

Подписной индекс в ОБЪЕДИНЕННОМ КАТАЛОГЕ

«ПРЕССА РОССИИ»: 42050

СВОБОДНАЯ ЦЕНА

ISSN 0134–8655