

**ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКИЙ  
ЕЖЕГОДНИК**

**2018**

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

ISSN 0134-8655

# History of Philosophy Yearbook

**2018**

Volume 33

Moscow  
AQUILO Press  
2018

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

# Историко- философский ежегодник

## 2018

### Том 33

МОСКВА  
Издательство АКВИЛОН  
2018

---

**Историко-философский ежегодник  
2018. Т. 33**

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), *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* (Институт философии РАН, Москва), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва), *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. 413.

Тел.: +7 (495) 697-91-98; E-mail: [histph\\_yearbook@iph.ras.ru](mailto:histph_yearbook@iph.ras.ru).

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

---

# АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

*Месяц С.В.*

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

## Искушение буквализмом, или Каким должен быть перевод античной философской классики?

**Аннотация:** Нарастающая неудовлетворенность классическими русскими переводами Платона и Аристотеля, созданными во второй половине XX в., а также желание заменить их более новыми, точными и отвечающими современному состоянию науки, заставляет поставить вопрос о принципах перевода античных философских текстов. В статье показано, что если советские переводчики руководствовались в основном принципом «художественного» перевода, предполагающего творческое воссоздание оригинала средствами родного языка, то современный читатель больше склоняется к переводу «буквальному», передающему не столько мысль автора, как ее понял переводчик, сколько слова переводимого текста. В статье дается сравнительное описание обеих переводческих стратегий и на конкретных примерах показываются сильные и слабые стороны каждой из них.

**Ключевые слова:** Античная философия, философские тексты, теория перевода, художественный перевод, буквализм, Платон, Аристотель.

## 1. Художественный перевод

Сегодня все чаще можно услышать критику в адрес старых русских переводов Платона и Аристотеля, выполненных такими выдающимися русскими филологами и переводчиками как М.Л. Гаспаров, С.С. Аверинцев, А.Н. Егунов, С.П. Маркиш, Т.В. Васильева, А.В. Кубицкий, А.Ф. Лосев, А.В. Лебедев и др.<sup>1</sup> Их упрекают за недостаточную точность и излишнюю художественность, за то, что, приспособив текст к нормам русского языка и привычкам русского читателя, они подчас заменяют перевод пересказом, передают насыщенные философским смыслом места обтекаемыми и ничего не значащими фразами, не обращают внимания на случаи технического словоупотребления, не придерживаются унифицированного перевода философских терминов, и, избегая непривычных для русского читателя оборотов и образов, заменяют их своими, что приводит к стиранию стилистических особенностей подлинника. Эти замечания относятся к самым лучшим, наиболее удачным переводам античной философской классики и не касаются откровенно слабых работ, изобилующих ошибками, в том числе и грамматическими.

В качестве примера того, как безупречный в грамматическом отношении перевод способен игнорировать яркую и многозначную образность греческого подлинника, можно привести отрывок из платоновского «Тимей» 90а в переводе С.С. Аверинцева. В этом месте речь идет о разумном начале человеческой души, которое обитает в голове, на вершине нашего тела, и потому «... устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение»<sup>2</sup>. Если

<sup>1</sup> См.: *Россиус А.А.* Русский текст Платона: современное состояние // Платоновский сборник. Т. 1. М.; СПб., 2013. С. 104–116; *Бугай Д.В.* (комментарии): *Порфирий.* О жизни Плотина и порядке его книг / Пер. и комм. Д.В. Бугая // Историко-философский альманах. 2015. Вып. 5. С. 161–213; *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 9–31; *Месяц С.В.* Начала метафизики Прокла // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5 М., 2009. С. 203–235; *Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и Ареопагитском Корпусе // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 300–302. См. также описание целей и задач проекта «Наследие Платона», предполагающего подготовку новых переводов Платона на русский язык, в кн.: *Платон.* Парменид / Пер., введение и комм. Ю.А. Шичалина. СПб., 2017. С. 3–4.

<sup>2</sup> *Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 497; *Plat.* Tim. 90a ... πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτόν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον.

попытаться передать этот текст Платона буквально, то получится следующее: «...подымает нас от земли к небесному родству, как если бы мы были не земным, но небесным *растением* (ὡς ὄντας φύτον οὐκ ἔγγυειον ἀλλὰ οὐράνιον)». Как видим, греческое φύτον (растение, дерево) Аверинцев передает бледным и в высшей степени абстрактным словом «порождение», в результате чего яркий образ человека как небесного растения, растущего корнями вверх, а кроной вниз – образ, который впоследствии обыгрывали многие античные и христианские мыслители<sup>3</sup> и который стал таким же узнаваемым маркером платоновской антропологии, как и общипанная курица<sup>4</sup> – этот насыщенный смыслами образ полностью исчезает. Подобная невнимательность переводчика тем более не извинительна, что двумя строками ниже Платон, продолжая развивать образ человека как перевернутого дерева, называет голову корнем, которым мы растаем в небо: «голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа»<sup>5</sup>.

В другом месте – «Тимей» 29с – Аверинцев меняет порядок слов в греческой фразе (ὁ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια), поставив подлежащее на первое, а косвенное дополнение – на второе место, придав таким образом платоновскому тексту более естественное звучание: «Как бытие относится к рождению, так истина – к вере»<sup>6</sup>, вместо того, чтобы перевести: «как к рождению отно-

<sup>3</sup> О φύτον οὐράνιον см.: 1) *Philo Alex.* Quod det. 85, 1: «единственным небесным растением на земле Бог сделал человека», пер. И.А. Макарова цит. по: *Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 217; 2) *Clem. Alex.* Protr. II, 25: «небесное растение, то есть человек»; 3) *Nemesius.* De natura hominis I, 451: «мы – небесное растение»; 4) *Euseb.* Praer. ev. VIII, 14, 66: «...по рождению человек есть небесное растение и отпрыск Божий». Христианские писатели охотно использовали образ человека как небесного растения, чтобы подчеркнуть, что в отличие от прочих созданий, он получает свою пищу с небес, а не из земли. Об использовании этого выражения в Герметическом корпусе и у Дионисия Ареопагита см.: *Петров В.В.* Многосветлая цепь. Солнце в позднеантичном платонизме и Ареопагитском Корпусе // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма М., 2013. С. 242 (прим. 9).

<sup>4</sup> Существует легенда, что Диоген Синопский в ответ на определение Платоном человека как «животного о двух ногах, лишённого перьев» общипал петуха и принес в Академию, объявив: «Вот платоновский человек!» (Диоген Лазертский VI, 40, пер. М.Л. Гаспарова).

<sup>5</sup> *Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева. С. 497.

<sup>6</sup> *Платон.* Тимей. С. 433.

сится бытие, так к вере – истина». Казалось бы, никакого вреда содержанию от такой перестановки нет, правила грамматики греческого языка вполне допускают это, но все же некоторая необычность и странность текста, на которую обращали внимание уже античные комментаторы Платона, при таком переводе теряется. Давайте посмотрим, как понимает это место Прокл. В своем «Комментарии к “Тимею”» он пишет: «Хотя Платон вполне мог бы поставить на первое место умопостигаемое бытие и истину, он тем не менее начинает с рождения и веры, чтобы совместить существующее для нас с порядком, существующим от природы, и соблности иерархию предметов исследования, занявшись в первую очередь тем, что известно нам»<sup>7</sup>. Иными словами, Прокл усматривает в словах Платона формулировку определенной исследовательской стратегии, схожей с той, которой всегда придерживался Аристотель: в познании вещей необходимо продвигаться от более понятного и ясного для нас к более понятному и ясному по природе; то есть от возникновения – к бытию и от веры – к истине, а не наоборот. Перевод Аверинцева полностью исключает возможность такой трактовки текста. Можно ли считать это недостатком? И если да, то насколько устранимым? Ответ не так очевиден, как кажется на первый взгляд.

Еще один пример показывает, что приверженность переводчика определенной интерпретации зачастую лишает текст многозначности. С.С. Аверинцев переводит фразу  $\mu\epsilon\upsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \delta\eta\ \lambda\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \alpha\rho\chi\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\rho\chi\eta\nu$  («Тимей», 29b2-3), вставляя в текст отсутствующие в оригинале слова: «но в каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало»<sup>8</sup>, – между тем у Платона сказано: «важнее всего начать с сообразного природе начала». Учитывая, что строкой ниже Платон говорит о том, что слово и рассуждение должны соответствовать предмету, который они изъясняют, так что слово о неизменном и устойчивом предмете и само должно быть неизменным и неопровержимым, а слово о том, что представляет собой всего лишь подобие умопостигаемого первообраза, и само должно быть правдоподобным, – учитывая все это, можно было бы признать интерпретацию Аверинцева верной, а предлагаемую им вставку слов «в каждом рассуждении» пусть и не обязательной, но совершенно оправданной. Однако вновь заглянув в «Комментарий к “Тимею”» Про-

<sup>7</sup> Proclus. In Tim. I, 345. Здесь и далее, если переводчик не указан, перевод принадлежит автору статьи.

<sup>8</sup> Платон. Тимей. С. 433.



кла, мы обнаружим, что данная фраза не так-то проста, как можно было бы подумать, и что она представляет собой классический пример синтаксической неоднозначности, характерной для гераклитовского «темного» стиля<sup>9</sup>, когда значение текста меняется в зависимости от расстановки в нем знаков препинания. В самом деле, если читать процитированное выше предложение, ставя колон после слова *παντός* («всего»)<sup>10</sup>, то смысл высказывания будет сводиться к тому, что важнее всего – установить сообразное с природой начало рассуждений. Если же поставить колон после слов *μέγιστον δὴ* («самое важное») и отнести *παντός* («всего») к последней части фразы, то тогда получится, что самое важное – это избрать сообразное с природой начало всего, то есть каждой отдельной вещи и всего мира в целом<sup>11</sup>. Сам Прокл считает, что фраза сочетает в себе одновременно оба смысла, и что Платон намеренно делает свою речь многозначной. Тем не менее русский переводчик выбирает только первый способ чтения, то ли полагая его более естественным, то ли просто не догадываясь о существовании других. В результате присущая оригиналу многозначность (не важно, намеренная или нет) из русского текста исчезает. Устраним ли этот недостаток? Можно ли сохранить многозначность платоновской речи в переложении на родной для нас язык? Или это в принципе невозможно? Может быть, достаточно просто перевести этот отрывок слово за слово, по возможности сохраняя и порядок слов, и синтаксис? Тогда получится: «важнее всего начинать с сообразного с природой начала». Как видим, ситуация принципиально не изменилась: если в греческом предложении слово «всего» легко может быть отнесено к концу фразы, то русский вариант этого не позволяет. Впрочем, если приложить чуть больше усилий, то решение находится: двусмысленность греческой фразы могла бы быть сохранена при следующем переводе: «самое важное во всем избрать сообразное с природой начало».

Обратимся к примеру терминологической непоследовательности русского перевода Аристотеля, который приводит в своей книге

<sup>9</sup> О гераклитовском темном или «неясном» (ἄδηλον) стиле см.: *Аристотель*. Риторика III, 1407b11–20: «Расставить знаки препинания в произведениях Гераклита – большой труд, потому что неясно, что к чему относится: к последующему или предыдущему, как например в начале произведения, где он говорит: этот Логос сущий вечно люди не понимают» (пер. О.П. Цыбенко).

<sup>10</sup> В данном случае колон будет подразумевать двоеточие или тире.

<sup>11</sup> *Proclus*. In *Tim.* I, 337.

новосибирский исследователь Е.В. Орлов<sup>12</sup>. Разбирая выполненный А.В. Лебедевым перевод фрагмента псевдоаристотелевского сочинения «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», он обращает внимание на то, насколько небрежно переводчик передает термины ὅμοιον – ἴσόμενον: то как «подобное – неподобное», то как «одинаковое – неодинаковое», то как «однородное – неоднородное». Читателя, хотя бы немного знакомого с философией Аристотеля, такой перевод может направить по ложному следу, считает Орлов. Задумавшись над тем, что означает термин «однородное», он решит, что здесь подразумевается тождественное по роду; однако тождественное по роду («гомогенное») у Аристотеля имеет совершенно другое значение нежели «подобное» (ὅμοιον). И то же самое можно сказать об «одинаковом»: «одинаковое» (т.е. одно и то же с самим собой или с другим) и «подобное» – совершенно разные вещи. Что же заставляет переводчика отказаться от унифицированного перевода терминов ὅμοιον – ἴσόμενον? Желание сделать текст более узнаваемым для русского читателя. С этой целью для каждого нового контекста всякий раз подыскивается наиболее привычное и узнаваемое для нас словосиноним: например, говоря о вещи, каждая часть которой подобна любой другой, переводчик предпочитает называть ее не «подобочастной» (ὀμοιομερές), как сам автор трактата, а «однородной», т.е. именно так, как обычно называем такие вещи мы: «Но, вероятно, он употребляет термин «подобное» (τὸ ὅμοιον) в смысле «подобия самому себе» и говорит, что универсум сам себе «подобен», поскольку однороден (ὀμοιομερές) и весь целиком вода, земля или любое другое вещество того же рода» (MXG 976a17–20)<sup>13</sup>. В результате читатель получает легкий, ясный текст, не отпугивающий его неизвестными словами (вроде «подобочастного») и абстрактными терминами, и потому вполне годящийся для первого общего ознакомления с трактатом. Но что делать более искушенному читателю, который привык относиться к тексту вдумчиво и соотносить контексты словоупотребления не только друг с другом, но и с творчеством Аристотеля в целом? Что делать читателю-исследователю, который хотел бы, например, изучить историю понятия «подобие» у ранних философов и Аристотеля? Для таких целей перевод А.В. Лебедева оказывается мало пригоден.

<sup>12</sup> Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 17–20.

<sup>13</sup> «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» // Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 320.

Желание сделать текст оригинала простым, понятным и общедоступным порой заводит переводчика так далеко, что он начинает отступать от подлинника не только в синтаксисе и стилистике, но и в содержании. Переводчик становится едва ли не соавтором переводимого произведения, предлагая читателю не столько перевод, сколько переработку, или, как говорили теоретики художественного перевода, «творческое воссоздание оригинала средствами родного языка»<sup>14</sup>. Например, вот как описывает принципы художественного перевода И.Л. Альтман в статье «О художественном переводе» (1936 г.): «Виртуозный перевод не меняет композиции, не меняет смысла произведения и отдельных его частей, он добивается точного воссоздания, воспроизведения образов автора, но всегда вносит нечто свое, от своего языка, своей культуры для более точной передачи духа переводимого произведения в целом и его нюансов. Это мы называем *творческим* переводом. Творческий перевод всегда – жизненно-правдивый перевод... Он правдиво, поэтически воссоздает литературное произведение на другой национальной почве»<sup>15</sup>.

В схожих выражениях говорит о переводе и К.И. Чуковский: «Переводчик художественной прозы не фотографирует подлинник, а творчески воссоздает его»; «Нужно переводить не с языка на язык, а то реальное содержание, те мысли и чувства, какие выражены в данном произведении»<sup>16</sup>. Еще дальше заходит в своем понимании «правильного» перевода И.А. Кашкин. В статье «О языке перевода» (1951 г.) он призывает переводчиков поставить себя на место автора, увидеть то, что видел он, и передать не просто слова, но «мысль за словом, конкретность, внутреннюю логику и связь изображаемого». Только тогда, по его словам, до читателя будет донесена «идейно-художественная сущность переводимого произведения, то основное и важное, что интересно и живо в нем в наше время, то прогрессивное, что следует передать в первую очередь»<sup>17</sup>. И даже те переводчики, которых в 1950-е годы было принято относить к лагерю буквалистов и формалистов, признавали, что перевод представляет

---

<sup>14</sup> Цит. по: *Азов А. Поверженные буквалисты. Из истории художественного перевода в СССР в 1920–1960-е гг.* М., 2013. С. 50. К теоретикам художественного перевода помимо И.Л. Альтмана можно также отнести А.В. Федорова, И.А. Кашкина, К.И. Чуковского и др.

<sup>15</sup> Цит. по: *Азов А. Поверженные буквалисты.* С. 49–50.

<sup>16</sup> Там же. С. 70; С. 106.

<sup>17</sup> *Азов А. Поверженные буквалисты.* С. 96.

собой творческое занятие, что переводчик – «художник, а не фотограф: он пишет портрет произведения; он актер, он играет Байрона, Гюго, Гейне; его перевод – живое отображение оригинала, а не гипсовый слепок с трупа»<sup>18</sup>. За переводчиком, как художником и портретистом, признавалось право воспроизводить только те элементы переводимого произведения, которые он считал наиболее важными; эти элементы требовалось выделять и подчеркивать, в остальном же позволялось отступать от точности перевода, поскольку передать одинаково хорошо все стороны подлинника считалось невозможным.

Перевод никогда не сможет полностью заменить оригинал, считали теоретики художественного перевода и, как следствие, признавали и оправдывали известную неточность художественного перевода, вытекающую отсюда. В вышедшей в 1930 г. книге «Искусство перевода» А.В. Федоров писал: «Воспроизводя одну какую-либо сторону подлинника с наибольшей точностью, которую позволяет ему родной язык, переводчик неизбежно изменит точности в каком-либо другом отношении. ... Отдельные особенности подлинника как бы борются за то место, которое им придется занять в произведении переводчика. И переводчик, отбрасывая одно, сохраняя или видоизменяя другое, производит известный отбор среди предоставляющихся ему возможностей и так или иначе разрешает это столкновение борющихся сил. Таким образом, точность в одном пункте равна неточности в другом»<sup>19</sup>. Иными словами, художественный перевод может и даже вынужден быть неточным, поскольку от него требуется следовать не за словом, а за мыслью автора, передавая не то, что он сказал, а то, что хотел или мог бы сказать, если бы говорил на русском языке, а в идеале – если бы жил и вырос в русской культуре.

Признанным мастером художественного перевода считался С.Я. Маршак. Им восхищались, его неизменно приводили в пример того, как нужно переводить поэзию. Классическими были признаны его переводы сонетов Шекспира, баллад и песен Бернса, стихотворений Кипплинга, Блейка, Вордсворта. Одно из известнейших его произведений – перевод стихотворения Роберта Бёрнса «For the sake of Somebody»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Цитата из послесловия Г.А. Шенгели к переводам поэм Байрона (цит. по: Поверженные буквалисты. С. 83).

<sup>19</sup> Поверженные буквалисты. С. 29.

<sup>20</sup> *Маршак С.Я.* Собр. соч. Т. 3. М., 1969. С. 420.

My heart is sore – I dare not tell,	Моей душе покоя нет.
My heart is sore for Somebody:	Весь день я жду кого-то.
I could awaken a winter night	Без сна встречаю я рассвет -
For the sake of Somebody.	И все из-за кого-то.
O-hon! for Somebody!	Со мною нет кого-то.
O-hey! for Somebody!	Ах, где найти кого-то!
I could range the world around	Могу весь мир я обойти,
For the sake of Somebody.	Чтобы найти кого-то.
You Powers that smile on	О вы, хранящие любовь
virtuous love,	Неведомые силы,
O, sweetly smile on Somebody!	Пусть невредим вернется
From every danger keep him free,	вновь
And send me safe my Somebody!	Ко мне мой кто-то милый.
O-hon! for Somebody!	Но нет со мной кого-то.
O-hey! for Somebody!	Мне грустно отчего-то.
I would do – what would I not? -	Клянусь, я все бы отдала
For the sake of Somebody.	На свете для кого-то!

Как видим, перевод отстывает от подлинника и в стилистике, и в метрике, и в содержании. Вместо припева, например, у Маршака появляются жалобы: «Со мною нет кого-то. Ах, где найти кого-то?», «Но нет со мной кого-то, мне грустно от чего-то». Тогда как у Бёрнса всего лишь: O-hon! for Somebody! O-hey! for Somebody! У Маршака отсутствует образ проведенной без сна зимней ночи, добродетельной любви, улыбки горных сил. Но главное – стихотворение выглядит настолько русским, настолько современным, что его легко принять за размышления человека XX века, затерянного в огромном мегаполисе и тоскующего среди тысяч безразличных к нему людей по единственной и еще неведомой родной душе. Маршак полностью одомашнил и осовременил Бёрнса, заставив его не просто говорить на родном для нас языке, но еще и так, как это делаем мы сами. Плохо ли это? Конечно же, нет, просто не стоит считать это чудесное стихотворение Маршака переводом: это не перевод, а написанное по его мотивам произведение, которое в лучшем случае можно назвать вольным пересказом или переложением.

Еще одним примером образцового художественного перевода служило стихотворение Лермонтова «Горные вершины», которое является переложением «Ночной песни странника» Гёте<sup>21</sup>:

<sup>21</sup> Goethe. Wandrers Nachtlied // Goethe. Gedichte 1756–1799. S. 388.

Über allen Gipfeln	Горные вершины
Ist Ruh',	Спят во тьме ночной.
In allen Wipfeln	Тихие долины
Spürest Du	Полны свежей мглой.
Kaum einen Hauch;	Не пылит дорога,
Die Vögelein schweigen im Walde.	Не дрожат листья...
Warte nur! Balde	Подожди немного,
Ruhest du auch.	Отдохнешь и ты. <sup>22</sup>

К.И. Чуковский в книге «Высокое искусство» так отзываясь о стихотворении Лермонтова: «Пора редакторам и критикам осознать до конца, что самый точный перевод гётевских «Горных вершин» дан, конечно, нарушителем всех буквалистских канонов Лермонтовым, а не теми фетишистами точности, которые переводили это же стихотворение Гёте с самым тщательным соблюдением ритмики, рифмовки и строфики»<sup>23</sup>. И все же как бы мы ни восхищались стихотворением Лермонтова, признать его вслед за Маршаком «самым точным» переводом Гёте никак невозможно. Не говоря уже о различиях в метрике (плавный хорей у Лермонтова никак не соответствует колебаниям ритма оригинала при переходе от стиха к стиху)<sup>24</sup>, у русского и немецкого стихотворений – совершенная разная система мотивов и образов. Пейзаж Лермонтова напоминает предгорья северного Кавказа или Грузии: перед нами окруженная горами долина, посреди которой вьется дорога, укатанная и утоптанная до сухости и пыли<sup>25</sup>. У Гёте же изображены лесистые вершины гор, на которые лирический герой смотрит откуда-то свысока, стоя на какой-то более высокой точке обзора, позволяющей ему видеть под собой расстилающееся море древесных крон<sup>26</sup>. Отсюда – звуковая параллель: *Gipfeln* и *Wipfeln*, благодаря которой кроны как бы перекликаются с вершинами. Взгляд поэта устремляется сначала к вершинам гор,

<sup>22</sup> Лермонтов М.Ю. Из Гёте // Лермонтов М.Ю. Собр. стихотворений. Т. 1. М.: 1969. С. 311–312.

<sup>23</sup> Чуковский К. Высокое искусство. М., 2014. С. 98.

<sup>24</sup> Федоров А.В. Творчество Лермонтова и западные литературы // М.Ю. Лермонтов. Кн. 1. М., 1941. С. 129–226.

<sup>25</sup> Лермонтов написал это стихотворение около 1840 г., т.е. когда поэт отправился в свою последнюю поездку на Кавказ.

<sup>26</sup> Известно, что Гете написал свое стихотворение в сентябре 1780 г. на стене охотничьей хижины, поднявшись на вершину горы Кикельхан близ Ильменау в Тюрингии, см.: *Goethe. Gedichte 1756–1799*. S. 1072.

замечая царящий *над* ними покой; потом перемещается ниже, к кронам деревьев, обнаруживая, что и здесь ничто не шелохнется; потом поэт прислушивается к окружающему его лесу, где все молчит и замерло, даже птицы, и, наконец, обращается к себе, говоря: подожди, остановись, прислушайся в к этому мгновению, и этот царящий повсюду покой снизойдет и на тебя тоже.

Совсем не то у Лермонтова: вместо леса у него – горная долина; вместо взгляда на горы сверху вниз – взгляд на них снизу вверх, с открытой местности, из долины; вместо царящего во всей природе торжественного покоя – сон, отдых после тяжелого дня. И вся эта иная, так не похожая на гётевскую, система образов придает совершенно иное звучание заключительной строчке стихотворения. У Лермонтова слова «подожди немного, отдохнешь и ты» слышатся не как призыв задержать на миг свой жизненный бег, прислушавшись к торжественному покою природы, а, скорее, как обещание долгожданного отдыха: потерпи, осталось еще чуть-чуть, окончательное освобождение от жизненных трудов уже близко... Переводя Гёте, Лермонтов как бы ставит себя на место немецкого поэта, спрашивая, что бы чувствовал и о чем бы думал я в похожей ситуации? Не в лесу, потому что лес мне чужд и незнаком, а там, где я привык и люблю бывать – в долине среди гор? И вот, отвечая на этот вопрос, поэт пишет свое стихотворение, называя его «Из Гёте», то есть, видимо, понимая, что его едва ли можно считать переводом. Тем не менее теоретики художественного перевода подымают стихотворение Лермонтова на знамя, провозглашая его «самым точным переводом гётевских “Горных вершин”».

На этом примере можно лучше понять задачи, ставившиеся перед художественным переводом: требовалось не просто переложить автора на родной язык, но перевести его на язык своей культуры, ее образов, ее понимания жизни, то есть создать такое произведение, которое создал бы сам переводимый автор, доведись ему вырасти в нашей стране.

Конечно, в переводах из античной классики мы едва ли столкнемся с чем-то подобным. Если поставить себя на место Гёте, Бёрнса, Флобера или Золя, как того требовал И.А. Кашкин, еще как-то можно, то представить, что ты Еврипид, Софокл, Платон или Аристотель – гораздо труднее. Здесь поневоле приходится переводить то, что автор действительно сказал, а не то, что он хотел или мог бы сказать, иными словами, в большей степени следовать букве. Тем не менее, окон-

чательно победившая в СССР к середине 50-х годов практика художественного перевода наложила свой отпечаток и на переводы античных философов. Пусть от переводчика и не требовалось вступать в соавторство с Платоном или Аристотелем, тем менее за ним сохранялось право решать, какие элементы у этих авторов являются важными и требующими более тщательного перевода, а какие – второстепенными; на что следует обратить особое внимание, выпятить и подчеркнуть, а что можно передать приблизительно, особенно не разбираясь.

Характерный пример – перевод А.Н. Егуновым аллегории пещеры в платоновском «Государстве». Присутствующие в русском тексте небрежности и недочеты можно объяснить только тем, что переводчик не придавал соответствующим отрывкам слишком большого значения. В самом деле, зачем вникать в детальное устройство «подземного жилища», если основную роль в этой аллгии играют сама пещера, тени на ее стене и смотрящие на тени узники? Внимание к деталям кажется педантичностью, чрезмерным буквализмом. Что если, воспроизводя их, переводчик будет вынужден изменить живым интонациям речи Платона? Что если какой-нибудь критик, вроде К. Чуковского или И. Кашкина, найдет его перевод тяжеловесным, нудным, скучным и на этом основании обвинит в неточности, поскольку под точностью сторонники художественного перевода понимали удачное воспроизведения стиля Платона, его литературной манеры и творческой личности?<sup>27</sup> В результате принадлежащие Егуну переводы Платона оказываются, с одной стороны, «едва ли не самыми совершенными переводами греческой прозы... благодаря той удивительной естественности звучания по-русски, какую в его руках приобретает греческий оригинал»<sup>28</sup>, а с другой – изобилуют небрежностями из-за недостатка внимания к нюансам платоновской образности. В частности, аллегория пещеры открывается у него словами: «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет»<sup>29</sup>. Такое описание никак не вяжется с образом пещеры и едва ли не полностью его разрушает. В самом деле, говоря о пещере, мы обычно подразумеваем замкнутое со всех сторон пространство с ведущим в него узким и длинным входом, а не нечто вроде дзота, как это полу-

<sup>27</sup> Чуковский К. Высокое искусство. С. 21.

<sup>28</sup> Россиус А.А. Русский текст Платона: современное состояние. С. 105.

<sup>29</sup> Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 295.



чается у Егунова. Впрочем, оригинал расставляет все по местам: ... ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει, ἀναλεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούση μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον (Resp. 514a15) – «... как бы в подземном пещерообразном жилище, которое имеет открывающийся к свету длинный вход, ведущий ко всей пещере». Как видим, перевод Егунова игнорирует слова «вход» (τὴν εἴσοδον) и «свет» (τὸ φῶς), заменяя их на странный «просвет», по-видимому, призванный объединить то и другое. Прилагательное μακρὰν интерпретируется им как «широкий», тогда как в сочетании с ὁδός («путь», «дорога») оно обычно означает «длинный». Наконец, редкое для предлога παρὰ сочетание с винительным падежом τὸ σπήλαιον переводчик понимает как «вдоль чего-то», что является ошибкой, поскольку эта конструкция, обладающая, по замечанию А.А. Россиуса, в силу своей редкости «весьма четко определяемым значением», подразумевает «по направлению к чему-то»<sup>30</sup>. Егунов не учитывает, откуда ведется описание пещеры и где находится наблюдатель: внутри или снаружи. Так вот, пещеру описывает наблюдатель, смотрящий на нее извне, на что указывает слово «вход». Но если речь о входе, то сочетание εἴσοδον παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον легко переводится как вход по направлению ко всей пещере, ведущий во всю глубину пещеры.

Другой пример – перевод Н.Н. Томасовым отрывка из диалога «Парменид» (135a), неудовлетворительный как в терминологическом, так и в содержательном плане: «И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобратся во всем и разъяснить другому»<sup>31</sup>.

Обратимся к греческому оригиналу: καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.

«И надо быть исключительно даровитым человеком, чтобы усвоить, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе. Но еще более удивительным даром должен обладать тот, кто сможет все это открыть, обстоятельно различить и научить этому другого».

<sup>30</sup> Россиус А.А. Русский текст Платона: современное состояние. С. 107.

<sup>31</sup> Платон. Парменид / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собр. соч. Т. 2. М., 1993. С. 357.

Пропуская или неточно передавая такие важные для Платона термины как: «человек» (ἄνδρoς), «учиться» (μαθεῖν), «учить» (διδάξει), «открывать» (εὕρησοντος) и «различать» (διευκρινησάμενον), Томасов искажает общий смысл фрагмента, не замечая, что речь в нем идет не о разных степенях одаренности одного и того же человека, а об учителе и ученике – о том, какими достоинствами должен обладать каждый из них: ученик, усваивающий знание об идеях, и учитель, обучающий его этому знанию. Читая русский текст «Парменида», мы можем подумать, будто Платон на разные лады повторяет одно и то же: «надо понять», «надо до всего этого доискаться», «надо обстоятельно разобраться» и т.д. В действительности же он говорит о том, что если от ученика требуется большая природная одаренность для того, чтобы просто усвоить, перенять от другого знание об идеях, то насколько же большим талантом должен обладать тот, кто эти идеи сам откроет, отличит как следует одну от другой, да еще и научит этому других. Прокл, комментируя это место, полагает, что ученик здесь выступает аналогом богини бедности Пении, а учитель – бога богатства Пороса, между которыми находится Эрот, олицетворяющий собой философию и связующий несовершенного с совершенным<sup>32</sup>. В русском переводе все эти глубокомысленные параллели совершенно теряются, поскольку, во-первых, переводчик признает за собой право на неточность в неважных, как ему кажется, местах, и во-вторых, хочет дать читателю легкий, хорошо читаемый русский текст в соответствии с принципом, сформулированным позднее Н. Заболоцким: «если перевод с иностранного языка не читается как хорошее русское произведение, это перевод или посредственный, или неудачный»<sup>33</sup>.

Можно было бы и дальше приводить примеры неудовлетворительных переводов, но уже и тех, которые мы разобрали, достаточно, чтобы понять: с этими текстами невозможно работать, по ним нельзя проводить исследования. Если читатель полагает, что, перечитывая

<sup>32</sup> Proclus. In Parm. 976, 21-25: «Затем он вновь напоминает о том, каким должен быть наставник в науке о божественном, говоря, что ему следует быть плодовитым и способным совершать открытия в этом учении. В самом деле, иные продвигаются в учении ровно настолько, сколько им требуется для себя самих, другие же способны напомнить об истине вещей также и другим людям. Вот почему наставник именуется обладателем еще более удивительного дара. Он выступает здесь аналогом Пороса, а ученик – Пении, между которыми находится Эрот, связующий несовершенного с совершенным».

<sup>33</sup> Заболоцкий Н. Заметки переводчика // Мастерство перевода. М., 1959. С. 252.

вновь и вновь русский перевод «Метафизики» и задавая ему вопросы, он сможет лучше понять учение Аристотеля о «возможности» и «действительности», или что, вдумываясь в текст «Тимея», сможет заметить какие-то неожиданные параллели с другими произведениями Платона, то он глубоко заблуждается. Перевод так не работает. Замечательный русский поэт и переводчик Григорий Дашевский в одном своих интервью сравнил отечественные переводы античных авторов с мраморным телефоном, который в известной детской сказке создает старик Хоттабыч. Этот телефон выглядит так же, как настоящий и даже красивее, но только не работает. «Это муляж, суррогат, скорее заслон между человеком и реальной античной традицией, чем дверь в это помещение. Нарисованная дверь»<sup>34</sup>. Ошибочно думать, что, вглядываясь в перевод, мы вглядываемся в того или иного античного автора. В переводе есть только то, что вложил в него переводчик: ни больше и ни меньше. Если перед ним стояла задача воспроизвести «литературную манеру» и «творческую личность» философа, то странно было бы надеяться встретить в его труде что-то еще. Если же переводчик хотел дать легкий, гладкий и с первого взгляда понятный читателю текст, то не стоит искать в нем сложные и глубокие мысли – их там не будет, это будет текст, предназначенный исключительно для первого ознакомления. В перевод попадут только те соображения, которые понял переводчик, только те смыслы, которые он заметил, только те параллели, на которые обратил внимание, а просто так, со словами, ничто контрабандой в текст не проникнет. Поэтому если переводчик не понял в тексте вообще ничего и просто переводил слова, решив, что смысл образуется сам собой, то получится в итоге может только бессвязный набор слов.

Подводя итог, нужно сказать следующее. Перевод никогда полностью не заменит подлинника; он всегда интерпретация, доносящая до нас только те стороны оригинального произведения, на которые обратил внимание и которые счел важными переводчик. Недостатком многих наших старых классических переводов Платона и Аристотеля, относимых обычно к школе «художественного перевода», является то, что казавшееся важным для их авторов уже не кажется важным для нас, и наоборот: то, что они отбрасывали как не заслуживающее внимания, мы сегодня считаем едва ли не центральным и не

---

<sup>34</sup> Дашевский Г. Интервью для «Совы Минервы» (РГГУ) / Интервью взял В. Файер, см.: <https://www.youtube.com/watch?v=WB9e8abqYf4>.

ключевым, открывающем возможности новых прочтений древней философии.

## 2. Буквальный перевод

Кажется, что всех недостатков художественного перевода можно было бы избежать, перейдя к переводу буквальному, под которым обычно понимают перевод более точный, передающий не столько мысль автора (как ее понял переводчик), сколько слова переводимого текста, причем, по возможности, в том же порядке, в каком они стоят в оригинале. «Слово, а не предложение является первичным мельчайшим кирпичиком для переводчика», – так сформулировал Вальтер Беньямин принцип буквального перевода<sup>35</sup>. Можно перечислить целый ряд положительных черт, выгодно отличающих буквальный перевод от художественного:

1) буквальный перевод избегает всяческой «отсебятины» и полностью отказывает переводчику в праве выступать в качестве соавтора переводимого текста.

2) не считает одни элементы текста важными, а другие не важными, но с одинаковым вниманием относится ко всему, пытаясь отразить каждую деталь оригинала.

3) старается как можно точнее воспроизвести стиль автора, избегая как дополнений, так и пропусков. Плеоназм он передает плеоназмом, двусмысленность – двусмысленностью, а если в тексте присутствует неясность, то не позволяет себе ее истолковывать.

4) избегает русификации оригинала, предпочитая, скорее, подчеркивать его чужеродность и необычность, нежели излишне одомашнивать.

Для того, чтобы сохранить синтаксис и грамматические конструкции иноязычного текста, он порой идет даже на нарушение норм родного языка, что зачастую делает его малопонятным и неудобочитаемым. Впрочем, иные сторонники буквального перевода готовы мириться с этим обстоятельством и даже усматривают в нем своего рода достоинство, полагая, что непонятность перевода является дополнительным свидетельством в пользу его точности. Так, А.Ф. Лосев, сам ярый сторонник буквального перевода античных философов, восхищаясь точностью перевода Аристотеля, выполненного Боницем, признается тем не менее, что его невозможно читать. «Кто изучал

---

<sup>35</sup> Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб., 2004. С. 41–42.

перевод Боница, – пишет он в предисловии к собственному переводу XIII и XIV книг «Метафизики» – тот, конечно, удивлялся, во-первых, необычайной точности этого перевода, а во-вторых его чрезвычайной непонятности»<sup>36</sup>. С другой стороны, те переводы Аристотеля, которые выполнены на нормальном человеческом языке и доступны пониманию простого смертного, кажутся Лосеву вовсе не переводами, а пересказами.

Похожей точки зрения придерживается и современный американский переводчик Аристотеля Монтгомери Фёрт. По его убеждению, буквальный перевод и хороший английский язык несовместимы: пытаясь добиться понятности перевода и соблюсти синтаксические нормы английского языка, переводчики лишают читателя аристотелевского текста. Поэтому собственный подстрочный перевод «Метафизики» Фёрт называет «варварским»<sup>37</sup>. Наконец, наш российский исследователь Аристотеля Е.В. Орлов, говоря о необходимости новых, более точных переводов Аристотеля, тоже признает, что неподготовленному читателю такие переводы могут показаться излишне сложными и неудобочитаемыми<sup>38</sup>. В том, что это действительно так, можно убедиться на примере переведенных самим Орловым отдельных фрагментов из произведений Аристотеля. Например, вот его перевод отрывка из «Поэтики» 1460b, посвященного, как он сам говорит, отношению «словесного выражения» и «размышления»: «Словесное же выражение надо обрабатывать в бездеятельных частях, [незамечательных] ни по нравам, ни по размышлениям; ибо слишком блестящее словесное выражение, опять же, затмевает нравы и размышления»<sup>39</sup>.

Понять, о чем здесь говорится, без привлечения греческого текста практически невозможно. Читатель чувствует себя дезориентированным в родном языке и не понимает, что за предмет здесь обсуждается? Что это за «части»? Почему они названы «бездеятельными»? Как части чего бы то ни было могут быть «не замечательными по нравам» или «по размышлениям»? В каком значении переводчик использует предлог «по»? И что он подразумевает под «словесным выражением», которое нужно как-то «обрабатывать» в этих самых «бездея-

---

<sup>36</sup> Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С 530.

<sup>37</sup> Цит. по: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 12.

<sup>38</sup> Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 14.

<sup>39</sup> Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 30.

тельных частях»? Не секрет, что любое существительное, глагол и даже частица не обладают значением сами по себе; их семантика всегда определяется рамками того целого, которому они принадлежат: языка, речи, данного конкретного контекста, данного предложения. Ведь значение есть системная категория, задаваемая положением слова в системе языка, то есть его отношением к другим языковым единицам. Так, в выражении «по размышлении» предлог «по» обычно имеет значение «после», а в словосочетании «по нраву» – подразумевает некое соответствие. В словах «похлопать по плечу» он будет означать предмет, на который направлено действие, а во фразе «ему эта задача по плечу» вновь будет иметь значение соответствия, поскольку изменился контекст его употребления. В переводе же Орлова русское слово насильно изымается из привычных для него семантических и синтаксических связей, лишается естественных способов употребления, вследствие чего по необходимости теряет всякое значение. В результате русский текст оказывается не просто «неудобочитаемым» и «трудным для понимания», он превращается в совершенную бессмыслицу. Потому что смысл, как сказал бы Аристотель, присущ словам не самим по себе, не поскольку они – слова (*ὄνόματα*), а поскольку они принадлежат некоей речи (*λόγος*) и являются ее элементами. Элементам же придает значение целое.

Но посмотрим, наконец, на ту греческую фразу из «Поэтики», перевод которой предлагает Орлов: *τῇ δὲ λέξει δεῖ διαπονεῖν ἐν τοῖς ἀργοῖς μέρεσιν καὶ μῆτε ἠθικοῖς μῆτε διανοητικοῖς· ἀλοκρῦπτει γὰρ πάλιν ἢ λίαν λαμπρὰ λέξις τὰ τε ἥθη καὶ τὰς διανοίας* (Poet. 1460b). В оригинале, а также в переводе М.Л. Гаспарова, она выглядит совсем не такой загадочной и непонятной: «Что же касается речи, то над ней надо особенно трудиться в частях, лишенных действия, и не замечательных ни по характерам, ни по мыслям. И наоборот, слишком блестящая речь заслоняет собою и характеры, и мысли»<sup>40</sup>.

Перевод М.Л. Гаспарова сразу ставит все на свои места: «части» оказываются частями литературного произведения, а их непонятная «бездеятельность» означает всего лишь, что в них не происходит никакого действия, никаких событий, способных вызвать интерес читателя. Эти части ничем «не примечательны» и в отношении описываемых в них характеров (*τὰ ἥθη*) и высказанных мыслей (*τὰς διανοίας*). Поэтому, чтобы развлечь и удержать внимание читателя, Аристотель

<sup>40</sup> Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 675–676.

советует автору особенно потрудиться над своей речью, сделав ее как можно более яркой и увлекательной. Вот в чем заключается смысл этой фразы, и вот как много информации можно почерпнуть из ее перевода просто потому, что русские слова и выражения помещаются переводчиком в естественный для них языковой контекст с сохранением всех привычных семантических и синтаксических связей. Даже предлог «по» больше не висит в воздухе бессмысленным сочетанием звуков, но приобретает вполне определенное значение «соответствия чему-то». Переводя ἀρούϊς μέρεσιν не как «бездеятельные части», но как «части, лишённые действия», Гаспаров сразу же верно очерчивает то семантическое поле, которому принадлежит рассуждение Аристотеля. Слово «действие» наводит читателя на мысль о сценическом или сюжетном действии, о действиях персонажей романа и таким образом позволяет без труда догадаться, о чем идет речь. Наоборот, слово «бездеятельные», которые Орлов считает более точным чем «лишённые действия», заставляет думать о пассивности, праздности, вялости – иными словами, скорее, о свойствах души нежели литературного произведения. Если оборот «трудиться над речью», передающий у Гаспарова τῆ λέξει διαλογεῖν, сразу отсылает нас к труду писателя или ратора, работающего над своим слогом, то фраза «обрабатывать словесное выражение», с помощью которой Орлов надеется «улучшить» гаспаровский перевод, совершенно сбивает с толку своей неестественностью, поскольку слово «обрабатывать» в русском языке обычно подразумевает работу над сырым материалом (деревом, землей), но никак не над словом – это неизвестный для нашего языка узус, способный вызвать лишь недоумение. Далее: если «характеры» (τὰ ἦθη) и «мысли» (τὰς διανοίας) вновь отсылают нас к семантике литературного произведения, то «нравы» и «размышления», на первый взгляд, вообще не имеют общего семантического поля.

Что же не удовлетворяет Орлова в ясном переводе Гаспарова? Почему новосибирский исследователь считает его неточным и заслоняющим от нас текст самого Аристотеля? Может быть, виной тому появление в переводе отсутствующих у Аристотеля слов и выражений (например, «не замечательных»)? Или то, что прилагательные ἀρούϊς, ἠθικοῖς и διαλογτικοῖς переводятся существительными и перестают быть однородными членами предложения?<sup>41</sup> Однако допущен-

<sup>41</sup> В самом деле, вместо того, чтобы сказать: «... в частях, лишённых действия,

ные Гаспаровым синтаксические отклонения от оригинала, очевидно, не волнуют Е.В. Орлова, поскольку он практически полностью воспроизводит их в своем собственном переводе, сохраняя и вставное выражение «не замечательных», и лишний предлог «по», и даже добавляя кое-что от себя, а именно: вместо того, чтобы переводить τῆ λέξις дательным падежом, как у Гаспарова, он переводит его винительным как прямое дополнение при глаголе «обрабатывать». Единственное, что подвергается замене, это перевод отдельных слов. Вместо «речи» появляется «словесное выражение», вместо «трудиться» – «обрабатывать», вместо «лишенных действия» – «бездеятельные», и т.д.:

Аристотель	М.Л. Гаспаров	Е.В. Орлов
λέξις	речь	словесное выражение
διαλονεῖν	трудиться	обрабатывать
ἀργός	лишенный действия	бездеятельный
τὰ ἦθη	характеры	нравы
αἱ διανοίαι	мысли	размышления

Почему такая замена слов кажется Орлову более точным переводом? Потому что, как пишет он сам, «надо переводить одно и то же философски значимое слово оригинального текста одним и тем же словом языка перевода»<sup>42</sup>. Для Аристотеля и λέξις, и ἦθος, и διάνοια, безусловно, являются философски значимыми словами, почти терминами. Так λέξις, согласно определению в «Поэтике», есть «изъяснение посредством слов»<sup>43</sup>, то есть та особая лексика, тот особый способ выражения, который избирает автор эпического или драматического произведения, чтобы описать некую вещь или ситуацию. Ясно, что переводить этот термин как «речь» было бы неправильно – это был бы слишком расплывчатый и *неточный* перевод, поскольку русское «речь» охватывает гораздо более широкий круг значений, включая и значение греческого λόγος, с которым λέξις отнюдь не совпадает. Поэтому если в одном месте «Поэтики» мы решили перевести λέξις как «способ выражения» (или «словесное выражение»), то этого перевода следует придерживаться и во всех остальных час-

---

характеров и мыслей», он говорит: «не замечательных по характерам и мыслям», вводя тем самым предлог «по», наводящий на мысль о греческом κατά.

<sup>42</sup> Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 20.

<sup>43</sup> Aristotle. Poetics 6, 1450b: λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν.



тях трактата, не обращая внимания на то, насколько он вписывается в конкретный контекст и какие новые смысловые обертоны приобретает. В идеале правило унифицированного перевода должно распространяться не только на переводимое произведение Аристотеля, но и на весь корпус его сочинений, а в пределе – и на весь язык классической греческой философии. Вот почему перевод ἀρῦός как «лишенный действия» представляется Орлову недопустимым: слово «лишенный» вызывает у него ассоциации с «лишенностью», которая по сложившейся традиции закреплена за другим важным для Аристотеля термином – στέρησις. Орлову кажется, что, услышав «лишенный», читатель обязательно подумает о субъект-предикатных отношениях, о чем-то бесформенном и в итоге окажется сбит с толку. Точно так же он полагает невозможным переводить ἦθη как «характеры», а διαβολαί как «мысли», поскольку в этических сочинениях Аристотеля эти термины обозначают, скорее, человеческие нравы и рассуждения.

Как видим, точность перевода понимается Орловым как точность в передаче философской лексики – когда за одним греческим словом навсегда закрепляется его определенный русский эквивалент, который потом неизменно подставляется на место данного слова, невзирая на то, насколько это соответствует нормам русского языка. Такой перевод, по существу, сводится к механической подстановке одних слов вместо других и напоминает даже не подстрочник, а символическую запись, в которой слова используются не как семантические единицы определенной языковой системы, а как символы, условные знаки, значение которых состоит исключительно в том, чтобы отсылать читателя к своему иноязычному соответствию. Такая переводческая установка во многом близка к машинному переводу и при наличии достаточно проработанного словаря соответствий<sup>44</sup> вполне могла быть реализована компьютером. Во всяком случае, от переводчика здесь не требуется ни думать, ни чувствовать, ни понимать, но лишь заменять одно слово другим, не заботясь о том, насколько осмысленным будет конечный результат.

Все критики буквализма отмечают тот факт, что буквальный перевод очень часто оборачивается бессмыслицей. Так, К.И. Чуковский, обсуждая в своей книге «Высокое искусство» переводы Афанасия Фета, пишет, что тот перевел многие строки Шекспира, не понимая

---

<sup>44</sup> Созданием такого словаря, по большей части, и занят Е.В. Орлов в своей монографии.

их смысла и даже не пытаюсь понять. Например, у Фета встречается такая строфа:

«Ведь у меня ни *письменного* нет,  
Ни слов, ни сильной речи, ни движений,  
Чтоб волновать людскую кровь».

«Что значит: «*письменного нет*»? – спрашивает Чуковский, – Откуда взялось это дикое «*письменное*»? В подлиннике сказано: у меня нет ума, остроумия. Остроумие по-английски wit. Но Фету, очевидно, почудилось, что в подлиннике сказано witit (писаный). Нимало не удивляясь тому, что у Шекспира встретилась такая явная чушь, Фет рабски воспроизвел эту чушь, совершенно равнодушный к тому, что же она в сущности значит»<sup>45</sup>. И это не случайная ошибка, не исключительный случай, – замечает Чуковский – это закономерное следствие принципиальной переводческой установки на механическую замену одних слов другими, на соблюдение точности не при передаче смысла, а при передаче отдельных языковых лексем.

К сожалению, усваивая эту буквалистскую установку, иные переводчики начинают думать, что им вовсе не обязательно понимать смысл переводимого текста, что достаточно всего лишь перевести слова, и смысл появится сам, а если не появится, то и не страшно, ведь буквальный перевод не обязан быть понятным и удобочитаемым. В результате такие переводы местами выглядят настолько бессмысленными, что возникает желание спросить у автора, может ли он пересказать своими словами, что тут написано? Вот, к примеру, отрывок из трактата Аристотеля «О памяти и припоминании» в переводе Е.В. Алымовой: «Однако всякий раз как человек получает знание и чувственное восприятие без каких либо усилий, тогда он и помнит... то ли потому, что его научили или он сам заметил, то ли потому что услышал или увидел или же воспринял каким-то подобным образом»<sup>46</sup>.

Если верить переводу, то Аристотель утверждает, будто мы помним только тогда, когда приобретаем знание без усилий. Но как можно приобрести знание «без усилий»? Разве когда человек учится или, тем более, самостоятельно добывает знание о том или ином предмете, он не прилагает усилий, не трудится? А наш собственный опыт разве

<sup>45</sup> Чуковский К. Высокое искусство. С. 95.

<sup>46</sup> Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. Е.В. Алымовой. СПб., 2004. С. 139.

не подсказывает нам, что чем больше мы работаем над чем-то, тем лучше помним? Однако переводчица, очевидно, не задается этими вопросами. В оригинале же отрывок выглядит так (De memoria 1, 449b19–20): ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῆ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ τι τοιοῦτον. – «Когда же, не совершая никаких действий, он будет обладать знанием и ощущением, вот тогда он будет помнить, что одно выучил или созерцал, а другое – слышал, видел», и т.п.

Слово ἔργων, которое Алымова переводит как «усилия», в действительности означает нечто другое. Просто его значение нужно брать не из словаря, а из контекста – того, что говорит Аристотель двумя строчками выше (De memoria 1, 449b17): «Никто не сказал бы, что помнит настоящее, когда оно налицо, как например, вот это белое, когда я его вижу; или что он помнит умозраемое, когда ему случится созерцать и мыслить, но он скажет, что первое он ощущает, а второе – познает. Когда же, не совершая никаких действий». Из этого рассуждения видно, что под «действиями» (ἔργα) Аристотель понимает не усилия и не труд, направленные на приобретение знания, но актуальные, прямо сейчас совершающиеся ощущение и мысль. В тот момент, когда они происходят, мы не можем сказать, что *помним* о них, поскольку именно сейчас ощущаем и мыслим, память же возникает только по прошествии некоторого времени. Однако Алымова не обращает внимания на контекст, на то, какое значение приобретают отдельные слова, если соотнести их с аристотелевским рассуждением в целом. Она довольствуется значениями, почерпнутыми исключительно из словаря, как если бы слова переводимого текста существовали изолированно друг от друга.

В одной из глав трактата «Об ощущении и ощущаемом» (De sensu 438a5–9) Аристотель критикует демокритовскую теорию зрения как отражения, что в переводе Алымовой выглядит следующим образом: «Демокрит же, с одной стороны, когда говорит, что зрение – вода, говорит прекрасно, а когда говорит, что зрение кажется отражением, говорит неудачно. Это ведь происходит потому, что глаз гладкий и находится не в созерцаемом, но в созерцающем. Ибо отражение это претерпевание»<sup>47</sup>.

Как следует из перевода, Аристотель в ответ на утверждение Демокрита, что зрение представляет собой отражение, возражает: но

<sup>47</sup> Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. С. 104.

ведь глаз находится не в созерцаемом предмете, на который смотрит наблюдатель, а в самом наблюдателе. Такой аргумент кажется по меньшей мере нелепым. Как апелляция к тому очевидному факту, что у предметов нет глаз, могла бы служить доводом против демокритовой теории зрения? На самом деле, мы вновь имеем здесь дело с переводческой установкой на передачу не смысла текста, но его буквы, которая не позволяет переводчице заметить получающуюся бессмыслицу.

У Аристотеля сказано (*De sensu* 438a5–9): Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ὕδωρ εἶναι φησι, λέγει καλῶς, ὅτι δ' οἶεται τὸ ὄραν εἶναι τὴν ἔμφασιν, οὐ καλῶς· τοῦτο μὲν γὰρ συμβαίνει ὅτι τὸ ὄμμα λεῖτον, καὶ ἔστιν οὐκ ἐν ἐκείνῳ ἀλλ' ἐν τῷ ὄρωντι· ἀνάκλασις γὰρ τὸ πάθος<sup>48</sup>.

Где же допускает ошибку переводчица? Она полагает, что в предложении, начинающимся со слов καὶ ἔστιν, подлежащим является τὸ ὄμμα (глаз), что было бы вполне допустимо с точки зрения грамматики, если бы перед καὶ издатели не ставили запятую. Но если мы принимаем глаз за подлежащее, то выражение ἐν ἐκείνῳ будет относиться у нас к чему-то другому. Последовательный буквалист, конечно, не стал бы выяснять, к чему именно, удовлетворившись переводом «не в нем» или «не в том». Но Е. Алымова пытается истолковать ἐκείνῳ и передает его совершенно неуместным и непонятно откуда взявшимся «созерцаемым», отчего и выходит упомянутая бессмыслица. Но давайте попробуем выкинуть неудачно добавленное «созерцаемое», оставив ἐν ἐκείνῳ как оно есть, без истолкования, и у нас получится перевод, пусть и удовлетворяющий всем требованиям буквализма, но при этом по-прежнему непонятный и неудобочитаемый: «Это ведь происходит потому, что глаз гладкий, и существует не в нем, но в видящем. Ибо претерпевание есть отклонение назад».

Мы заменили каждое греческое слово его русским аналогом, сохранив и порядок слов в предложении, и даже синтаксис. Можно ли считать, что в результате мы дали читателю текст Аристотеля в том виде, в каком он есть, не заслонив и не исказив его нашей интерпретацией? Можно ли считать, что в такой перевод можно вдумываться, вглядываться, понимать? Очевидно, нет. Правила русского синтаксиса заставят читателя совершить ту же самую ошибку, что и Алымова – понять глагол «существует» как сказуемое при слове «глаз». И тогда, гадая, что же это за таинственный «он» (ἐκείνος), в котором глаз не находится, читатель придет к единственному разумному объ-

<sup>48</sup> Aristotle. *Parva Naturalia*, 438a 5-9.

яснению, что это, скорее всего, видимый предмет, который Аристотель противопоставляет видящему. Таким образом, буквальный перевод, почти подстрочник, будет вводить читателя едва ли не в большее заблуждение, нежели перевод художественный. Обещая не заслонять собой оригинал и оставить его таким, как есть, он предложит читателю текст, из которого, как ни ломай голову, не удастся извлечь никакого смысла.

Процитированный фрагмент из «Об ощущении и ощущаемом», так же как и трактат в целом, показывает нам, что нельзя правильно перевести Аристотеля без понимания существа дела, опираясь исключительно на знание грамматики. Поэтому прежде, чем приступить к переводу данного фрагмента, переводчику следует выяснить, в чем состоит теория Демокрита, что такое ἔμφασις и ἀνάκλασις и чем они отличаются друг от друга. Аристотель же имеет в виду довольно известное явление, которое состоит в том, что если посмотреть в глаза другого человека, то можно увидеть в них собственное отражение. Демокрита это навело на мысль, что зрение можно объяснить отражением, то есть что мы видим предмет постольку, поскольку в наших глазах возникает его уменьшенный образ. Возражая Демокриту, Аристотель замечает, что так же, как отраженный от поверхности зеркала образ находится не в самом зеркале, а в том, кто в него смотрит, поскольку зрительный луч отражается от зеркальной поверхности и возвращается назад к смотрящему, так и возникающее в глазах отражение предмета находится не в них самих, а в том, кто в эти глаза заглядывает. Поэтому увидеть отраженный в глазах человека предмет может только сторонний наблюдатель, самому же обладателю глаз отражение видимого предмета оказывается недоступным, так что объяснять зрение отражением – неправильно. Вот в чем состоит аргумент Аристотеля. Только разобравшись в сути этой полемики, переводчик сможет понять, какое слово является подлежащим при глаголе ἔστιν и на что указывает местоимение ἐκεῖνος. Он увидит, что подлежащим при ἔστιν является не τὸ ὄμμα (глаз), а ἡ ἔμφασις (отражение), τὸ ὄμμα же является тем, на что указывает ἐκεῖνος. В результате получится следующий перевод<sup>49</sup>: «Отражение возникает потому, что глаз гладкий, и отраженный образ находится не в нем, а в смотрящем, поскольку это претерпевание [отражение] представляет собой отклонение образа назад».

<sup>49</sup> Аристотель. Об ощущении и ощущаемом / Пер. С.В. Месяц // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. М., 2015. С. 533–534.

Можно ли назвать такой перевод пересказом? Заслоняет ли он собой греческий подлинник? Мешает ли ему хоть чем-то нормальный русский язык? На все три вопроса я бы ответила «нет»: перед нами просто правильный перевод. Как показывает мой собственный переводческий опыт, буквализм, почти дословное следование оригиналу, в случае удачи сопровождающееся даже сохранением иноязычного синтаксиса, является, скорее, результатом большой и долгой работы и никогда не ее отправной точкой. Сначала нужно перевести текст как можно более свободно, пересказав его почти своими словами, чтобы выраженная в нем мысль обрела естественное выражение в родном для нас языке. И только затем можно попытаться, используя невероятную пластичность и богатство русского языка, придать этой мысли форму, максимально близкую к форме оригинала, еще раз продумав для этого терминологию, перебрав синонимы, изменив последовательность слов из более естественной для нас на более соответствующую структуре оригинала и т.п. Иными словами, надо постараться приложить максимум усилий для того, чтобы в переводе от переводчика осталось как можно меньше, и слово получил сам автор на новом для него языке.

Идеальный перевод, таким образом, видится мне как золотая середина на пути от художественного перевода к буквальному, но не наоборот, потому что если мы будем сначала переводить текст как можно точнее, а потом пытаться сделать его максимально понятным, как поступал А.Ф. Лосев, по его собственному признанию<sup>50</sup>, то мы никогда не уйдем от главного недостатка буквального перевода – ошибок при передаче смысла. Лучшее доказательство этому – переводы самого Алексея Федоровича, в частности, его перевод «Первооснов теологии» Прокла<sup>51</sup>, в работе над которым он, очевидно, тоже использовал этот метод.

Надо сказать, что сам Лосев считал себя буквалистом и неоднократно заявлял, что видит свою задачу в том, чтобы дать текст того или иного античного автора без изменений. При этом он старался не

---

<sup>50</sup> В предисловии к переводу «Метафизики» Лосев так описывает свой переводческий метод: «Прежде всего я стараюсь, насколько позволяет язык, передать точно фразу Аристотеля. Затем, когда это выполнено, я всячески стараюсь сделать ее максимально понятной. Для достижения такой понятности я широко пользуюсь методом квадратных скобок, то есть начинаю вставлять пояснительные слова после каждого выражения, содержащего в себе какую-нибудь непонятность» (Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. С. 530).

<sup>51</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. и комм. А.Ф. Лосева и О.В. Смычки. М., 1993.

нарушать нормы русского языка и не превращать текст совсем уж в бессмыслицу, а кроме того, – использовать метод квадратных скобок, чтобы вставлять пояснительные слова там, где это казалось ему необходимым. Благодаря такому подходу перевод «Первооснов теологии» стал удобочитаемым и более-менее понятным по-русски, однако это не избавило его от многочисленных ошибок. Например, от нарушения логики доказательства, связанных, как правило, с неверным пониманием того, где в условном периоде заканчивается придаточное и начинается главное предложение, какое слово играет роль подлежащего и относительно чего ведется рассуждение. Что же касается пояснений в квадратных скобках, то они, как правило, бывают излишни и не только ничего не поясняют читателю, а, наоборот, сбивают его с толку.

Самый яркий пример – перевод выражения τὸ πρῶτον ἀγαθόν из восьмой теоремы «Первооснов теологии», которое Лосев переводит не как «первично благое», а как «первично [сущее] благо», добавляя слово «сущее» от себя. Но в этой теореме Прокл ставит своей целью доказать, что первично благое (или, что то же самое, благо само по себе) находится за пределами сущего, поэтому в какой-то момент Лосев вынужден перевести: «первично [сущее] благо – за пределами сущего»<sup>52</sup>. Эта фраза выглядит явным оксюмороном, однако это несколько не смущает переводчика. Далее в девятой теореме Прокл говорит о том, что несамодовлеющее уступает самодовлеющему, потому что не может самостоятельно обеспечить себе благобытие, нуждаясь для этого «в другой, отдельной от него причине» (κεχωρισμένης αἰτίας ἐνδεοῦς ὄντος), Лосев после слова «отдельной» добавляет в квадратных скобках «от блага», приходя таким образом к весьма странному заключению, будто для своего совершенства несамодовлеющее нуждается в отдельной от блага в причине, что прямо противоречит логике прокловского доказательства.

Как пример ошибки в определении предмета, относительно которого ведется рассуждение, можно привести перевод Лосевым теоремы 2. Слова Прокла «κείμενον τὸ ἓν κατὰ τὴν μέθεξιν καὶ ὑπέμεινεν ἐν γενέσθαι» он передает следующим образом: «единое оказывается претерпевшим причастность и оно подверглось действию единого»<sup>53</sup>, что выглядит бессмысленным: зачем претерпевать причастность и становиться единым тому, что уже и так едино? На самом деле подлежа-

<sup>52</sup> Прокл. Первоосновы теологии. С. 15.

<sup>53</sup> Прокл. Первоосновы теологии. С. 10.

щим этого предложения является τὸ μετέχον τοῦ ἑνὸς («приобщенное к единому»), в то время как τὸ ἕν («единое») служит прямым дополнением при πέλονθε («претерпело»). Правильный перевод фразы должен быть таким: «приобщенное к единому претерпело единство в результате приобщения и испытало становление единым». В результате путаницы с подлежащим оказывается искажен весь дальнейший ход доказательства<sup>54</sup>. Конечно, заподозрить А.Ф. Лосева, переведшего сотни страниц античных философских текстов, в незнании греческого языка или в непонимании философии Прокла, невозможно. Поэтому все допущенные им ошибки могут быть объяснены только буквалистской установкой переводчика, его стремлением передать прежде всего букву, а потому уже смысл оригинала. Лосев полагает, что когда он пользуется методом квадратных скобок, – то есть добавляет поясняющие слова к уже готовому буквальному переводу, – то убивает разом двух зайцев: дает читателю и точное отражение слов древнего автора, и максимально понятный текст<sup>55</sup>. Однако, как мы убедились выше, эта стратегия не работает. Поскольку поясняющие слова добавляются уже после того, как перевод сделан, то они поясняют не столько смысл оригинала переводчику, сколько смысл готового перевода – читателю. Поэтому уберечь перевод от ошибок и прямой бессмыслицы они не могут.

Буквальный перевод не может становиться все более и более художественным, а вот художественный способен делаться все точнее и точнее, постепенно приближаясь к оригиналу. Поэтому если мы хотим достичь некоей золотой середины между этими двумя переводческими стратегиями, избежав присущих им крайностей и объединив положительные черты обеих, то правильнее всего будет двигаться от художественного перевода к буквальному, не забывая при этом, что никакой, даже самый совершенный, перевод никогда не сможет заменить и вытеснить собой оригинал, ибо «понимание всегда индивидуально, и каждый переводчик будет и приближать нас к смыслу переводимого текста, и отдалять от него»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Критические замечания к переводу А.Ф. Лосева см. также: *Месяц С.В.* Начала метафизики Прокла. С. 232–233.

<sup>55</sup> Лосев надеется, что его стратегия сочетает в себе, таким образом, положительные черты буквального и художественного переводов: «Получается, что желающие иметь точное отражение текста Аристотеля получают это отражение, а желающие иметь удобочитаемый текст, получают этот удобочитаемый текст» (*Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. С. 530).

<sup>56</sup> *Россиус А.А.* Русский текст Платона: современное состояние. С. 104–115.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники:

- Aristotle*. *Poetica* / Ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Aristotle*. *Parva naturalia* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Oxf. University Press, 1955.
- Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* / Ed. U. Treu // *Clemens Alexandrinus*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Eusebius*. *Die Praeparatio euangelica* / Ed. K. Mras // *Eusebius Werke*, Bd. 8. Berlin: Akademie Verlag, 1954.
- Goethe*. *Gedichte 1756–1799. Text und Kommentar* / Hrsg. K. Eibl. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, 2010.
- Nemesius Emesenus*. *De natura hominis* / Ed. C.F. Matthaei. Magdeburg: Gebauer, 1802.
- Philo Alexandrinus*. *Quod deterius potiori insidiari solet* / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1962. P. 258-298.
- Proclus Diadochus*. In *Platonis Timaeum commentaria* / Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903–1906.
- Proclus*. *Commentaire sur le Parménide de Platon, livre II* / Texte établi et trad. par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

### Переводы и исследования:

- Азов А.* Поверженные буквалисты. Из истории художественного перевода в СССР в 1920–1960-е годы. М.: ВШЭ, 2013.
- Аристотель*. Об ощущении и ощущаемом / Пер. и комм. С.В. Месяц // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. М.: Аквилон, 2015. С. 530–581.
- Аристотель*. Поэтика / Пер. М.Л. Гаспарова // *Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4*. М.: Мысль, 1984. С. 645–681.
- Аристотель*. Риторика. Поэтика / Пер. О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2007.
- Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. Е.В. Алымовой. СПб.: СПбГУ, 2004.
- Беньямин В.* Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. СПб.: Симпозиум, 2004.
- Дашевский Г.* Интервью для «Совы Минервы» (РГГУ). Интервью взял В. Файер, <https://www.youtube.com/watch?v=WB9e8abqYf4>
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979.
- Заболоцкий Н.* Заметки переводчика // *Мастерство перевода*. М., 1959. С. 251–253.
- Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.
- Лермонтов М.Ю.* Собрание стихотворений. Т. 1. М.: Правда, 1969.
- Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // *Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность*. М.: Мысль, 1994. С. 527–712.
- Маршак С.Я.* Собрание сочинений. Т. 3. М.: Художеств. литература, 1969.
- Месяц С.В.* Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых

теорем «Начал теологии») // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5 М.: РГГУ, 2009. С. 203–235.

*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011.

*Петров В.В.* Многосветлая цепь. Солнце в позднеантичном платонизме и Ареопагитском корпусе // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма М.: Кругъ, 2013. С. 240–263.

*Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и Ареопагитском корпусе // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 264–317.

*Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

*Платон.* Парменид / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.

*Платон.* Парменид / Пер., введение и комм. Ю.А. Шичалина. СПб.: РХГА, 2017.

*Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–501.

*Порфирий.* О жизни Плотина и порядке его книг / Пер. и комм. Д.В. Бугая // Историко-философский альманах. Вып. 5. М.: МГУ, 2015. С. 161–213.

*Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны / Пер. и комм. А.Ф. Лосева и О.В. Смыки. М.: Прогресс, 1993.

*Россиус А.А.* Русский текст Платона: современное состояние // Платоновский сборник. Т. 1. М.; СПб.: РГГУ, РХГА, 2013. С. 104–116.

*Федоров А.В.* Творчество Лермонтова и западные литературы // М.Ю. Лермонтов. Кн. 1. М.: АН СССР, 1941. С. 129–226.

*Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее / Пер. И.А. Макарова // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: ГЛК, 2000. С. 200–251.

*Чуковский К.* Высокое искусство. М.: Время, 2014.

### Svetlana Viktorovna Mesyats

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: messiat@mail.ru.

#### **The temptation of literalism, or What should be the translation of Ancient philosophical texts?**

**Abstract.** The growing dissatisfaction with classical Russian translations of Plato and Aristotle of the second half of the 20nd cent., as well as the recent efforts to replace them with more exact and accurate ones compel us to raise a question of how to translate ancient philosophical texts. The paper shows that the former soviet translators basically adhered to the principle of “artistic” translation, which involved the re-

creation of the Greek or Latin original by means of their native language. On the contrary, modern Russian scholars prefer to follow the principle of the so called “literal” translation, considered to be a more accurate one because of reproducing rather the words of the translated text than the thought of the author, as it is understood by the translator. The article gives a comparative description of both approaches and shows on concrete examples the advantages and disadvantages of each of them.

**Keywords:** theory of translation, artistic and literal translation, ancient philosophical texts, Plato, Aristotle.

## References

- Aristotle, *Poetica*, ed. by R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Aristotle, *Parva naturalia*, ed. by W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, ed. by U. Treu, in: Clemens Alexandrinus. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Eusebius, *Die Praeparatio euangelica*, ed. By K. Mras, in: Eusebius Werke, Bd. 8. Berlin: Akademie Verlag, 1954.
- Goethe, *Gedichte 1756–1799. Text und Kommentar*, hrsg. K. Eibl. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, 2010.
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. by C.F. Matthaei. Magdeburg: Gebauer, 1802.
- Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, ed. L. Cohn, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1962, pp. 258-298.
- Proclus Diadochus, In Platonis *Timaeum* commentaria, ed. by E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903–1906.
- Proclus, Commentaire sur le *Parménide* de Platon, livre II, Texte établi et trad. par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- Azov A., *Poverzhennyye bukvalisty. Iz istorii khudozhestvennogo perevoda v SSSR v 1920–1960-e gody* [Fallen literalists. From the history of the literary translation in the USSR 1920-1960]. Moscow: VShE Publ., 2013. (In Russian).
- Aristotle, “Ob oshchushchenii i oshchushchaemom” [On sense and sensible objects], trans. By S.V. Mesyats, in: *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysl.* Moscow: Akvilon Publ., 2015. S. 530–581. (In Russian).
- Aristotle, *Poetika* [Poetics], trans. by M.L. Gasparov, in: Aristotle. Sochineniya [Works], 4 Vols. Vol. 4. Moscow: Mysl Publ., 1984. S. 645–681. (In Russian).
- Aristotle, *Ritorika. Poetika* [Rhetoric. Poetics], trans. by O.P. Tsybenko. Moscow: Labirint Publ., 2007. (In Russian).
- Aristotle. *Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati* [Protreptic. On sense perception. On memory], trans. by E.V. Alymova. SPb.: SPbGU Publ., 2004. (In Russian).
- Benyamin, V. *Maski vremeni. Esse o kulture i literature* [Masks of Time. Essays about culture and literature], ed. by A. Belobratov. SPb.: Simpozium Publ., 2004. (In Russian)
- Dashevskii, G. *Intervyu dlya «Sovy Minervy» (RGGU)* [Interview for “Owl of Minerva”]. Interv'yu vzyal V. Faier. (In Russian). <https://www.youtube.com/>

watch?v=WB9e8abqYf4

Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives of eminent philosophers], trans. by M.L. Gasparov. Moscow: Mysl Publ., 1979. (In Russian)

Zabolotskii, N. “Zametki perevodchika” [Translator’s Notes], in: *Masterstvo perevoda*. Moscow: Sovetskii Pisatel’ Publ., 1959, pp. 251–253. (In Russian).

Lebedev, A.V. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers]. Ch. 1. Moscow: Nauka Publ., 1989. (In Russian).

Lermontov, M.Yu. *Sobranie stikhotvoreniy* [Collected Poems]. T. 1. Moscow: Pravda Publ., 1969. (In Russian)

Losev, A.F. *Kritika platonizma u Aristotelya* [Aristotle’s Critics of Platonism], in: Losev A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost*. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 527–712. (In Russian)

Marshak, S.Ya. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. T. 3. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 1969. (In Russian)

Mesyats, S.V. “Nachala metafiziki Prokla (Vvedenie k perevodu nekotorykh teorem «Nachal teologii»)” [Elements of Proclus’ Metaphysics. Introduction to the translation of the selected theorems of the “Elements of Theology”], *ARKhE. Trudy kul’turologicheskogo seminara*, 2009, Issue 5, pp. 203–235. (In Russian).

Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Aristotle’s Philosophical Language]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. (In Russian)

Petrov, V.V. “Mnogosvetlaya tsep. Solntse v pozdneantichnom platonizme i Areopagitskom korpuse” [A Chain of Great light: The Sun in the Platonism of Late Antiquity and the Corpus Areopagiticum], in: ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 240–263. (In Russian)

Petrov, V.V. “Simvol i svyashchennodeistvie v pozdнем neoplatonizme i Areopagitskom korpuse” [Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the Corpus Areopagiticum], in: ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 264–317. (In Russian)

Plato. *Gosudarstvo* [The State], trans. by A.N. Egunov, in: Platon. *Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 79–420. (In Russian)

Plato. *Parmenid* [Parmenides], trans. by N.N. Tomasov, in: Platon. *Sobraniye sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1993, pp. 346–412. (In Russian)

Plato. *Parmenid* [Parmenides], ed. by Yu.A. Shichalin. Saint Petersburg: RKhGA Publ., 2017. (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)

Porphyrius. *O zhizni Plotina i poryadke ego knig* [Life of Plotinus] / Per. i komm. D.V. Bugaya, in: *Istoriko-filosofskii al'manakh*. Vyp. 5. Moscow: MGU Publ., 2015, pp. 161–213. (In Russian)

Proclus. *Pervoosnovy teologii. Gimny* [Elements of Theology. Hymns], trans. with comm. by A.F. Loseva i O.V. Smyki. Moscow: Progress Publ., 1993. (In Russian)

Rossius, A.A. “Russkii tekst Platona: sovremennoe sostoyanie” [Russian Text of Plato: the current state], in: *Platonovskii sbornik. T. 1.* Moscow; SPb.: RGGU, RKhGA Publ., 2013, pp. 104–116. (In Russian)

Fedorov, A.V. *Tvorchestvo Lermontova i zapadnye literatury* [Lermontov’s Work and the Literatures of the West], in: M.Yu. Lermontov. *Kniga 1.* Moscow: AN SSSR Publ., 1941, pp. 129–226. (In Russian)

Philo Alexandrinus. *O tom, chto khudshee sklonno napadat' na luchshee* [That the Worst tends to attack the Best], trans. by I.A. Makarova, in: *Filon Aleksandriiskii. Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta* [Interpretations of Old Testament]. Moscow: GLK Publ., 2000, pp. 200–251. (In Russian).

Chukovskii, K. *Vysokoe iskusstvo* [High art]. Moscow: Vremya Publ., 2014. (In Russian)

*Протопопова И.А.*

кандидат культурологии, доцент, старший научный сотрудник, руководитель Платоновского исследовательского научного центра Российского государственного гуманитарного университета, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6. E-mail: plotinus70@gmail.com

## Единство платоновского «Государства»: два типа эйдосов

**Аннотация:** Статья посвящена проблеме единства государства и души в платоновском «Государстве», а также вопросу единства самого текста диалога. Содержательное единство «Государства» рассматривается сквозь призму двух разных типов эйдосов (пронизывающий и собирательный) и структуры текста. Автор полагает, что пронизывающий эйдос справедливости связывает в данном диалоге собирательные эйдосы души и государства, и подобная модель «целого», встречаясь по меньшей мере в диалогах «Пир», «Софист» и «Тимей», является своего рода решением одной из важнейших для Платона проблем – проблемы «единое/многое». Работа состоит из трех частей: в первой разбираются два типа эйдосов; во второй прослежено, как конкретно разыгрывается в диалоге их взаимодействие с точки зрения содержания; в третьей кратко показано, как это преломляется в самой структуре текста.

**Ключевые слова:** Платон, «Государство», эйдос, справедливость, единство, структура текста.

Начиная с XIX века исследователи неоднократно упрекали Платона в противоречивости и непоследовательности «Государства», в недостаточности содержательного и структурного единства диалога. Фридрих Август Вольф, считавший, что гомеровские поэмы созданы не одним автором, а многими рапсодами, демонстрирует свой способ видения и на примере «Государства»: «Невозможно поверить, что у Платона здесь [в «Государстве»] был хорошо продуманный (*sehr künstliche*) план. Отдельные части не состоят в прекраснейшей пропорции (*in der schönsten Proportion*), и из них мы не должны ничего заключать... Эпизоды тут – не эпизоды в собственном смысле, но сложенные рядом куски»<sup>1</sup>. Далее Карл Фридрих Германн в своей «Истории и системе платоновской философии» рассматривает «Государство» как механическую сумму возникших в разное время частей<sup>2</sup>, и эта точка зрения надолго останется одной из наиболее авторитетных в платоноведении<sup>3</sup>. Нас интересует прежде всего, как в свете проблемы единства трактуется тема справедливости – ведь именно о том, что такое справедливость, ставится вопрос уже в начале «Государства». Воспользуемся для описания проблемы кратким обзором «интерпретативных мифов» о «Государстве» Кристофера Рива<sup>4</sup>.

Первая книга «Государства» относится к ранним сократическим диалогам, а не к остальным книгам, и не добавляет ничего существенного к содержащейся в них защите справедливости. Описание во второй книге так называемого «города свиней» (369b–372d3) не имеет логически оправданного места в развертывании аргументации и может быть рассмотрено как своего рода фальстарт. Весь ход рассуждений в диалоге испорчен двусмысленностью, поскольку Платон начинает с обсуждения справедливости, но заканчивает чем-то совсем другим. Как говорит Рив, «если все или большая часть этих интерпретативных мифов верна, то трудно избежать вывода: как бы ни были хороши отдельные части диалога, «Государство» как целое – это в лучшем случае серьезно не доделанный шедевр»<sup>5</sup>.

Герасимос Сантас считает, что в «Государстве» Платон применяет три разные предпосылки и три разных метода рассмотрения

<sup>1</sup> *Wolf Fr.A. Vorlesungen über die Althertumswissenschaft*, II. Lpz., 1831. S. 355.

<sup>2</sup> *Hermann K.F. Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839.

<sup>3</sup> Обзор точек зрения на «Государство» до XX в. см.: *Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства»*. М., 2016. С. 10–14.

<sup>4</sup> *Reeve C.D.C. Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton, 1988.

<sup>5</sup> *Reeve C.D.C. Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*. P. XI–XII.

справедливости. Один принадлежит Фрасимаху – Сантас называет его *эмпирическим*, другой Главкону – это, по словам Сантаса, метод *противоречий*, а третий – самому Платону, и Сантас называет его *функциональным*. Результаты применения разных методов сильно отличаются – справедливость везде понимается по-разному, резюмирует Сантас. При этом он не дает никаких предположений, зачем это Платону надо, кроме общей идеи, что Платон таким образом «расширяет и углубляет и критикуемое и защищаемое понятия справедливости»<sup>6</sup>.

Таким образом, с первого взгляда (точнее – с точки зрения жанра философского трактата) в «Государстве» заметно множество противоречий, что может привести к мысли о непоследовательности или небрежности автора либо о множестве редакций текста. Тема справедливости кажется на первый взгляд такой же противоречивой, как и диалог в целом. Но присмотревшись, мы обнаруживаем, что автор часто намеренно отсылает слушателя-читателя к т. н. нестыковкам и обращает внимание на противоречащие друг другу высказывания. В «Государстве» можно найти более пятидесяти внутренних отсылок к разным частям диалога<sup>7</sup> – значит, автор видит свое произведение именно как *единство* и такими перекрестными отсылками подчеркивает его целостность. Это наталкивает на мысль, что т. н. противоречия и нестыковки для чего-то нужны автору, и стоит попытаться понять его специфическую стратегию выстраивания содержательной и текстуальной целостности диалога.

### Сочетание двух типов эйдосов как принцип единства «Государства»

Мы исходим из того, что Платон в «Государстве» решает не просто вопрос справедливости, но проблему существования единого как многого – эта проблема одна из важнейших для него, её постановка приходится уже на ранние «сократические» диалоги<sup>8</sup>, а «Государство», наряду с «Софистом» и «Тимеем», демонстрирует уже найден-

---

<sup>6</sup> *Santas G.* Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic // The Blackwell Guide to Plato's Republic / Ed. by G. Santas. Blackwell Publ., 2006. P. 125–145.

<sup>7</sup> *Penner T.* The Forms in the Republic // The Blackwell Guide to Plato's Republic. P. 234–262.

<sup>8</sup> Прежде всего на материале «этических» понятий, где ставится вопрос о единстве или множественности добродетелей, напр.: «Протагор», «Менон», «Евтидем».



ные решения этого вопроса. Мы полагаем, что единство «Государства» как метафизической конструкции и как текста обеспечивается сочетанием двух типов эйдосов, которые и описываются содержательно внутри текста и являются способами конструирования этого текста.

Тема эйдосов у Платона невероятно сложна и запутанна. Например, в диалоге «Софист» (253d) описаны четыре типа эйдосов, в интерпретации которых у исследователей нет никакого консенсуса<sup>9</sup>. На этом темном фрагменте мы останавливаться не будем, поскольку он требует отдельного анализа, а обратимся к оппозиции интересующих нас двух типов эйдосов, выделенных и достаточно подробно рассмотренных в диалоге «Гиппий Большой»<sup>10</sup>. Подробно мы описывали разницу этих эйдосов в другом месте<sup>11</sup>, поэтому сейчас обрисуем ее кратко.

Первый тип эйдосов можно назвать *качественным*. Сократ говорит: «коль скоро силен я и ты тоже, то сильны и мы оба, и коль скоро я справедлив и ты тоже, то справедливы мы оба вместе, а если мы оба вместе, то и каждый из нас в отдельности? Точно так же коль скоро я прекрасен и ты тоже, то прекрасны также мы оба, а если мы оба прекрасны, то прекрасен и каждый из нас порознь»<sup>12</sup>. Здесь каждая отдельная вещь обладает тем же качеством, что и совокупность подобных вещей. Гиппий считает, что так происходит всегда. В ответ на это Сократ со своей неизменной иронией говорит:

«Дело в следующем, дорогой мой: прежде чем ты сказал всё это, мы были настолько бестолковы, что представляли себе, будто и я, и ты, каждый из нас – это один человек, а оба вместе мы, конечно, не можем быть тем, что каждый из нас есть в отдельности, ведь мы – это не один, а двое; вот до чего мы были просты. Теперь же ты научил нас, что, если мы вместе составляем двойку, необходимо, чтобы и каждый из нас был двойкой, если же каждый из нас один, необходимо, чтобы и оба вместе были одним: в противном случае, по мнению Гиппия, не может быть сохранено целостное основание бытия. И чем бывают оба вместе, тем должен быть и каждый из них, и оба вместе –

<sup>9</sup> См., напр.: Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. L., 1935. P. 262–273.

<sup>10</sup> Мы относим этот диалог к аутентичным; по вопросу аутентичности см.: Grube G.M.A. On the Authenticity of the Hippias Maior // Classical Quarterly. 1926. Vol. 20.3–4. P. 134–148; Tarrant D. On the Hippias Maior // Journal of Philology. 1920. Vol. 35. P. 319–331.

<sup>11</sup> Протопопова И.А., Гараджа А.В. Гиппий Большой: комедия и двойники Сократа // Платоновские исследования. Вып. VII (2017/2). 2017. С. 11–32.

тем, чем бывает каждый. Вот я сижу здесь, убежденный тобою. Но только раньше, Гиппий, напони мне: я и ты – будем ли мы одним, или же и ты – два, и я – два?»<sup>13</sup>

Гиппий в недоумении: оказывается, что «совершенно нет необходимости, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе – тем же, что каждый в отдельности»<sup>14</sup>. Это и есть пример второго типа эйдосов. Дэвид Росс говорит, что только в этом диалоге, и нигде больше, Сократ подчеркивает разницу между теми эйдосами, которые истинны для каждого и одновременно для всей совокупности причастных им индивидуальных вещей, и эйдосами числа, которые истинны для группы, но не для индивидуальных ее членов<sup>15</sup>. Однако называть этот тип эйдоса числовым – значит сильно обеднять его смысл.

В «Гиппии Большем» подробно разбирается пример удовольствия от слуха и зрения (условно его можно назвать эстетическим) – по отдельности удовольствие от зрения и слуха качественно отличаются друг от друга, а совместно они создают единство с новым качеством<sup>16</sup>. «Не так ли обстоит дело, что это свойство присуще обоим [удовольствиям] вместе, а каждому из них в отдельности не присуще? Ведь, как уже говорилось раньше, каждое из них порознь не бывает [приятным] благодаря обоим [чувствам] вместе; оба они вместе [приятны] благодаря обоим [чувствам], а каждое в отдельности – нет»<sup>17</sup>.

Таким образом, этот тип эйдоса существует как целое, части которого по отдельности не обладают характеристиками этого целого. Показательный пример такого типа мы найдем в «Теэтете»: первые буквы имени Сократ, сигма ( $\Sigma$ ) и омега ( $\Omega$ ), по отдельности не имеют ничего общего, а вместе создают слог, который, как говорит Сократ, является не совокупностью букв, а «составляет какой-то возникающий из них единый эйдос, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв»<sup>18</sup>.

Назовем эти эйдосы *собирательными* и вернемся к качественным эйдосам – нас интересует особый их подвид, за описанием которого

<sup>12</sup> Plat. Hipp. M. 303b4-5. Здесь и далее пер. А.В. Болдырева.

<sup>13</sup> Plat. Hipp. 301d5-e8.

<sup>14</sup> Plat. Hipp.M. 302b1-3.

<sup>15</sup> Ross D. Plato's Theory of Ideas. Oxf., 1951. P. 4.

<sup>16</sup> Plat. Hipp.M. 298-300b, 302.

<sup>17</sup> Plat. Hipp.M. 302e5-9.

<sup>18</sup> Plat. Theaet. 203e2-5: χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκέειν ἓν τι γεγονός εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.

мы обратимся к «Софисту». Рассуждая о том, что может взаимодействовать и сочетаться, а что нет, Чужеземец приводит в пример буквы: одни из них сочетаются друг с другом, другие нет. При этом «гласные в отличие от других словно связующая нить проходят через всё (δεσμός διὰ πάντων κεχώρηκεν), так что без них остальные не могут согласовываться (ἁρμόττειν) друг с другом»<sup>19</sup>.

Далее, в ходе рассуждения о пяти главных родах, или эйдосах, оказывается, что аналогом гласных в области умопостигаемого оказывается *иное*, которое проходит через все эйдосы, *пронизывает* их все (διὰ πάντων διέλλυθυσίαν, 255e3–4) и *связывает*. Связанной является пятерница великих родов, к которым, помимо *иного*, относятся *тождественное, движение, покой и бытие*; при этом аналогия гласных и эйдосов подчеркивается в тексте (261d). Эта пятерница представляет собой нечто вроде динамического умопостигаемого атома, где составляющие целого различны, но вместе образуют несовпадающее, но при этом нераздельное целое<sup>20</sup>. Как видим, в этом примере фигурируют подвид качественного эйдоса – *пронизывающий и связывающий* – и *собирательный* эйдос как неразрывнее единство разнородных частей.

Введя эти два типа эйдосов, вернемся к «Государству». Мы считаем, что *пронизывающим и связывающим* эйдосом в «Государстве» является прежде всего его «главный герой», справедливость, а *собирательными* – государство и душа: части того и другого по отдельности (например, вождедеющее, яростное и разумное начала души, или, соответственно, ремесленники, стражи и философы в государстве) не обладают свойством целого, но возникающее из них целое при этом не является механической суммой частей.

К этому же типу относится, на наш взгляд, и т.н. разделенная Линия в 6-й книге «Государства» (509d–511e), где все сущее делится на четыре сферы; при этом Линия оказывается своего рода абстрактным аналогом частей души и сословий государства, и сущее в целом таким образом тоже оказывается собирательным эйдосом. Таким же эйдосом, с нашей точки зрения, является и космическая душа в «Тимее» (34e–36d) – её строение по структуре выглядит полной аналогией пятерницы великих родов из «Софиста».

Итак, мы полагаем, что содержательное единство «Государства»

<sup>19</sup> Plat. Soph. 253a4–6.

<sup>20</sup> См.: Протопопова И.А. «Умопостигаемый атом» Платона // Вопросы филос. 2014. № 8. С. 138–144.

создается взаимодействием, с одной стороны, *справедливости* как эйдоса пронизывающего и связывающего типа – с другой стороны, *души и государства* как эйдосов собирательного типа. Попробуем показать, как это выражается в тексте.

### Справедливость и Благо – трансформации единого эйдоса

Справедливость пронизывает собой все уровни души и государства, трансформируясь в зависимости от того «места», где она в данный момент находится. В первой книге справедливость выступает как ряд эмпирических мнений, ведущих только к апориям, а её «приключения» в качестве пронизывающего и связывающего эйдоса начинаются с самого начала построения Сократом вымышленного государства по аналогии с душой.

1) В идиллическом «городе свиней», где нет ничего сверх необходимости и потому никакого насилия, справедливость проявляется только как взаимная связь занятий его жителей, и это даже не имеет названия «справедливости» (εἰ μὴ ποῦ ἐν αὐτῶν τούτων χρεῖα τινὲ τῆ πρὸς ἀλλήλους, Resp. 372a).

2) В описании Каллиполиса Сократ напоминает: жизнь полиса должна устраиваться «через всё», или посредством всего (διὰ παντός 433a1–6), так что это, возможно, и есть справедливость или некая его разновидность. Затем уточняется, что каждый должен заниматься своим делом, и *согласованность* всех этих занятий возможна только благодаря справедливости. Отметим здесь важнейший момент: справедливость как бы выходит за рамки того, что она связывает.

Это развивается дальше, где Сократ говорит, что кроме трех добродетелей, соответствующих трем началам души (рассудительности, мужеству и разумности) в государстве остается еще то, что дает им всем возможность возникновения, а возникшим – сохранения (433b7–c2)<sup>21</sup>. Но это и есть справедливость: она дает возможность возникновения и существования добродетелей, но сама не стоит в одном с ними ряду, как бы выходя *за его пределы* в качестве некоего условия.

3) Затем встает вопрос: что такое справедливость в душе и совпадает ли она со справедливостью в государстве? (434d–435d). И тут происходит важнейшее методологическое отступление – для ответа

<sup>21</sup> Plat. Resp. 433b7–c2: ὁ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχευ ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν.

необходимо решить задачу: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три (относящиеся к познанию, гневу, вожделению), то по отдельности каждым, или душой в целом?

«Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно. Или когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом?»<sup>22</sup>

Это и есть вопрос о специфике собирательных эйдосов – дальнейший фрагмент рассматривает возможность одновременного существования противоположных желаний и действий, что и приводит к ответу о трехчастной душе, состоящей из вожделеющего, гневного и разумного начал (439–442). Как и в описанных ранее собирательных эйдосах, все части целого отличаются друг от друга, но каким-то образом составляют динамическое единство.

После введения трехчастной души дается определение справедливости как такого «внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности» (433b7 сл.), чтобы три начала души были в гармонии. Справедливый человек «прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия – высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности»<sup>23</sup>. Как видим, справедливость снова *выходит из ряда вон*, являясь условием гармоничного взаимодействия всех остальных трех начал.

4) После этого Сократ говорит: теперь, когда мы взошли с помощью логоса на эту вершину (наблюдательную площадку, *σκοπῆ*), мне кажется, что существует только один эйдос добродетели, а пороков – «несметное множество» (445c4–7)<sup>24</sup>. Попытку Сократа сразу же рас-

<sup>22</sup> Plat. Resp. 436ab. Здесь и далее цитируется перевод А.Н. Егунова.

<sup>23</sup> Plat. Resp. 443de.

<sup>24</sup> Plat. Resp. 445c4–7: «В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество».

смотреть другие типы государств и душ останавливают собеседники животрепещущим вопросом о том, как будут решаться проблемы деторождения и общности жен и детей – и начинается огромное отступление с пятой по седьмую книги, внутри которого – еще одно отступление, посвященное философам-правителям и свойствам философской души. И после того, как было показано, что именно философ обладает в высшей степени всеми *аретэ* и философы должны стать наилучшими стражами, начинается так называемый «долгий путь», который призван обосновать наличие у философа этих свойств (504bd).

Тут и вводится идея Блага, которая оказывается, как мы полагаем, некой высшей трансформацией эйдоса справедливости: прежняя справедливость остается в области сущего, а Благо выходит за его пределы, предоставляя всему сущему возможность существования, «превышая его достоинством и силой»<sup>25</sup>. Отметим структурно-лексическое соответствие с «возвышенным логосом» о справедливости: после определения справедливости в душе Сократ говорит о вершине, на которую они взобрались, и здесь Главкон после описания Блага восклицает: «Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!»<sup>26</sup> Но та вершина была в области мнения, а эта – в области умопостигаемого (граница этих областей в тексте проходит в конце пятой книги, где дается разграничение мнения и знания, Resp. 476a–483a).

Мы помним, что справедливость относительно и частей государства, и начал души как бы выходила из их ряда, являясь условием их гармоничного взаимодействия. Теперь это место занимает Благо, т.е. справедливость оказывается как бы *образом* Блага, но в пределах сущего. Благо же является и *условием* всего разнородного сущего и связующим его *началом*, и только созерцание Блага дает возможность понять, что такое справедливость (Resp. 505–506).

Итак, справедливость пронизывает все сферы сущего: она оказывается и объединяющим началом – поскольку является условием всех

---

<sup>25</sup> Plat. Resp. 509b2–10: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление. ... – Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой».

<sup>26</sup> Plat. Resp. 509c.

остальных трех добродетелей, и при этом *аналогом блага*, которое тоже в разных видах проходит сквозь все сферы сущего, т.е. разные виды собирательных эйдосов – душу, государство, космос в целом – и в то же время парадоксально выходит за его пределы, будучи условием всего.

Мы попытались показать трансформации *пронизывающего и связывающего эйдоса* справедливости в разных сферах *собирательных* эйдосов души и государства. Теперь кратко остановимся на том, как это отражается в структуре текста.

### Структура и динамика диалога

В «Государстве» мы видим т. наз. фронтонную, или треугольную, композицию<sup>27</sup>. В первой части, рассматривая справедливость в воображаемом государстве, мы словно по ступеням, описанным в символе Линии как четыре сферы сущего, поднимаемся к вершине, где нам преподносят главное метафизическое содержание диалога. При этом справедливость трансформируется в зависимости от оптики, соответствующей сферам *мнения* и *ноэсиса*. Затем мы вновь как бы по ступеням спускаемся вниз – вся эта структура отражена в аллегории Пещеры (заметим, что аналогичную структуру с модификациями мы обнаружим и в «Пире», и в «Софисте»). Во второй части нас проводят постепенно через описание все более испорченных государств и душ вплоть до запредельной области ложных удовольствий тирана, при этом испорченные государства соответствуют упомянутым четырем сферам Линии, но со знаком минус.

Этим реализуется динамическое единство всех сфер сущего, описанных в диалоге: пронизывающий все собирательные эйдосы эйдос справедливости как образ блага как бы совершает восхождение и нисхождение, *анабасис* и *катабасис*. Эта, по сути, мистериальная схема – одновременно является демонстрацией диалектической схемы  $\sigma\nu\nu\alpha\upsilon\omega\upsilon\eta - \delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , т.е. восхождения от многого и частного к единому – и обратного нисхождения от единого к многому (Resp. 532a–534c). При этом прохождение по сферам государства, души и сущего на самом деле осуществляет не абстрактный эйдос, а некий протагонист, стремящийся к справедливости и благу, но не знающий

<sup>27</sup> Изоморфизм структуры и содержания «Государства» мы рассматривали в: Протопопова И.А. «Государство» Платона – идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4 (83). С. 88–100.

и не понимающий, что это такое и где это находится: «К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит»<sup>28</sup>.

Несмотря на общую «треугольную» схему, путь отнюдь не прост и не прямолинеен – на нем возникают многочисленные препоны в виде апорий, блуждания и возвращения к исходным точкам и выборы нового направления. И собеседники Сократа, и читатели диалога должны внимательно следить за всеми перипетиями мысли, за всеми отступлениями и внутренними отсылками – возвращающими и предвосхищающими – чтобы обнаружить цельность и единство всех таких, казалось бы, разнородных, частей и фрагментов текста.

\* \* \*

На наш взгляд, модель взаимодействия описанных выше двух типов эйдосов появляется у Платона как некоторое решение проблемы «единого и многого». Выше мы уже упомянули, что образ разделенной Линии в шестой книге с описанием четырех сфер сущего и соответствующих им способов схватывания (образы–чувственное восприятие; вещи–мнения; знания–рассудок; эйдосы–ноэсис) является аналогом и души и государства с их тремя началами и четвертым – справедливостью как условием связывания всего в сущем. Сама справедливость оказывается аналогом Блага, которое, с одной стороны, есть высшее в ряду сущего, с другой стороны – выходит за его пределы, поскольку является его условием. Именно поэтому оно то оказывается в сфере *ноэсиса*, т.е. на четвертой ступени Линии, то как бы вовсе за ее пределами, поскольку «превышает существование». Таким образом, *собирательный* эйдос сущего *пронизан* и *связан* эйдосом Блага, а если говорить конкретно о душе и государстве – то эйдосом справедливости. Подобным образом в «Пире» прекрасное пронизывает все сферы, трансформируясь в зависимости от «места»: тела – нравы – знания – эйдосы<sup>29</sup>. Однако условием всего прекрасного является прекрасное само по себе, которое, как и Благо, выходит за пределы всех сфер и которое можно описать только апофатически.

Подчеркнем, что важнейшей составляющей этой модели является

<sup>28</sup> Plat. Resp. 505de: "Ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τοῦτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀπορούσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν.

<sup>29</sup> Plat. Symp. 210–211.



движение: в «Государстве» и «Пире» это прежде всего движение философствующего ума, стремящегося понять сущность рассматриваемого пронизывающего эйдоса (справедливость, прекрасное), тогда как в «Софисте» и «Тимее» это уже умопостигаемые и космические движения мира эйдосов и космической души. Тем самым проблема «единое – многое» разрешается в объемной динамической модели взаимодействия двух основных типов эйдосов («качественного» и «собираательного»), что на уровне текста поддерживается спецификой жанра диалога.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Платон*. Гиппий Большой / Пер. А.В. Болдырева // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., Мысль, 1990.
- Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М., Мысль, 1994.
- Бугай Д.В.* Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А.В., 2016.
- Протопопова И.А., Гараджа А.В.* «Гиппий Большой»: комедия и двойники Сократа // Платоновские исследования. 2017. Вып. VII. С. 11–32.
- Протопопова И.А.* «Умопостигаемый атом» Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 138–144.
- Протопопова И.А.* «Государство» Платона – идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4 (83). С. 88–100.
- Plato*. Hippias major // Platonis opera. Vol. 3 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- Plato*. Sophista // Platonis opera. Vol. 1 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Plato*. Respublica // Platonis opera. Vol. 4 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plato*. Symposium // Platonis opera. Vol. 2 / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- Cornford F.M.* Plato's Theory of Knowledge. London, 1935.
- Hermann K.Fr.* Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg, 1839.
- Grube G.M.A.* On the Authenticity of the Hippias Maior // Classical Quarterly. 1926. Vol. 20.3–4. P. 134–148.
- Penner T.* The Forms in the Republic / The Blackwell Guide to Plato's Republic / Ed. by Gerasimos Santas. Blackwell Publishing Ltd, 2006. P. 234–262.
- Reeve C.D.C.* Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
- Ross D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Santas G.* Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic // The Black-

well Guide to Plato's Republic / Ed. by Gerasimos Santas. Blackwell Publishing Ltd, 2006. P. 125–145.

Tarrant D. On the Hippias Maior // Journal of Philology. 1920. Vol. 35. P. 319–331.

Wolf Fr.A. Vorlesungen über die Altherthumswissenschaft, II. Leipzig, 1831. S. 355.

### Irina Alexandrovna Protopopova

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, the Head of the Platonic research centre at the Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia. Email: plotinus70@gmail.com.

### The Unity of Plato's "Republic": Two Types of Eidos

**Summary.** The article deals with the problem of the unity of state and soul in Plato's *Republic*, as well as the unity of the dialogue itself. The substantial unity of the State is considered through the prism of two different types of eidos (permeating and collective) and the structure of the text. The author believes that the permeating eidos of justice connects the collective eidos of the soul and the state in this dialogue. Such a model of the "whole" is found at least in the dialogues *Symposium*, *Sophist* and *Timaeus* and is a kind of solution to one of the most important problems for Plato "one//many". The work consists of three parts: the first deals with two types of eidos; the second traces how their interaction in terms of content is played out in the dialogue; the third briefly shows how it is refracted in the structure of the text.

**Keywords:** Plato, *Republic*, eidos, justice, unity, structure of the text.

### References

Plato, *Gippii Bolshii* [Hippias Major], trans. by A. Boldyrev, in: Plato. *Sobranie sochinenii*: V 4 t. T. 1. Moscow, Mysl Publ., 1990. (In Russian).

Plato, *Gosudarstvo* [The State], trans. by A.N. Egunov, in: Plato. *Sobranie sochinenii*: V 4 t. T. 3. Moscow, Mysl Publ., 1994, pp. 79–420. (In Russian).

Bugaj, D.V. *Edinstvo Platonovskogo Gosudarstva* [The Unity of Plato's "State"]. Moscow, Vorobiev Publ., 2016. (In Russian)

Protopopova, I.A. Garadzha, A.V. "Hippias Major": komedija i dvoyniki Sokrata" [The Hippias Major: Comedy and Socrates' Doubles], *Platonovskie issledovaniya* [Plato's Investigations]. 2017, VII, pp. 11–32. (In Russian)

Protopopova, I.A. "Umopostigaemyj atom" Platona [Plato's "Intelligible Atom"], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2014, № 8, pp. 138–144. (In Russian)

Protopopova, I.A. "Is Plato's State the ideal mimesis?", *Logos*, 2011, no. 4 (83), pp. 88–100. (In Russian)

Plato. *Hippias major*, in: *Platonis opera*, vol. 3, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903.

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

Plato. *Respublica*, in: *Platonis opera*, vol. 4, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Plato. *Symposium*, in: *Platonis opera*, vol. 2, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

Cornford, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935, p.262-273.

Hermann, K.Fr. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839.

Grube, G.M.A. "On the Authenticity of the Hippias Maior", *Classical Quarterly*, 1926, 20.3–4, pp. 134–148.

Penner, T. "The Forms in the Republic", in: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. by Gerasimos Santas. Blackwell Publishing Ltd, 2006, pp. 234–262.

Reeve, C.D.C. *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic* /Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1988.

Ross, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Santas, G. "Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic", in: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. by Gerasimos Santas. Blackwell Publishing Ltd, 2006, pp. 125–145.

Tarrant, D. "On the Hippias Maior", *Journal of Philology*, 1920, vol. 35, pp. 319–331.

Wolf, Fr.A. *Vorlesungen ueber die Althertumswissenschaft, II*. Leipzig, 1831.

*Столяров А.А.*

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.  
E-mail: a.stoliarov@mail.ru

## «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии

**Аннотация:** Данная статья посвящена «еврейскому вопросу» – насколько он может быть проиллюстрирован текстами античных философов и близких к ним авторов, – и основана на собраниях текстов Т. Рейнаха и М. Штерна. Как полагает автор статьи, антисемитизма как целенаправленной политики в античности не было. Если сопоставить позицию античного философского и околофилософского социума с отношением к евреям и иудаизму прочих античных интеллектуалов, то она в позитивном своем аспекте отличается более высоким уровнем рефлексии и, в частности, стремлением находить в иудаизме и монотеистической парадигме продуктивные элементы. Такой позиции придерживались многие представители платонической и пифагорейской традиции, особенно Нумений из Апамеи. Данную позицию, по мнению автора, можно считать в историко-философском плане гораздо более внимательной, а в историко-культурном – принципиально толерантной.

**Ключевые слова:** Античная философия, пифагореизм, платонизм, евреи, иудаизм, античный «антисемитизм», С.Я. Лурье, Т. Рейнах, М. Штерн.

Эту статью я посвящаю памяти Соломона Яковлевича Лурье (1890–1964), – выдающегося знатока античной истории, литературы, науки и философии, автора до сих пор не превзойденного собрания фрагментов Демокрита. Неважно, что «круглого» юбилея нет; важно то, что он сделал и о чем помогает нам думать до сих пор. Я имею в виду, конечно, не все наследие Лурье, а вполне определенную и специфическую его часть. В 1922 г. в Петрограде вышла первая значительная работа С.Я. Лурье, «Антисемитизм в Древнем мире» (под «Древним миром» он понимает греко-римскую античность)<sup>1</sup>. Существует еще одно издание с авторской правкой и дополнениями, сделанными в 1923 г.; его следует считать наиболее полным и в наибольшей мере выражающим авторский замысел<sup>2</sup>. В молодые годы Лурье волновало то обстоятельство, что русское еврейство больше всего страдало от антисемитизма, обострившегося в силу разных обстоятельств того времени. Поэтому данную его работу следует считать весьма важной как для научного, так и для национального самосознания С.Я.Лурье<sup>3</sup>. А для меня она послужит отправным пунктом.

## **I. Прологомены – источниковедческие и общетеоретические**

Уважение, которое я питаю к С.Я. Лурье, не станет препятствием для критических замечаний в его адрес, когда таковые потребуются. Как мы убедимся, ученый, который в большинстве прочих своих исследований придерживался строго рационального подхода, в данном вопросе порой впадал в запальчивость, граничившую с откровенной непоследовательностью. Самая общая моя презумпция состоит в том, что Лурье не остался совершенно независимым от штампов своего времени и задним числом экстраполировал на античность такое поня-

---

<sup>1</sup> Лурье С.Я. Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. Петроград, 1922.

<sup>2</sup> Этот текст опубликован в издании: Лурье, Соломон. Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. Изд. 2-е, испр. и доп. автором / Подг. текста, предисл. и комм. И.А. Левинской. М.; Иерусалим, 2009. Именно на это издание я и буду ссылаться.

<sup>3</sup> К этому следует добавить и такое откровенное признание С.Я. Лурье: «Автор имеет счастье или несчастье быть, по общему мнению всех, знающих его, одним из типичнейших представителей еврейского племени во всех решительно отношениях» (С. 43).

тие, как «антисемитская литература»<sup>4</sup>; этот вопрос имеет свою историю, и подробнее об этом мы поговорим ниже.

Однако не является ли «философская» рефлексия по поводу «еврейского вопроса» феноменом слишком надуманным, чтобы о нем вообще можно было вести речь? Скажу пока лишь одно: в попытке заговорить о «философской» рефлексии я не вижу ничего заведомо недопустимого, – но при одном важном уточнении: под такой рефлексией следует понимать не «метафизическую» позицию (которая отчетливо просматривается лишь в меньшинстве случаев), а феномен по преимуществу социологический, т. е. отношение античного философского и околофилософского социума (если постулировать его существование) к евреям и «еврейскому вопросу».

**Лурье и Рейнах.** Посмотрим сначала, как созрел замысел Лурье. По его словам, он «случайно в это время наткнулся на книгу Th. Reinach'a»<sup>5</sup>, и «с удовольствием увидел, что данные эллинистической эпохи подтверждают те выводы», которые он «сделал, изучая современность»; так он получил «повод приступить к настоящей работе»<sup>6</sup>.

Здесь нужно сказать несколько слов о заслугах родившегося во Франции историка и филолога еврейско-немецкого происхождения Теодора Рейнаха (которого Лурье на французский манер именует Рейна́ком). Попытки собирать подобные тексты предпринимались и раньше<sup>7</sup>, но вряд ли они заслуживают сейчас большого внимания, поскольку работа Рейнаха обозначила новый уровень подхода к данному вопросу. Прежде всего, Рейнах наметил границы источниковедческой базы. По его мнению, сколько-нибудь релевантные греческие тексты появляются не раньше эпохи Александра Македонского, а латинские – не раньше Цицерона. Мнимые упоминания о евреях ранее этих хронологических рубежей – плоды ошибочной интерпретации<sup>8</sup> (хотя сам Рейнах все же начинает с Геродота). Разумеется, тексты эллинизированных еврейских авторов (таких, как Иосиф Флавий) не принадлежат ни к одной из этих двух категорий. Поэтому меня,

<sup>4</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 10.

<sup>5</sup> Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris, 1895.

<sup>6</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 43.

<sup>7</sup> Напр., *Judaica, seu veterum scriptorum profanorum de rebus judaicis fragmenta* / Coll. Fr. C. Meier, 1832; *Gill J. Notices of the Jews and their Country by the Classic Writers of Antiquity*, London, 1872.

<sup>8</sup> Reinach Th. Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism. P. VII.

как и Рейнаха, естественно, будут интересовать только авторы не-еврейского происхождения, мнения которых единственно и могут в данном случае служить предметом анализа.

Во временных рамках, лишь примерно установленных для греков, а для римлян сразу точно определенных, иудаизм как мировоззрение и образ жизни стал, полагает Рейнах, заметным предметом вполне сознательного «внимания историков, философов, полемистов и сатириков, и, пожалуй, нельзя найти почти ни одного видного писателя, который не затронул бы эту тему хотя бы мимоходом»<sup>9</sup>. Тут нужно заметить, что Рейнах несколько преувеличивает: найти таких «видных писателей», конечно, можно. У греков это, скажем, Платон, Ксенофонт, Исократ, Демосфен, Менандр Афинский, ранние стоики, Афиней, Плотин, Фемистий; у римлян «молчальников» тоже хватает (несмотря на особую и острую специфику римско-иудейских отношений): римские драматурги, Лукреций (почти наверняка), Цезарь, Вергилий, Плиний Младший, и, возможно, Марк Аврелий. Однако их молчание не может существенным образом сказаться ни на конечных выводах Рейнаха, ни тем более на моих. Задачу усложняет не молчание отдельных авторов, а «немота» или безразличие многих текстов, т. е. отсутствие оценочных суждений или хотя бы приблизительно понятной авторской позиции.

Самое главное, Рейнах четко сформулировал общую позицию, которая, безусловно, оказала влияние и на Лурье, и на современных нам израильских авторов, посвятивших свои работы отношениям между евреями и эллинистическим миром. Основная задача, как он ее понимал, – проследить нюансы отношения греков и римлян к евреям на протяжении без малого тысячи лет: «Мнения находят выражение в чувствах; чувства рано или поздно превращаются в дела. Установить, что именно греки и римляне думали о евреях, значит объяснить, как они относились к евреям. Кроме того, мнения древних об иудаизме... в определенной мере повлияли... на позицию христианской церкви и современных государств»<sup>10</sup>. Следует учитывать, продолжает Рейнах, что дошедшие до нас тексты принадлежат, естественно, людям образованным, а следовательно, более или менее обеспеченным; поэтому мнения философов и литераторов могут значительно отличаться от тех чувств, которые питали к евреям рядовые члены античного общества. Нет никаких оснований предполагать, считал Рейнах, что люди

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Reinach Th. Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism. P. IX.*

образованные были заведомо враждебны евреям. Что в основном не были, это, видимо, правда. Но что некоторые образованные люди такую враждебность питали, – это тоже правда. Причин тому две: «партикуляризм религиозный и партикуляризм социальный», то есть, проще говоря, желание хранить традиционный уклад жизни и не подлаживаться ни под кого.

Запомним эту формулировку, которая является если и не первым, то максимально четким объяснением, – особенно веским в устах автора, который специально занимался этой темой и имел для того особые личные основания. Такая оценка позиции евреев (вполне естественная и даже, можно сказать, тривиальная) сложилась уже во времена античности и стала нормативной для всей последующей литературы вопроса. Эту оценку Лурье формально отвергает, но фактически признает; она, как мы увидим, если не буквально воспроизводится, то до сих пор доминирует в работах еврейских авторов. Стало быть, мы имеем все основания считать ее в основном правильной, – с учетом того, что она исходит от вполне определенной и, скажем так, компетентной группы авторов, как внешних, так и собственно иудейских, которым хотя бы какой-то мере свойственна авторефлексия; для античных времен это, например, Аристокл, Филон Александрийский, Иосиф Флавий.

Поскольку вторая форма партикуляризма, т. е. партикуляризм социальный, является, собственно, лишь разновидностью первой, религия, конечно, имеет главное значение (во всяком случае, в своих практических предписаниях). *Gens contumelia numinum insignis* («народ, известный пренебрежительным отношением к [чужим] богам»<sup>11</sup>) – такая характеристика в республиканские римские времена была бы достаточным основанием обвинить евреев в атеизме, а в императорское время служила несомненным основанием обвинить их в непризнании божественного статуса императора, что было еще хуже. Для Апиона в изложении Иосифа Флавия евреи были худшими безбожниками, – но суть в том, что быть безбожником означало попирать идеологические устои государства. Как гласит книга «Эсфирь», Аман сказал царю Артаксерксу: «Есть один народ, разбросанный и рассеянный по всем областям царства твоего; и законы их отличны от законов всех народов, и законов царя они не выполняют»<sup>12</sup>. Хотя в целом евреи вели себя достаточно лояльно, пока дело еще не дохо-

<sup>11</sup> *Плиний Старший*. Естественная история, XIII 47.

<sup>12</sup> «Книга Есфири», 3,8, рус. синодальный пер.



дило до крупных восстаний, греко-римское общество регулярно предъявляло им обвинение в «недружественности», близкой к политической неблагонадежности. «Таковы были два главных источника плохого отношения к евреям в античности... Все прочее – лишь вторичные следствия». Ни чисто этническая, ни экономическая неприязнь, развившаяся разве только в Средние века, во времена античности не была решающим фактором<sup>13</sup>. Эти положения Лурье воспроизводит в полной точности.

Рейнах классифицирует свидетельства по языковому принципу: в греческом разделе 125 текстов (65 авторов от Геродота до Дамаския), в латинском – 91 текст (39 авторов от Цицерона до Намациана). Можно, конечно, посетовать на то, что его собрание не является исчерпывающе полным; но если и так, это обстоятельство не влияет существенно на общую концепцию и аргументированность отбора текстов. Весьма показательно, что неполнота издания Рейнаха совершенно не волновала Лурье применительно к его собственным задачам; скорее, он заметил бы недостатки концепции Штерна (доведись ему с ней познакомиться), – о которой мы вскоре поговорим. Просмотрев рецензии на издание Рейнаха, Лурье, по его словам, обнаружил «длинный список пропущенных Рейнахом мест, но... ничего интересного для моей темы не нашел»<sup>14</sup>, – то есть, с точки зрения Лурье, принципиально важных упущений не было. Что касается меня, то в дальнейшем я, пожалуй, все же рискну кое в чем упрекнуть Рейнаха и сделать некоторые комплименты его продолжателю Штерну.

**Рейнах и Штерн.** Сейчас самое время сказать несколько слов о том, какое продолжение имело начинание Рейнаха и с чем его целесообразно сравнить. Хотя Рейнах фактически сделал основную работу, уже в те времена стало ясно, что его труд может быть дополнен (пусть и не принципиально) целым рядом текстов – особенно с учетом новых изданий древних авторов и новых к ним комментариев. И вот тут на сцену выступает профессор Иерусалимского университета Менахем Штерн. Штерн руководствуется одним главным принципом: максимальная внешняя репрезентативность. Поэтому он включает и тексты, относящиеся к евреям диаспоры, но вместе с тем исключает те тексты Рейнаха (например, таких авторов, как Герил Самосский или Фрасилл), которые считал нерелевантными для данного собра-

---

<sup>13</sup> *Reinach Th.* Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism. P. XV–XVI.

<sup>14</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 49.

ния<sup>15</sup>. В первом томе содержатся тексты от Геродота до Плутарха, во втором тексты от Тацита до Симпликия, в третьем – дополнения и указатели<sup>16</sup>. Чем же именно различаются позиции двух авторов? Селективному принципу Рейнаха (пусть тоже не вполне безупречному) свойственна та разумная умеренность, которая единственно уместна при отборе действительно релевантных текстов. Новое издание отнюдь не всегда лучше старого. Издание Штерна способно ввести в заблуждение и в ряде случаев этого достигает – порой за счет откровенной мистификации.

Возьмем такой показательный пример, как текст неопифагорейца Окелла Луканского (видимо, II в. до н.э.); Рейнах его не приводит – и поступает, с моей точки зрения, совершенно правильно. Вот суть этого текста: соитие должно происходить не ради наслаждения, а ради продолжения рода человеческого, дабы мир был наполнен людьми и, самое главное, людьми добродетельными. По этому поводу Штерн замечает: «Нет сомнения, что первая глава Книги Бытия стояла перед мысленным взором Окелла Луканского» (fr. 40 Stern, p. ref.). Во-первых, сомнение есть и оно даже неизбежно, поскольку доказать утверждение Штерна невозможно. Во-вторых, евреев Окелл не упоминает ни единым словом. Встает резонный вопрос: что нам сообщает этот текст и зачем вообще он нужен в данном собрании? Из числа авторов, отвечающих критериям моей задачи, Окелла, конечно же, следует по сути дела исключить (хотя формально в этом ряду он остается).

Если сравнить процесс накопления текстов (это достаточно легко, пока у Штерна не появляется первый латинский автор, Лукреций), то

---

<sup>15</sup> Эти тексты действительно неинформативны, но в данном случае Штерн изменил своему собственному принципу.

<sup>16</sup> Greek and Latin Authors on Jews and Judaism / Ed. with Introd., Transl. and Comm. by Menachem Stern. Vol. I–III. Jerusalem, 1974–1984. В русском переводе этой работы материалы трех томов Штерна были под руководством Н.В. Брагинской творчески сведены к двум по титулу, но фактически к тем же трем томам, – только с несколько иным расположением дополнений и указателей (см. библиографию). Своим непосредственным предшественником Штерн называет Ханса Леви (1901–1945), который учился у известного профессора классической филологии университета Бреслау Эдуарда Нордена, а затем преподавал римскую литературу в Еврейском Университете в Иерусалиме. Однако Леви рано умер и оставил после себя лишь разрозненные рукописи и пометки на текстах Рейнаха. По словам Штерна, в 1959 году друг Леви профессор Гершом Полем передал в его распоряжение все эти материалы (Stern, Vol. I, p. XIV–XV).

поначалу Штерн не слишком опережает Рейнаха. Скажем, текст Посидония (точнее, текст, излагающий его мнение) идет у Рейнаха под № 25, а у Штерна – под № 44. Затем разрыв неуклонно нарастает и в итоге становится по авторам почти двукратным, а по текстам почти трехкратным. Если взять план композиционный, то Штерн, в отличие от Рейнаха, не стал делить тексты на греческие и латинские, а разместил их совместно в хронологическом порядке. У такой структуры есть как достоинство, так и недостаток. Достоинство состоит в том, что хронологическую последовательность и колебания интенсивности свидетельств (т. е. их насыщенности и языковой принадлежности по периодам) представить легче. Например, по Штерну сразу видно, что в период от Лукреция до Плутарха римские авторы по количеству свидетельств заметно преобладают над греческими. Недостаток же в том, что менее наглядно предстает специфика позиций греческих и латинских авторов.

Нужно сказать, что отчетливо выраженная рефлексия по «еврейскому вопросу» встречается лишь в меньшинстве текстов. Большинство – тексты в плане рефлексии «немые». Суть их такова: передают, что там-то и там-то было то-то и то-то; географические условия такие-то; сейчас происходит то-то, и это якобы имеет отношение к евреям, а евреи тогда-то или сейчас поступали или поступают так-то и так-то. Именно эта «немота» присутствует в многочисленных текстах, добавленных Штерном, который явно утратил чувство меры в своем стремлении к максимальной полноте свидетельств<sup>17</sup>. В подобных текстах *отношение* античных авторов к евреям и иудаизму совершенно не просматривается, а евреи и еврейский вопрос как предмет особого внимания существуют преимущественно в воображении самого Штерна.

Разумеется, «немые» тексты есть и у Рейнаха, но их гораздо меньше. Проведем небольшой экскурс. Геродот (II 104, 2–3 = fr. 1 R = fr. 1 St) сообщает, что живущие в Палестине сирийцы заимствовали обычай обрезания у египтян. Под «палестинскими сирийцами» Геродота, видимо, следует понимать евреев. Аристотель в «Метеорологике» (II 3, 359 а 16 сл. = fr. 4 R = fr. 3 St) упоминает (правда, не без со-

---

<sup>17</sup> Каждому из просто перечисленных Иосифом Флавием (Против Апиона) «эллинических историков», якобы писавших о древности иудейского народа (Аристофан, Гермоген, Евгемер, Зопирион, Конон, Мнасей, Феодот, Феофил) Штерн отводит отдельный номер, т.е. просто 8 раз повторяет один и тот же текст.

мнения) озеро в Палестине, в котором нельзя утонуть; явно это Мертвое море. Видимо, о нем же ведут речь Гиероним из Кардии (fr. 10 St) и Ксенофил (fr. 22 St), тексты которых Рейнах не помещает. Феофраст, из которого Рейнах скромно приводит два фрагмента (fr. 5–6 R), а Штерн – целых шесть (fr. 4–9 St) сообщает преимущественно об обычаях и растительности Финикии и Сирии, причем евреев упоминает только один раз. Полемон из Илиона сообщает (fr. 15 R = fr. 29 St), что некогда часть египетского войска, изгнанная из Египта, поселилась в Палестине. От Агатархида Книдского (fr. 16 R = fr. 30 ab St) мы узнаем, что существует такой народ, иудеи, и у них есть большой город Иерусалим. Из ничего не говорящих сообщений Полибия в изложении Иосифа Флавия Рейнах (fr. 21 R) приводит лишь одно, а Штерн три (fr. 31–33 St).

Кратко говоря, из 32 авторов у Штерна (хронологическая периодизация которого, нужно сказать, весьма произвольна) от Геродота до Диодора Сицилийского (I в. до н.э.), тоже писавшего в числе прочего о Мертвом море (fr. 35 R = fr. 59, 62 St), лишь считанные выражают какое-то отношение к евреям. Но, может быть, такая картина характерна только для греческих авторов этого периода? Отнюдь нет. Следующий у Штерна сразу за Диодором Лукреций (fr. 67 St; этот текст Рейнах не помещает), в четырех строках (VI 756–759) всего лишь сообщает о некоем водоеме в Сирии, испарения которого губительны для всего живого. Римских авторов в период от Лукреция до Плутарха, как мы отмечали, в списке Штерна уже заметно больше, чем греческих. И опять же, четкую личную позицию мы находим лишь в немногих случаях. Цицерона, скажем, евреи сами по себе совершенно не интересовали; упоминал он о них только мимоходом в связи с конкретными событиями, но его спорадические общие высказывания временами звучали довольно презрительно (напр., О консульских провинциях V 10; В защиту Флакка 28,66). Плиний Старший позволил себе лишь одно (приведенное выше) обобщение, но, как и следовало ожидать, основное внимание уделил природным особенностям Иудеи. Плутарх, замыкающий этот раздел, упоминает события, связанные с евреями, и особенно подробно рассуждает о том, почему евреи не едят свинину. На этом фоне заметно выделяются разве что Страбон и Апион.

Похожая картина наблюдается и в период от Тацита до Симпликия. Предубежденность Тацита выражена им вполне четко и сомнений не вызывает. А вот, скажем, Ювенал или Светоний никаких осо-

бых резкостей себе не позволяют. Эпиктет в изложении Арриана выражает свое отношение более завуалировано, но, впрочем, вполне понятно, и это отношение можно считать даже положительным. Секст Эмпирик говорит лишь о воздержании от свинины, Павсаний занимает позицию объективного описателя, фрагмент Апулея можно толковать как угодно. И лишь Нумений в своем восторженном отношении к Моисею не имеет аналогов во всей греческой литературе. Лукиан и Элий Аристид выражаются весьма туманно, Гален лишь мимоходом отмечает упрямство христиан и евреев, Диоген Лаэртий упоминает евреев лишь в связи Клеархом из Сол, Александр Афродисийский в комментарии на «Метеорологику» пересказывает сообщение Аристотеля о Мертвом море, Дион Кассий придерживается позиции объективного историка, Солин описывает природу Иудеи. А вот Порфирий относится к евреям не без симпатии и вместе с Ямвлихом, Сирианом и Проклом включает иудейского бога в свою теологию. Юлиан относится к евреям достаточно сдержанно, а Намациан – насмешливо и презрительно. Разумеется, я перечисляю лишь немногих авторов из списка Штерна. Специально о философах и около-философских авторах мы поговорим ниже.

Однако и этот краткий перечень позволяет заключить: если мы подсчитаем все примеры четко выраженных личных позиций, мы увидим, что всплески рефлексии и в этот период встречаются нечасто. По подсчетам, которые я заимствую у И.А. Левинской, а она – у Луи Фельдмана<sup>18</sup>, 18% (101 текст) в собрании Штерна благожелательны, 59% (339 текстов) более или менее нейтральны и 23% (130 текстов) недоброжелательны. По хронологии это распределяются так: в период от Геродота до Плутарха 16% доброжелательны, 60% нейтральны и 24% недоброжелательны, в период от Тацита до Симпликия 20% доброжелательны, 59% нейтральны и 21% недоброжелательны, т. е. пропорция остается примерно той же самой. Подсчеты Фельдмана, конечно, приблизительны и субъективны, как и все классификации такого рода, но, в общем и целом, соответствуют тому впечатлению, которое сложилось у меня, – в отношении, прежде всего, «нейтральных» текстов. Собственно, это характерно для всего

---

<sup>18</sup> И.А. Левинская ссылается на статью: *Feldman L.H. Anti-Semitism in the Ancient World // History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism / Ed. D. Berger, Philadelphia, 1986. P. 30, n. 46 (Левинская И.А. Предисловие // Лурье С. Анти-семитизм в Древнем мире. С. 28)*. Эта статья не включена в библиографию, поскольку я не использую ее непосредственно.

ряда свидетельств от Геродота до Симпликия<sup>19</sup>. Какая пропорция будет характерна для репрезентативной философской группы, мы увидим ниже. Поэтому я вполне согласен с И.А. Левинской, считающей, что еврейский вопрос «не занимал в древности того места, которое приписывал ему С.Я.Лурье»<sup>20</sup>, – однако продолжаю настаивать на том, что вполне определенное место он все же занимал.

Первое, пусть и небольшое, но самое важное обобщение таково. Из всех приведенных у Штерна авторов к философам или авторам с околофилософскими интересами можно отнести следующих греков и римлян: Аристотель, Феофраст, Гекатей Абдерский, Клеарх из Сол, Окелл (?), Посидоний, Лукреций (?), Цицерон, Николай Дамасский, Страбон, автор трактата «О возвышенном», Сенека, Клеомед, Эпиктет, Плутарх, Арриан, Марк Аврелий (?), Секст Эмпирик, Нумений, Кельс, Гален, Александр Афродисийский, Порфирий, Ямвлих, Юлиан, Саллюстий, Сириан, Прокл, Дамасский, Олимпиодор, Симпликий. По отношению к общему числу авторов у Рейнаха этот список составил бы чуть меньше 30%, а у Штерна составляет меньше 15% (но нужно учесть поправку на «размашистость» Штерна). Это, конечно, небольшая и не слишком репрезентативная группа, но выделить ее все же можно. К тому же, следует учитывать и наличие значительного количества «немых», или «нейтральных», текстов.

**«Еврейский вопрос» в античности.** Вернемся в этой связи к прерванной нити нашего повествования – к вопросу о причинах существования в античные времена еврейского вопроса или, по мнению Лурье, антисемитизма. На сей счет тоже существуют разные мнения. В принципе, вопрос о том, следует ли и допустимо ли называть проявления отрицательного отношения к евреям в античности «антисемитизмом», для моих целей не имеет принципиального значения, и я упоминаю его лишь в связи с общей концепцией Лурье.

Нужно сказать, что весьма влиятельная партия исследователей не считает возможным распространять понятие «антисемитизм» на

---

<sup>19</sup> Следует учесть, что многие тексты заимствованы из трактата Иосифа Флавия «Против Апиона», где мнения различных авторов (таких, в частности, как Клеарх из Сол, Берос, Манефон, Гермипп Смирнский, Агатархид Книдский, Полибий, Менаандр Эфесский и т.д.) приводятся в изложении и интерпретации Иосифа Флавия. К этим сообщениям, учитывая идеологическую ангажированность Иосифа Флавия, следует относиться с осторожностью.

<sup>20</sup> *Левинская И.А.* Предисловие. С. 29.

античность<sup>21</sup>. К числу представителей этой партии относится, в частности, известный русско-французский историк Лев (Леон) Поляков. В первом томе своей монументальной «Истории антисемитизма» он отводит языческой античности всего полтора десятка страниц и приходит к следующему выводу: «В эпоху античного язычества лишь эпизодически удается обнаруживать те массовые вспышки страстей, которые сделают в дальнейшем участь евреев столь суровой и полной опасностей. Добавим к этому, что, как правило, Римская империя в эпоху язычества не знала “государственного антисемитизма”... Единственным исключением были антиеврейские эдикты, изданные Адрианом в 135 г. после восстания Бар-Кохбы и отмененные его преемником Антонином три года спустя. С другой стороны, интерес современников, и особенно “интеллектуалов” того времени, вызывали специфические... черты иудаизма. Этот интерес колеблется между двумя полюсами: его отталкивает еврейский партикуляризм и привлекает религиозный монотеизм»<sup>22</sup>.

Я не хочу создавать впечатление, будто я самостоятельно и глубоко занимался этим и последующим вопросами, а потому заранее предупреждаю, что в их освещении полагаюсь главным образом на материал, компактно собранный, корректно изложенный и проанализированный И.А. Левинской<sup>23</sup>. Сама она относится к числу исследователей, считавших, что термин «антисемитизм» к античности применять не следует. По ее мнению, к которому я охотно присоединя-

---

<sup>21</sup> Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха веры. 2-е изд. М.; Иерусалим, 2008, С. 21. Из недавних русских работ, посвященных еврейскому вопросу в античности, упомяну книгу Грушевого, чье мнение тоже этой позиции соответствует: «Все антииудейские выпады в жизни античных обществ и в творчестве греческих и римских авторов нельзя называть антисемитизмом, если иметь при этом в виду характерную для современности и являющуюся своего рода концепцией высшую форму антииудейских настроений... Для языческого времени мы имеем дело не более чем с аристократической ксенофобией и высокомерным презрением аристократа к инородцу, что отражало взгляды отдельных представителей очень узкого круга образованной элиты и могло находить какой-то отклик у тех, кто тянулся к знаниям и интересовался литературными новинками» (Грушевой А.Г. Евреи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб., 2008, С. 10). Не могу сказать, что я во всем согласен с выводами Грушевого, но его общая презумпция, на мой взгляд, более корректна, чем таковая у Лурье и даже у Ави Авидова (чье мнение я приведу ниже).

<sup>22</sup> Поляков Л. История антисемитизма. С. 21.

<sup>23</sup> Левинская И.А. Предисловие. С. 13 сл.

юсь, «как только термин “антисемитизм” становится универсальным, применимым ко всем эпохам, он начинает определенным образом воздействовать на мысль исследователя и заставляет искать (и находить) в прошлом то, чего там не было. Классического расизма, имплицитно подразумеваемого термином “антисемитизм”, в античности не существовало»<sup>24</sup>. То, что называли «антисемитизмом», «юдофобией», «ненавистью к евреям», «не представляет собой единого явления, зародившегося в древности и существующего в неизменном виде вплоть до настоящего времени». Если говорить о древности, то важным фактором стало появление христианства и христианского антииудаизма, который во многом подготовил путь для появления расистского антисемитизма» (С. 17). «Считая антисемитизм некоей исторической константой..., он обратился к своему личному опыту не только для объяснения причин антисемитизма, но и для прочтения античных свидетельств. В результате в его книге появляется совершенно нереалистичная и не имеющая опоры в древних источниках поляризованная картина античного мира, который делится на две части: антисемитов и евреев» (С. 28). В этом плане как И.А. Левинская, так и я являемся программными антиподами Лурье.

Необходимо учитывать, что термин «антисемитизм» имеет два главных смысловых оттенка: 1) целенаправленная государственная политика на основе четкой идеологии и 2) неприязнь на чисто бытовом уровне. Эти два аспекта могут быть взаимосвязанными и взаимозависимыми. Однако считать их равно применимыми к античному контексту, как я уже говорил, вряд ли можно, поскольку античный «антисемитизм» не имел (как справедливо отмечали Авидов и другие современные израильские авторы) того идеологически концентрированного и, главное, политически организованного характера, какой он начал приобретать в Средние века и окончательно приобрел в XIX–XX вв. «Социальная маргинализация» и бытовой «антисемитизм» – явления, во всяком случае, не однопорядковые. Поэтому я ограничусь нейтральным термином «еврейский вопрос», который считаю наиболее уместным. Но все эти терминологические корректировки никак не отменяют того объективного обстоятельства, что еврейский вопрос все же существовал.

Другой и тоже на первый взгляд по преимуществу терминологический вопрос, – в котором я тоже полагаюсь на материал, собранный

---

<sup>24</sup> Левинская И.А. Предисловие. С. 16.



И.А. Левинской, – это первичная концепция объяснения причин антиеврейских настроений в античности. Кристхард Хоффманн<sup>25</sup> предложил такую классификацию: тех, кто видит причины негативного отношения к евреям в образе жизни самих евреев, он именуется «субстанционалистами», а тех, кто склонен усматривать причины этого отношения в спровоцированных евреями локальных конфликтах, – «функционалистами»; при всей условности такой классификации она имеет определенный смысл. Лурье, несомненно, относится к первой категории, которая наиболее весома и многочисленна; в ее рядах такие, например корифеи, как Теодор Моммзен и Эдуард Майер; к этой же партии принадлежит, разумеется, и не последнее место в ней занимает Т. Рейнах. О второй (к которой принадлежал критик Лурье Бикерман<sup>26</sup>) я по недостатку необходимости и места говорить не буду. Мы проследим авторитетность этих позиций на работах современных израильских историков. А пока вернемся к ходу мыслей Лурье.

**Лурье о причинах антисемитизма.** Начинает он, на мой взгляд, с совершенно справедливой и многими веками проверенной посылки, – собственно, с той же посылки, которой придерживался и Рейнах. «Причина антисемитизма лежит в самих евреях, – иными словами, что антисемитизм, – явление не случайное, что он коренится в разнице между всем духовным обликом еврея и нееврея»<sup>27</sup>. Новизна субъективная и потому сомнительная, которую приписывал своей точке зрения Лурье по сравнению с многими предыдущими авторами, базировалась на следующей естественной презумпции: «Как я уже сказал, я определенно примыкаю к той группе ученых, которые... делают вывод, что антисемитизм возник не вследствие каких-либо временных или случайных причин, а вследствие тех или иных свойств, постоянно соприсущих еврейскому народу. Поэтому необходимо отвергнуть объяснение антисемитизма случайными экономическими, религиозными или политическими конъюнктурами» (С. 45). «Постоянной причиной, вызывавшей антисемитизм, по нашему мнению, была та особенность еврейского народа, вследствие которой он, не имея ни своей территории, ни своего языка и будучи разбросанным

---

<sup>25</sup> Hoffmann Ch. Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19 und 20 Jahrhunderts. Leiden, 1988.

<sup>26</sup> См. Бикерман Э.Дж. Евреи в эпоху эллинизма. М.; Иерусалим, 2017.

<sup>27</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 43, ср. С. 189.

по всему миру, тем не менее... оставался национально-государственным организмом» (С. 47).

Запомним и эти формулировки. Тут нужно заметить, что весьма значительное время еврейский народ имел свою территорию и государственность (в том или ином виде), а свой язык сохранил и сохраняет поныне. Непонятно, однако, как он мог, будучи разбросанным по миру, оставаться «национально-государственным организмом». «Но не нужно таких априорных аналогий для того, чтобы придти к выводу, что причины, вызывавшие антисемитизм в древности и ныне – одни и те же. В этом мы убедимся из изолированного изучения обоих рядов явлений. Вдобавок, ведь, и причина современного антисемитизма – вещь спорная и неясная; в древнем мире общественные отношения значительно проще, и самый антисемитизм еще только появляется. Поэтому и установить причины античного антисемитизма должно быть легче и проще, чем причины нынешнего, и наоборот, следует ожидать, что, установив эти причины, нам будет легче разобраться и в причинах современного антисемитизма» (С. 60).

Однако если причина современного Лурье антисемитизма – «вещь спорная и неясная», а причины античного и современного антисемитизма одни и те же, то непонятно, как при таком тождестве причин «установить причины античного антисемитизма должно быть легче и проще, чем причины нынешнего» и тем более «легче разобраться и в причинах современного антисемитизма». Это одна из тех многих несообразностей, которые мы находим в рассуждениях Лурье. Тем не менее, он, будучи тогда еще сравнительно молодым человеком, смело приступал к анализу причин так называемого «античного антисемитизма» и опять же сам себе часто противоречил.

Лурье начинает с вопроса кардинально важного: была ли причиной еврейская религия? Разумеется, бросались в глаза некоторые освященные религией бытовые нормы – прежде всего, запрет есть свинину и обычай обрезания. Далее, евреям ставилось в вину то, что они, живя на территории других народов, а следовательно, по тогдашним представлениям, на территории чужих богов, тем не менее, отказывались признавать и чтить этих богов, – хотя бы наряду со своим Богом. Однако, полагает Лурье, эти религиозные особенности вряд ли могли быть главной причиной антисемитизма. Обрезание, запрещение употреблять в пищу некоторые сорта мяса и т.д., – все это свойственно не только евреям, но также египтянам и другим народам того времени. Таким образом, своеобразие еврейской религии, по мнению

Лурье, само по себе не могло, при значительной веротерпимости античных обществ, служить основной причиной антисемитизма или, вернее, могло служить (и действительно служило) ею лишь постольку, поскольку было составной частью того еврейского «самоутверждения», которое, – приведем подлинные слова Лурье, – «в современной науке гиперболически и несправедливо окрещено партикуляризмом»<sup>28</sup>. Здесь, следовательно, Лурье выражает несогласие с общим тезисом Рейнаха, – тезисом, который, как мы увидим, фактически принимает и даже одобряет.

Может быть, причина в экономических отношениях? Но ссылки на привилегированное экономическое положение евреев и злонамеренное использование этого положения в таких, например, областях, как откуп налогов или ростовщичество, Лурье справедливо отвергает, поскольку эти обвинения действительно не находят подтверждения в источниках (или находят его применительно лишь к Иудее). «Корыстолюбие евреев не служило, по-видимому, причиной антисемитизма»<sup>29</sup>; здесь хороша оговорка «по-видимому». Но если говорить серьезно, какие народы и когда были образцом бескорыстия? «Поэтому мы должны присоединиться к взгляду Т. Рейнаха..., – что бы ни говорили, экономический антисемитизм, этот продукт средневекового законодательства и современного финансового движения, не играл существенной роли в греко-римскую эпоху» (С. 120).

Но тогда, может быть, политические соображения? По всем сведениям, как библейским, так и небиблейским, можно со значительной долей уверенности заключить, что власти играли «пассивную роль в преследовании евреев; антисемитские настроения исходили из недр античного общества» (С. 166). Иначе говоря, рутинного преследования евреев как долговременной и систематической политики со стороны властей не было. Все случаи репрессий – это следствия невыполнения конкретных требований, открытого и тем более вооруженного неповиновения.

Главной причиной негативного отношения к евреям *и с точки зрения самого Лурье* так или иначе оказывается «еврейский партикуляризм» (sic!). Действительно, как признает сам Лурье, это обвинение проходит красной нитью через всю античную литературу о евреях, и никакого открытия по сравнению с Рейнахом и прочими предшество-

---

<sup>28</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 66.

<sup>29</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 44.

вавшими ему авторами Лурье тут не совершил. Другое дело, что он попытался конкретизировать границы и интенсивность «партикуляризма». Занятия евреев также были не таковы, чтобы можно было отгородить себя «китайской стеной» от иноверцев. «Если бы под партикуляризмом понималось нежелание чувствовать себя только лишь органической частью того государства, в котором евреям приходилось жить, и отказаться от своего религиозного и национального своеобразия, насколько диким и “моветонным” оно ни казалось бы их просвещенным соседям, то этот взгляд был бы, как мы увидим ниже, близок к истине»; но обвинение в «резком партикуляризме и презрении к иноверцам» неверно: «Оно хотя и почерпано из многочисленных указаний древней, преимущественно антисемитской литературы, тем не менее, прямо противоречит фактам» (С. 169).

Если говорить о коренной Иудее, то каким фактам это может противоречить, мне непонятно. Другое дело, что евреи диаспоры, естественно, были в большей степени готовы или, скорее, вынуждены приспособляться к условиям существования в греко-римском обществе (об этом ниже). Далее, с моей точки зрения, принципиальной разницы между резким и нерезким партикуляризмом нет; по сути своей это одно и то же, и все нюансы лишь в форме проявления. Но посмотрим теперь, как понимают вопрос и как на него отвечают современные израильские авторы, – которых, естественно, менее всего можно заподозрить в симпатии к антисемитизму.

Нужно сказать, что обильная мировая и в особенности израильская литература в общем и целом (хотя, как мы увидим, не во всем) подтверждает оценку Рейнаха, к которой фактически присоединяется Лурье. Поскольку современных израильских работ на эту тему очень много, я попробую выбрать для примера хотя бы пару достаточно авторитетных и достаточно новых исследований, посвященных в первую очередь тем причинам, по которым евреи не вписывались в структуру греко-римского мира. Эти работы, если принять критерий Фельдмана, безусловно относятся к субстанционалистскому направлению.

**А. Авидов и С. Шварц об антисемитизме.** Первый пример – работа Ави Авидова<sup>30</sup>. Если кратко суммировать его концепцию, то она сводится к следующему. Главная причина культурной асоциальности

---

<sup>30</sup> *Avidov A. Not Reckoned among Nations. The Origins of the so-called “Jewish Question” in Roman Antiquity. Tübingen, 2009.*

евреев – это «социальная маргинальность», т. е. сознательное нежелание участвовать в узаконенной жизни общества<sup>31</sup>. Речь, с его точки зрения, идет отнюдь не о неосознанной культурной, а о вполне сознательной политической маргинальности. Возможный способ ее преодоления описан в третьей главе, суть которой сводится к естественному предположению, что римляне допускали в свое политическое целое другие народности только на условиях жестко контролируемого патронажа. В республиканские времена он имел форму псевдо-союзнических отношений (*amicitia*); в имперские же времена главным условием было соблюдение правил культа императора, чего евреи делать не желали. Сам Авидов понимает социальную интеграцию как причастность имперскому центру через посредство патронажа, который римляне превратили в важный социальный институт. Хорошая половина книги является достаточно традиционным обзором еврейской истории примерно с 200 г. до н.э. по печальный 70 г. н.э. Она призвана объяснить причины «еврейской маргинальности» в античном мире, и вывод из нее следует тоже вполне ожидаемый: еврейское общество не захотело принять римскую систему ценностей (как не пожелало бы принять и никакую другую), – но в значительной мере потому, что римляне недальновидно навязывали ему неугодных лидеров. Поскольку культ императора внедрить среди евреев не удалось, евреи сами себя маргинализировали задолго до разрушения Иерусалима. Веспасиан и Тит лишь фактически закрепили этот статус еврейского народа. Таким образом, по мнению Авидова, главный механизм имперской интеграции в данном случае привел к совершенно обратному результату, и виноваты в этом – тут уже Авидов делает совсем иной вывод, чем Лурье, – не столько сами евреи (хотя они тоже всегда немножко виноваты), а прежде всего римляне, не сумевшие или не пожелавшие учесть редкую специфику подвластного им народа.

Возражений против этой концепции я касаться не буду. Римляне не слишком считались и с интересами греков, но говорить о том, что они сознательно или бессознательно маргинализировали греков в республиканское или имперское время, наверное, не стоит. Отдельным вопросом, как уже говорилось, остается диаспора и отношение к ней. Одно дело – подозрительное или предвзятое отношение к еврейскому народу как к этно-религиозному целому, а другое – отношение

---

<sup>31</sup> *Avidov A. Not Reckoned among Nations. P. 21 sq.*

к конкретным евреям на бытовом уровне. Что диаспора сознательно не желала интегрироваться в греко-римское общество, – это допущение весьма сомнительное; скорее, верно обратное (и для времен республики, и для времен империи), и вряд ли римляне, вопреки утверждению Авидова<sup>32</sup>, дискриминировали евреев на бытовом уровне по чисто этническому признаку.

В этом вопросе я, пожалуй, соглашусь с Лурье, по мнению которого «греческая культура приобрела такое влияние на еврейские умы, что даже свои собственные национально-религиозные установления евреи организуют на греческий манер. Объективное историческое исследование приводит нас к выводу, что ассимиляционные тенденции в еврействе, замирая на короткое время после погромов, в общем, начиная с конца IV в. до Р.Х. и кончая временем первых побед христианства, все росли и усиливались»<sup>33</sup>. Если взять недавние оценки, то они будут примерно такими же. Почти 70% всех надписей, сделанных иудеями за многовековое пребывание в греко-римском культурном ареале, выполнены (включая диаспору и Палестину) на греческом языке. «Даже в самом Риме... почти 80% из почти 600 надписей, найденных в местных иудейских катакомбах, выполнены на греческом языке и только около 20% на латыни (оставшийся примерно 1% – это арамейский и еврейский языки). В Палестине... примерно 35% надписей периода Второго Храма сделаны на греческом и примерно такой же процент... относится к византийскому периоду. Но если прибавить к этому надписи из Бейт-Шеарима и Яффы, двух самых крупных иудейских некрополей позднеимперского и ранневизантийского периодов, то общая доля греческих надписей в римско-византийской Палестине вырастет до 55 %»<sup>34</sup>. Однако эти данные никак не могут

<sup>32</sup> *Avidov A. Not Reckoned among Nations. P. 177.*

<sup>33</sup> *Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 181.*

<sup>34</sup> *Levine L.I. Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence? Seattle; L., 1998, P. 180.* Левин относится к числу тех не очень многочисленных авторов, которые склонны сглаживать «еврейский вопрос» и предпочитают думать, что евреи в большей степени были склонны все же к адаптации, чем к противостоянию и самоутверждению. По мнению Левина, евреи в общем и целом были несколько не против адаптации и протестовали только тогда, когда на них сильно давили (*Ibid. P. 182–183*). Однако при этом он все же делает акцент на первую посылку: «Не будь этой способности к изменению и приспособлению, еврейская цивилизация, вероятно, уже давно исчезла бы. Интенсивное межкультурное взаимодействие... – отличительное свойство еврейского исторического опыта» (*P. 184*). Но, может быть, еврейская цивилизация сохранилась

служить существенной корректировкой ни отрицательно-подозрительного отношения к евреям, которое все же сложилось в античности, ни, тем более, обоснованности общих концепций Рейнаха, Авидова, да и самого Лурье.

Позицию Ави Авидова в целом поддерживает работа Сета Шварца, – возможно, одно из лучших новейших исследований на данную тему<sup>35</sup>. Шварц выделяет два вопроса: 1) каково соотношение иудаизма и эллинизма? 2) почему римлянам не удалось интегрировать евреев? Шварц рассматривает достаточно обширный период времени – примерно с 200 г. до н.э. до 370 г. н.э. Его интересует, насколько евреи в плане «их социальных отношений, образа мысли, воображения и даже культурной практики были нормальными» обитателями Средиземноморского мира<sup>36</sup>. «Средиземноморская культура» – это, конечно, не столько объективная реальность, сколько эвристическая модель, – при всей своей абстрактности бесполезная. Шварц приходит примерно к тому же самому выводу, что и Авидов. Евреи исповедовали «средиземноморскую контр-культуру», т. е. отвергали греко-римские ценности, не желали никому подчиняться и ни от кого зависеть, фактически не имели аристократии, сводили к минимуму связи с другими народами и отвергали римскую систему патронажа<sup>37</sup>.

Внимания заслуживает и то обстоятельство, что многие современные израильские авторы стараются избегать термина «антисемитизм» или максимально конкретизировать его применительно к античности. Вот несколько выдержек из лекции Авидова, прочитанной в 2014 г. в американском колледже Колби<sup>38</sup>. «Поскольку по профессии я историк античности, главное для меня – понять, может ли предрасположение к евреям в эпоху классической античности служить клю-

---

как раз потому, что в принципиальных вопросах любую адаптацию отвергла, – пусть даже за счет дорого обходившегося противостояния?

<sup>35</sup> Schwartz S. *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Princeton; Oxf., 2010. Впрочем, те же самые мысли можно встретить и в более ранних современных работах, уже не израильских, а в таких, напр., английских, как книга почтенного историка Мартина Гудмена (*Goodman M. Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, Лондон, 2007); это труд обширный, но довольно поверхностный и маловразумительный.

<sup>36</sup> Schwartz S. *Were the Jews a Mediterranean Society?* P. 5.

<sup>37</sup> Schwartz S. *Were the Jews a Mediterranean Society?* P. 33–42.

<sup>38</sup> <http://www.colby.edu/jewishstudies/wp-content/uploads/sites/65/2014/08/Avidov-Ancient-Antisemitism-Reconsidered.pdf>

чом к нашему современному представлению об антисемитизме как общем явлении. Допуская, в порядке гипотезы, что термин “антисемитизм” применим ко всем эпохам прошлого, я думаю, что вопрос этот заслуживает уточнения, поскольку два главных фактора, принципиально существенные для всякой теории антисемитизма в последние времена, явно отсутствовали в греко-римской античности, а именно: возложенная на евреев коллективная вина за богоубийство, т. е. за распятие Христа, и отождествляемый с нацизмом псевдонаучный расизм, к которому в последнее время можно добавить антисемитскую позицию радикального ислама». Авидов считает, что антисемитизм принципиально возможен и существовал в античные времена даже при отсутствии перечисленных факторов, и предлагает искать объяснение в «более глубинных факторах», которые сводятся к уже знакомой нам «социальной маргинальности».

**Черты еврейского народа.** Вернемся, однако, к главной теперь теме. Какие же именно качества еврейского народа делали его столь неприятным для других? Нужно сказать, что некоторые авторы, например, Феофраст<sup>39</sup> и Клеарх, склонны были видеть в евреях не столько народ, сколько особую «философскую» секту, происходившую, по утверждению Клеарха<sup>40</sup>, который приписывал это мнение Аристотелю, от индийских философов и родственную, как считал Мегасфен<sup>41</sup>, индийским брахманам; однако подобные суждения, конечно, не являются общим фоном. Дадим слово другим античным авторам и воспользуемся тематическими рубриками, которые наметил Лурье; они представляются приемлемыми, но содержание их, естественно, будет изложено самым кратким образом и с теми уточнениями, которые представляются мне целесообразными.

#### 1. «Дерзость» и «нахальство».

Под еврейской «дерзостью», или «нахальством», Лурье, насколько можно судить, понимал стремление евреев к занятию господствующих постов в администрации любого рода: евреи, «выдвинувшиеся в античном обществе, с точки зрения этого общества не проявляли достаточной скромности и такта»<sup>42</sup>. Буквально такого утверждения у античных авторов мы, пожалуй, не найдем. Но указаний на

---

<sup>39</sup> *Порфирий*. О воздержании от животной пищи II 26.

<sup>40</sup> *Иосиф Флавий*. Против Апиона I 179.

<sup>41</sup> *Климент Александрийский*. Строматы I 15, 72,5.

<sup>42</sup> *Лурье С.* Антисемитизм в Древнем мире. С. 232.



высокомерное отношение евреев к иноверцам достаточно, – начиная с приведенного выше суждения Плиния Младшего. Вот еще и мнение Филострата: «Иудеи издревле отложились не только от римлян, но и от всего человечества, жизнь они себе избрали особую и с прочими людьми не делят ни застолий, ни возлияний, ни молитв, ни жертвоприношений, так что отдалены от нас дальше, чем Сузы и Бактры и даже дальше, чем Индия»<sup>43</sup>. Нечто подобное, вероятно, имел в виду и Арриан (см. ниже, С. 81).

## 2. Презренность евреев.

А) «Пока Востоком правили ассирийцы, мидяне и персы, иудеи были самым жалким из подвластных им народов»<sup>44</sup>. Веспасиан и Тит после победы над евреями решительно не пожелали принять титул *Iudaicus*<sup>45</sup>. Аполлоний Молон уверен, что евреи не выдвинули из своей среды ни одного достойного человека, что Моисей был просто шарлатаном и что вообще евреи – самые бездарные из всех варваров<sup>46</sup>. Примерно то же самое утверждает и Апион<sup>47</sup>. Легковерие и невежество евреев общеизвестны (об этом, в частности, говорят Мнасей Патрский<sup>48</sup> и Гораций<sup>49</sup>). Эллинизированные еврейские авторы, конечно, оценивали достижения собственного народа в плане мудрости и цивилизованности гораздо оптимистичнее.

В) Помимо изменности и презренности евреев сам их внешний вид и идущий от них запах вызывает отвращение:

«То, чем пахнет стоячее болото,  
Чем от серных несет притоков Тибра  
И от рыбных морских садков загнивших...  
От сапог утомленного солдата...  
От справляющих шабаш иудеев...»<sup>50</sup>,

Как сообщает Аммиан Марцеллин, «когда Марк Аврелий на пути в Египет проезжал через Палестину, то, испытывая отвращение

---

<sup>43</sup> *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского V 33; пер. Е.Г. Рабинович.

<sup>44</sup> *Тацит*. История V 8; пер. Г.С. Кнабе под ред. М.Е. Грабарь-Пассек.

<sup>45</sup> *Дион Кассий*. Римская история LXVI 6.

<sup>46</sup> *Иосиф Флавий*. Против Апиона II 145; 148.

<sup>47</sup> Против Апиона II 2 сл.

<sup>48</sup> *Мнасей Патрский* у Иосифа Флавия. Против Апиона II 9.

<sup>49</sup> *Гораций*. Сатиры I 5, 100 сл.

<sup>50</sup> *Марциал* IV 4,1–7; пер. Ф.А. Петровского.

к вонючим и нередко производившим смуты иудеям, скорбно воскликнул: “О маркоманны, о квады, о сарматы! Наконец я нашел людей хуже вас”»<sup>51</sup>.

### 3. Неблагонадежность, коварство, круговая порука.

Об этом говорят, например, Страбон и Сенека (см. соответствующие рубрики в списке на с. 80).

Если же искать обобщающее и продуманное прозаическое изложение неприятия еврейства, то, пожалуй, оно будет таким (с важными оговорками, которые я выделил курсивом), каким мы находим его в пятой книге «Истории» Тацита:

«Иудеи считают богопротивным все, что мы признаем священным, и, наоборот, все, что у нас запрещено как преступное и безнравственное, у них разрешается...

О перенесенном ими в древние времена страшном голоде доньше напоминают соблюдаемые иудеями частые посты, а привычка их замешивать хлеб без дрожжей связана с тем, что некогда они питались наспех сорванными сухими колосьями. Они и отдыхать любят в седьмой день, как говорят, потому, что на седьмой день кончились их муки; со временем безделье стало казаться им все более привлекательным, и теперь они проводят в праздности каждый седьмой год...

Но каково бы ни было происхождение всех описанных обычаев, *они сильны своей глубокой древностью*; прочие же установления, отвратительные и гнусные, держатся на нечестии, царящем у иудеев: самые низкие негодяи, презревшие веру отцов, издавна приносили им ценности и деньги, отчего и выросло могущество этого народа; увеличилось оно еще и потому, что иудеи *охотно помогают друг другу*, зато ко всем прочим людям относятся враждебно и с ненавистью. Они ни с кем не делят ни пищу, ни ложе, избегают чужих женщин, хотя до крайности преданы разврату и в общении друг с другом позволяют себе решительно все; они и обрезание ввели, чтобы отличать своих от всех прочих. Те, что сами перешли к ним, тоже соблюдают все эти законы, но считаются приняты-

---

<sup>51</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история XXII 4,5; пер. В. Кулаковского и А. Сонни под ред. Л.Ю. Лукомского. Правда, Аммиан Марцеллин не сообщает, у кого позаимствовал эти сведения. К тому же он поздний автор: от Марка Аврелия его отделяют добрые 200 лет; оставим этот рассказ на его совести. Рейнах вполне корректно включает этот текст именно как свидетельство Аммиана Марцеллина, а не как текст Марка Аврелия.

ми в число иудеев лишь после того, как исполнятся презрения к своим богам, отрекутся от родины, откажутся от родителей, детей и братьев»<sup>52</sup>.

А поэтические обобщения можно представить следующим образом, – от сравнительно мягких до довольно резких (причем их разделяет не одна сотня лет). У Ювенала<sup>53</sup> мы читаем:

«Выпал по жребью иным отец – почитатель субботы:  
Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду;  
Так же запретна свинина для них, как и мясо людское  
Ради завета отцов; он крайнюю плоть обрезают  
С детства, они презирать приучились обычаи римлян,  
Учат, и чтут, и хранят лишь свое иудейское право, –  
Что бы им там ни дано в Моисеевом тайном писанье, –  
Право указывать путь лишь поклоннику той же святыни  
Иль отводить к роднику лишь обрезанных, но не неверных.  
Здесь виноват их отец, для которого каждый субботний  
День – без забот, огражденный от всяких житейских занятий».

В завершение своей книги Лурье приводит фрагмент поэмы Намациана «Возвращение на родину», отмечая, что «Здесь сгруппированы и резюмированы все обвинения, раздававшиеся в древности против евреев, невосприимчивость к красотам природы, необщительность и партикуляризм, корыстолюбие, дикость их религиозных обрядов, узость (“холодность”), демократическая пропаганда и, наконец, как заключительный аккорд – покорение всесильным кагалом античного мира»<sup>54</sup>. Отрывок поэмы Намациана<sup>55</sup>, в котором проглядывает уже и чисто бытовой антагонизм, я привожу для сравнения в двух переводах.

Но наслажденье природой внезапно прервал арендатор,  
Более злобный к гостям, чем людоед Антифат<sup>56</sup>.  
Был он евреем, ворчливым и злым: никогда с человеком  
Вместе не сядет за стол эта проклятая тварь!

---

<sup>52</sup> *Тацит*. История V 4–5; пер. Г.С. Кнабе.

<sup>53</sup> *Ювенал*. Сатиры XIV 96–106; пер. Д. Недовича и Ф. Петровского.

<sup>54</sup> *Лурье С.* Антисемитизм в Древнем мире. С. 232. Не ясно, в каких строках Намациана заключается «демократическая пропаганда», а на мысль о существовании уже в античное время «всесильного кагала» Лурье, несомненно, навели мнения Цицерона и Страбона – см. ниже, С. 79–80.

<sup>55</sup> *Намациан*. Возвращение на родину I 381–398.

<sup>56</sup> Мифический царь лестригонов.

Счет представляет он нам за помятые травы и лозы:  
Каждую каплю воды в крупную сумму зачел.  
Мы проклинаем в ответ непотребное племя евреев,  
Что над собою творит гнусный, бесстыдный обряд,  
Глурых теорий источник, с холодной субботой на сердце —  
Сердце ж еще холодней самой религии их.  
Каждый седьмой они день пребывают в позорном бездельи.  
Вялый, ленивый их Бог в этом им деле пример.  
Прочие выдумки их – лишь рабов легковерных утеха:  
Умный ребенок – и тот им бы поверить не мог.  
Пусть бы несущее ужас оружие Помпея и Тита  
Не покоряло совсем нам иудейской страны!  
Вырвав из почвы, заразу по белому свету пустили –  
И победитель с тех пор стонет под игом раба.

Перевод С.Я. Лурье<sup>57</sup>

Но поплатиться пришлось нам за отдых на месте прелестном:  
Злее хозяин наш был, нежели сам Антифат.  
Вздорный был иудей управляющим в этом именье,  
Даже гнушавшийся есть вместе с другими людьми.  
Стал он кричать, будто мы и кусты повредили и траву,  
Будто испортили мы воду в бассейне, кричал.  
Бранью и мы отвечали исчадью породы, где люди  
Край детородных частей режут, про стыд позабыв.  
В глулости укоренясь, с холодной субботой в сердце,  
Сердцем они холодней даже субботы своей.  
День они каждый седьмой обрекают на мерзкую леность,  
Слабым подобьем хотят бога усталого стать.  
Много бредней у них, в которые, я полагаю,  
Верить не может никто даже из малых детей.  
Лучше бы никогда, ни в войнах Помпея, ни Тита  
Нам Иудею себе не удалось покорить!  
Взрезанный чумный бубон лишь больше бывает заразен,  
И побежденный народ победоносных гнетет

Перевод О.В. Смыки<sup>58</sup>

Здесь, как и у Сенеки, мы находим парафразу темы пленения победителя побежденным. Тема эта, несомненно, была достаточно ти-

---

<sup>57</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 267–268.

<sup>58</sup> Цит. по: Поздняя латинская поэзия. М.: Худ. лит., 1982. С. 293.

пичной и изначально представляла собой риторическое обобщение отношений между римлянами и греками. Довольно вспомнить строку Горация: «Греция, взятая в плен, победителей диких пленила»<sup>59</sup>.

## II. Античные философы и «еврейский вопрос»

Теперь я попытаюсь сделать то, чего по разным причинам не считал нужным сделать Лурье, а именно, – рассмотреть вопрос сквозь призму античной философской традиции. Если предположить, что такая постановка вопроса в принципе допустима, то тогда нужно попытаться выяснить следующее.

1. Есть ли у собственно философской традиции какая-нибудь специфика в отличие от литературной, а также от научно-исторической традиции. Правда, мотивы представителей перечисленных традиций могут варьироваться от автора к автору и изменяться от объективных наблюдений и обобщений до чисто вкусовых пристрастий. Это значительно усложняет задачу. Об этом шла речь в первой части статьи.

2. Можно ли наметить хотя бы самую приблизительную стратификацию внутри самой античной философской традиции, – если возможно, по школам и направлениям. Это позволило бы получить более точную картину в том социологическом ракурсе, о котором я говорил в начале статьи. Впрочем, при имеющихся у нас источниках эта картина в любом случае не будет столь точной, какую желательно было бы иметь.

Как представляется, здесь возможны два метода: 1) попытаться сразу классифицировать позиции по школьной принадлежности с учетом хронологии и 2) последовательно рассматривать все свидетельства в хронологическом порядке и уже затем группировать их с учетом школьной принадлежности. Второй подход представляется мне более осторожным и поэтому более приемлемым. Тексты будут обозначаться порядковым номером и знаками (/) «немые», «индифферентные», (–) «отрицательные», (+) «положительные», (+–) «скорее положительные» и (?) «сомнительный контекст». Разумеется, следует делать поправку на то, что в ряде случаев оценка позиции будет достаточно приблизительной.

---

<sup>59</sup> Гораций. Послания II 2, 156; пер. Н.С. Гинцбурга. Мы не знаем, читал ли Намациан Сенеку, но Горация, видимо, читал.

1. (/) Аристотель в «Метеорологике» (II 3, 359 а), по-видимому, упоминает Мертвое море.

2. (+) Феофраст в трактате «О благочестии» (у Порфирия – «О воздержании от животной пищи» II 26) высказывается о евреях с уважением и называет их «племенем философов»; основное количество прочих текстов («О растениях») посвящено флоре Палестины.

3. (+) Гекатей Абдерский, считавшийся учеником Пиррона (Диоген Лаэртий IX 69), по интересам был все же историком и составил довольно подробное и сравнительно непредвзятое описание еврейских нравов и обычаев в сочинении по истории Египта. Он особо отмечает, что евреи ведут замкнутый, нелюдимый образ жизни, сторонятся чуждого им и готовы на все, лишь бы не поступиться заветами предков (*Диодор*. Историческая библиотека XL 3,4) и, по утверждению Иосифа Флавия («Против Апиона» I 191–193) ставит это евреям в заслугу.

4. (+) Клеарх из Сол в трактате «О сне» (отрывок у Иосифа Флавия, «Против Апиона» I 176–183) передает якобы подлинный рассказ самого Аристотеля. Аристотель поведал (считая это подобием чудесного сна) о том, как в Малой Азии беседовал с одним мудрым иудеем, который произвел на него исключительно хорошее впечатление, ибо «был эллином не только по языку, но и по духу». К этому Аристотель добавил, что евреи, живущие в Келесирии, происходят от – индийских философов.

5. (?) Об Окелле Луканском говорилось выше (С. 58).

6. (?) От Посидония в передаче Страбона дошло описание добычи так называемого «асфальта» в Иудее (XVI 2, 43 = Посидоний. fr. 279 Edelstein–Kidd). А вот Иосиф Флавий предъявляет Посидонию серьезнейшее обвинение: он и Аполлоний Молон послужили главными источниками той клеветы, которую Апион возводит на религиозные обряды и обычаи иудеев, приписывая им, в частности, ужасную практику человеческих жертвоприношений («Против Апиона» II 79–80, 89, 91–96 = Посидоний. fr. 278). Есть немало оснований считать, что в данном случае Иосиф Флавий ошибается. Если бы Посидоний действительно был первоисточником, Иосиф Флавий наверняка ссылался бы на него постоянно; но имя Посидония встречается у него лишь один раз. Да и трудно представить, чтобы Посидоний с его научным складом ума и широтой взглядов опустил до явных вымыслов<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> В комментарии к данному фрагменту Кидд указывает, что имена Посидония и Аполлония Молона могли соседствовать в целом ряде контекстов. Аполло-

Следует также учесть, что сирийская Апамея, из которой происходил Посидоний, видимо, отличалась благожелательным отношением к евреям и там же родился Нумений.

7. (/) Лукреций в поэме «О природе вещей» коротко сообщает о некоем водоеме в Сирии, испарения которого губительны для всего живого (VI 756–759).

8. (–) Цицерон, как уже говорилось, не питал к евреям особого интереса. Упомянул он о них только в связи с совершенно конкретными делами и тогда высказывался не слишком лестно. Вот примеры. «О консульских провинциях» V 10: «Иудеи и сирийцы, народы, рожденные для рабского состояния» (пер. В.О.Горенштейна). «В защиту Флакка» 28,66: «Именно из-за этого обвинения ты, Лелий, и выбрал это место и собрал эту толпу. Ты знаешь, как велика эта шайка, как велико в ней единение, как велико ее значение на народных сходках. Поэтому я буду говорить, понизив голос, чтобы меня слышали одни только судьи; ведь в людях, готовых натравить иудеев на меня и на любого честнейшего человека, недостатка нет; не стану им это облегчать» (пер. В.О.Горенштейна).

9. (+) Перипатетик Николай Дамасский был приближенным царя Ирода, о чем упоминает в сочинениях «История» и «О своей жизни» (сохранились фрагментарно). В его симпатии к евреям нет сомнений: «Живя в царстве [Ирода]..., он писал лишь то, что нравилось и льстило царю» (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности XVI 184). Однажды ионяне заявили полководцу императора Августа Марку Агриппе, что если иудеи приравнены к ним по правам, то должны поклоняться их богам. «Тогда по этому поводу состоялся суд, и с помощью Николая

---

ний тоже поселился на Родосе, где преподавал риторику, и тоже участвовал в родосском посольстве в Рим; его также посещал Цицерон (напр., Брут 316). Кроме того, отца Аполлония звали Посидоний. К.Бертело тоже занимает скептическую позицию и, во всяком случае, не считает, что упреки Апиона в адрес иудаизма и иудеев восходят непосредственно к Посидонию. Вместе с тем, она допускает, что Посидоний мог не питать симпатий к современному иудаизму и считать его дегенерировавшей версией подлинного иудаизма Моисея (*Berthelot K. Poseidonios d'Ararnée et les juifs // Journal for the Study of Judaism*. XXXIV, 2. 2003. P. 195–198. По ее предположению, Посидоний, возможно, считал крупным недостатком сужение горизонта иудаизма и вырождение его в узко-национальную идеологию, отличавшуюся крайней нетерпимостью и потому не подходившую для проекта, который, возможно, замыслил Посидоний, – создание идеологии мировой империи, появление которой он уже предвидел.

из Дамаска иудеи выиграли его, сохранив за собой право жить по своим обычаям» (Там же, XII 125–126).

10. (–) Страбон посвящает Иудее почти никаким личным отношением не окрашенное географическое и отчасти историческое описание («География», XVI, 2). А вот Иосиф Флавий приводит несколько замечаний Страбона (видимо, из сохранившихся лишь фрагментарно «Исторических записок»), смысл которых явно неодобрительный. Евреи «проникли уже во все города, и трудно найти такое место во всем обитаемом мире, где не было бы этого племени и где оно не дало бы почувствовать свою власть... А в Александрия значительная часть города отведена этому народу, и возглавляет его собственный этнарх: он управляет делами народа, решает тяжбы, следит за выполнением договоров и постановлений – совсем как глава самостоятельного государства» («Иудейские древности» XIV 7,2). Здесь Страбон явно предвосхищает Сенеку и Намациана, и именно по этому поводу Лурье замечает: «Не менее обычен в древней литературе взгляд, по которому всемирное еврейство представляет собой... страшный “всесильный кагал”, стремящийся к покорению всего мира и фактически уже захвативший его... Впервые такой взгляд мы находим... у известного географа и историка Страбона»<sup>61</sup>. После такого сообщения нельзя считать удивительным, что Лурье отнес Посидония и его почитателя Страбона к числу главных идеологов античного антисемитизма наряду с Цицероном и Тацитом, которых объявил «наиболее ярыми римскими антисемитами»<sup>62</sup>.

11. (+) Автор трактата «О возвышенном», возможно, испытавший влияние Аристотеля и Посидония, цитирует (IX 9) начальный раздел Книги Бытия.

12. (–) Сенека в трактате «О суеверии» (о чем известно только по словам Августина, который цитирует этот несохранившийся трактат), «порицает обряды иудеев, особенно субботу, и утверждает, что они зря так делают, потому что... впустую проводят почти седьмую часть своей жизни... А вообще об иудеях он отзывается так: “Между тем, обычаи этого зловреднейшего племени набрали такую силу, что приняты уже повсюду: побежденные дали законы победителям”» («О Граде Божьем» VI 11).

13. (–) Клеомед, критикуя грубый стиль Эпикура, сравнивает его

<sup>61</sup> Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. С. 266.

<sup>62</sup> Антисемитизм в Древнем мире. С. 265.



в том числе с возгласами, раздающимися из синагоги («Учение о небесных телах» II 1,91).

14. (+) Эпиктет, в отличие от Сенеки, говорит о евреях без вражды и даже с некоторым уважением, отдавая должное их последовательности и убежденности: «Так что же ты называешь себя стоиком..., что ты играешь иудея, когда ты эллин? Разве ты не видишь, каким образом каждый называется иудеем, каким образом – сирийцем, каким образом – египтянином? И когда мы видим, что кто-то ведет себя двойственно, мы обычно говорим: “Это не иудей, он играет его”. А когда он проникнут убежденностью принявшего омовение и секту, тогда он действительно и есть и называется иудей» («Беседы Эпиктета» II 9,19–21; пер. Г.А. Тароняна).

15. (–) Плутарх из Херонеи уличает евреев в суеверии, в готовности пожертвовать всем ради субботы («О суеверии» 3, 166а; 8, 169с), но не считает суеверность отличительным свойством одних только евреев. Иудейские религиозные ритуалы Плутарх описывает вполне нейтрально и предполагает сходство дионисийского культа с иудейским («Застольные беседы» IV 6, 1 сл.).

16. (–) Арриан у Суды (s.v. *ἀτάσθαλα* et *παρεϊκοί*) говорит о надменности евреев: «Траян решил, если получится, известить этот народ совершенно, а если не получится, то, во всяком случае, смирив его, положить конец его непомерной надменности».

17. (–) Марк Аврелий и его отзыв о евреях нами был упомянут выше (С. 74) со ссылкой на Аммиана Марцеллина.

18. (/) Скептик Секст Эмпирик отмечает воздержание евреев от свинины («Пирроновы положения» III 222).

19. (+) Нумений из Апамеи, согласно свидетельству Евсевия Кесарийского, полагал иудеев наряду с брахманами, магами и египтянами в числе древних «прославленных народов», чьи таинства, учения и установления были «согласны с Платоном» (*Евсевий*. Приготовление к Евангелию IX 7,1 = *Нумений*. fr. 1a des Places<sup>63</sup>). По Оригену, «в первой книге своего трактата «О благе», говоря о народах, которые считают бога бестелесным, и причисляя к ним иудеев, он... использовал в своем сочинении изречения пророков...» (*Ориген*. Против Кельса I 15 = fr. 1b). Кроме того, Оригену «известно, что пифагореец Нумений... во многих своих книгах излагает учение Моисеево и пророков» («Против Кельса» IV 51 = fr. 1 с). Климент Алек-

---

<sup>63</sup> Цит. по: *Нумений из Апамеи*. Фрагменты и свидетельства / Пер. А.С Афонасиной и Е.В. Афонасина // СХОЛН. Т. 3. Вып.1. 2009. С. 213–278.

сандрийский и Евсевий свидетельствуют, что Нумению приписывают знаменитое изречение «Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?»» (Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; – fr. 8 des Places, *Климент Александрийский*. Строматы I 22, 150,4; *Евсевий*. Приготовление к Евангелию XI 10,14)<sup>64</sup>.

Если говорить о позднепифагорейской традиции, к которой принадлежал Нумений, то для сопоставления заслуживает внимания следующее место из Иосифа Флавия («Против Апиона» I 162–165): «Так, Пифагор Самосский, древний муж, мудростью и благочестием превзошедший всех философов, несомненно, не только был осведомлен о наших обычаях, но и во многом стал им подражать. От него, по общему мнению, не осталось ни одного сочинения, но многие историки о нем рассказывали. Самый известный из них Гермипп, всегда стремившийся к тщательности изложения. И вот в первой книге сочинения о Пифагоре он говорит...: “Так он поступал и говорил, подражая мнениям иудеев и фракийцев и усваивая их для себя”. И действительно, говорят, что этот муж включил в свою философию многое из установленного законом для иудеев». Насколько мы можем доверять Гермиппу в изложении Иосифа Флавия – вопрос открытый. Но и Порфирий в «Жизни Пифагора» сообщает о посещении Пифагором евреев во время путешествий на Восток (см. ниже).

20. (–) Кельс, школьная принадлежность которого не известна, скорее всего, разделял взгляды средних платоников. Отношение Кельса к евреям определяется усматриваемой им схожестью между иудаизмом и христианством, которое он резко порицал в единственном известном сочинении «Истинное учение», фрагментарно сохранившемся у Оригена. В христианской религии Кельс видел угрозу римскому государству и цивилизации как таковой. «Это учение он называет варварским, – видимо, подразумевая иудаизм, к которому христианство имеет тесное отношение» (*Ориген*. Против Кельса I 2). За Моисеем, считает Кельс, пошли люди совершенно недалекие (I 23), – со всеми неизбежными из этого пагубными последствиями

<sup>64</sup> Нельзя, конечно, исключать и того, что это изречение, звучащее несколько гиперболически, было в те времена чем-то вроде поговорки и не принадлежало самому Нумению, а было заимствовано им у какого-то иудео-христианского экзегета (см. *Нумений*. Фрагменты и свидетельства. 2009. С. 221, прим. 26). Но если даже принять такую гипотезу, нет никаких сомнений в том, что Нумений считал это изречение безусловно верным и заимствовал его совершенно сознательно.

21. (+–) Гален, которого нельзя отнести ни к одной философской школе, упоминает Моисея довольно благожелательно («О назначении частей тела» IX 14; «О видах пульсов» II 4), хотя и упрекает его в том, что свои утверждения он не подкреплял никакими доказательствами. К тому же, Гален, видимо, не проводил различия между евреями и христианами.

22. (/) Александр Афродисийский в комментарии на «Метеорологику» (II 3, 359 а) Аристотеля просто пересказывает слова Аристотеля о Мертвом море (CAG III 2, p. 88).

23. (+) Порфирий, обличавший христиан, прекрасно знал Ветхий завет; отношение его к евреям в трактатах «О философии из оракулов» и «О воздержании от животной пищи», несомненно, положительное. Он отдает евреям предпочтение перед христианами, поскольку евреи почитают бога («О философии из оракулов» – у Августина, «О Граде Божьем» XIX 23), а в комментарии к «Халдейским оракулам» (*Иоанн Лидиец*. О месяцах IV 53) говорит, что второй бог, демиург, и есть тот бог, которого почитают иудеи. Подробное описание некоторых иудейских обычаев с положительной оценкой содержится в трактате «О воздержании от животной пищи» (IV 11–14). В частности, пишет Порфирий, у евреев были три «философские» секты – фарисеи, саддукеи и ессеи. Последние самые благочестивые: «Считая наслаждения пороком, они сторонятся их, а добродетелью считают воздержность и невосприимчивость к страстям» (IV 11). «У них особенное преклонение перед божественным» (IV 12). Они блюдут себя в телесной чистоте и, «сами чистые, входят в трапезную, словно в некое святилище» (там же). «Благодаря такому образу жизни, благодаря приверженности к истине и благочестию... многие из них могут предсказывать будущее» (IV 13). В «Жизни Пифагора» (гл. 11) Порфирий сообщает, что Пифагор «ездил в Египет..., и к халдеям, и к евреям и там научился толковать сны».

24. (+) Ямвлих: «Последователи Ямвлиха, Сириана и Прокла считают [бога, которого почитают иудеи], демиургом чувственного мира и называют его богом четверицы стихий» (*Иоанн Лидиец*. О месяцах IV 53).

25. (+–) Император Юлиан в сочинении «Против галилеян» в основном следует Порфирию, хотя и отмечает, что учение Моисея уступает космогонии Платона, а вклад евреев в цивилизацию несравненно ниже вклада эллинов.

26. (–) Саллюстий («О богах и мире» IX 5) просто, но не очень

одобрительно, упоминает обычай обрезания.

27. (+) Сириан = № 24.

28. (+) Прокл = № 24.

29. (/) Дамаский отзывается о евреях совершенно нейтрально. В частности, в «Жизнеописании Исидора» (фрагменты у Фотия и Суды) он сообщает, что последователь Прокла Марин и ученик Сириана Домнин были еврейского происхождения, но отошли от религии своих предков.

30. (/) Олимпиодор в комментарии на «Метеорологику» Аристотеля (CAG XII 2, p. 163 sq.) описывает Мертвое море.

31. (/) Симпликий в комментарии на трактат Аристотеля «Он не-бе» (CAG VII p. 90; 141) два раза цитирует псалмы Давида в полемике с Иоанном Филопоном.

Итак, что же мы можем извлечь из этого списка? 1) По сравнению с ранее упомянутым распределением мнений поляризация их в данной группе заметно выше: при приблизительном равенстве (примерно по 30%) нейтральных и отрицательных суждений примерно 40% составляют положительные или близкие к ним. 2) Почти половину списка составляют перипатетики и представители пифагорейско-платонической традиции. 3) Хронология: до римлян отношение относительно хорошее, в эпоху ранней Римской империи посредственное, позже – скорее благожелательное; в целом греки более благосклонны к евреям и иудаизму, чем римляне. 4) Монотеистическая парадигма, несомненно, вызывала интерес у представителей пифагорейско-платонической традиции, и в этом плане специфику философской рефлексии можно представить как максимальное абстрагирование от бытового и внешне-культурного плана и как предпочтительное внимание к монотеистической религии. Почитание еврейского бога не вызывает у представителей этой традиции никакого неприятия. Напротив, они стремились извлечь из этой религии продуктивный элемент, в наибольшей мере отвечающий задачам построения синкретической системы. Именно религиозный монотеизм, как отметил Лев Поляков<sup>65</sup>, видимо, и послужил главным притягательным отличием еврейского мировоззрения. И уровень философской рефлексии тут, пожалуй, несколько иной: философы смогли оценить в иудаизме то, что было гораздо сложнее принять и одобрить многим представителям других дисциплин или жанров.

---

<sup>65</sup> Поляков Л. История антисемитизма. С. 21.

Итак: слова Нумения «Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?» – как наиболее привлекательный итог – обозначают позицию гораздо более предпочтительную, более внимательную, толерантную и дальновидную, чем стандартные упреки, предъявлявшиеся евреям. Конечно, «зеркало» античной философии в этом вопросе выглядит, пожалуй, несколько узким, – но, в общем и целом, если оно в своем не слишком благожелательном отражении иудейства не вполне оптимистично и даже «криво», то в своем положительном отражении, как минимум, достаточно «правильно», толерантно и, пожалуй, прозорливо.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Бикерман Э. Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 2017. 440 с.

Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна. Русское научное издание под ред. д.и.н. Н.В.Брагинской. Т. 1. От Геродота до Плутарха. 633 с.; Т. 2. Ч. 1. От Тацита до Артемидора. 312 с.; Т. 2. Ч. 2. От Диогена Лаэртского до Симпликия. 494 с. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 1997–2002.

*Грушевой А.Г.* Евреи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 503 с.

*Левинская И.А.* Предисловие // Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. Изд. 2-е, исправленное и дополненное автором / Подготовка текста, предисловие и комментарии И.А. Левинской. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 2009. С. 9–38.

*Лурье С.Я.* Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. Петроград, 1922 // *Филон Александрийский.* Против Флакка. О посольстве к Гаю. *Иосиф Флавий.* О древности иудейского народа против Апиана. М.; Иерусалим: Гешарим, 1994. 222 + 170 с.

*Лурье С.* Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. Изд. 2-е, исправленное и дополненное автором. Подготовка текста, предисловие и комментарии И.А.Левинской. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 2009. 400 с.

*Нумений из Апамеи.* Фрагменты и свидетельства / Пер. и комм. А.С.Афонасиной, Е.В.Афонасина // *ΣΧΟΛΗ.* Т. 3. Вып. 1. 2009. С. 213–278.

*Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха веры. 2 изд., М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 2008. 565 с.

Поздняя латинская поэзия. М.: Художественная литература, 1982.

*Avidov A.* Not Reckoned among Nations. The Origins of the so-called “Jewish Question” in Roman Antiquity. Texts and Studies in Ancient Judaism, 128. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 226 p.

*Avidov A.* Ancient antisemitism reconsidered, электронный ресурс: <http://www.colby.edu/jewishstudies/wp-content/uploads/sites/65/2014/08/Avidov-Ancient-Antisemitism-Reconsidered.pdf> (дата обращения 02.09.2018)

*Berthelot K.* Poseidonios d' Aramée et les juifs // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period.* 2003. Vol. 34, 2. P. 160–198.

*Goodman M.* Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations, London: Allen Lane, 2007. 656 p.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism / Edited with Introductions, Translations and Commentary by Menachem Stern. Vol. I. From Herodotus to Plutarch (XVIII, 576 p.); vol. II. From Tacitus to Simplicius (XVII, 690 p.); vol. III. Appendixes and Indexes (XIII, 160 p.) Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974–1984.

*Hoffmann Ch.* Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19 und 20 Jahrhunderts. Leiden, 1988.

*Levine L.I.* Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence? Seattle; London: University of Washington Press, 1998. 227 p.

*Schwartz S.* Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010. X, 212 P.

Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. XXII, 376 p.

### Alexander Arnoldovich Stolyarov

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: a.stolyarov@mail.ru.

### The “Jewish Question” in the Mirror of Ancient Philosophy

**Summary:** This article provides the vision of the “jewish question” in so far as the latter can be illustrated by the opinions of ancient philosophers and authors with semi-philosophical interests. The article rests upon the collections of texts supplied by T.Reinach and M.Stern, the starting point being one of the first works of S.Luria, the prominent Russian researcher of antiquity. Up to my mind, there existed no consistent and centralized antisemitic policy in antiquity. Far from being homogenous, the attitude of ancient philosophical and semi-philosophical socium towards jews and Judaism compared with that of other ancient intellectuals appears, however, to be marked in its positive aspect by a higher level of reflexion and by intention to find out productive elements in judaism and in monotheistic paradigm. Such attitude is peculiar to many adherents of platonian and pythagoreic tradition, particularly to Numenius; from the historic-philosophical and from historic-cultural points of view it appears to be more perceptive and decidedly tolerant.

**Keywords:** Ancient philosophy, pythagoreism, platonism, “jewish question”, ancient “anti-Semitism”, S.Luria, Th.Reinach, M.Stern.

## References

Bickerman, E.J. *Evrei v epokhu ellinizma* [The Jews in the Greek Age]. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 2017. 440 p. (In Russian)

*Grecheskie i rimskie avtory o evreyakh i iudaizme* [Greek and Latin Authors on Jews and Judaism]. Vol. 1: From Herodotus to Plutarch. 633 p.; vol. 2, part 1: From Tacitus to Artemidorus. 312 p.; vol. 2, part 2: From Diogenes Laertius to Simplicius. 494 p. Introd. and ed. M. Stern. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 1997–2002. (In Russian)

Grushevoy, A. *Evrei i iudaizm v istorii Rimskoi respubliki i Rimskoi imperii* [The Jews and Judaism in the History of the Roman Republic and the Roman Empire]. Saint Petersburg: St. Petersburg State University Faculty of Philology and Arts, 2008. 503 p. (In Russian)

Levinskaya, I. “Predislovie” [Preface], S. Lur'e. *Antisemitizm v Drevnem mire. Popytki ob'yasneniya ego v nauke i ego prichiny* [Anti-Semitism in the Ancient World. Attempts to explain it in science and its causes]. Ed. I. Levinskaya. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 2009, pp. 9–38. (In Russian)

Lur'e, S. “Antisemitizm v Drevnem mire. Popytki ob'yasneniya ego v nauke i ego prichiny” [Anti-Semitism in the Ancient World. Attempts to explain it in science and its causes], Philo of Alexandria. *Against Flaccus. Embassy to Gaius*. Flavius Josephus. *Against Apion, on the antiquity of the Jewish people*. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 1994. 222 + 170 p. (In Russian)

Lur'e, S. *Antisemitizm v Drevnem mire. Popytki ob'yasneniya ego v nauke i ego prichiny* [Anti-Semitism in the Ancient World. Attempts to explain it in science and its causes]. Ed. I. Levinskaya. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 2009. 400 p. (In Russian)

Numenius of Apamea. “Fragmentsy i svidetelstva” [Fragments and Testimonies]. Trans. A. Afonasin, E. Afonasin, *ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, vol. 3, no 1, 2009, pp. 213–278. (In Russian)

Polyakov, L. *Istoriya antisemitizma. Epokha very* [History of anti-Semitism. The Era of Faith]. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim Publ., 2008. 565 p. (In Russian)

*Pozdnyaya latinskaya poeziya*. [Late Latin poetry]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1982. (In Russian)

Avidov, A. *Not Reckoned among Nations. The Origins of the so-called “Jewish Question” in Roman Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck Publ., 2009. 226 p.

Avidov, A. Ancient antisemitism reconsidered, URL: <http://www.colby.edu/jewishstudies/wp-content/uploads/sites/65/2014/08/Avidov-Ancient-Antisemitism-Reconsidered.pdf>

Berthelot, K. “Poseidonios d'Apamée et les juifs”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 2003, vol. 34, no 2, pp. 160–198.

Goodman, M. *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*. London: Allen Lane, 2007. 656 p.

*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Ed. with introd., transl. and comm. by M. Stern. Vol. I: From Herodotus to Plutarch (XVIII, 576 p.); vol. II: From Tacitus to Simplicius (XVII, 690 p.); vol. III: Appendixes and Indexes (XIII, 160 p.). Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974–1984.

Hoffmann, Ch. *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19 und 20 Jahrhunderts*. Leiden, 1988.

Levine, L.I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Seattle; London: University of Washington Press, 1998. 227 p.

Schwartz, S. *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010. X, 212 p.

*Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaism*, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. XXII, 376 p.



*Рыков С.Ю.*

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

## Лики китайской рациональности

**Аннотация:** В данной статье анализируются крупнейшие теории китайской рациональности и особенностей китайской мысли в современной зарубежной и российской синологии. Разбираются дискуссии об аргументативности китайской мысли, осмысление сущности и роли «нумерологии» в китайской мысли, а также концепции влияния китайского языка на китайскую мысль. Подробно рассматриваются теории китайской мысли как «мудрости» таких авторов, как М. Гране и Ф. Жюльен, приводятся идеи Дж. Нидэма, А. Грэма, Ч. Хансена, описывается концепция китайской рациональности и китайского языка К. Харбсмайера, дается представление о методе «структурного анализа китайской классики» В.С. Спирина и А.М. Карапетянца, упоминается концепция «конструктивизма» китайской логики А.А. Крушинского, детально описывается теория «нумерологичности» китайской рациональности А.И. Кобзева. Анализ позволяет сделать выводы, что 1) китайская мысль фундаментально многообразна; 2) китайская мысль аргументативна и полемична; 3) в классическом китайском письменном языке есть потенциал для многих форм рациональности.

**Ключевые слова:** китайская философия, рациональность, логика, нумерология, язык, коррелятивизм, аргументация.

Первой целостной теорией «китайской мысли», имевшей огромное влияние как на мировую синологию XX–XXI вв., так и на специалистов, стала концепция Марселя Гране, наиболее полно выраженная в работе «Китайская мысль» (1934 г.)<sup>1</sup>. Остальной спектр мнений относительно древнекитайской<sup>2</sup> рациональности в среде сиологов XX–XXI в. удобно представлять в качестве развития или критики главных пунктов этой концепции.

## Теория китайской мысли Марселя Гране

Суть концепции М. Гране состоит в том, что в древнем Китае была не столько философия в строгом смысле<sup>3</sup> или наука в современном понимании этого слова (С. 18), но скорее то, что можно назвать «мудростью» (С. 5). На это влияли особенности древнекитайского языка<sup>4</sup> (грамматическая аморфность), а также эволюция древнекитайской социальной системы<sup>5</sup>.

Развернутого определения «мудрости» М. Гране не дает, однако на основании противопоставлений «ученым трактатам» (С. 6), «схоластике» (С. 22), «доктрине», связности с учителями и традицией (С. 287–288), а также исходя из анализа связи «мудрости» и особенностей древнекитайского языка и эволюции социальной структуры, можно сделать вывод, что эта китайская «мудрость»:

1) отличается «действенностью» (С. 8), т.е. свойством быть убедительной не через логическую связность, системность и детализированную аргументативность своих частей, а через иные риторико-стилистические и психологические механизмы: образность, символичность, ассоциативность эмоциональность, энергичность, власт-

<sup>1</sup> *Granet M. La pensée chinoise. Paris: La Renaissance du livre, 1934.*

<sup>2</sup> Я использую более узкий термин «древнекитайский», поскольку большинство рассматриваемых в данной статье авторов фактически говорят о философии Древнего Китая (приблизительно VI в. до н.э. – III в. н.э.). Но во многих случаях не будет ошибкой делать те или иные утверждения о «Китае» всего традиционного периода в целом (до сер. XIX в. н.э. – нач. XX в. н.э.), без спецификации времени.

<sup>3</sup> *Гране М. Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, общ. ред. И.И. Семененко. М.: Республика, 2004. С. 5.* В нестрогом смысле М. Гране вполне спокойно применяет это слово к творениям классических древнекитайских мудрецов.

<sup>4</sup> *Гране М. Китайская мысль. С. 24.*

<sup>5</sup> *Гране М. Китайская мысль. С. 20–21.* В этом обычно видят влияние на М. Гране идей социальной философии Э. Дюркгейма.

ность, авторитет, ритмику, ребусность (С. 35), традиционность и др. – то, что у М. Гране собирательно называется «символическими ассоциациями». Поэтому она часто выражающаяся в литературно-поэтическом виде;

2) имеет практическую ориентацию, т.е. направленность на этико-политические задачи: установление всеобщего и действенного порядка и изменение человеческого поведения (С. 14; 23), что влечет за собой смешение или неразделение ею человеческого, природного и сверхприродного, а вместо системности – тотальный классификационизм;

3) ее квинтэссенция – совмещающий символические ассоциации и универсальный классификационизм «игра с числами» (которая в дальнейшей истории проблемы получит название «коррелятивного мышления» или «нумерологии»).

Такие качества древнекитайского языка, как фонетическая бедность, тенденция к моносиллабичности (слог=слово) и факультативность грамматических частиц, влекущие за собой факультативность частей речи в древнекитайском предложении, делали, по мысли Гране, древнекитайский язык мало удобным для выражения отвлеченных идей (абстракций) или даже простых понятий (обобщений) (С. 26–28), зато удобным для выражения ассоциативной связи отдельных конкретных образов (среди которых мог выделяться самый яркий), отлично передающих волю или эмоцию, которые должны были побуждать к действию или поведению (С. 27; 30; 32).

В древнекитайском языке М. Гране не видел точного и ясного синтаксиса, поэтому единственный способ сочинять на этом языке – использовать ритмы (С. 55; 57). Это связано с отсутствием у китайцев интереса к логическому или грамматическому анализу (С. 55) и привычкой передавать мысль не аналитически, излагая деталь за деталью, а музыкально и поэтически (С. 59).

Китайский иероглиф членится на графические элементы, которые вносят вклад в понимание его смысла, поэтому есть соблазн видеть в иероглифе графическое выражение аналитически расчлененного понятия, а в иероглифической письменности – прообраз «анализа мыслей» Лейбница. Но это не так в виду *фонетико-идеографической* природы иероглифов и описанной выше природы древнекитайского языка в целом (С. 33–34). Иероглиф – вообще не рисунок (sic! – С.Р.) (не важно, расчленяющийся на значимые части или нет), потому что он тесно связан со своей фонетической составляющей (С. 38). В со-

четании рисунка и звучания он обретает изобразительность, которая позволяет ему передать не просто понятие, но богатый образами и ассоциациями живой и энергичный (вплоть до магического понимания, С. 39–40) *опыт*, способный властно мотивировать наше поведение (С. 35).

Стиль китайской литературы – это стиль поэтических цитат и исторических анекдотов (С. 43), по самой своей природе малосовместимый с новизной, свежестью и оригинальностью (С. 44).

Выделяя общие и одинаковые (С. 18) для всей древнекитайской мысли «направляющие идеи», М. Гране прослеживает их заимствование или зависимость от эволюции китайской социальной системы (в т. ч. обрядово-религиозной, С. 61). Из-за своих социальных корней и социального кризиса начала периода философских школ китайская мысль и проблематика с самого начала оказалась по преимуществу этико-политически направленной (С. 284), поэтому в ней доминировали взаимосвязанные представления о «порядке», «всеобщности» и «действенности», которые не дали развиваться в Китае стремлениям устанавливать различия между царствами природы (типа мира идей и мира вещей), природой и социумом, материальным и нравственным, мыслью/душой/идеальным и телом/материей (С. 235), макрокосмом и микрокосмом. В качестве обратной стороны медали китайская мысль сочетает с европейской точки зрения мало сочетаемое: физиологию и гигиену – с историей и искусством составления календаря, анатомию и психологию (или логику) – с космографией, географией или политикой, а последнюю – с геомантией (С. 265). Китайская мысль переносит социально-нравственное на остальные области бытия, в том числе и саму себя: гносеология или эпистемология сама по себе никого не интересует (С. 283), китайская «логика» – это логика, обходящаяся без дедуктивных и индуктивных рассуждений, силлогизмов и т. п. – это логика порядка, иерархии и действенности (С. 233), искусства и науки обязаны трудиться над оснащением княжеской добродетели, обустроивающей вселенную, протокольный указ значим как для мысли, так и для жизни, царство этикета всеохватно, в осмыслении мира используются не законы, а образцы (С. 235), не причины, а соответствия (С. 265), не противоречия, а контрасты и соотношения (С. 248), не выделение общего, а кажущееся беспорядочным полное перечисление отдельного и странного (С. 229–230, 234) – ибо китайцам не нужны все эти сложности, чтобы почувствовать вселенную умопостигаемой (С. 230–231).

Важным следствием и анализа особенностей древнекитайского языка, и анализа социальных корней древнекитайской мысли явились выводы М. Гране относительно сущности фундаментальных категорий китайской мысли (конкретно он говорит о пространстве и времени, *инь* 陰 и *ян* 陽, числах и у *син* 五行 «пяти стихиях», *дао* 道). Неверно представлять их онтологически как субстанции или силы, ибо они – классификаторы, вырастающие из правил социальной организации (С. 265). Но неверно понимать их и как общие категории, роды и виды (под которые тоже можно подводить разнообразные явления), поскольку они – *символические* рубрикаторы (С. 101–104) (ввиду не-теоретичности и, напротив, символичности китайского языка). Символичность здесь следует понимать как указание на ассоциативность и отсутствие онтологического единства рубрикатора и подводимого под него явления (прежде всего в современном автору европейском научном смысле).

Особенно сильно М. Гране подчеркивает символическую рубрикативность чисел. Количественное, порядковое и распределительное использование чисел меньше всего волновали китайцев. Числа они применяли для описания и классификации вещей. Для этого числа оказывались много более удобными, чем любые другие символы, поскольку позволяли производить с собой разного рода квазиматематические операции (С. 104) или «числовые игры» (С. 142; 283).

В дальнейшей китаеведческой литературе вышеописанная форма рациональности получила название «нумерологии»<sup>6</sup>, или «коррелятивного мышления».

М. Гране осторожно высказывается о «дологическом», «архаическом», «мифическом» или «мистическом» характере китайской мысли. Отмечая, что подобные сравнения напрашиваются, он призывает аккуратнее относиться к перенесению терминов западного философского языка на китайский материал, а также помнить, что выделенные им свойства китайской мысли не вполне верно считать уникальными для Китая и единственными в своем роде, и что они, порожденные социальной организацией, которая сумела просуществовать дольше, чем любая другая, каким-то образом, видимо, отвечают при роде вещей (С. 22; 61).

<sup>6</sup> Источником этого названия послужило т. наз. «учение о символах и числах» (*сян-шу-чжи сюэ* 象數之學), развиваемое в средневековой конфуцианской философии.

Гране осведомлен о контрпримерах для своей концепции (наиболее яркий из них – с китайскими софистами, С. 295–296), но толкует их в парадигме «общее правило – исключение» именно как исключения, подтверждающие правило, например, как «ереси», не принятые китайской ментальностью и не оставившие в ней существенного следа (С. 288).

Позднейшие китаеведы развивали или критиковали теорию китайской мысли М. Гране по многим направлениям, среди которых можно выделить:

- 1) дискуссии о наличии логики в древнекитайской мысли;
- 2) осмысление сущности и роли «нумерологии» в древнекитайской мысли;
- 3) концепции влияния древнекитайского языка на древнекитайскую мысль.

### **Дискуссии о наличии логики в древнекитайской мысли**

Предыстория этой дискуссии – в попытках немецких философов XVII–XVIII вв. интерпретировать текст «Канона перемен» («И цзин» 已經) с позиции современных им математики и логики (например, в чертах триграмм и гексаграмм этого памятника Г.В. Лейбниц нашел арифметический способ двоичного исчисления, которое сам и разрабатывал, и т.д.<sup>7</sup>). Уже в новейшее время Ху Ши выдвинул концепцию, согласно которой в китайской древности существовали две самобытные «логики» – конфуцианская, выраженная в «И цзине», и моистская, изложенная в «Мо-цзы» 墨子 («[Трактате] Учителя Мо») <sup>8</sup>. Эта концепция вызвала критические отклики – ряд исследователей высказали обоснованные сомнения, что китайские учения, о которых говорит Ху Ши, можно считать «логиками». Например, А. Форке<sup>9</sup> и А. Масперо<sup>10</sup> стремились показать, что разработки позднейших мои-

<sup>7</sup> Шуццкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003. С. 91–92, 112.

<sup>8</sup> Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.

<sup>9</sup> Forke A. The Chinese Sophists // Journal of the Royal Asiatic Society, North China Branch. 1901. №34; Forke A. Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke. Berlin, 1922.

<sup>10</sup> Maspero H. Notes Sur la Logique de Mo-Tseau et de Son Cole // T'oung Pao. 1927. Vol. 25.

стов следует трактовать скорее как эристику, искусство спора, нежели в собственном смысле логику. Однако «логицистские» трактовки продолжились и после Ху Ши. Я. Хмелевский, будучи профессиональным логиком, начал применять формализацию к китайским логическим сентенциям<sup>11</sup>, и после также подвергся критике<sup>12</sup>. Другой синолог и по совместительству логик, ученик известного аналитического философа Куайна, Чэн Чжунъин предпринял попытку написать о китайской логике с точки зрения современной аналитической философии<sup>13</sup>. В российском китаеведении наиболее ярким сторонником трактовки древнекитайского наследия в качестве логики – и более того, математической, – был В.С. Спирин. Ему вторят А.М. Карапетьянц и А.А. Крушинский (о всех троих более детально см. в следующем разделе). В целом же мировое китаеведение развивалось в сторону ограничения валидности математико-логического подхода в трактовке древнекитайских учений.

Весьма двойственной позиции по поводу «логического» наследия поздних моистов – постоянного камня преткновения для каждого историка китайской мысли, который хочет свести китайскую мысль к не аргументирующей «мудрости», придерживался А. Грэм<sup>14</sup>. С одной стороны, он называет моистов «логиками» (logicians)<sup>15</sup>, считая, что они «имеют совершенно ясное представление о логической строгости (logical rigour)»<sup>16</sup>. С другой стороны, он говорит: «если данное моистское искусство и следует называть логикой, то это логика последовательного описания» (Р. 337), вырабатывающая «правила не для выведения из известных неизвестных фактов, но для описания известных

<sup>11</sup> *Chmielewski J. Notes on Early Chinese Logic // Rocznik Orientalistyczny. 1962, т. 26, з. 1; 1963, т. 26, з. 2; т. 27, з. 1; 1965, т. 28, з. 2; т. 29, з. 2; 1966, т. 30, з. 1; 1968, т. 31, з. 1; 1969, т. 32, з. 2.*

<sup>12</sup> Например, он считал, что в китайской логике у моистов и у Гунсунь Луна было четкое представление о логическом классе, за что его критиковали А. Грэм и Ч. Хансен. О них см. далее.

<sup>13</sup> *Cheng Chung-ying. Inquiries into Classical Chinese Logic // Philosophy East and West. 1965. №15; Cheng Chung-ying. Logic and ontology in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-Tzu Logic // Philosophy East and West. 1970. №20(2); Cheng Chung-ying. On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic // JCP. 1975. №2(3). См. также Moritz R. Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. Berlin, 1974.*

<sup>14</sup> Предложивший фактически до сих пор единственную цельную и системную трактовку философии поздних моистов.

<sup>15</sup> *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, 2003. P. 116.*

<sup>16</sup> *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 43.*

фактов последовательно» (Р. 35). Видимо, поэтому А. Грэм иногда употребляет термин «протологика»<sup>17</sup>.

Особенно интересна позиция по поводу поздних моистов **Ч. Хансена**. Хотя позднемоистские лингвистические построения автор тоже определяет как «последнее слово логики в древнем Китае»<sup>18</sup>, он пишет, что моисты были озабочены не выработкой правильных форм вывода, верных независимо от какого-либо содержания, но наоборот, пытались указать *границы* логического вывода, и, таким образом, тон моистских текстов – пораженческий. Моисты фактически согласились с Чжуан-цзы (главным древнекитайским критиком эффективности спора и полемики в отыскании истины) в том, что язык капризен, безоснователен и всего лишь результат договоренности и традиции. По Хансену китайская «логика» – это скорее китайская «философия языка».

**Ф. Жюльен** в некотором смысле довел «антилогицистскую» тенденцию до конца, детально разработав учение М. Гране о китайской мысли как о «мудрости», которая не только нелогическая, но и вообще не аргументативна<sup>19</sup>. «Мудрость» отлична от софистики, религии и теологии (она – не через откровение), а также мистики (она не иррациональна). Но наиболее она противопоставлена философии. «Мудрец» отличается от «философа» тем, что у мудреца «нет идеи», т.е. он не стремится утверждать что-то фиксированное о чем бы то ни было или пытаться вывести все знание из каких-либо фиксированных начальных принципов. «Идея» парциальна и слишком абстрактна, не ухватывает конкретного или ухватывает слишком разное конкретное. Мудрец же уживается в гармонии идей, не дает никакой преимуществу, никакую не отбрасывает, никакую не оставляет за бортом, даже чужую точку зрения. Мудрость не нацелена на истину, она нацелена на соответствие. Она видит как видит каждый, но с той стороны, с которой удобно. Ее образ – весы без фиксированной позиции, постоянно колеблющиеся в зависимости от положенного веса. Ее идеал –

<sup>17</sup> *Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China. La Salle (Ill), 1989.*

<sup>18</sup> *Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983. P. 139.*

<sup>19</sup> Далее концепция Франсуа Жюльена излагается по книге: *Jullien F. Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P., 1998.* Я пользовался неопубликованной рукописью русского перевода, любезно предоставленной мне В.Г. Лысенко. Поскольку читатель не будет иметь возможность меня проверить, ссылки на конкретные страницы опущены



золотая середина. Противоположность мудрости – не ложное, а предвзятое (одностороннее). Мудрость не различает мнение и истину, а отсюда субстанцию и атрибуты, видимость и реальность, явление и сущность; мудрость не поднимает проблему недоверия чувственным данным, не постулирует интеллигибельного мира, не ставит вопрос о смысле. Для мудрости все просто таково и с таковою всего мудрость сообразовывается. Коль скоро мудрец не выдвигает никакой «своей» идеи, а только сообразовывается со всем, он оказывается «без я», «без моего».

Поскольку мудрость, в отличие от философии, не выдвигает никакой идеи, внутри себя она свободна от споров: если у мудреца нет «моего», у него нет желания вопрошать, сомневаться, доказывать, показывать и спорить; в связи с этим он не конструирует, абстрагирует, систематизирует, обобщает, да и нет у него самого предмета, с которым можно было бы все это производить. При своем зарождении философия на Западе оказывается тесно связана с агонем и агорой (трибуналом, собранием, театром, игрищами). При дворе же китайских князей, где зарождалась китайская «мудрость», дискурс необходимо уклончивее, обходнее, суггестивнее, манипулятивнее, спор менее развит. Мудрец не соперничает, а стремится примирить в своей все точки зрения. Философия диалогична, мудрость монологична (полемика в Китае понималась только как борьба, а не как плодотворный диалог).

Недискурсивность мудрости связана еще и с тем, что то, о чем она говорит, невозможно достойно выразить. Полемика по своей сути поверхностна, ибо оставляет в стороне нечто, что в ней не улавливается, общий фон, основу, почву, на которой только и возможна дискуссия, то, что не допускает споров и ускользает от них в очевидности. В отличие от философии, мудрость концентрируется именно на этом фоне. И философия, и мудрость имеют дело в сокрытым, но философия – с сокрытостью тайны, а мудрость с сокрытостью очевидности, и поэтому в отличие от философии, она неинтересна, неоригинальна, сера, банальна, плоска, аморфна. Философ неординарен, мудрец же ординарен, он полностью открыт, хотя может казаться, что он говорит о тайном, но это только потому, что заурядное труднее всего выразить. Поэтому мудрость ищет слов, которые не говорят, упоминают, но не обозначают, не создают представления, а наводят на осознание.

Мудрец на равной ноге со всем, у него нет того, что он мог бы точно высказать, поэтому он предпочитает молчание. Но если он все же говорит, его речь либо плоская, банальная, не уклоняющаяся ни в какую сторону, не утверждающая ничего точно, либо переменчивая, непостоянная, сиюминутная, фрагментарная, не целостная и не системная, пунктирная, отчего речи мудреца похожи на афоризмы, однако не являются пословицами (являющимися общим) или максимами (оригинально-частное), они, как и во всем, посередине и слитно.

Поскольку мудрость, в отличие от философии, не дискурсивна и не доказывает, она влияет на нас по-другому: дает пищу (повод) для мысли, поэтому ее можно только «впитывать». Мудрость – побуждает и указывает, но аллюзией и суггестией, не уча, а тихо просачиваясь в мысль и как бы заражая ее. Указать для мудрости – не значит определить в роде и виде, зафиксировать сущность или сделать еще что-либо, что обычно делает философия, но значит навести на глубину и глобальность целого и через обращение внимания на какую-нибудь поверхностную и локальную черту.

Поэтому, если философия приводит к пониманию, то мудрость – к осознанию. Все понимают, что состарятся и умрут, но осознавать это начинают много позднее. Осознание – это практическая реализация знания. К осознанию же по существу бесполезно стремиться прямым путем (целенаправленно), только «в обход» (оно приходит само как следствие того, что с нами происходит в жизни). Поэтому мудрость нельзя передать.

Раз в мудрости нет споров, в отличие от философии, нет и истории ее развития (ибо развитие философии – это выдвижение точки зрения в ответ на другую точку зрения, и так без конца). Кроме того, мудрость оказывается интернациональна. Но хотя в ней нет развития и разнообразия, она все же допускает внутри себя варьирование одного и того же.

С точки зрения западной философии мудрость – это детство мысли. Но это не вполне так: у китайцев была возможность перейти к философии (это видно в деятельности поздних моистов, китайских софистов, академиков Цзися, неоконфуцианцев), да и на Западе была не только философия (например, стоики эпохи эллинизма, скептики и греческие софисты, хотя и не в такой мере, как в Китае).

В том же 1998 году, что и фундаментальное эссе Ф. Жюльена о «мудрости», в серии Дж. Нидэма «Наука и цивилизация в Китае» было опубликовано суммирующее исследование **К. Харбсмайера** по

китайской логике и китайскому языку<sup>20</sup>. Во многом это очень вдумчивая и умеренная критика «мудрого» характера древнекитайской мысли и отстаивание тезиса о ее ограниченной «логичности».

Автор детально анализирует конкретные свойства китайской аргументативной мысли, в отсутствии которых предыдущие авторы часто ее упрекали. В источниках китайской классической мысли находятся эксплицитно выраженные силлогизмы, сориты (особенно), *modus tollens*'ы, *modus ponens*'ы, аргументы *a fortiori* (Р. 278–286). И эти логические ходы мысли мы вполне способны понять и счесть вполне рациональными, Р. 261–262). Древние китайцы имели рабочее понятие «истины», т.е. различали ли между истинными и неистинными предложениями или заявлениями с предикатами «– истинно» или «– не истинно», и делали эти различия весьма часто. У них для этого было больше пятнадцати способов (Р. 201), хотя в классическом китайском нет стандартного существительного для значения «истина». Они, как и мы, приписывали истину утверждениям (а не только говорящим), но не в той степени, как мы могли бы ожидать. Они имели обычное рабочее понятие фактуальной истины и истины, применимой к философским обобщениям, они имели рабочее понятие семантической истины, хотя интересовались больше не объективной истиной или фактуальными или философскими утверждениями как таковыми, но правильным путем (*dao* 道) личной и политической жизни. Они были всегда заинтересованы в практическом аспекте истины, ибо скорее спрашивали, не истинно ли утверждение, но что случится, если мы будем осуществлять его, будто оно истинно. Объективная истина заявления была неразрывно связана с его политической пригодностью и практической полезностью для организации общества и личной жизни. Те, кто пытался отвязать истину от ее политического, общественного и личного контекста (как то делали мои-сты), были обречены на маргинальное место в китайской культуре. Древние китайцы обсуждали свои понятия «истины», но не в строго теоретическом ключе, и не гипотазировали их, хотя и субстантивировали. Наиболее общее отличие в отношении к истине у китайцев и у греков проистекает из прагматического отношения первых к своему языку против теоретического отношения последних (Р. 193–209). Китайцы задумывались над понятием «необходимости»; они замечали

<sup>20</sup> Harbsmeier Ch. Language and Logic // Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambr., 1998.

и были озабочены несовместимыми предикатами и утверждениями, но их теоретический интерес к понятию «противоречия» был слабым (Р. 212–213). Древнекитайские философы различали непоследовательность в действиях, несовместимость слов и дел, несовместимость психических настроений, несовместимость между желаниями и действиями, несовместимость между терминами и несовместимость между утверждениями. В большинстве своем не различали между контрарными и противоречивыми противоположностями, но моисты развили понятие противоречивых противоположностей (Р. 213–217). Древние китайцы имели понятие «класса», но с оговорками. Понятия упорядоченной иерархии категорий или категории категорий не отмечались древними китайцами, что, впрочем, не помешало им в их тонкой биологической таксономии (Р. 228). В классическом китайском есть по природе абстрактные понятия, и китайские мыслители ими интересовались. Но одновременно имелась сильная тенденция стили к неабстрактному использованию слов. Абстракции вводятся (разными способами, в т.ч. лексическим и грамматическим) только там, где необходимо. Древние китайцы имели более пяти слов для абстрактного понятия «свойства», противопоставленного «вещи», но ни одного общего и стандартного (Р. 229–240). В древнекитайском нет существительного, соответствующего «вероположению» или «мнению» как противопоставленного «знанию» (Р. 245). Знание ради самого знания в древнем Китае ценилось мало. Знание для китайских мыслителей ценилось настолько, насколько оно вело к успешному действию (Р. 247). Они имели понятие пропозиционального знания (как знания о суждениях, а не знания о вещах, о которых говорится в этих суждениях, Р. 251). Имелся в древнем Китае и эпистемологический скептицизм, четко отличный от анти-интеллектуализма (негативного отношения к пустой учености), например, у Чжуан-цзы (Р. 256–260).

К. Харбсмайер делает заключение, что древние китайцы были логически, грамматически и риторически снабжены всем необходимым, чтобы практиковать логику. В принципе, все основные формы логической аргументации в китайской литературе присутствуют. Китайцы постоянно обосновывали свои тезисы и положения, выстраивали эксплицитную аргументацию, и имели эксплицитные теории обоснования (Р. 265). Но, с другой стороны, внутренняя структурная сложность аргументации и ее роль в китайских источниках меньше, чем в сходных по времени греческих и римских источниках (Р. 261–262).

Для древних китайцев характерна маргинальность требований формального доказательства в неформальных контекстах (Р. 266). Это значит, что у китайцев не «другая логика», просто их аргументы имеют тенденцию быть короче и проще (Р. 412–413). Эксплицитный логический дискурс оставался маргинальным явлением в китайской культуре (связанным с софистами и поздними моистами в период «Борющихся царств» (Р. 267; 271), и на развитие науки оказал ограниченное влияние. Подобная история была и с китайской буддийской логикой (Р. 414). Если резюмировать, китайская мысль вполне рациональна и аргументативна, хотя (с исключениями) не стремится к строгой формальной логичности.

**А.И. Кобзев** в России как бы синтезировал и подвел итог позициям А. Форке, А. Масперо, Ч. Хансена и А. Грэма, написав: «Широко используемый в китайской и более осторожно в западной литературе термин “китайская логика” в действительности обозначает не логические в строгом смысле, а ориентированные на целостный лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов, главным образом представителей “школы имен” (*мин-цзя*), моистов и Сюнь-цзы. Данное направление должно быть квалифицировано как протологическое, поскольку даже на высшем уровне своего развития, в школе Мо-цзы (*мо-цзя*), оно не достигло точной спецификации логики как таковой»<sup>21</sup>.

По А.И. Кобзеву, моистское учение – это «методологизированная теория правильного употребления языка»<sup>22</sup>. «Логикой» в строгом смысле моистские и чьи-либо иные китайские построения не могли быть в принципе, поскольку китайские мыслители не создали ни формальной, ни формализованной<sup>23</sup> логической системы, сопоставимой с аристотелевской, в связи с чем в древнекитайском философском лексиконе отсутствовал целый ряд важных различий, ключевых для западной логики, а именно:

- 1) между тождеством и сходством/подобием<sup>24</sup>.
- 2) между контрадикторной и контрарной оппозициями. Более то-

<sup>21</sup> Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // *Духовная культура Китая: Энциклопедия* в 6 т. Т. 1. М., 2006. С. 82.

<sup>22</sup> Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае. С. 85.

<sup>23</sup> Кобзев. А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 15–16, ср.: С. 167.

<sup>24</sup> Кобзев. А.И. Учение о символах и числах. С. 89–92.

го, общим для них было признание главенствующей роли не противоречия, ключевого для развития логической мысли, но противоположности (С. 92–101; ср. с мнением К. Харбсмайера).

3) между общим и главным/единым. Древние китайцы оперировали понятием «репрезентативной абстракции» (С. 102–117), когда в некотором классе выделяется главный-центральный элемент, а его обозначение как наиболее репрезентативного переносится на все остальные элементы класса, а затем и на сам класс (С. 190) (т.е. подбор таких частных случаев, которые могли играть роль общих правил, С. 80).

### **Нумерология и проблема методологии древнекитайской философской мысли**

Особенное обсуждение получила в современной синологии подмеченная М. Гране «нумерологичность/коррелятивность» древнекитайской мысли как альтернатива китайской «протологике».

Дж. Нидэм, подробно развивший концепцию «коррелятивного мышления» после М. Гране, жестко разделил «коррелятивное мышление» и «нумерологию» («нумерологический символизм»). Первое он полагал подлинной плодотворной методологией древнекитайской науки, связывая его с «диалектической», «динамической», многозначной логикой «послегегелевского мира»<sup>25</sup>. Вторую он считал не имеющей методологического статуса ненаучной мистикой чисел, тормозившей истинно научные интерпретации природы<sup>26</sup>. Дж. Нидэма критиковал Н. Сивин. Он возражал против подобного двойного деления и показывал органичность нумерологических построений для Китая. Эту же линию, согласно которой «нумерология» все же была органично присуща традиционной китайской мысли, но являлась скорее не наукой, а протонаукой, выражением общей рациональности и т.п., продолжают А. Грэм, Ч. Хансен<sup>27</sup> и даже К. Харбсмайер<sup>28</sup>. Но, например, А. Грэм показывает всечеловеческую универсальность нумерологического мышления, которое, по его словам, не является одним лишь китайским феноменом. Также он пытается доказать ограниченность нумерологии в рамках самой китайской фило-

<sup>25</sup> *Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambr., 1956. P. 201.*

<sup>26</sup> *Ibid. P. 272, 273, 287, 443.*

<sup>27</sup> *Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983*

<sup>28</sup> *Harbsmeier Ch. Language and Logic. P. 265.*

софско-научной традиции<sup>29</sup>. Он обращает внимание на ее позднюю фиксацию в текстах и напоминает о параллельном наличии моистской «протологической» традиции.

Серьезное продолжение дискурс о месте «нумерологии» и «коррелятивного мышления» в древнекитайской мысли получил в российской синологии, которая внесла в формулировку проблемы «качества» традиционной китайской мысли особый нюанс. Она поставила вопрос немного иначе – какова методология (т.е. метод и теория метода) китайской мысли? Школа, исследующая методологию китайской мысли, получила название школы «структурного анализа древнекитайской классики».

Метод «структурного анализа» впервые был разработан и описан во второй половине XX в. (на протяжении 1960–1970-х гг.) В.С. Спириным<sup>30</sup>, который болезненно реагировал на то, что многие ученые синологи начала–середины XX в. лишают китайскую классическую мысль статуса логичности, теоретичности и рационализма<sup>31</sup>. Однако он эксплицитно переформулировал проблему описания особенностей китайской мысли в проблему описания особенностей ее метода<sup>32</sup> – и метод этот (который он посчитал имеющим логико-математическую природу) он увидел не в содержании китайских теорий, а в форме построения китайских текстов.

Специфической особенностью построения древнекитайских текстов является то, что они «нашпигованы» фразовыми параллелизмами. Филологи-китаеведы были давно осведомлены о подобных особенностях древнекитайских текстов, но рассматривали параллелизмы лишь в качестве специального механизма древнекитайского письменного языка *вэньянь*, лингвистического по своему характеру, который был нужен в основном для нейтрализации многозначности и облегчения запоминания наизусть. В.С. Спирин же посмотрел на параллелизм как на особый метод китайской философии.

---

<sup>29</sup> *Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.

<sup>30</sup> *Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов*. СПб., 2006 (перезд. 1976).

<sup>31</sup> Сам В.С. Спирин ссылается на Э.Р. Хьюза как на своего предшественника, который отмечал, что параллелизм (см. далее) китайских текстов времен династии Хань является выражением логического мышления. См. *Hughes E.R. Epistemological Method in Chinese Philosophy // Essays in East-West Philosophy*. Honolulu, 1951. P. 60.

<sup>32</sup> *Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов*. С. 7.

Он обобщил все известные типы простого параллелизма в древнекитайских текстах с помощью понятия «универсального» или «структурного» параллелизма, т.е. единства двух или более фрагментов текста по какому-либо критерию, следующих друг за другом линейно. Он выдвинул идею, что простые параллелизмы составляют более сложные схемы, которые могут быть сопоставлены с искусственной системой знаков, построенной над естественным языком, т.е. являются особым искусственным языком китайской идеологии<sup>33</sup>. В качестве рабочей гипотезы В.С. Спириным предположено, что синтаксис этого языка в общем логический (подобный современной символической логике), а также что все основные структурные особенности китайских текстов легко объясняются, если мы признаем, что у китайцев имелась развитая логическая и эпистемологическая теория, поскольку структура их текстов – это прямое проявление этой теории<sup>34</sup>.

Следующим крупным шагом вперед после опубликованной В.С. Спириным в 1976 г. обобщающей работы, посвященной «структурному анализу» и переизданной в 2006 г.<sup>35</sup> стали разработки и отдельные публикации (с 1980-х), а затем и обобщающие работы А.И. Кобзева<sup>36</sup>, А.А. Крушинского<sup>37</sup> и А.М. Карапетьянца<sup>38</sup>. В.С. Спириным при разработке своего метода не обсуждал «нумерологию» или «коррелятивное мышление» и свою теорию параллелизмов прямо с ними не связывал. Вышеперечисленные же авторы в конце XX – начале XXI вв. начали обращать пристальное внимание на «нумерологию» и «коррелятивное мышление», и, в сущности, предложили различные «структуралистские» интерпретации китайской «нумерологии».

А.А. Крушинский и А.М. Карапетьянец продолжили логико-математический уклон В.С. Спирина. Главное отличие подхода А.А. Крушинского от подхода В.С. Спирина состоит в том, что он считает, что древнекитайская методология была в сущностном смысле очень похожей на современную конструктивистскую логику и математи-

<sup>33</sup> *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. С. 15.

<sup>34</sup> Там же. С. 39, 218.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. *Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Т. 1. М., 2006.

<sup>37</sup> *Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999; *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006; *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. М., 2013.

<sup>38</sup> *Карапетьянец А.М.* Раннекитайская системология. М., 2015.



ку<sup>39</sup>. А.М. Карапетьянц же пытается реконструировать некую прото-нумерологию (доциньскую), которую он называет «ранней китайской системологией» и считает имеющей вполне естественно-научную природу<sup>40</sup> в духе Дж. Нидэма. Основной вклад А.М. Карапетьянца в развитие метода «структурного анализа» состоит в том, что он проиллюстрировал работу этого метода на широчайшем спектре примеров, начиная от классических памятников китайской мысли (среди которых «Дао дэ цзин», «Вэнь фу» Лу Цзи, «Вэнь синь дяо лун» Лю Се и др.) и заканчивая особенностями системы китайского звукоряда и орнаментов.

А.И. Кобзев же продолжает умеренно-«антилогицистский» взгляд на методологию китайской мысли. Он был первым в отечественной синологии, кто в явном виде высказал тезис, что именно «нумерология» и является и универсальным методом, и одновременно методологией (осознанной теорией метода) для всей классической китайской духовной культуры (и философии, и науки, и искусства) (до этого нумерология обычно связывалась с философией). Но он не согласен с позициями В.С. Спирина, А.М. Карапетьянца и А.А. Крушинского. По А.И. Кобзеву китайская «нумерология» – «ни логика, ни наука вообще»<sup>41</sup>. В древнем Китае боролись две методологические системы – нумерология и протологика поздних моистов (здесь А.И. Кобзев поддерживает мысль Ху Ши и одновременно расходится с ним, трактуя эти системы не как «логики»), подобно тому, как в античности боролись пифагореизм и аристотелизм, – с тем отличием, что если на Западе выиграл аристотелизм, то в Китае – китайский пифагореизм, т.е. «нумерология»<sup>42</sup>.

Метод В.С. Спирина не предполагает изучение числовой стороны структуры текста: он не анализирует общее количество иероглифов (любых или определенных) в тексте/главе/фрагменте, количество самих глав/параграфов/фрагментов/строк количество стилистически разных мест в тексте (цитат/нарративов/общих правил и т.п.) и т.д. А между тем, это могут быть нумерологически значимые величины, вскрывающие «нумерологическую» основу текста. Поэтому А.И.

---

<sup>39</sup> Крушинский А.А. Логика древнего Китая. Дисс. С. 15–16 и везде; Крушинский А.А. Логика древнего Китая. М., 2013. С. 30–48 и везде.

<sup>40</sup> Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. С. 17–18, 438–439.

<sup>41</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 31.

<sup>42</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 10, 143–144.

Кобзев стал уделять пристальное внимание прежде всего подобным числовым характеристикам.

### **Дискуссии о влиянии древнекитайского языка на древнекитайскую мысль**

В качестве одной из причин, определяющих особенности древнекитайской мысли, М. Гране указывал природу самого древнекитайского языка. Это объяснение стало впоследствии в китаеведении весьма популярным, хотя конкретные детали у конкретных исследователей разнятся вплоть до противоположности.

Объясняя зарождение, развитие и победу над «протологикой» «нумерологической методологии», А.И. Кобзев выдвигает довольно обширный ряд аргументов от особенностей китайского классического языка, в некотором роде дополнительные к тем, которые указывал М. Гране. 1. **Отсутствие буквенного алфавита.** «Не имея под рукой удобных практических средств для логической формализации и не располагая понятием буквы, потенциальной переменной, китайские мыслители не создали формально-логической системы, сопоставимой с аристотелевской»<sup>43</sup>. 2. **Отсутствие эксплицитной связки «быть».** (вслед за А. Грэмом<sup>44</sup>). Не имея связки «быть», китайский язык не имел и субъектно-предикатной структуры предложения, которая, в свою очередь, является «лингвистически адекватной формой выражения логического закона тождества», а отсюда оказывались не выработаны и не отделены от подобия и противоположности понятия «тождества» и «противоречия»<sup>45</sup>; не было из-за этого и «сущности/субстанции» как «субъекта отождествления», производной от «быть». А раз не было «сущности/субстанции», – то внимание китайские мыслители уделяли не объектам и их свойствам, а процессам и отношениям (изменениям и структурах), для которого как раз и были важны именно подобие и противоположность, а не тождество и противоречие, и которое напрямую связано с «коррелятивным мышлением» в духе трактовки Дж. Нидэма<sup>46</sup>. Грамматическая структура китайского предложения показывала лишь взаимосвязь объектов, не

<sup>43</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 140.

<sup>44</sup> Graham A.C. "Being" in Western philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy // Asia Major. Vol. 7. L., 1959.

<sup>45</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 158.

<sup>46</sup> Учение о символах и числах. С. 149.

говоря о соотношении объемов их понятий, откуда – неэсклюзивность их классификаций и традиция определения с помощью антонимов (и синонимов), а не через род и видовое отличие. 3. **Отсутствия грамматического числа и частей речи.** Поскольку нет грамматического числа, нет дифференцирования мира на индивиды и множества. Отсюда не было принципиального различия единичного и общего (между ними не полагали онтологической пропасти) (сходным образом с А. Блумом, Ч. Хансеном<sup>47</sup>, Д. Холлом и Р. Эймсом<sup>48</sup>). Классы объектов мыслились как математизированные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков,<sup>49</sup> и не было разграничения индивидов и множеств, но было разграничение множеств и подмножеств.

Все эти особенности китайского классического языка, на взгляд автора (а также указанных выше), приводят к «натурализму» китайской мысли. «Натурализм» определяется как отсутствие развитых идеалистических доктрин, которое и остановило в древнем Китае развитие собственно логического. Это вкупе с иконическим характером китайской письменности влекло за собой визуализацию и геометризацию представлений о взаимных соотношениях слов, а это как раз означает, что общеметодологическая структурно-организующая роль, которой в Европе обладала логика, в Китае принадлежала «геометризированной комбинаторике», т.е. нумерологии<sup>50</sup>. Традиционно-китайский «натурализм» автор связывает с аксиологичностью и нормативностью китайской философии. Ну а поскольку «построение модальных логик оценок и норм оказалось доступно лишь современной логической мысли, трудно предположить, чтобы именно в такой форме могла зародиться наука логики в традиционном Китае, хотя именно эта форма, быть может, наиболее близка духу китайской классической философии. Напротив, более простая логика истинностных значений не соответствовала ценностно-нормативным установкам китайских мыслителей и не была ими создана»<sup>51</sup>.

С подобным же пониманием (в лице А Блума, Д. Холла и Р. Эймса) подробно полемизирует А. Грэм<sup>52</sup>. Его собственная позиция весь

---

<sup>47</sup> Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983.

<sup>48</sup> Hall D.L., Ames R.T. Thinking Through Confucius. N. Y., 1987.

<sup>49</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 98–99.

<sup>50</sup> Учение о символах и числах. С. 24, 192.

<sup>51</sup> Учение о символах и числах. С. 214.

<sup>52</sup> Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle

ма оригинальна. Если все ранее указанные авторы пытаются найти «нелогичности» в грамматике китайского классического языка и через них вывести «нелогичность» китайской мысли, то А. Грэм переворачивает эту формулу. Развитых логических исследований в древнем Китае не возникло именно потому, что китайский классический язык был предельно логичен и прозрачен. «Дело не в том, – пишет А. Грэм, – что наши языки в основе своей более логичны, чем китайский. Классический китайский язык, с его неизменяемыми словами, организованными одним лишь синтаксисом, имеет прекрасную логическую структуру, конечно, искаженную идиомами, но, вероятно, настолько близкую к символической логике, насколько не был никакой другой язык. Но логика как дисциплина будет развиваться только при сознании того, как мыслить нелогично. И не есть ли так, что индоевропейские языки, которые одевают мысль в смиренную рубашку, навязывая подлежащее, грамматическое число, грамматическое время [и т.п.] даже тогда, когда логически ничего этого не должно быть... своими многими иррациональностями напоминают нам о том, что есть рациональность? В классическом китайском, с другой стороны, ничто не вынуждает мыслителя поднимать логические вопросы; не осознающий собственную грамматику, свободный в том, чтобы темнить или прояснять [смысл] дальнейшим употреблением частиц, если только возникнет нужда, он, кажется, смотрит на мир сквозь язык как сквозь совершенно прозрачную среду. Следовательно, насколько логично китаец мыслит – этот вопрос должен быть всегда приписан экстра-лингвистическим причинам, – например... степени [углубления] полемических споров между враждебными школами»<sup>53</sup>.

К. Харбсмайер продолжает линию А. Грэма, детально критикуя идею грамматической аморфности и, соответственно, неспособности (древне)китайского языка для выражения логических отношений и концептов. Его основные выводы – следующие. «Идеографическая» (=иконическая) концепция значения китайских иероглифов (иероглифы есть знаки понятий и лишь после этого связаны со словами разговорного языка) не подтверждается ни данными современных лингвистических исследований, ни наблюдениями в рамках собственно китайской лингвистической традиции (т.е. в рамках фонетики и лексикографии). Китайский иероглиф «логографичен» (иероглифы суть, прежде всего, знаки слов разговорного языка, и лишь

---

(III), 1989. P. 389–406.

<sup>53</sup> Ibid. P. 403–404.

через слова разговорного языка связаны с понятиями)<sup>54</sup>. Китайский иероглиф радикально ближе к сути морфемы, им обозначающейся, чем, например, греческое написание (хотя некоторую правду идеографической концепции автор все же признает) (Р. 39–40).

Доминирующий интерес китайцев к языку был не чисто теоретическим, но с практической стороны и социально ориентирован (Р. 46–47). Из-за подобного практического подхода к языку древний Китай имеет богатую традицию искусства определения слов, но с той спецификой, в ней нет точного термина для понятия «дефиниции» и они скорее проводят значимые различия, проясняют и описывают слова, важные как инструменты по социальному контролю поведения, нежели чем определяют термины в сугубо теоретическом ключе. Концептуальная ясность в прояснении понятий не всегда была достаточна, но в этом, как показывают современные исследования, древние китайцы ничем не отличаются от древних греков (Р. 62). Однако мы имеем и такие выдающиеся достижения лексикографии Китая, как словарь «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 Сюй Шэня, который объясняет не слова, но иероглифы через значения, релевантные для достаточного объяснения структуры иероглифов, т.е. сознательно и последовательно занимается семиотикой китайских иероглифов (зادолго до того, как она была осознана таковой на Западе), Р. 73. На основе обилия значений, приписанных китайским словам в словарях китайского языка может сложиться впечатление, что китайский семантически более расплывчатый, чем, например, греческий. Но это не сопоставимые вещи, поскольку современные словари китайского охватывают более 3 тыс. лет истории изменения значений, в то время как словари классического греческого – самое большее чуть более 1 тыс. лет. Если проследить эволюцию значений греческих слов от древнегреческого к современному и соединить ее в одном словаре, ситуация была бы похожа на ситуацию с китайскими словарями.

Из-за практического отношения к языку синтаксис в древнем Китае получил весьма слабое теоретическое осмысление, в то время как в позднее время значительное внимание было уделено составлению словарей грамматических частиц. С другой стороны, китайская фонология добилась непревзойденных успехов.

Стиль китайского письма в целом характеризуется краткостью, имплицитностью, широким привлечением аллюзий, требованием ритмического благозвучия и параллелизма (все это автор объединяет

<sup>54</sup> Harbsmeier Ch. Language and Logic. P. 34 и везде.

в одно, называя принципом «экономии языка», Р. 96–107). Стилистика китайского классического языка показывает разительный контраст с греческим или латынью. Китайская риторика направлена на то, чтобы давать правильные советы правителям, в то время как в Греции это было ритуализированное спортивное состязание аргументаций (Р. 95). Если стиль греческого или латыни нацелен на запись внутренних процессов мысли и внутренней аргументации, то стиль классического китайского характеризуется «писчей немногословностью и конспективной манерой письма», когда мысли, речь и аргументация выражаются не прямо, а в суммирующем ключе (Р. 415–418).

Что касается механизмов логического выражения в древнекитайском языке, то здесь складывается следующая картина. Классический китайский язык характеризуется богатством отрицательных частиц (а значит, проводит грань между утверждением и отрицанием и не смешивает их) (Р. 108). Закон двойного отрицания в древнекитайском соблюдается жестче, чем в греческом или большинстве современных европейских языков (Р. 112–114). Древние китайцы могли делать эксплицитные контрфактуальные условные обороты (Р. 116–118). Древнекитайский язык также обладал всеми необходимыми средствами для выражения импликаций, следования, конъюнкции и квантификации объектов.

Не верно, что в древнекитайском языке не выражены части речи или какие-либо другие классы слов. Не все слова классического китайского имеют одни и те же функциональные возможности. «Именная», «глагольная» и «прилагательная» грамматические функции внутри древнекитайского предложения могут быть синтаксически определены по использованию порядка слов и возможной распространенностью грамматических частиц. Можно также установить лексические различия между словами классического китайского языка на основе их синтаксического и семантического взаимодействия с грамматическими частицами, числовыми фразами и друг с другом. Поэтому они ни в коем случае не «грамматически не выражены» (Р. 129–130). Но свойства слов древнекитайского языка не принимают форму твердой и полной функциональной специализации. Скорее они принимают форму условных регулярностей и структур функционального предпочтения или тенденций играть определенный грамматические роли и создавать определенный спектр синтаксических ожиданий. Греческие слова похожи на шахматные фигуры с определенными формами и ролями. Китайские слова – это футбольные иг-

роки (Р. 138–139). Но функциональная пластичность китайских слов – явление не уникальное. В некотором отношении даже большую пластичность мы имеем в английском времен Елизаветы I (в языке Шекспира) (Р. 125–127).

Из-за принципа «экономии языка» древнекитайские предложения часто построены не так, чтобы сделать более эксплицитным, но чтобы сообщить. Следует, однако, подчеркнуть, что в китайском есть все средства для того, чтобы эксплицировать смысл, и его имплицитность – это сознательный выбор носителей культуры (Р. 145–146).

Китайские авторы показали заметно меньшую тенденцию к использованию риторической или семантической сложности, чем греческие или римские (Р. 171–172).

Древнекитайский язык имел возможности недвусмысленно маркировать границы предложения. Древние китайцы маркировали их, хотя делали это менее эксплицитно, чем нам бы этого хотелось, что, впрочем, не делает письменный язык непостижимым (Р. 175). Пунктуация в китайской культуре текста считалась вульгарной, эстетическая реакция на нее была негативной, поэтому она не получила столь сильного развития, как на Западе (Р. 181). Китайцы имели рабочее понятие утверждения (*янь* 言), однако оно, подобно греческому *logos* или санскритскому *vāku* так и осталось многозначным, включая в себя и смысл «слово, речь» и смысл «предложение», слово *цзы* 辭 также могло иметь смысл «предложение», но имело и смысл «формулировка» и даже «утверждение защищаемое пропонентом» в судопроизводстве III в. до н.э. Больше всего под это понятие подпадает *цзюй* 句, начиная с ханьского времени противопоставляющееся параграфам (*чжан* 章) и главам (*пянь* 篇) (Р. 181–184).

В традиционном Китае не было понятия «значения», свободного от контекста (словарное значение слова – это собрание глосс разных авторитетных комментаторов, словари – это компендиумы глосс), более того, для древних китайцев значение – это скорее значение не предложения, но значение говорящего, которое к тому же язык *не* обязательно передает полностью и буквально (Р. 185). Предложение в понимании древних китайцев не нацелено на точную передачу слепок реальности, но скорее понимается как контекстуально достаточный индикатор направления аудитории на значение, подразумеваемое говорящим. Это связано с эллиптичностью китайского языка (Р. 193). Моисты, однако, близко подошли к значению как передающему реальность, а не мысль автора (Р. 185–187, 190).

Структура и природа китайского языка – со всеми его ограничениями для китайской риторики – не может считаться причиной недостаточной развитости логических теорий в Китае, ибо весь предыдущий анализ языка и переводов индийской логики и сочинений греческих классиков показал обратное: китайские современники усваивали логические идеи Индии и Европы настолько же правильно, насколько и их западные коллеги (Ibid.).

Ответ К. Харбсмайера – на ограниченное развитие логики как маргинального явления оказали влияние стиль китайского языка и отношение к чисто академической деятельности в прагматически ориентированной культуре. По его выражению, «писчая немногословность и конспективная манера письма» виноваты в том, что внутренняя осознанность и аргументация не входят в привычку экстернализоваться и воплощаться в письме, и их становится намного труднее делать объектом научного анализа. Если культура письма способствует суммированию и систематизации научных результатов в противовес очерчиванию линии интеллектуального пути, на котором они были достигнуты, то нет никакого объективного текстового материала, который мог бы анализировать логик. Этот общий эффект от стиля письма влияет и на уровень научной прозы в Китае. Однако подобный стиль «экономии языка» К. Харбсмайер наотрез отказывается связывать с грамматическими особенностями древнекитайского языка (скорее наоборот, первый повлиял на осмысление и в какой-то степени на построение последней): «писчая немногословность» – это не неспособность языка или авторов, на нем говорящих, говорить развернуто, ибо есть примеры совершенно другого стиля (например, Чжуан-цзы<sup>55</sup>), только он оставался маргинальным явлением, а вот конспективность стиля всех остальных авторов продолжала влиять на развитие китайской логики и, следовательно, науки<sup>56</sup>.

### Выводы

Как показывает представленный в настоящей статье обзор, в современном китаеведении нет общепринятой теории китайской мысли, а существующие концепции сильно разнятся в деталях. Но и из них можно сделать некоторые общие выводы.

---

<sup>55</sup> А также моистский материал.

<sup>56</sup> *Harbsmeier Ch. Language and Logic*. P. 418–419.



## 1. Китайская мысль фундаментально многообразна.

Многие авторы пытаются реконструировать некоторую «главную линию» китайской мысли, трактуя несоответствия этой линии как «отклонения», «ереси», «исключения» и т.п. При этом, однако,

А) все эти авторы признают факты, идущие против их концепции. Если они говорят о китайской мысли как о «мудрости», или о «нумерологии», они сталкиваются с китайскими софистами и моистами, если они отказывают китайской мысли в схоластике, им приходится как-то объяснять неоконфуцианство, и т.п.

Б) Кроме того, по крайней мере в начальный период развития китайской мысли эти «отклонения» от «главной линии» – не маргинальные по значимости явления. Да, моисты исчезли к началу–середине правления династии Хань, но никто не спорит, что их вклад в древнекитайскую мысль своего времени был огромен.

Таким образом, даже стремясь представить китайскую мысль как нечто цельное и однородное, сами авторы показывают ее (в худшем случае локальную) неоднородность.

Кроме того, В) китайская мысль дошла до нас не целиком, а в более-менее сознательной выборке последующих китайских ученых – особенно это касается древнекитайского периода. Поэтому каждая новая археологическая находка имеет большой шанс скорректировать наши представления о «главной линии» китайской мысли по крайней мере в тот период, к которому эта находка принадлежит<sup>57</sup>.

Г) Ощущение «цельности» и «единообразия» китайской мысли часто возникает от невнимания к грамматике древнекитайского языка, а также тонким деталям и герменевтике китайского текста. Как только они становятся предметом специального исследования, обнаруживается разнообразие мнений и подходов среди китайских мыслителей<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Так в пике тем, кто придерживается концепции древнекитайской философии как «мудрости», К. Харбсмайер видит в одном из недавно откопанных годяньских текстов «шедевр ранней китайской аналитической философии и концептуального анализа», см.: *Harbsmeier Ch. A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. № 3.*

<sup>58</sup> Блестящие исследования с целью показать внутреннюю разнородность и полемичность древнекитайской мысли проводит М. Пуэтт. Он исследует отношение древних китайцев к инновациям и традиции, показывая, что, вопреки шаблонному представлению, китайская мысль далеко не всегда традиционалистична (см. *Puett M. The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innova-*

## **2. Китайская мысль аргументативна и полемична.**

В связи с вышесказанным, видимо, проваливается наиболее радикальная теория китайской мысли как «мудрости» (отказывающая последней не только в логике, но и в аргументативности и полемичности вообще). Китайская мысль была разная, и какая-то ее часть была вполне аргументативна, полемична и даже, возможно, приближалась к формализациям в духе «аналитической философии». «Нумерологические» обоснования древних китайцев – тоже обоснования и тоже аргументы, хотя, с современной научной точки зрения, ложные. Можно спорить, насколько формальной, формализованной, логичной и т.п. была китайская аргументация, но даже те исследователи, которые отказывают древнекитайской мысли в полноценной логике, признают, что тенденции к логике в ней были.

## **3. В древнекитайском языке есть потенциал для многих форм рациональности.**

Хотя идея влияния грамматики китайского языка на китайскую мысль весьма популярна, видимо, мы должны пересмотреть саму нашу теорию грамматики китайского языка. Как показывают исследования К. Харбсмайера, большая часть грамматической «аморфности» китайского классического письменного языка – это не неспособность языка, но сознательный выбор его носителей в практически ориентированной культуре (и, добавим, с ограничениями писчего материала и дошедших до нас текстов). А это заставляет нас искать причины не столько в особенностях языка, сколько в сфере культурных предпочтений – и склоняет задуматься об еще одной, несколько подзабытой, идее М. Гране о социальных корнях китайской мысли.

---

tion and Artifice in Early China. Stanford, 2001). Также он исследует космогонические концепции в древнекитайской мысли и концепции самообожествления, показывая, что, опять же, вопреки шаблонному представлению, понятие «натурализма» китайской мысли следует если не отменить, то подвергнуть доработке (см. *Puett M. To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. Cambr.; L., 2002*).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гране М.* Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, общ. ред. И.И. Семенко. М.: Республика, 2004.
- Духовная культура Китая. Т. 1. Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. 723 с.
- Карапетьяну А.М.* Раннекитайская системология. М.: Восточная лит., 2015.
- Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: Энциклопедия в 6 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 82–125.
- Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература, 1993.
- Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М.: Восточная литература, 1999.
- Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006.
- Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. М: ИДВ РАН, 2013.
- Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.
- Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003.
- Cheng Chung-ying.* Inquiries into Classical Chinese Logic // Philosophy East and West. 1965. № 15. P. 195–216.
- Cheng Chung-ying.* Logic and ontology' in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-tzu Logic // Philosophy East and West. 1970. № 20(2). P. 137–154.
- Cheng Chung-ying.* On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic // Journal of Chinese Philosophy. 1975. № 2(3). P. 225–244.
- Chmielewski J.* Notes on Early Chinese Logic // Rocznik Orientalistyczny. 1962, т. 26, з. 1; 1963, т. 26, з. 2; т. 27, з. 1; 1965, т. 28, з. 2; т. 29, з. 2; 1966, т. 30, з. 1; 1968, т. 31, з. 1; 1969, т. 32, з. 2.
- Forke A.* Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922. P. 1–158.
- Forke A.* The Chinese Sophists // Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. 1901. № 34. P. 1–100.
- Graham A.C.* “Being” in Western philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy // Asia Major. 1959. Vol. 7. P. 79–112.
- Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989.
- Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.
- Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003.
- Granet M.* La pensée chinoise. Paris: La Renaissance du livre, 1934.
- Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. New York: State University of New York Press, 1987.
- Hansen Ch.* Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1983.
- Harbsmeier Ch.* A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. № 3. P. 3–56.

*Harbsmeier Ch.* Language and Logic / Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

*Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

*Hughes E.R.* Epistemological Method in Chinese Philosophy // Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis. Edited and with an introduction by Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.

*Jullien François.* Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P.: Seuil, 1998.

*Maspero H.* Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et de Son Cole // T'oung Pao. 1927. Vol. 25. P. 1–64.

*Moritz R.* Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. Berlin: Akademie Verlag, 1974.

*Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

*Puett M.* The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China. Stanford: Stanford University Press, 2001.

*Puett M.* To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002.

### Stanislav Rykov

PhD in Philosophy, Senior research fellow, Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. E-mail: stasrykov@mail.ru

### Faces of Chinese Rationality

**Summary:** This article analyses several major theories of Chinese rationality and features of Chinese thought in contemporary sinology. It analyses the discussions about the forms of Chinese reasoning, understanding the role of “numerology” in Chinese thought, as well as the ideas of the influence of Chinese language on Chinese thought. The article considers in detail theories of Chinese thought as “wisdom” of such authors as M. Granet and F. Jullien. It also mentions some ideas of J. Needham, A. Graham, Ch. Hansen, describes the results of reflection on Chinese rationality and Chinese language by Ch. Harbsmeier, gives an idea of the method of "Structural Analysis of Chinese Classics" by V.S. Spirin and A.M. Karapetyants, as well as the idea of Chinese ‘constructivist’ logic by A.A. Krushinsky. It also considers in detail the theory of Chinese "numerological" rationality by A.I. Kobzev. The analysis shows that 1) Chinese thought is fundamentally diverse; 2) Chinese thought is argumentative and polemical; 3) classical Chinese language has a potential for many diverse forms of rationality.

**Keywords:** Chinese philosophy, rationality, logic, numerology, language, correlativism, argumentation.

## References

- Granet, M. *Kitayskaya mysl* [The Chinese Thought], trans. by V.B. Iordansky, Moscow: Respublika, 2004 (in Russian).
- Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Chinese Spiritual Culture]. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Karapet'yants, A.M. *Rannekitayskaya sistemologiya* [Early Chinese Systemology]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2015 (in Russian).
- Kobzev, A.I. “Logika i dialektika v Kitae” [Logic and Dialectics in China] in *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Chinese Spiritual Culture]. Vol. 1. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 82–125 (in Russian).
- Kobzev, A.I. *Uchenie o simbolakh i chislakh v kitayskoy klassicheskoy filosofii* [The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1993 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika “I tszina” : Deduktsiya v drevnem Kitae* [The Logic of *I-jing*: Deduction in Ancien China]. Moscow: Vostochnaya literat., 1999 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika drevnego Kitaya* [Ancient Chinese Logic]. PhD Thesis. Moscow, 2006 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika drevnego Kitaya* [Ancient Chinese Logic]. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, 2013 (in Russian).
- Spirin, V.S. *Postroenie drevnekitayskikh tekstov* [The Construction of Ancient Chinese Texts]. St.Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2006 (in Russian).
- Shchutsky, Yu.K. *Kitayskaya klassicheskaya «Kniga peremen»* [The Classical Chinese “Book of Changes”]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian).
- Cheng Chung-ying, “Inquiries into Classical Chinese Logic”, *Philosophy East and West*, 1965, № 15, pp. 195–216.
- Cheng Chung-ying, “Logic and ontology' in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-Tzu Logic”, *Philosophy East and West*, 1970, № 20(2), pp. 137–154.
- Cheng Chung-ying, “On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic”, *Journal of Chinese Philosophy*, 1975, № 2(3), pp. 225–244.
- Chmielewski, J. “Notes on Early Chinese Logic”, *Rocznik Orientalistyczny*, 26.1 (1962): 7–22; 26.2 (1963): 91–105; 27.1 (1963): 103–21; 28.2 (1965): 87–111; 29.2 (1965): 117–38; 30.1 (1966): 31–52; 31.1 (1968): 117–36; 32.2 (1969): 83–103.
- Forke, A. *Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922.
- Forke, A. “The Chinese Sophists”, *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1901, № 34, pp. 1–100.
- Graham, A.C. ““Being” in Western philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy”, *Asia Major*, 1959, Vol. 7, pp. 79–112.
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China*. La Salle (III), 1989.
- Graham, A.C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.
- Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003.
- Granet, M. *La pensée chinoise*. Paris: La Renaissance du livre, 1934.

Hall, D.L. Ames, R.T. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press, 1987.

Hansen, Ch. *Language and Logic in China*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1983.

Harbsmeier, Ch. “A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis”, *Studies in Logic*, 2011, Vol. 4, № 3, pp. 3–56.

Harbsmeier, Ch. “Language and Logic”, in: Needham, J. *Science and Civilization in China*. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hu Shih. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

Hughes, E.R. “Epistemological Method in Chinese Philosophy”, *Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, ed. and with an introduction by C.A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1951, repr. in: *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1967–1968, pp. 77–103.

Jullien, F. *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*. Paris: Seuil, 1998.

Maspero, H. “Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et de Son Cole”, *T'oung Pao*, 1927, Vol. 25, pp. 1–64.

Moritz, R. *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*. Berlin: Akademie Verlag, 1974.

Needham, J. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Puett, M. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Puett, M. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002.

---

# ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

*Кротов А.А.*

доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; Россия, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. E-mail: krotov@philos.msu.ru.

## Наполеон и Вольтер

**Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о степени влияния вольтеровских идей на мировосприятие Наполеона. Насколько можно судить по сохранившимся свидетельствам современников и собственным записям Наполеона, молодому офицеру, несущему гарнизонную службу, были неплохо известны трагедии и «Опыт о нравах и духе народов» Вольтера. Впоследствии, в годы ссылки на острове Св. Елены, беседы, которые Наполеон вел со своим немногочисленным окружением, нередко касались вольтеровских трагедий. Вольтеровский театр становится объектом постоянной критики, которую следует воспринимать, прежде всего, в контексте изменившегося отношения Наполеона к просветительским идеалам в целом. Вместе с тем, наряду с критикой, Наполеон не раз высказывал высокую похвалу в адрес вольтеровского «Эдипа». В статье показано, что Наполеону импонировали возвышенные сентенции о долге, чести, добродетели. Высказанная в «Эдипе» мысль о том, что великие воины «равны монархам», отвечала его внутренним убеждениям. Суждения Наполеона о религии напрямую свидетельствуют о том, что узник острова Св. Елены продолжал разделять многие идеи, еще в юности воспринятые им из произведений просветителей. Он упрекал священников в ориентации на земные блага. Будучи убежден в существовании Бога, он, вместе с тем, не скрывал, что всегда рассматривал религию как важное политическое средство, которым надлежит умело пользоваться властителю для придания стабильности государству.

**Ключевые слова:** философия Просвещения, Наполеон, Вольтер, французская философия, театр французского классицизма и философия.

Философия Просвещения нашла свое отражение и практическое воплощение в многообразных гранях европейской истории и культуры. Давно стало общим местом подчеркивание связи теоретического наследия просветителей с Великой французской революцией. Но это лишь один аспект, затрагивающий его роль в истории культуры. Значение идеалов выдающихся философов XVIII в. выходит далеко за пределы задачи обоснования социальных перемен, неотделимой от революционной практики.

Творчество Вольтера, прославленного «фернейского патриарха», стимулировало формирование интеллектуального горизонта многих незаурядных людей. Его приглашали в свои резиденции влиятельнейшие коронованные особы: Фридрих II, Мария-Терезия, Екатерина II. Он же позволял себе отклонять казавшиеся довольно престижными приглашения (за исключением поступившего от «северного Соломона», двор которого он посетил в 1750–1753 гг.). Хотя длительное время Вольтер вдохновлялся мечтой стать советником просвещенного монарха, опыт общения с государями принес ему одни разочарования. К их числу относится пребывание в должности камергера и придворного историографа при Людовике XV. Но все-таки вольтеровские ожидания «готовящегося царства разума» не уменьшились, не обратились в пыль. Они по-прежнему обретали различные формы на страницах его исторических, философских, драматических произведений.

Среди прославленных исторических деятелей, испытавших воздействие вольтеровских идей, особое место принадлежит Наполеону. В юности будущий император уделял немало времени чтению, в том числе и произведений выдающихся просветителей. Выпускника Парижской военной школы, младшего лейтенанта, получившего назначение для несения гарнизонной службы в Валанс, интересовало многое. Дошедшие до нашего времени его записи, относящиеся к годам службы в Валансе и Оксонне, свидетельствуют об особом внимании их автора к истории, военному делу, географии, литературе. Он делает выписки из «Древней истории» Ролана, «Истории Англии» Барроу, «Истории арабов» Мариньи, «Жизни Фридриха II» Лаво, «Философской и политической истории учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях» Рейналя, «Географии» Лакруа, истории артиллерии С. де Сен-Реми, «Государства» Платона и др. В эту эпоху Бонапарт испытывает сильное влияние просветительской мысли. Увлеченный идеями Руссо, он пишет опровержение книги Рустава, в защиту сво-



его кумира. Судя по всему, с некоторыми персонажами произведений Вольтера и Руссо, с волнующим миром их прославленных сочинений, он сталкивается еще в бриеннской военной школе, т.е. прежде, чем попадает на учебу в Париж. Жан Тюлар замечает по этому поводу: «в этом конце XVIII века великие люди – не военные; они носят имя Вольтера и Руссо. Начиная с Бриенна, Бонапарт открывает их; в особенности он читает Руссо, который окажет на его юность большое влияние, до разочарования 1793 года»<sup>1</sup>. Подобного рода оценка находит свое подтверждение в воспоминаниях его старшего брата. Жозеф Бонапарт в своих «Мемуарах» сообщает: когда Наполеон прибыл из Валанса в отпуск на Корсику, «он был страстным поклонником Жан-Жака, тем, кого мы называем обитателем идеального мира, любителем шедевров Корнелия, Расина, Вольтера, которых мы декламировали ежедневно. Он собрал сочинения Плутарха, Платона, Цицерона, Корнелия Непота, Тита Ливия, Тацита, переведенные на французский, сочинения Монтеня, Монтескье, Рейналя»<sup>2</sup>. Будущий король Испании отмечал, что дорожный сундук с книгами был значительно больших размеров того, который содержал прочие личные вещи брата. «Он читал всех *философов* века, от Вольтера до Руссо и от Мабли до Рейналя», – утверждал Луи Мадлен<sup>3</sup>, знаток наполеоновской эпопеи, посвятивший, по собственному признанию, сорок лет изучению истории рубежа веков, прежде чем приступил к изданию своего главного труда.

По окончании Парижской военной школы Наполеон стремится расширить свои знания, прибегая к услугам проживающего по соседству букиниста. Как характеризует Е.В. Тарле период гарнизонной службы Бонапарта, «в эти годы его жизни бросается в глаза одна черта: полное подчинение страстей и желаний воле и рассудку. Он живет впроголодь, избегает общества, не сближается с женщинами, отказывает себе в развлечениях, работает без усталости, сидит за книгами все свободное от службы время»<sup>4</sup>. Франсуа-Жильбер де Костон, скрупулезно изучавший события, относящиеся к юности Наполеона, дает

---

<sup>1</sup> *Tulard J.* Introduction // *Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires.* Т. 1. Paris, 2001. P. 14.

<sup>2</sup> *Joseph, roi.* Mémoires et correspondance politique et militaire. Т. I. Paris, 1853. P. 32–33.

<sup>3</sup> *Madelin L.* Histoire du consulat et de l'empire. Т. 1. Paris, 2003. P. 13.

<sup>4</sup> *Тарле Е.В.* Наполеон. СПб., 2012. С. 17.

следующую зарисовку, связанную со службой в Оксонне его героя: «когда он прогуливался, он всегда имел книги или бумаги в руке»<sup>5</sup>.

Жан Тюлар замечает, что не следует преувеличивать эрудицию юного Бонапарта: из сочинений Вольтера, насколько можно судить по сохранившимся свидетельствам современников и его собственным записям, молодому офицеру, несущему гарнизонную службу, неплохо известны трагедии и «Опыт о нравах и духе народов». Со временем число изученных вольтеровских работ увеличится, но все же изрядный массив философских текстов просветителя останется «за кадром», не привлечет к себе внимания будущего императора. В мае 1791 г. он читает, делая выписки, вольтеровский «Опыт о нравах и духе народов» (1765). В этом произведении Вольтер ставит своей целью представить читателю «общую идею» о народах, обитающих на планете. Обращаясь к истории, полагает он, следует опираться на неколебимые факты, относящиеся, прежде всего к обычаям, нравам, экономической и духовной жизни народов. «Цель этой работы не в том, чтобы знать, в каком году государь, недостойный упоминания, сменил варварского владыку у грубого народа. Если бы могли иметь несчастье поместить в свою голову хронологическую последовательность всех династий, знали бы только слова»<sup>6</sup>. Обращать внимание следует только на такие деяния монархов, которые способствовали счастью подданных. Все прочие детали лишь наполняют память ненужным вздором. Несущественно, согласно Вольтеру, какими мелкими интересами могли вдохновляться давно угасшие династии. Не имеет никакого значения их некогда ожесточенная борьба за провинции, в итоге ускользнувшие от их власти, оказавшиеся поглощенными большими государствами. Обращаясь к истории, настаивал автор «Опыта о нравах и духе народов», необходимо уделить достойное место Востоку, этой «колыбели всех искусств». Индусы и китайцы достигли процветания еще прежде, чем сформировались многие другие народы. Европа многим обязана Востоку, именно туда устремлялись торговцы, едва им стала известна дорога в его богатые земли. Прежде всего, люди селились там, где можно было найти плодородную почву, где росли рис, пшеница, фрукты. Это долины Месопотамии, Индии и Китая, жившие там народы первыми из известных нам приоб-

---

<sup>5</sup> *Coston F.-G. Biographie des premières années de Napoléon Bonaparte. T. I. P.; Valence, 1840. P. 123.*

<sup>6</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes. T. 11. Paris: Garnier, 1878. P. 157.*

щились к культуре. Не раз случалось, что под натиском варваров цивилизованные народы впадали в состояние невежества и дикости, прерывалась культурная традиция. «Одного взятия Константинополя было достаточно, чтобы уничтожить дух древней Греции. Гений римлян был разрушен готами. Берега Африки, прежде столь процветающие, не представляют почти ничего, кроме логовища грабителей»<sup>7</sup>. Вольтер настаивал на том, что в истории, наряду с действиями людей, важны и физические причины. Он с уверенностью заявлял, что самые плодородные земли западной Европы прежде, в течение многих столетий были сокрыты под водами моря. Природе, по мнению просветителя, свойственно непостоянство: океан то скрывает, то обнажает целые области.

Вольтер призывал считать действительными те события, которые надежно подтверждены, например, публичными реестрами, или совпадающими сообщениями образованных современников. Он говорит об искажении истории выдумками и о необходимости просвещения людей средствами философии, для искоренения фантастических повествований, рожденных суеверием. Философии приходится нелегко: она сталкивается с умами, «ослепленными столетиями заблуждений», предрассудков. Против нее сложившиеся церемонии и даже сооружения, возведенные ради прославления лжи. Оказавшись «посреди мрака», философия призывает разум соглашаться лишь с тем, что достоверно зафиксировано, не противоречит здравому смыслу. Она требует вывести из обращения «сказки», в которых переплетены абсурдные сюжеты. «Мудрый читатель легко заметит, что он должен доверять только большим событиям, имеющим некоторое правдоподобие, и смотреть с жалостью на все басни, которыми фанатизм, романтический дух и легковерие обременяли во все времена мировую сцену»<sup>8</sup>. Например, достойно доверия сообщение о крещении Хлодвига, но не следует принимать за факт заявление о том, будто ангел с неба вручил этому королю штандарт.

Просветитель вполне определенно заявлял о той пользе, которую, на его взгляд, можно получить благодаря изучению истории. Для него знание об исторических фактах и нравах народов – не самоцель, оно позволяет извлекать надлежащие заключения, своего рода плоды. К урокам истории Вольтер относит вывод о постепенном изменении

---

<sup>7</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes.* Т. 11. P. 162.

<sup>8</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes.* Т. 13. Paris, 1878. P. 173.

нравов «почти на всей земле». Искусства «смягчают» и просвещают умы, суеверия же стремятся задушить ростки истины. Вольтер осуждает «кровавое варварство» религиозных войн, раздоры, вызванные «догматическим исступлением», конфликты служителей церкви и светских властей. Кровь лилась рекой столетиями из-за того, что догмы ставили выше требований морали. Прошлое человечества содержит слишком многое, достойное осуждения, требующее исправления. «Нужно, следовательно, еще один раз признать, что, в общем, вся эта история есть собрание преступлений, безумств и несчастий, посреди которых мы видели несколько добродетелей, некоторые счастливые времена»<sup>9</sup>. Но определенный прогресс в истории присутствует. Сравнивая современное ему состояние Европы с прежними эпохами ее бытия, Вольтер утверждает, что она гораздо более цивилизована и богата, чем когда бы то ни было. Торжество добродетели он недвусмысленно связывает с распространением свободы. Религии разных народов, хотя и заключали в себе, по его мысли, странные церемонии и нелепые верования, вместе с тем содержали глубокую мораль, «справедливые заповеди». «На всей земле пользовались религией, чтобы творить зло, но она повсюду установлена, чтобы приближать к благу; и если догма приносит фанатизм и войну, мораль внушает повсюду согласие»<sup>10</sup>. Обычай среди людей разнятся, но природа человека повсюду одинакова.

Наполеон не вступает в полемику с автором изучаемого им текста, но и не ставит своей задачей зафиксировать на бумаге все нюансы прочитанного, все ведущие идеи вольтеровского труда. Обладая феноменальной памятью, он не стремится составить общую схему, каркас произведения. Главные установки работы ему ясны, на бумагу он заносит только, по выражению Жана Тюлара, «некоторые точные факты». Какие именно? Так, например, относительно Китая он отмечает общие хронологические рамки, численность населения, количество солдат и жителей столицы, размеры государственных доходов. Упомянуты характерные факты культурной истории: великая стена, изобретение бумаги и пороха, календарь. Внимание Наполеона привлекают особенности религиозных верований различных народов. Он заносит в свою тетрадь сжатые, хотя и весьма фрагментарные суждения о конфуцианстве, брахманизме, зороастризме, мусульманстве,

---

<sup>9</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes.* Т. 13. Р. 177.

<sup>10</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes.* Т. 13. Р. 182.

упоминает в связи с историей древнего мира и о христианах. Он сокращает вольтеровские фразы, оставляя только главную для себя мысль, подчеркивая какой-нибудь примечательный факт. К примеру, целый абзац, где автор «Опыта» говорит о протяженности китайского государства, сравнивая его в этом отношении с владениями Карла Великого, о его древности, об отсутствии больших изменений в его законах, языке и нравах, в тетради Наполеона сведен к следующей форме: «китайская империя существует более 4 000 лет»<sup>11</sup>.

Отметим важное обстоятельство: Фредерик Массон справедливо утверждал, характеризуя наполеоновские рукописи 1791 г.: «резюме его мнений на эту дату находится в коротком тексте, который можно озаглавить Республика или Монархия и который очевидно вызван полемикой, последовавшей за бегством... Людовика XVI»<sup>12</sup>. В этом небольшом, но в мировоззренческом отношении исключительно важном тексте, Наполеон высказывается в пользу республиканских принципов. «Я прочитал все речи ораторов-монархистов. В них я увидел большие усилия, направленные на защиту дурного дела. Они блуждают в утверждениях, которые не доказывают»<sup>13</sup>. Он говорит о своем давнем интересе к политическим вопросам и с негодованием отзывается о клевете в адрес республиканцев. Он с уверенностью провозглашает, что приверженцы монархии много сделали для ее падения. В этих кратких размышлениях мы видим своеобразное отражение личного опыта, в котором приобретенные знания преломляются сквозь призму современных политических событий. Значимой составной частью этого приобретенного знания выступает вольтеровское наследие. Артур Шюке, автор обстоятельного исследования о годах юности Наполеона, отмечает, что в Вольтере «он ценил прозаика, историка», привлекавшего своей рассудительностью, далекой от всякого шарлатанства, отсутствием фанатизма<sup>14</sup>. Есть основания согласиться с подобной оценкой, само наличие выписок из одной из главных исторических работ Вольтера свидетельствует о ее обоснованности.

---

<sup>11</sup> *Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 2. Paris, 2001. P. 163.*

<sup>12</sup> *Masson F., Biagi G. Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon. T. II. Paris, 1895. P. 210.*

<sup>13</sup> *Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 2. P. 172.*

<sup>14</sup> *Chuquet A. La jeunesse de Napoléon. T. II. Paris, 1898. P. 10.*

Наполеону, когда он достигает вершин политического могущества, Вольтер продолжает оставаться интересен, и не только как историк. В годы Консульства, как отмечает Тьерри Ленц, Наполеон сохранял устойчивое пристрастие к вольтеровским трагедиям: «театр был... искусством и важным местом развлечения эпохи. Сам Первый консул присутствовал на одном, и даже двух спектаклях в неделю, чаще всего, когда ставили трагедию – особенно трагедии Корнеля, Расина или Вольтера – или когда на сцене был великий Тальма»<sup>15</sup>. В эпоху империи, подчеркивает Жак-Оливье Будон, классические трагедии неоднократно ставились в наполеоновской резиденции Сен-Клу. Историк связывает этот факт с мировосприятием Бонапарта: «в сценах, гладко реконструирующих бурные страсти римской империи, он видит как будто отражение своей эпохи и своей власти»<sup>16</sup>. Театр французский император связывал со своими политическими расчетами, включал его в их орбиту. Для «Эрфуртского свидания» (1808) с Александром I он сам наметил театральную программу. В список из 16 пьес, которые предстояло сыграть лучшим парижским актерам, отнюдь не случайно, наряду с трагедиями Корнеля и Расина, оказались включены четыре вольтеровских: «Заира», «Эдип», «Смерть Цезаря», «Магомет»<sup>17</sup>. Талейран утверждал, что выбор пьес Наполеоном был сделан исходя из следующих соображений: «в тех пьесах исторического содержания, которые он приказал играть в Эрфурте, политическая роль некоторых главных персонажей напоминала обстоятельства, ежедневно наблюдаемые с того момента, как он появился на мировой сцене, а это подавало повод для множества лестных сравнений. Ненависть Митридата к римлянам напоминала вражду Наполеона к Англии... Но любимой его пьесой, лучше всего объясняющей причины и источник его могущества, был “Магомет”, так как ему казалось, что в ней он заполняет собой всю сцену»<sup>18</sup>. Вероятно, Талейран сильно преувеличивал, полагая, что в избранных для постановки в Эрфурте пьесах Наполеона интересовала только собственная личность. Подобное истолкование сильно упрощает мировосприятие его повелителя. «Магомет» сложно признать любимой пьесой Наполеона, поскольку известны его резко критические замечания в ее адрес. Несомненно, что «Цинну» Корнеля он ставил значительно выше.

<sup>15</sup> *Lentz T. Le Grand Consulat. 1799–1804. Paris, 2014. P. 613.*

<sup>16</sup> *Boudon J.-O. Histoire du Consulat et de l'Empire. 1799–1815. P., 2000. P. 255.*

<sup>17</sup> *Талейран Ш.М. Мемуары. М., 1959. С.190.*

<sup>18</sup> *Талейран Ш.М. Мемуары. С. 200–201.*

Интересно, что Александр I, желая польстить французскому императору, использовал для этого именно вольтеровскую трагедию: «в театре он встал в присутствии всего Эрфурта и взял руку Наполеона в момент, когда произносились стихи из “Эдипа”: Дружба великого человека является даром богов»<sup>19</sup>. Жан Тюлар, комментируя упомянутый эпизод, замечает, что в этот момент театр оказывается перенесен со сцены в зал<sup>20</sup>. По-видимому, театральный жест российского императора одновременно выражал и политическую мысль, и заключал тонкую похвалу литературному вкусу Наполеона. Заметим, что интерпретация публикой того или иного фрагмента классической драмы сквозь призму новейших политических тенденций было вполне в традициях XVIII и начала XIX вв. Так, например, если говорить об «Эдипе», в эпоху Консульства зрители устроили овацию, когда актером произносились слова: «Я создавал государей и нисколько не желал сам им становиться», а задолго до революции, в 1777 г. зал удостоил аплодисментов присутствовавшего на спектакле Иосифа II, связав его персону со словами, прозвучавшими со сцены – «этот король более велик, чем его фортуна».

Важным документом, свидетельствующим об отношении Наполеона к творчеству Вольтера в эпоху империи, является письмо к библиотечарю Антуану Александру Барбье, продиктованное им 17 июля 1808 г. из Байонны. В письме речь идет о проекте создания походной библиотеки, относительно состава которой император дает свои предписания. В числе авторов трагедий, чьи сочинения должны были присутствовать в библиотеке, Вольтер упомянут наряду с Корнелем, Расином и Кребийоном. Но его философские труды из библиотеки следовало исключить. Такова общая тенденция в эволюции мировоззрения Наполеона: иные из просветительских сочинений, выступавших для него предметом восхищения в юности, теперь не вызывают положительных оценок. «Из Руссо не следует помещать ни «Эмиля», ни множества писем, воспоминаний, речей и бесполезных рассуждений; то же соображение относится к Вольтеру»<sup>21</sup>. Сказанное не означает, что просветительскому наследию в целом вынесен приговор, что оно бесповоротно отвергнуто. Император признает его ценность, но избирательно: среди книг, которые он непременно желает видеть

---

<sup>19</sup> Талейран Ш.М. Мемуары. С. 214.

<sup>20</sup> Tulard J. Napoléon. Les grands moments d'un destin. Paris, 2006. P. 360.

<sup>21</sup> Napoléon I. Correspondance / Publ. par ordre de l'empereur Napoléon III. T. 17. Paris, 1865. P. 400.

в своей походной библиотеке, упомянуты «Новая Элоиза» и «Исповедь» Руссо. Предписывает инструкция включить в библиотеку и «Философские повести» Вольтера. Признавая достоинства художественных произведений просветителей, Наполеон негативно оценивает их теоретические труды, трактаты, в которых в систематической форме излагались их социально-политические воззрения. Конечно, он понимал, что и художественные тексты Вольтера и Руссо несут в себе определенные философские смыслы. В беседе с Гете, которая состоялась в 1808 г., Наполеон подчеркивал, что видит в театре не только развлечение: «хорошая трагедия представляет самую лучшую школу для выдающихся людей»<sup>22</sup>. Сходным образом высказывался он и на острове Св. Елены: «Трагедия, говорил он с пылом, возбуждает душу, возвышает сердце, может и должна создавать героев. В этом отношении, быть может, Франция обязана Корнелю частью своих прекрасных деяний»<sup>23</sup>. По-видимому, императору казались отжившими, «бесполезными» те теоретические установки, которые можно было связывать с произошедшей революцией, продолжали же импонировать ему идеи, по-прежнему отвечавшие его убеждениям, несмотря на их существенную эволюцию. Как и прежде, он обращается к историческим сочинениям Вольтера, но лишь для знакомства с фактами, либо для уточнения их. Исторические труды просветителя он считает необходимыми в составе походной библиотеки, но оставляет за ними значение справочных изданий, отнюдь не вдохновляется вольтеровской философией истории.

Антуан Адан справедливо отмечал важнейшую особенность театра французского классицизма: «французская трагедия XVII в. – это трагедия *героического действия* ... Она строжайшим образом изгоняет всякую лирику и всякого рода философские рассуждения»<sup>24</sup>. Как мы видели, эта особенность французского театра XVII в. – ключевая для оценки Наполеоном любой трагедии вообще. Для него имел значение, прежде всего, характер поступков персонажей, их готовность приносить свою жизнь в жертву интересам государства, руководствоваться принципом чести, следовать долгу. Вероятно, поэтому он неоднократно обращался к излюбленным театральным сюжетам на протяжении всей своей жизни.

<sup>22</sup> Талейран Ш.М. Мемуары. С. 208.

<sup>23</sup> *Las Cases (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. Т. I. Paris, 1956. P. 385.

<sup>24</sup> Адан А. Театр Корнеля и Расина // Театр французского классицизма. М., 1970. С. 5.



Беседы, которые Наполеон вел со своим немногочисленным окружением в годы ссылки на острове Св. Елены, позволяют существенно расширить представления о его отношении к вольтеровскому наследию. Характеризуя сложившийся на Св. Елене образ жизни знаменитого узника, Лас-Каз отмечал: «десерт готовили в соседней комнате, которая служила салоном; мы размещались там за столом, подавали кофе; беседа продолжалась, читали какие-нибудь сцены из Мольера, Расина, Вольтера». Судя по всему, вольтеровский театр становится объектом постоянной, привычной слушателям критики. «Император восхищается Расином, у которого находит подлинное наслаждение; он в высшей степени восхищается Корнелем, и совсем мало Вольтером, полным, говорит он, напыщенности, мишуры, всегда фальшивым, не знающим ни людей, ни вещей, ни истины, ни величия страстей». Подобного рода суждения не оставались единичными. «После ужина, Император послал моего сына отыскать «Мемуары шевалье де Граммона» и том «Театра Вольтера»... Что до Вольтера, он бегло просмотрел «Магомета», «Семирамиду» и др., выделяя изъяны и заключая, как обычно, что Вольтер не знал ни вещей, ни людей, ни великих страстей». Широкую известность приобретает наполеоновская характеристика вольтеровского «Магомета», красочно сформулированная на Св. Елене: ««Магомет» был предметом его самой живой критики... Вольтеру, говорил Император, здесь недоставало знания истории и человеческого сердца. Он бесчестил великий характер Магомета самыми низкими интригами. Он заставлял действовать великого человека, изменившего лицо мира, как самого подлого негодяя, достойного всего-навсего виселицы. Не менее неуместно он искажил великий характер Омара»<sup>25</sup>.

Приведенную критику следует воспринимать, прежде всего, в контексте изменившегося отношения Наполеона к просветительским идеалам в целом. На Св. Елене он высказывал мысль о том, что время Вольтера и Руссо как «властителей дум» безвозвратно прошло, и если бы им довелось творить в начале XIX в., они уже не смогли бы направлять общественное мнение. «Если Вольтер, в особенности, царил над своими современниками, говорил он, если он был героем времени, это потому, что все тогда были только карликами»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Las Case (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. T. I. Paris, 1956. P. 263, 385, 736, 501.

<sup>26</sup> *Las Case (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. T. I. P. 726.

Заметим, что и в годы ссылки Наполеона Вольтер как историк остается верным его спутником. На острове Св. Елены он неоднократно обращался к вольтеровской «Истории шведского короля Карла XII». По свидетельству Лас-Каза, читая о том, как король оборонял занятое им здание против турок, Наполеон «не мог удержаться от смеха и повторял вслед за ними: *Железная башка! Железная башка!*»<sup>27</sup>. (Речь идет об эпизоде, который Вольтер передает следующим образом: «турки не смешивали со своими криками никаких оскорблений короля, которого они только называли *Демирбаш*, железная башка»<sup>28</sup>). Во многом именно вольтеровская работа лежала в основе оценки Наполеоном Карла XII как полководца: «он вел войну неорганизованно. Он был просто храбрый, неустрашимый солдат»<sup>29</sup>.

Вместе с тем, в последние годы своей жизни, наряду с критикой, Наполеон высказывал и суждения иного рода в адрес вольтеровского театра: «он перешел к “Эдипу” Вольтера, которого сильно расхваливал. Эта пьеса ему представлялась, говорил он, самым прекрасным явлением нашего театра. Что до ее недостатков, смешной любви Филоктета, например, следовало обвинять в них совсем не поэта, а нравы времени и главных актрис эпохи, диктовавших закон. Эта похвала Вольтера нас поразила: она была новостью для нас, настолько она была редкой в устах Императора»<sup>30</sup>. Но все же, эта похвала не была минутным капризом, следствием переменчивого настроения, откровенным эпатажем. Хорошо известно, что она не была единичной. «После ужина Император читал «Эдипа», которого он необычайно расхваливал»<sup>31</sup>. Несомненно, эта похвала, как и критика в адрес произведений Вольтера, отражала определенные черты мировосприятия Наполеона.

Корсиканский патриот, республиканец, близкий монтаньярам, диктатор. Что же в творчестве Вольтера могло вызывать неизменный интерес у этого человека, на всех этапах его жизненного пути? Очевидно, ключевой текст для ответа на поставленный вопрос – трагедия «Эдип», которая, как нам известно, входила в число пьес, пользовавшихся одобрением Первого консула, была включена императором в программу «Эрфуртского свидания», вызывала похвалы со стороны

<sup>27</sup> *Las Case (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. T. I. P. 316.

<sup>28</sup> *Voltaire*. Oeuvres historiques. P.: Gallimard, 1957. P. 215.

<sup>29</sup> *Наполеон*. Избранные произведения. М., 1956. С. 693.

<sup>30</sup> *Las Case (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. T. II. Paris, 1956. P. 293.

<sup>31</sup> *Las Case (Em. de)*. Le mémorial de Sainte-Hélène. T. I. P. 646.

узника острова Св. Елены. Каковы главные мировоззренческие установки этого произведения выдающегося просветителя, чем именно оказались они близки прославленному политическому деятелю? Конечно, Наполеону импонировали возвышенные сентенции о долге, чести, добродетели. Готовность погибнуть ради славы, бесстрашие героя – разве могли подобные мотивы оставить его равнодушным? Очевидно, высказанная в трагедии мысль (Эдипом – Филоктету) о том, что великие «воины вроде вас равны монархам»<sup>32</sup>, отвечала его внутренним убеждениям, служила одной из главных пружин многих его поступков.

Но созвучны его взглядам, несомненно, были и другие смыслы, нашедшие воплощение в трагедии. Вольтер, сам сторонник просвещенной монархии, призывал не доходить до обожествления королей, критически оценивать их поступки. «Король для своих подданных – бог, которого почитают, для Геракла и для меня, это – обычный человек». Присутствует в трагедии и осторожная критика деспотизма: «Геракл, опора богов и победитель Азии, чудовища, тираны, которых он научил меня укрощать...»<sup>33</sup> Накануне революции, в восемнадцатилетнем возрасте Бонапарт записал в наброске о королевской власти, оставшимся незавершенным: «совсем немногие короли незаслужили быть свергнутыми с престола»<sup>34</sup>. В годы революции в своей переписке он именовал тиранами интервентов, представлявших королевства, входившие в антифранцузскую коалицию: «санкюлоты юга не должны иметь другой заботы, кроме освобождения территории Республики от тиранов»<sup>35</sup>.

Впоследствии, будучи императором, он говорил Коленкуру, что «реорганизовал монархию», как наилучшую форму правления для Франции, но нередко довольно презрительно отзывался о своих коронованных противниках из других европейских столиц. В пьесе Вольтера «величественным и редким примером» подлинного короля, настоящего героя, объявляется монарх, бесстрашно шествующий без охраны, сопровождаемый лишь одним преданным слугой. Требование воинской доблести, предъявляемое государю, самому Наполеону представлялось бесспорным.

---

<sup>32</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes. T. 2. Paris, 1877. P. 78.*

<sup>33</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes. T. 2. P. 78, 85.*

<sup>34</sup> *Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 1. P., 2001. P. 213.*

<sup>35</sup> *Napoléon I. Correspondance. T. 1. Paris, 1858. P. 12.*

Особо следует остановиться на присутствующей в вольтеровском «Эдипе» критике религии. Существование Бога не ставится здесь под сомнение, но о священнослужителях высказано немало нелестных слов. Причем это критика осторожная, смягченная сюжетной линией, по мере развертывания которой выясняется, что верховный жрец, вызвавший казавшееся благородным негодование некоторых персонажей, был прав в своих обвинениях.

Как заявляет в «Эдипе» Арасп, «эти боги, помощь которых обещана верховным жрецом, не всегда господин, обитают в своих храмах... ничуть не успокоимся на вере их жрецов, у подножия алтаря они часто – предатели, которые, порабошав нас священной власти, заставляют говорить и молчать судьбы по своей воле». В словах Филоктета звучит призыв уменьшить могущество священников: «верховный жрец, крепко опирающийся на пустые оракулы, часто ужасен для государей». Иокаста решительно отвергает притязания священников на обладание мудростью: «наши жрецы – не то, что напрасно о них думает народ, наша доверчивость составляет всю их науку». Наконец, в качестве средства решения проблемы взаимоотношений со священнослужителями, провозглашается следующий принцип: «взглянем на все нашими глазами: в них наши треножки, наши оракулы, наши боги»<sup>36</sup>. Опора на собственный опыт, по мнению Вольтера, должна занять место необдуманных решений, якобы вытекающих из сверхъестественного источника. Наполеон, находясь на Св. Елене, однажды высказал мысль, что не смог бы принять на веру положения, внушаемые вопреки разуму. Действительно, в его отношении к религии всегда присутствовал рациональный элемент.

Исследовательские оценки разнятся в отношении вопроса о религиозности Бонапарта. Известные нам факты могут подвергаться различной интерпретации. Именно поэтому Тьерри Ленц, к примеру, предпочитает высказываться очень осторожно: «его вера не должна, между тем, быть смешиваема с тем, что он думает о Церкви и, в особенности, о политической роли, которую он ей предписывал... Бог для него – интимное дело, и вероятно, что он был верующим»<sup>37</sup>. Жан-Мари Руар категоричнее в своих выводах: «он верил в свою звезду. Он говорил об этом как о самой естественной вещи в мире. Откуда, зачастую, его смелость, чувство своей непобедимости... влечение

<sup>36</sup> *Voltaire. Oeuvres complètes*. Т. 2. Paris, 1877. P. 79, 89, 93, 80.

<sup>37</sup> *Lentz T. 100 questions sur Napoléon*. Paris, 2013. P. 55.

к иррациональному более всего меня поражает в этом позитивном уме... Он вступил в непрерывный диалог с невидимым. Этот мистицизм предохранял его от атеизма, который затрагивал его современников. Религия находила у него хороший прием»<sup>38</sup>.

По-видимому, Наполеон не испытывал колебаний в вопросе о бытии Бога. «Все свидетельствует о существовании Бога, это несомненно», – подобное утверждение основано на влиятельной интеллектуальной традиции, выводящей тезис о бытии Творца из рассмотрения физического мира, его гармонии и порядка. Именно поэтому Наполеон не видел необходимости в детальном раскрытии приведенного положения, с которым мог бы согласиться и Вольтер. Суждения же Наполеона о религии напрямую свидетельствуют о том, что узник острова Св. Елены продолжал разделять многие идеи, воспринятые им из произведений просветителей. «Очевидно, все наши религии – дети людей... почему эти религии обвиняли друг друга, боролись друг с другом, истребляли друг друга? почему это происходило во все времена, повсюду? Потому что люди всегда остаются людьми; потому что священники всегда скатывались к обману и лжи». Он упрекал священников в ориентации на земные блага, хотя их учение провозглашает царство «не от мира сего». Вместе с тем он не скрывал, что всегда рассматривал религию как важное политическое средство, которым надлежит умело пользоваться властителю для придания стабильности государству. «Тем не менее, говорил Император, как только я получил власть, я поспешил восстановить религию... Она была в моих глазах опорой хорошей морали, истинных принципов, добрых нравов»<sup>39</sup>.

Вольтеровская критика религии, как можно видеть из приведенных суждений Наполеона, оставила неизгладимый след в его душе. Просветительский антиклерикализм, в той или иной степени, оказывал влияние на его сознание на протяжении всего жизненного пути. При этом его нельзя считать «стопроцентным вольтерьянцем», поборником «деизма разума». Как и Вольтер, он не видел для самого себя возможности опираться на слепую веру, но идея «раздавить гадину» ему не была близка. Социальную роль религии он понимает иначе, заменяя вольтеровский подход иным, вытекающим из собственного политического опыта.

---

<sup>38</sup> Rouart J.-M. Napoléon ou La destinée. Paris, 2012. P. 13.

<sup>39</sup> *Napoléon I. Correspondance*. T. 32. Paris, 1869. P. 268–269.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Адан А.* Театр Корнеля и Расина // Театр французского классицизма. М.: Художественная литература, 1970. С. 5–18.
- Наполеон.* Избранные произведения. М.: Воениздат, 1956. 787с.
- Талейран Ш.М.* Мемуары. М.: Изд-во института международных отношений, 1959. 440с.
- Тарле Е.В.* Наполеон. СПб.: Азбука, 2012. 512 с.
- Boudon J.-O.* Histoire du Consulat et de l' Empire. 1799–1815. P.: Perrin, 2000. 511 p.
- Chuquet A.* La jeunesse de Napoléon. T. I–III. P.: Armand Colin, 1898–1899.
- Coston F.-G.* Biographie des premières années de Napoléon Bonaparte. T. I. P.: Valence: Marc Aurel frères, 1840. 558p.
- Joseph, roi.* Mémoires et correspondance politique et militaire. T. I–X. P.: Perrotin, 1853–1854.
- Las Case (Em. de).* Le mémorial de Sainte-Hélène. T. I–II. P.: Gallimard, 1956.
- Lentz T.* 100 questions sur Napoléon. P.: La Boétie, 2013. 214 p.
- Lentz T.* Le Grand Consulat. 1799–1804. P.: Fayard, 2014. 909 p.
- Madelin L.* Histoire du consulat et de l' empire. T. 1–4. P.: Robert Laffont, 2003.
- Masson F. et Biagi G.* Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon. T. I–II. P.: Ollendorff, 1895.
- Napoléon I.* Correspondance. Publ. par ordre de l' empereur Napoléon III. T. 1–32. P.: Plon, 1858–1869.
- Napoléon Bonaparte.* Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 1–3. P.: Claude Tchou, 2001.
- Rouart J.-M.* Napoléon ou La destinée. P.: Gallimard, 2012. 395p.
- Tulard J.* Napoléon. Les grands moments d' un destin. P.: Fayard, 2006. 623p.
- Tulard J.* Introduction // Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 1. P.: Claude Tchou, 2001. P. 13–23.
- Voltaire.* Oeuvres complètes. T. 1–52. P.: Garnier, 1877–1882.
- Voltaire.* Oeuvres historiques. P.: Gallimard, 1957. 1813 p.

**Artem Krotov**

DSc of Philosophy, Head of the Department of history and theory of world culture, Philosophical faculty, Lomonosov Moscow State University. Lomonosovsky prospect, 27/4, Moscow, 119234, Russian Federation. E-mail: krotov@philos.msu.ru

**Napoleon and Voltaire**

**Summary:** In article the question of influence of Voltairian ideas on Napoleon's world outlook is considered. How possible to judge by the remained certificates of contemporaries and own Napoleon's records, Voltairian tragedies and "Experience about customs and spirit of peoples" (of which Napoleon did extracts) were not bad known to the young officer bearing garrison service. For Napoleon, when he reached

tops of political power, Voltaire remained to be interesting, and not only as the historian. Conversations which Napoleon held with his inconsiderable in number environment in the years of exile on the island of Saint Helena quite often concerned Voltairian tragedies. The Voltairian theater became an object of constant criticism which should be perceived, first of all, in the context of changed Napoleon's relation to the Age of Enlightenment ideals in general. At the same time, side by side with criticism Napoleon stated a great praise to Voltairian "Oedipus" more than once.

Corsican patriot, republican close to montagnards, dictator. What in Voltaire's creativity could attract invariable interest of this person at all stages of his life? Of course, Napoleon was impressed by sublime maxims about a debt, honor, virtue. Introduced in "Oedipus" idea that great warriors "are equal to monarchs" corresponded to his internal beliefs. Napoleon's judgments of religion directly demonstrate that the prisoner of the island of Saint Helena continued to share many ideas, received by him from Enlightenment philosophy. He reproached priests in orientation to earthly goods. Have been convinced of existence of God, he at the same time didn't hide that he always considered religion as important political means which should use skillfully by the ruler for giving stability to the state.

**Keywords:** Philosophy of Enlightenment, Napoleon, Voltaire, French philosophy, theatre of French classicism and philosophy.

## References

- Adan, A. "Teatr Kornela i Rasina" [Theater of Corneille and Racine], in: *Teatr frantsuzskogo klassitsizma* [Theatre of French classicism]. Moscow, Literature, 1970, pp. 5–18. (In Russian)
- Napoleon. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Military publishing house, 1956. 787p. (In Russian)
- Talleyrand, Ch. M. *Memuary* [Memoirs]. Moscow, Publishing house of Institute of international relations, 1959. 440 p. (In Russian)
- Tarle, E.V. *Napoleon* [Napoleon]. Saint-Petersburg, Azbuka, 2012. 512 p. (In Russian)
- Boudon, J.-O. *Histoire du Consulat et de l'Empire. 1799–1815*. Paris, Perrin, 2000. 511 p.
- Chuquet, A. *La jeunesse de Napoléon*. T. I–III. P., Armand Colin, 1898–1899.
- Coston, F.-G. *Biographie des premières années de Napoléon Bonaparte*. T. I. Paris; Valence, Marc Aurel frères, 1840. 558p.
- Joseph, roi. *Mémoires et correspondance politique et militaire*. T. I–X. Paris, Perrotin. 1853–1854.
- Las Case (Em. de). *Le mémorial de Sainte-Hélène*. T. I–II. Paris, Gallimard, 1956.
- Lentz, T. *100 questions sur Napoléon*. Paris, La Boétie, 2013. 214 p.
- Lentz, T. *Le Grand Consulat. 1799–1804*. Paris, Fayard, 2014. 909 p.
- Madelin, L. *Histoire du consulat et de l'empire*. T. 1–4. Paris, Robert Laffont. 2003.
- Masson, F. et Biagi, G. *Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon*. T. I–II. Paris, Ollendorff. 1895.

Napoléon, I. *Correspondance*. Publ. par ordre de l'empereur Napoléon III. T. 1–32. Paris, Plon, 1858–1869.

Napoléon Bonaparte. *Oeuvres littéraires et écrits militaires*. T. 1–3. Paris, Claude Tchou, 2001.

Rouart, J.-M. *Napoléon ou La destinée*. Paris, Gallimard, 2012. 395p.

Tulard, J. *Napoléon. Les grands moments d'un destin*. Paris, Fayard. 2006. 623p.

Tulard, J. “Introduction”, in: Napoléon Bonaparte. *Oeuvres littéraires et écrits militaires*. T. 1. Paris, Claude Tchou. 2001, pp.13–23.

Voltaire. *Oeuvres complètes*. T. 1–52. Paris, Garnier, 1877–1882.

Voltaire. *Oeuvres historiques*. Paris, Gallimard, 1957. 1813 p.



*Круглов А.Н.*

доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ); Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6. E-mail: akrouglov@mail.ru.

## О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина «Ding an sich»

**Аннотация:** В статье указывается на латинские и немецкие философские тексты как на терминологические источники для образования кантовского понятия «Ding an sich», а именно на «Немецкую метафизику» Хр. Вольфа, «Метафизику» А.Г. Баумгартена, «Архитектонику» И.Г. Ламберта и «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» И.Н. Тетенса. Отрицается терминологическое влияние понятия Дж. Локка «thing in itself» из «Опыта о человеческом разумении» на И. Канта. На основе сопоставительного изучения фрагментов «Критики чистого разума» и других печатных произведений Канта, черновых заметок и записей его лекций, а также всех русских переводов «Критики чистого разума» и «Прологоменов» уточняется перевод ряда важных выражений первой «Критики» Канта, а также обсуждается проблема синонимии кантовских выражений «Ding an sich selbst» и «Sache an sich selbst».

**Ключевые слова:** И. Кант, вещь в себе, вещь сама по себе, вещь вообще, Дж. Локк, Хр. Вольф, А.Г. Баумгартен, И.Г. Ламберт, И.Н. Тетенс.

В своей статье «Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в “Критике чистого разума” Канта»<sup>1</sup> В.И. Молчанов начал очень важный и серьезный разговор, который касается как проблемы перевода ключевых кантовских терминов на русский язык, как понимания кантовской философии и ее основных замыслов, так и более общих методологических вопросов, выходящих далеко за пределы кантовской философии – в частности, о различии терминов и голографически совпадающих с ними обыденных выражений естественного языка, не являющихся специальными терминами, а также о возможности интерпретации термина и концепции. Предпринятый Молчановым анализ большинства переводов «Критики чистого разума» на русский язык, ряд его пронизательных замечаний является заметным шагом вперед в работе над русским корпусом текстов И. Канта.

В качестве продолжения начатого разговора о кантовской философии и ее переводе на русский язык позволю высказать себе ряд полемических замечаний. Сразу же оговорюсь: одного из главных вопросов, затронутых Молчановым, – выбора «вещи в себе» или «вещи самой по себе» для русского перевода кантовских терминов «Ding an sich» или «Sache an sich selbst» – я в дальнейшем касаться не буду, а в собственных переводах оставляю эту двусмысленность нерешенной. И без идеологического влияния В.И. Ленина, висевшего, по свидетельству Ц.Г. Арзаканьяна, дамокловым мечом над издателями и редакторами шеститомного собрания сочинений Канта в шестидесятых годах прошлого века<sup>2</sup>, выражения эти давно стали в русской культуре почти ходячими, оставив свой след как в немецком оригинале «Ding an sich», так и в русском переводе «вещь в себе» и в русской поэзии (А.К. Толстой), и в русской прозе (С.Д. Кржижановский, И.Г. Терентьев и др.). А одно из фортепианных произведений С.С. Прокофьева и вовсе озаглавлено «Chose en soi» (Op. 45). Все это приводит, на мой взгляд, к тому, что смысл этого кантовского термина зачастую понимается вне зависимости от того, какой именно вариант выбран в русском тексте, хотя все это и не освобождает кантове-

<sup>1</sup> Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 103–133.

<sup>2</sup> См.: Арзаканьян Ц.Г. Примечания // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М., 1994. С. 548.

дов от необходимости поиска адекватного перевода, который в особенности был бы полезен новым поколениям читателей «Критики чистого разума». Мои замечания будут в основном касаться аргументов Молчанова историко-философского и методологического характера: как понималась вещь в Германии XVIII в., каковы были различия между «Ding» и «Sache», откуда Кант позаимствовал термин, кто и каким образом на него оказал влияние.

### **I. Латинские и немецкие источники термина «Ding an sich»**

Проф. Молчанов начинает свой анализ с утверждения, с которым, на первый взгляд, трудно не согласиться: «К счастью для немецкой философии, Ding an sich и Ding an sich selbst не нужно переводить на немецкий язык»<sup>3</sup>. Если мы говорим о современной немецкой философии, то с этим тезисом вряд ли можно спорить. Иначе дело обстояло, однако, во времена Канта: сама немецкая философия, и кантовская философия в том числе, нередко оказывалась переводом с латинского на формирующийся немецкий философский язык. Кантовские тексты неслучайно пестрят латинскими эквивалентами, указанными в скобках к тому или иному немецкому понятию – это представлялось чуть ли не единственным способом быть уверенным в том, что квалифицированный читатель поймет автора правильно. Тот хаос и чересполосица, которые нередко присутствуют в современных русских переводах немецких философских текстов, были в XVIII в. рядовым явлением для самого языка немецкой философии. К слову, Кант все же поспособствовал тому, что постепенно стало возникать определенное единообразие: после победного шествия кантовской философии зачастую утверждался именно его немецкоязычный вариант для того или иного термина, в то время как конкурирующие аналоги к концу XVIII в. стали уходить в тень<sup>4</sup>.

С точки зрения проблемы «Ding an sich» / «Ding an sich selbst» в «Критике чистого разума» имеется два философских трактата, играющих – по меньшей мере, в терминологическом смысле – решаю-

---

<sup>3</sup> Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 103.

<sup>4</sup> См. об этом: Hinske N. Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen // Sensus-Sensatio. VIII Colloquio Internazionale. Roma, 6-8 gennaio 1995 / Atti a cura di M.L. Bianchi. Firenze, 1996.

щую роль, и они удивительным образом полностью обойдены вниманием в статье Молчанова: «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще», или так называемая «Немецкая метафизика» Хр. Вольфа, а также четвертое издание латинской «Метафизики» А.Г. Баумгартена, содержащее некоторые подстрочные немецкие переводы. «Ding überhaupt», или вещь вообще – главный предмет онтологии, вынесенный Вольфом в заглавие его метафизики, – с сегодняшней точки зрения кажется причудливым переводом аристотелевского вопроса о сущем как сущем и его наиболее общих определениях. Причины, побудившие Вольфа передать сущее как сущее или – в латинском варианте – «ens in genere», «ens ut ens» именно как «Ding überhaupt», для меня остаются довольно туманными, однако фактом является то, что большую часть XVIII в. в Германии именно Вольф определял немецкий философский язык, и работающий над «Критикой чистого разума» Кант попросту не мог не зависеть от этого вольфовского и вольфианского истолкования вещи. Ряд современных оттенков русского слова вещь весьма далек от тех, с которыми имели дело Вольф или Кант. По этой причине мне кажутся малоубедительными критические соображения Молчанова, построенные на обыгрывании именно современных нюансов русского слова вещь<sup>5</sup>.

Каким образом соотносились в XVIII в. понятия «Ding» и «Sache», ответить в общем виде вряд ли возможно. Тем не менее, на основе в том числе статистического анализа было довольно убедительно показано, что И.Г. Ламберт, которому Кант до смерти первого намеревался посвятить «Критику чистого разума», скорее всего склонялся к тому, чтобы соотносить «ens» латинской философской традиции (нечто действительно сущее) с немецким понятием «Ding»<sup>6</sup>, а «res» (нечто, что вещь делает именно этой вещью) – с понятием «Sache»<sup>7</sup>. В соотношении «ens» и «Ding» сходную с Ламбертом позицию занимает и И.Н. Тетенс, книга которого «Философские опыты о

<sup>5</sup> См.: Молчанов В. И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 117–118.

<sup>6</sup> См.: Lambert J. H. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. Bd. 1. Riga, 1771. S. 285, § 297.

<sup>7</sup> См. об этом: Hinske N. Ding und Sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem Organon // Res. III<sup>e</sup> Colloquio Internazionale. Roma, 7-9 gennaio 1980 / Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 1982. S. 311.

человеческой природе и ее развитии» была на столе у Канта в последние годы работы над «Критикой чистого разума». Для Тетенса вещь как «Ding» чаще всего означает нечто онтологическое или относящееся к сущему, хотя он и не противопоставляет в духе Ламберта «Ding» и «Sache», а порой даже и напрямую отождествляет<sup>8</sup>. Но даже при синонимии в очень многих аспектах<sup>9</sup> у Тетенса проступает некая особенность именно вещи: только она в отличие от «Sache» и сходных с ней «Gegenstand» и «Objekt» обладает существенной динамикой, а именно, возникает, становится и существует. В «Философских опытах» Тетенс как минимум дважды употребляет и выражение «Ding an sich»<sup>10</sup> – правда, скорее, в эмпирическом смысле для обозначения того предмета, который не только я, но также и любой иной субъект может иметь в опыте<sup>11</sup>.

Стоял ли и Тетенс, как полагает Молчанов в отношении Канта, перед эстетическим выбором – «in sich» или «an sich»<sup>12</sup>, в этом я сильно сомневаюсь, однако к автору самого термина «эстетика» и Тетенс, и Кант несомненно обращали свои мысли. Во-первых, в подстрочных переводах отдельных терминов и выражений у Баумгартена совершенно однозначно видно соответствие «Ding» и «ens». Во-вторых, в этих переводах обнаруживается то, чего, согласно Молчанову, быть не должно<sup>13</sup> – перевод/интерпретация не концепций, а именно терминов. Баумгартен неоднократно переводит на немецкий язык не предложение, не существительное, могущее служить каким-то понятием или термином, – нет, порой он переводит латинское «in se». Наиболее распространенным вариантом немецкого перевода при

---

<sup>8</sup> См., например: *Тетенс И.Н.* О всеобщей спекулятивной философии / Введение, пер. и примеч. А.Н. Круглова, предисл. Н. Хинске. М., 2013. С. 40–41, 94–95. См. также новое критическое издание: *Tetens J.N.* Über die allgemeine speculativische Philosophie. Neue kritische Ausgabe / Hrsg. von A.N. Krouglov, H.P. Delfosse in Zusammenarbeit mit K. Probst. Stuttgart–Bad Cannstatt, 2017.

<sup>9</sup> См. об этом: *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008. С. 240–244.

<sup>10</sup> См.: *Tetens J.N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. S. 190, 540 // *Tetens J.N.* Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1 / Besorgt von W. Uebele. Berlin, 1913.

<sup>11</sup> См.: *Baumgarten H.-U.* Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand. Stuttgart, 1992. S. 57.

<sup>12</sup> См.: *Молчанов В.И.* Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 107.

<sup>13</sup> См.: *Молчанов В.И.* Безотносительное и независимое. С. 116–117.

этом служит устаревшее «an und vor [=für] sich»<sup>14</sup>, однако встречается и вариант «in und an sich selbst»<sup>15</sup>, и «an sich selbst»<sup>16</sup>, и просто «an sich» – все для того же «in se», для которого указан синоним «per se»<sup>17</sup>. Кант, около сорока лет читавший лекции по этому учебнику, знал его, вероятно, почти наизусть. Вряд ли у него вообще была мысль о выборе «an sich» или «in sich», ибо у него постоянно перед глазами был Баумгартен, решивший этот вопрос. Кстати, насколько сильно со времен Баумгартена изменился немецкий философский язык, показывает новое издание баумгартеновской «Метафизики» Г. Гавлика и Л. Краймэндаля с параллельным переводом на немецкий язык: для приведенных латинских случаев они соответственно выбирают, вопреки переводу самого Баумгартена, «in sich», «an sich selbst», «an sich selbst» и «in sich», а для «per se» предлагают «für sich»<sup>18</sup>.

Точно так же Канту не было необходимости искать у Дж. Локка и сам термин «Ding an sich» в виде «thing in itself», поскольку уже в готовом немецком виде он имелся в 1777 г. у Тетенса, которого кенигсбергский мыслитель основательно штудировал. Однако локкианское происхождение термина, о котором Молчанов со ссылкой на Г. Уфуэса неоднократно говорит как о якобы доказанном факте<sup>19</sup>, само по себе является попросту недоразумением. Я не хочу начинать набившую оскомину дискуссию о том, знал ли Кант английский язык – в случае с Д. Юмом это и в самом деле принципиально важно, но в случае с Локком это является все же второстепенным вопросом. Тем не менее попутно все же отмечу, что мне не известно ни одного источника, в котором бы подтверждалось, будто Кант когда-либо

<sup>14</sup> *Baumgarten A.G. Metaphysica. 4. Aufl. Halle, 1757 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Berlin, 1926. S. 29, § 15. Русский перевод (содержит первые сто параграфов) см.: Баумгартен А.Г. Метафизика / Пер. В.Л. Иванова // Einai. 2012. Т. 1(1). С. 146. См. также новое критическое издание: *Baumgarten A.G. Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Übers., eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart–Bad Cannstatt, 2011. S. 58, 60.**

<sup>15</sup> *Baumgarten A.G. Metaphysica // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XV. Berlin, 1923. S. 35, § 632.*

<sup>16</sup> *Op. cit. S. 36, § 633.*

<sup>17</sup> *Op. cit. Bd. XVII. S. 48, § 104. S. 92.*

<sup>18</sup> *Baumgarten A.G. Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe. S. 61, 333, 335, 93.*

<sup>19</sup> См.: *Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 115–116, 130.*

держал в руках английских оригинал «Опыта о человеческом разумении». Правда, у него и не было такой надобности – в отличие от Юма, основные сочинения Локка были переведены на немецкий еще до выхода «Критики чистого разума». И в этом немецком переводе ключевая фраза, в которой и фигурирует «thing in itself» («For without this double conformity of their ideas, they find they should both think amiss of things in themselves, and talk of them unintelligibly to others», кн. 2, гл. 32, [§] 8), переведена следующим образом: «Denn sie sehen es, daß sie ohne diese doppelte Gleichförmigkeit ihrer Begriffe, sowohl von den Dingen unrichtig bey sich denken, als davon gegen andere unverständlich reden würden»<sup>20</sup>. Иными словами, немецкий перевод 1757 г. выглядит довольно схоже с последним русским переводом, в адрес которого Молчанов высказывает претензии за сокрытие предкантовского термина<sup>21</sup>. Кстати, последующий перевод на английский кантовского термина «Ding an sich» как «thing in itself» ничуть не повлиял на более поздние переводы трактата Локка на немецкий язык: в них в этой фразе как не было «Ding an sich», так и нет<sup>22</sup>.

Таким образом, в качестве некоторых итогов можно сказать следующее. Со времен Вольфа проблематика вещи – это прежде всего проблематика сущего как сущего. Вольфианский контекст у «Ding» и современные русские оттенки у слова вещь совпадают далеко не во всем, и опираться на последние можно только с большой осторожностью. И хотя можно выдвигать определенные возражения против различения «Ding» и «Sache» в смысле вещи вообще и отдельной вещи у Канта, как это делает Молчанов<sup>23</sup>, серьезные основания для этого в современной Канту немецкой философии имеются (Баумгартен, Ламберт, Тетенс). Термин «Ding an sich» Канта не был переводом с английского и не был заимствован у Локка, а указание на локкианский термин «thing in itself» представляет собой досадный ложный след. Если и говорить о переводе с какого-то языка, то термин «Ding an sich» оказывается переводом с латыни – правда, пошаговым («ens» и «in se»). По этой причине нуждается в определенной коррекции

---

<sup>20</sup> *Locke J. Versuch vom Menschlichen Verstande / Aus dem Englischen übers. und mit Anmerkungen versehen von H.E. Poley. Altenburg, 1757. S. 400.*

<sup>21</sup> См.: *Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 115.*

<sup>22</sup> См.: *Locke J. Versuch über den menschlichen Verstand / Übers. und erläutert von J.H. von Kirchmann. Berlin, 1872. S. 412*

<sup>23</sup> См.: *Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. С. 111.*

и утверждение Молчанова о том, что «cose in se» является итальянским переводом кантовского термина «Ding an sich»<sup>24</sup> – тут речь, скорее, о некотором варианте обратного перевода с немецкого, но уже не на школьную латынь, а на удалившийся от нее итальянский язык.

## II. Конкретные случаи перевода кантовских терминов

Наряду с общими вопросами источников кантовского понятия «Ding an sich» в статье Молчанова затронуты два переводческих вопроса, а именно синонимия этого термина с двумя другими – с «Ding für sich» и с «Sache an sich selbst». Попробую подробнее остановиться на каждом из этих случаев.

### 1. «Ding an sich» и «Ding für sich»

Вскрывая текучую синонимию Канта, проистекающую, как кажется, из исходных ошибочных философских допущений кенигсбергского мыслителя, Молчанов утверждает: «Сам Кант употребляет термин Ding für sich как синоним Ding an sich, и Лосский соответственно переводит “вещь в себе”»; такой перевод остается и в издании *Кант 1964*»<sup>25</sup>, т.е. в шеститомном собрании сочинений. Насколько я могу судить, в «Критике чистого разума» само понятие «Ding für sich» встречается лишь однажды (В 648 / А 620), причем в отношении высшей сущности. К переводу этого фрагмента различные переводчики и редакторы подходили по-разному, и в хронологической последовательности этот ряд выглядит так: «Ding für sich» как

предмет в себе (М.И. Владиславлев<sup>26</sup>),  
 вещь в себе (Н.М. Соколов<sup>27</sup>),  
 вещь в себе (Н.О. Лосский<sup>28</sup>),

<sup>24</sup> См.: Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. С. 115. В замечание Молчанова о том, что, согласно Н.В. Мотрошиловой, немецкое «an sich» возникло из «французского per se», вкралась, вероятно, досадная опечатка – имеется в виду не французский, а латынь. См.: Там же. С. 116.

<sup>25</sup> Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. С. 107.

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. М.И. Владиславлева. СПб., 1867. С. 479.

<sup>27</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова. 2-е изд. СПб., 1902. С. 438.

<sup>28</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. 2-е изд. Пг., 1915. С. 356.



вещь в себе (Н.О. Лосский / М.И. Иткин – Ц. Арзаканьян<sup>29</sup>),  
вещь сама по себе (Н.О. Лосский / М.И. Иткин – Ц.Г. Арзаканьян<sup>30</sup>),  
вещь для самой себя (Н.О. Лосский / М.И. Иткин – Ц. Арзаканьян /  
А.В. Гулыга – И.С. Андреева<sup>31</sup>),  
вещь для себя (Н.О. Лосский / М.И. Иткин – Ц.Г. Арзаканьян /  
Н.В. Мотрошилова<sup>32</sup>).

Молчанов выступает за вариант, предложенный Соколовым и сохраненный у Лосского. Если бы Кант хотя бы еще раз в «Критике чистого разума» употребил термин «Ding für sich», появилась бы возможность для сравнения, однако такой возможности кенигсбергский философ нам не предоставил. Тем не менее, можно назвать как минимум еще пять подобных словоупотреблений Канта, хотя и не в печатных работах: дважды в записях лекций, дважды в «Opus postumum» и единожды в черновой заметке. В лекциях по метафизике, читанных, вероятно, в 1792–1793 гг., говорится: «С понятием сущего (Ens) связано, однако же, и понятие существования (Daseyn). Неопределенным является понятие, в той мере в какой оно мыслится в отношении двух предикатов так, что ему присущ один из двух. Определять же в отношении двух предикатов означает исключать один и брать другой. Всякая вещь для себя самой (Ding für sich selbst), если она дана, в любом случае полностью детерминирована. Лишь познание, которым я обладаю о вещи, может быть недетерминировано, сама же вещь – никогда»<sup>33</sup>. Еще более понятным оказывается фрагмент из посмертного сочинения кенигсбергского философа: «Пространство

---

<sup>29</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина // *Кант И. Соч.*: В 6 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М., 1964. С. 536.

<sup>30</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского, повторная сверка Ц. Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М., 1994. С. 373.

<sup>31</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой // *Кант И. Соч.*: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М., 1994. С. 466.

<sup>32</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // *Кант И. Соч.* на немецком и русском яз. Т. 2.1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля. М., 2006. С. 797.

<sup>33</sup> *Kant I. Metaphysik Dohna // Kant's Gesammelte Schriften.* Bd. XXVIII. Berlin, 1970. S. 628. Следующая черновая заметка, содержащая это понятие, в целом сходна с данным фрагментом лекций: *Kant I. Refl. 6241 // Kant's Gesammelte Schriften.* Bd. XVIII. Berlin, 1928. S. 522.

является предметом созерцания (*aspectabile*) и само созерцание не является вещью самой для себя (*Ding für sich*) (*ens per se*)<sup>34</sup>. Отсюда недвусмысленно проступает, что «*Ding für sich*» Кант воспринимает в качестве субстанции, или сущего через и для самого себя, причины самой себя, не нуждающейся для своего существования в чем-то ином. То, что существует для другого в качестве акциденции, таковой вещью не является. Третий фрагмент по контексту наиболее близок «Критике чистого разума», поскольку также касается высшей сущности. В лекциях по философии религии, читанных, вероятно, в 1783–1784 гг., т.е. между первым и вторым изданием «Критики чистого разума», читаем (в переводе Л.Э. Крыштоп): «Субстанция противоположна акциденции, которая может существовать не иначе, как будучи присуща некоей другой вещи (*Dinge*). Следовательно, *Accidentia* не являются особыми вещами (*Dinge*), но различными видами или модусами существования субстанции. Но Бог является вещью самой для себя (*Ding für sich selbst*) и *eo ipso* субстанцией. Если же хотели бы отказать ему в субстанциальности, то должны были бы отрицать и его вещественность (*Dingheit*), т.е. отрицать все понятие о Боге. Но если принимают Бога как *ens realissimum*, то уже из понятия о вещи следует, что Бог есть субстанция»<sup>35</sup>. В какой-то мере развивает это значение субстанциальности и еще один фрагмент в «*Opus postumum*». Говоря о природе как искусстве, Кант выделяет три возможности: быть без определенной цели-назначения, быть неким средством для других природных сущностей, и быть «целью-предназначением вещи самой для себя» (*als Zweck des Dinges für sich selbst*)<sup>36</sup>, в качестве чего у Канта выступают организмы. И если я правильно понимаю мысль Канта, то здесь «*Ding für sich selbst*» означает быть самоцелью, целью для себя самого.

Подходит ли это значение субстанциальности, самостоятельного существования для разбираемого фрагмента «Критики чистого разума» (В 648 / А 620)? Поскольку у Канта идет речь о превращении ре-

<sup>34</sup> *Kant I. Opus postumum // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXII. Berlin, 1938. S. 35.* Фрагмент почти не содержит синтаксиса, что затрудняет его понимание.

<sup>35</sup> *Kant II. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Пер., примеч. и послесл. Л.Э. Крыштоп / Под ред. А.Н. Круглова. М., 2016. С. 71–72. Kant I. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von [K.H.L. Pölitz]. 2. Aufl. Leipzig, 1830. S. 78.*

<sup>36</sup> *Kant I. Opus postumum // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXI. Berlin, 1936. S. 404.*

гулятивного принципа в конститутивный, то для последнего субстанциальность как самостоятельное существование для самого себя, а не в качестве правила для нас и следствия нашей субъективной необходимости, вполне бы подходила, и эту сторону отражают как раз варианты Гульги – Андреевой, Мотрошиловой и Крыштоп. Правда, и в этом случае в качестве второго шага можно задать вопрос: а противоречит ли такая субстанциальность «вещи в себе / вещи самой по себе»? Сам Кант соотнесение двух этих понятий вполне допускал – по крайней мере, иногда. По поводу 196 параграфа «Метафизики» Баумгартена, в котором речь идет о «субстанциальном» (substantiale), т.е. о том в субстанции, к чему присоединяются те или иные акциденции и вне чего они существовать не могут, Кант оставил такую черновую запись: «Субстанциальное есть вещь сама по себе / вещь в себе (Ding an sich selbst) и неизвестна»<sup>37</sup>.

Весьма примечательный пассаж о субстанции и вещи содержится и в «Пролегоменах». Одновременно он показывает, насколько сильно русский перевод «Пролегоменов» в деталях отличается от русского перевода «Критики чистого разума» – даже в рамках одного и того же собрания сочинений. В 47 параграфе Кант заявляет: «Но постоянство никогда не может быть доказано из понятия субстанции, как вещи самой по себе (Dinges an sich), а только относительно опыта»<sup>38</sup>. Этот перевод В.С. Соловьева дословно воспроизводится в первом советском издании «Пролегоменов»<sup>39</sup>, и во втором<sup>40</sup>, в третьем издании была осуществлена лишь литературная обработка без изменения терминологии<sup>41</sup>, а в первом постсоветском к третьему советскому было

---

<sup>37</sup> *Kant I. Refl. 5292 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XVIII. S. 145.*

<sup>38</sup> *Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. с нем. В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб., 1893. С. 120. Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. IV. Berlin, 1911. S. 337, § 47.*

<sup>39</sup> *Кант И. Пролегомены / Предисл. и ред. А.Х. Сараджева / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта. М.; Л., 1934. С. 226.*

<sup>40</sup> *Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника. М., 1937. С. 113–114.*

<sup>41</sup> «Но постоянность никогда нельзя доказать из понятия субстанции как вещи самой по себе, ее можно доказать только для опыта», *Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1) / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1965. С. 156.*

добавлено лишь одно незначашее слово<sup>42</sup>. Никакой диктат ленинского жаргона не помешал во всех изданиях «Пролегоменов» – с первого издания Соловьева 1889 г. и до последнего на сегодняшний день издания под редакцией Гулыги 1994 г. – безотносительно к «Критике чистого разума» последовательно переводить «Ding an sich» как «вещь саму по себе».

## 2. «Ding an sich selbst» и «Sache an sich selbst»

Второй пример, разбираемый Молчановым – это наличие или отсутствие синонимии понятий «Ding an sich selbst» и «Sache an sich selbst» в одном фрагменте «Критики чистого разума» про дождь и радугу (В 63 / А 45), а шире – во всем трактате в целом. Что касается пассажа про радугу и дождь, то здесь в русских вариантах перевода выражения «Sache an sich selbst» наблюдается четкая хронологическая тенденция. В отличие от радуги, дождь оказывается

вещью самой в себе (Владиславлев<sup>43</sup>),  
 вещь в себе (Соколов<sup>44</sup>),  
 вещь в себе (Лосский<sup>45</sup>),  
 вещь в себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>46</sup>),  
 вещь самой по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>47</sup>),  
 вещь самой по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян / Гулыга –  
 Андреева<sup>48</sup>),  
 вещь самой по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян /  
 Мотрошилова<sup>49</sup>).

<sup>42</sup> «Но постоянность никогда нельзя доказать из понятия субстанции как вещи самой по себе, ее можно доказать только для надобности опыта», *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина, М.М. Беляева // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 96.

<sup>43</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. М.И. Владиславлева. С. 45.

<sup>44</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.М. Соколова. С. 68.

<sup>45</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С. 56.

<sup>46</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 146.

<sup>47</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 63.

<sup>48</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой. С. 81.

<sup>49</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2.1. С. 123; Т. 2.2. С. 83.

Вопрос, который в этой связи справедливо задает Молчанов, звучит так: не берется ли некое словесное выражение в данном случае ошибочным образом в качестве термина, и не ведет ли отождествление данного термина с кантовским «Ding an sich selbst», в свою очередь, к смешению эмпирической и трансцендентальной установок?

Вероятно, самым лучшим – хотя все же и частичным – решением данной проблемы было бы нахождение альтернативного вещи варианта перевода для «Sache», однако с 1867 г. и по сей день несколько поколений русских переводчиков «Критики чистого разума» и «Прологоменов»<sup>50</sup> эту задачу решить так и не смогли. Частичным это решение было бы потому, что все равно оставался бы вопрос – оказывается ли в каждом конкретном фрагменте выражение «Sache an sich selbst» синонимом выражения «Ding an sich selbst» или нет? Правда, в этом случае разрешение подобных вопросов можно было бы со спокойной совестью предоставить самому читателю. Но поскольку альтернатива для «вещи» как перевода «Sache» так и не найдена, вопрос о синонимии, вероятно, придется решать как раз переводчику в каждом конкретном случае. Нижеследующие примеры нацелены на то, чтобы показать: у Канта достаточно фрагментов печатных произведений и записей лекций, в которых, как и во фрагменте про дождь и радугу, отождествление дождя со школьным пониманием «вещи в себе» наталкивается на серьезные затруднения, что делает, в свою очередь, невозможным автоматический перевод и толкование всякого вхождения выражения «Sache an sich selbst» в «Критике чистого разума» как «Ding an sich selbst».

Прежде всего стоит заметить, что сам термин «Sache an sich selbst»<sup>51</sup>, пусть и в несколько модифицированном виде, встречается

---

<sup>50</sup> См., например, перевод «Sache an sich selbst» как «вещи самой по себе»: *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки* / Пер. В.С. Соловьева. С. 132; *Кант И. Прологомены* / Предисл. и ред. А.Х. Сараджева / Пер. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта. С. 238; *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки* / Пер. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника. С. 124; *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука* / Пер. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина. С. 165; *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука* / Пер. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина, М.М. Беляева. С. 105; *Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. S. 343, § 53.

<sup>51</sup> См., например: *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration*

у Канта еще в докритических сочинениях, в то время как «Ding an sich selbst» появляется только в «Критике чистого разума». Уже одно это говорит в пользу того, что Канту гораздо легче применять выражение «Sache an sich selbst» не как специальный термин, а почти разговорно, пусть и учено разговорно. В пользу того, что во фрагменте «Критики чистого разума» Кант не понимает дождь как непознаваемую «вещь в себе», противоположную явлению, на что и обратил внимание в своей статье Молчанов, может говорить позднее рассуждение Канта из его посмертного сочинения, которое очень хорошо коррелирует с обсуждаемым фрагментом, хотя и не во всех аспектах: «То, что с метафизической точки зрения должно причисляться только лишь к явлению, при физическом рассмотрении есть вещь сама по себе (Sache an sich selbst) (явление явления) и может в качестве всего лишь формального в соединении познаваться *a priori*»<sup>52</sup>. Различение метафизического и физического способа рассмотрения, на мой взгляд, очень удачно подходит для некоторого прояснения кантовского рассуждения о радуге и дожде.

Другим примером отсутствия синонимии могут служить поздние лекции по метафизике: «Те, кто принимают пространство за [субстанциальную] вещь как таковую (Sache an sich selbst) или за свойство вещей в себе / вещей самих по себе (Dinge an sich), вынуждены быть спинозистами, т.е. они принимают мир в качестве некоего средоточия определений некоей некоторым необходимой субстанции, следовательно, только одну субстанцию. Пространство как нечто необходимое было бы тогда также свойством Бога, и все вещи существовали бы в пространстве, следовательно, в Боге»<sup>53</sup>. Если бы оба интересующих нас термина были бы синонимами, Кант вполне мог бы сказать на лекции: принимают за вещь саму по себе или за ее свойство. Между тем мы видим здесь противопоставление «Sache» и «Ding»: в первом случае речь идет не о свойстве, а о субстанциональности<sup>54</sup>, о существовании в качестве некоей вещи как таковой, пусть даже и в эмпирическом смысле, в то время как во втором – о реляционной природе пространства, но порождаемой не нашим субъектив-

des Daseins Gottes // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. II. Berlin, 1912. S. 217.

<sup>52</sup> Kant I. Opus postumum. Bd. XXII. S. 329.

<sup>53</sup> Kant I. Metaphysik K<sub>3</sub> // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970. S. 829.

<sup>54</sup> См. также о субстанциональности «Sache an sich selbst»: Kant I. Metaphysik K<sub>1</sub> // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII. Berlin, 1972. S. 1523.

ным способом созерцания, а неким соотношением пусть и непознаваемых вещей в себе или самих по себе.

Еще очевиднее одна кантовская черновая запись, касающаяся различий грезящего, мечтающего, безумного и т.д.: «Во всем этом то, что находится в воображение, принимается за [существующие] вещи как таковые (Sache an sich)»<sup>55</sup>. Сходным образом начинается и одно размышление в «Opus postumum»: «Кто-то сказал, что прекрасная статуя уже содержится в куске мрамора, нужно только удалить из него части и т.д. Поэтому статую в нем можно представить себе при помощи способности воображения, скульптор и привносит ее. Это только явление тела. Пространство и время суть продукты (хотя и первичные [primitive] продукты) нашей собственной способности воображения, следовательно сами суть сотворенные созерцания, тем что субъект аффицирует себя, и тем самым явления не вещи как таковые (Sache an sich). Материальное – вещь в себе / вещь сама по себе (Ding an sich) – есть =  $X$ , есть только лишь представление его собственной деятельности»<sup>56</sup>.

Но все же наиболее примечательный случай представляет, на мой взгляд, предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума», в котором на протяжении нескольких страниц Кант неоднократно употребляет термин «Sache an sich selbst», однако, на мой взгляд, в разном значении – то в синонимичном «Ding an sich selbst», то – нет. Первый фрагмент, в котором оба термина употребляются синонимично, довольно подробно разобран в статье Молчанова<sup>57</sup> – хотя его критика в адрес Канта по поводу «действительности» «Sache an sich selbst», на мой взгляд, все же теряет свою остроту в связи с тем, что «Ding für sich» уместнее было бы понимать в смысле субстанциальности. Итак, в первом фрагменте Кант противопоставляет друг другу явления и вещи в себе / сами по себе (Sache an sich selbst), которые являются «действительными», но «непознаваемыми» (В XX). Имеющиеся переводческие решения таковы, что за исключением легкого отклонения у Владиславлева полностью совпадают с переводом в пассаже о радуге: «Sache an sich selbst» есть

---

<sup>55</sup> Kant I. Refl. 499 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 217.

<sup>56</sup> Kant I. Opus postumum. Bd. XXII. S. 37.

<sup>57</sup> См.: Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 116–117.

вещь в самой себе (Владиславлев<sup>58</sup>),  
 вещь в себе (Соколов<sup>59</sup>),  
 вещи в себе (Лосский<sup>60</sup>),  
 вещь в себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>61</sup>),  
 вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>62</sup>),  
 вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян / Гулыга –  
 Андреева<sup>63</sup>),  
 вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян / Мотрошилова<sup>64</sup>).

Второй фрагмент (В XXVII) говорит о некритическом и критическом подходе к исследованию души. В первом случае, т.е. при отсутствии различения вещей как предметов опыта и как вещей в себе / самих по себе (*Dinge an sich selbst*), приписывание душе и свободной воли, и подчиненности естественной необходимости порождает явное противоречие, ибо и в первом, и во втором утверждении человеческая душа берется в одном и том же значении, а именно как «вещь вообще (*Ding überhaupt*) (как вещь как таковая, сама по себе [*Sache an sich selbst*])». Критика же позволяет снять это мнимое противоречие, проводя различие между душой как явлением и как «вещью в себе / самой по себе (*Ding an sich selbst*)». Правомерно ли в этом фрагменте, как и в предыдущем (В XX), отождествлять «*Sache an sich selbst*» с «*Ding an sich selbst*», переводя оба термина одинаково – безразлично, выбирается ли при этом вещь в себе или вещь сама по себе?

Если я правильно понимаю ход рассуждений Канта, здесь мы сталкиваемся как раз с определенным противопоставлением данных терминов. Выражение «*Sache an sich selbst*» выступает синонимом вольфовского «вещь вообще», то есть сущего как сущего. Иными словами, в отсутствие критики и различения явления и вещи самой в себе / самой по себе мы имеем дело с душой лишь в одном значе-

<sup>58</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. М.И. Владиславлева. С. XIX.

<sup>59</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.М. Соколова. С. 12.

<sup>60</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.О. Лосского. С. 14.

<sup>61</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 89.

<sup>62</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 19.

<sup>63</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой. С. 25.

<sup>64</sup> Кант И. Критика чистаго разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // Соч. на немецком и русском яз. Т. 2.1. С. 21.



нии, а именно как с сущим, с сущим как таковым, с душой как душой, с душой как вещью, взятой именно как вещь. Тем самым, здесь выражение «Sache an sich selbst», следуя предложенному Молчановым подходу, не выступает в виде специального термина, синонимичного вещи в себе / вещи самой по себе, или же, точнее, выступает как специальный термин, однако имеющий иное значение: вещь как вещь, вещь как таковая, сущая вещь как сущее.

Теперь имеет смысл посмотреть на то, как в этом фрагменте до сих пор переводился оборот «Ding überhaupt ([...] Sache an sich selbst)» в противоположность «Ding an sich selbst»:

вещь вообще (вещь в самой себе) / вещь сама в себе

(Владиславлев<sup>65</sup>),

вещь вообще ([...] вещь в себе) / вещь в себе (Соколов<sup>66</sup>),

вещь вообще ([...] вещь в себе) / вещь в себе (Лосский<sup>67</sup>),

вещь (Ding) вообще ([...] вещь [Sache] в себе) / вещь в себе

(Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>68</sup>),

вещь (Ding) вообще ([...] вещь [Sache] сама по себе) / вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян<sup>69</sup>),

вещь (Ding) вообще ([...] вещь [Sache] сама по себе) / вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян / Гулыга – Андреева<sup>70</sup>),

вещь вообще ([...] вещь сама по себе) / вещь сама по себе (Лосский / Иткин – Арзаканьян / Мотрошилова<sup>71</sup>).

Ни в одном из нескольких имеющихся в ряде переводов комментариев к этому выражению<sup>72</sup> не указано, что вещь вообще – важней-

---

<sup>65</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. М.И. Владиславлева. С. XXIV.

<sup>66</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.М. Соколова. С. 15–16.

<sup>67</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С. 17.

<sup>68</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 94.

<sup>69</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. С. 23.

<sup>70</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой. С. 29–30.

<sup>71</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // Соч. на немецком и русском яз. Т. 2.1. С. 29.

<sup>72</sup> См.: Арзаканьян Ц.Г. Примечания // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина М., 1964. С. 764; Арзаканьян Ц.Г. Примечания // Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М., 1994.

шее понятие Вольфа, главный предмет его онтологии, его немецкий вариант аристотелевского вопрошания о сущем как сущем. Вероятно, именно неузнавание этого понятия Вольфа и повлияло на то, что вопреки рассуждению Канта и различению им критического (двойственного) и некритического (единообразного) варианта изучения человеческой души во всех имеющихся русских переводах данного фрагмента «Sache an sich selbst» ошибочно переведено как синоним «Ding an sich selbst».

### III. Палка в себе и для других

Заканчивая скучный и нудный разбор вариантов перевода, позволю сделать себе заключительную ремарку об аффицировании. Молчанов справедливо замечает, что Лосский вводит в русский язык существительное «аффицирование», причем он переводит таким образом на русский язык кантовский термин «Affektion» (B 309 / A 253) – ни Владиславлев, ни Соколов не прибегали на соответствующей странице к подобному переводу. Можно спорить о том, насколько удачным является этот русский вариант, однако я бы не стал его называть поручиком Кижее. Вопреки утверждению Молчанова о том, что такого существительного «в кантовском языке не существует»<sup>73</sup>, по крайней мере в поздних лекциях Канта – как бы ни относиться к проблеме их аутентичности в целом – мы встречаем субстантивированный глагол «Afficiere»: «Это образование объекта в моей способности представления есть аффицирование субъекта»<sup>74</sup>. Что же касается вопроса о том, аффицирует ли именно «Ding an sich» наши органы чувств, то для более полной картины помимо первых двух изданий «Критики чистого разума»<sup>75</sup> имело бы смысл обратиться еще и к красноречивому в этом отношении 32 параграфу «Прологоменов».

---

С. 553; Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 2.2. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой. С. 745.

<sup>73</sup> Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 123.

<sup>74</sup> Kant I. Metaphysik K<sub>2</sub> // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970. S. 713.

<sup>75</sup> См.: Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта. С. 121–122.

И если, пусть и полушутя, объяснять причины изменений в вопросе аффицирования / воздействия во втором издании «Критики чистого разума» 1787 г. страхом Канта за свое существование, охватившим философа после смерти Фридриха Великого в 1786 г. – об этом Молчанов говорит вслед за А. Шопенгауэром<sup>76</sup>, – то страх должен был в таком случае преждевременно появиться еще при здравствующем короле в 1783 г., когда Кант работал над «Пролегоменами». Однако никакая порча первого издания «Критики чистого разума» – согласно Шопенгауэру, из страха, – не спасла Канта, потому что при новом короле Фридрихе Вильгельме II кенигсбергский философ все равно подвергся опасности потерять свою кафедру в Кенигсберге.

Опасность, однако, возникла из-за высказываний Канта религиозного характера и была связана с «Религией в пределах одного только разума», но никак не с «Критикой чистого разума». В различиях изданий последней и близко не разобрался ни один прусский король, правивший во времена жизни Канта. Кстати, почивший в 1786 г. монарх, странным образом превозносимый кенигсбергским мыслителем, в юности и сам частенько вынужден был испытывать страх и сносить побои своего отца, прусского короля Фридриха Вильгельма I. Специально доставалось от него палкой и ученым. Христиану Вольфу же в 1723 г. и вовсе под угрозой виселицы пришлось покинуть прусский Халле и переехать в гессенский Марбург. Наивно было бы полагать, что сам Фридрих Вильгельм I разобрался в тонкостях «Немецкой метафизики». Однако нашлись шуты-ученые, донесшие «королю-солдату» ее основное содержание доступным и понятным для него образом: профессор Вольф выступает против наказания за дезертирство из армии, ибо для побега из части у солдата имелось неустрашимое на то достаточное основание<sup>77</sup>. Или немецкие шуты к концу XVIII в. обмелчали, и «Критика чистого разума» стала им не по зубам, или все же сказалось то обстоятельство, что Фридрих Великий не делал своими шутами ученых вроде Я.П. фон Гундлинга, но беспокоиться Канту в 80-х годах XVIII в. было не о чем: переложить его главный трактат на понятный королевский язык современным ему

---

<sup>76</sup> См.: Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. С. 123.

<sup>77</sup> См.: König A.B. Leben und Thaten Jakob Paul Freiherrn von Gundling, Königlich Preußischen Geheimen Krieges-, Kammer-, Ober-, Apellations- und Kammergerichts Raths, wie auch Zeremonienmeisters und Präsidenten bei der königlichen Societät der Wissenschaften etc., eines höchst seltsamen und abenteuerlichen Mannes. Berlin, 1795. S. 115.

сородичам было точно не под силу. Не удалось это чуть позже, в 1801 г., и на французском языке для Наполеона<sup>78</sup>. А русского языка ни Кант, ни прусские короли не знали...

В своей ранней работе «Кризис западной философии» Соловьев искал различные выражения для адекватной передачи кантовского термина «Ding an sich», который затем в «Прологоменах» почти всегда будет переводить как «вещь сама по себе». В диссертации же обнаруживаются иные варианты – «вещь в себе» и даже «вещь о себе»<sup>79</sup>. Встречается «вещь о себе» и в подготовительных материалах к переводу «Прологоменов»<sup>80</sup>, хотя здесь же Соловьев объявляет «Ding an sich» как «самобытную в себе сущую вещь» «чистой нелепостью» и противоречием в терминах<sup>81</sup>, и ему вторит в этом вопросе Молчанов<sup>82</sup>. Комментируя соловьевскую «вещь о себе», Андреева пояснила: это оборот по типу «палка о двух концах»<sup>83</sup>. Чем именно навеян образ палки, я сказать затрудняюсь – в тексте диссертации ответа на этот вопрос не найти. Однако сей образ напоминает иную историю, поведенную самим Соловьевым. В 1783 г., незадолго до публикации диссертации, молодой философ гулял по московским бульварам с П.Д. Юркевичем: «В одну из таких прогулок Юркевич с важным видом выражал негодование на тонкость и непрочность моей трости, убеждая меня, что “палка, по самой идее своей, отнюдь не должна ограничиваться образом бытия о себе и для себя, но непременно должна в полной мере обнаруживать и свое *бытие для другого*”»<sup>84</sup>. А вдохновляясь уже этой историей и пользуясь богатством

<sup>78</sup> Безуспешно донести до Наполеона суть кантовской философии в сжатой форме пытался Ш. Виллер; см.: *Viller Ch. Philosophie de Kant // Kant-Studien. 3. 1899; Vorländer K. Viller's Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie // Kant-Studien. 3. 1899.*

<sup>79</sup> *Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 27–28.*

<sup>80</sup> См.: *Соловьев В.С. Примечания переводчика [к «Прологоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта] // Соловьев В.С. Полное собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 1. М., 2000. С. 231.*

<sup>81</sup> *Соловьев В.С. Примечания переводчика. С. 230.*

<sup>82</sup> См.: *Молчанов В.И. Безотносительное и независимое. С. 117.*

<sup>83</sup> *Андреева И.С. Примечания // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой. М., 1994.*

<sup>84</sup> *Соловьев В.С. Три характеристики. – М.М. Троицкий. – Н.Я. Грот. – П.Д. Юркевич // Соловьев В.С. Собр. соч. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 9. СПб., 1913. С. 392.*

русского языка, которому, казалось бы, совсем не поддается «Ding an sich selbst», уже вполне возможно переложить вслед за Кржижановским кантовскую «Критику» так, что она будет понятна даже прусским королям – в особенности Фридриху Вильгельму I: «...был Памфил Данилович превеликий спорщик и диалектик. Только с кем ему спорить? Студенты, шагальщики-то, в философии еще недалеко зашли, поддакивают да соглашаются. Ну, естественное дело, приходится заводить дискуссию, так сказать, с великими гробами и философическими монументами, Аристотелем, Платоном, Спинозой, Кантом. Особливо доставалось Канту. И так его Памфил Данилович в гробу перевернет, и этак. Тот бы, может, и ответил, да где там, гештирбт. Тогда наш профессор сначала за себя, а потом за него, сперва по-русски, потом по-немецки. А надо вам знать, что Кант этот самый, недаром немец, прехитрую штуку выдумал: будто весь мир, от звезд до пылинок, все вещи – не просто вещи, а “динг ан зих”, по-нашему “вещи в себе”, то есть сущность свою они, вещи, про себя хоронят, а другим только одну видимость кажут: нам, мол, зерна, а вам – шелуха. Кушайте, пожалуйста. И вот идет, бывало, Памфил Данилович с перипатетиками своими, палкой стучит и спорит: “Вот вы, – говорит, – герр Кант, утверждаете, что доподлинный мир, сущностный вельт, из одних лишь “вещей в себе”. Хорошо. Допустим. В таком случае и эта вот палка (и при сих словах палкой в воздухе, так сказать, аргументирует) – тоже “вещь в себе”? А? Вот тут-то я вас и поймал, высокоученый господин Кант: ибо палка сия отнюдь не “вещь в себе”, а... “вещь для других”. Вот. И вся – тому, кто будет спорить – она это докажет не столь по пунктам, сколь по ребрам”»<sup>85</sup>.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андреева И.С. Примечания // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой. М., 1994.

Арзаканьян Ц.Г. Примечания // Кант И. Сочинения: В 6 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина / Под ред. Т.И. Ойзермана. М., 1964.

---

<sup>85</sup> Кржижановский С.Д. Повоюй Повоюевич (Москва в первый год войны. Физиологические очерки) // Кржижановский С.Д. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. СПб., 2003. С. 521–523. Ср.: Кржижановский С.Д. Штемпель: Москва (13 писем в провинцию) // Кржижановский С.Д. Собр. соч. Т. 1. СПб., 2001. С. 548–549.

*Арзаканьян Ц.Г.* Примечания // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М., 1994.

*Баумгартен А.Г.* Метафизика. Ч. I. Онтология. Прологомены. Гл. 1 / Пер. В.Л. Иванова, Т.В. Антонова // *Einai*. Т. 1(1). 2012. С. 141–156.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. М.И. Владиславлева. СПб., 1867.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова. 2-е изд. СПб., 1902.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. 2-е изд. Пг., 1915.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М., 1994.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М., 1964.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, И.С. Андреевой // Кант И. Сочинения: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М., 1994.

*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2.1-2 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля. М., 2006.

*Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Перевод, примечания и послесловие Л.Э. Крыштоп / Под ред. А.Н. Круглова. М., 2016.

*Кант И.* Прологомены / Предисловие и ред. А.Х. Сараджева / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта. М.; Л., 1934.

*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина, М.М. Беляева // Кант И. Сочинения: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М., 1994.

*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. с нем. В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб., 1893.

*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника. М., 1937.

*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Пер. с нем. В.С. Соловьева, сверка Б.А. Фохта, М.А. Дынника, М.И. Иткина // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4 (1) / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1965.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой (Москва), Б. Тушлинга (Марбург). Т. 2.1-2 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля. М., 2006.

*Кржижановский С.Д.* Повоюй Повоюевич (Москва в первый год войны. Физиологические очерки) // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб., 2003.

*Кржижановский С.Д.* Штемпель: Москва (13 писем в провинцию) // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. СПб., 2001.

*Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.

*Молчанов В.И.* Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 103–133.

*Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2.2. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой. М., 2006.

*Соловьев В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

*Соловьев В.С.* Примечания переводчика [к «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта] // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1. М., 2000.

*Соловьев В.С.* Три характеристики. – М.М. Троицкий. – Н.Я. Грот. – П.Д. Юркевич // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 9. СПб., 1913.

*Тетенс И.Н.* О всеобщей спекулятивной философии / Введение, пер. и примечания А.Н. Круглова, предисловие Н. Хинске. М., 2013.

*Baumgarten A.G.* Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Übersetzt, eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart–Bad Cannstatt, 2011.

*Baumgarten A.G.* Metaphysica. 4. Aufl. Halle, 1757 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1923. Bd. XVII. Berlin, 1926.

*Baumgarten H.-U.* Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand. Stuttgart, 1992.

*Hinske N.* Ding und Sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem Organon // Res. III<sup>o</sup> Colloquio Internazionale. Roma, 7-9 gennaio 1980 / Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 1982. P. 297–311.

*Hinske N.* Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen // Sensus-Sensatio. VIII Colloquio Internazionale. Roma, 6-8 gennaio 1995 / Atti a cura di M.L. Bianchi. Firenze, 1996. P. 527–540.

*Kant I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Berlin, 1912.

*Kant I.* Metaphysik Dohna // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

*Kant I.* Metaphysik K<sub>1</sub> // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1972.

*Kant I.* Metaphysik K<sub>2</sub> // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

*Kant I.* Metaphysik K<sub>3</sub> // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

*Kant I. Opus postumum* // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXI. Berlin, 1936. Bd. XXII. Berlin, 1938.

*Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin, 1911.

*Kant I. Refl. 499* // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1923.

*Kant I. Refl. 5292* // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Berlin, 1928.

*Kant I. Refl. 6241* // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Berlin, 1928.

*Kant I. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von [K.H.L. Pölitz]. 2. Aufl. Leipzig, 1830.

*König A.B. Leben und Thaten Jakob Paul Freiherrn von Gundling, Königlich Preußischen Geheimen Krieges-, Kammer-, Ober-, Apellations- und Kammergerichts Raths, wie auch Zeremonienmeisters und Präsidenten bei der königlichen Societät der Wissenschaften etc., eines höchst seltsamen und abenteuerlichen Mannes.* Berlin, 1795.

*Lambert J.H. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis.* Bd. 1. Riga, 1771.

*Locke J. Versuch über den menschlichen Verstand / Übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann.* Berlin, 1872.

*Locke J. Versuch vom Menschlichen Verstande / Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H.E. Poleyen.* Altenburg, 1757.

*Tetens J.N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung.* Bd. 1 // Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1 / Besorgt von W. Uebele. Berlin, 1913.

*Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie. Neue kritische Ausgabe / Hrsg. von A.N. Krouglov, H.P. Delfosse in Zusammenarbeit mit K. Probst.* Stuttgart–Bad Cannstatt, 2017.

*Viller Ch. Philosophie de Kant [1801] // Kant-Studien.* 1899. Bd. 3. S. 4–9.

*Vorländer K. Viller's Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie // Kant-Studien.* 1899. Bd. 3. S. 1–4.

### Alexei Nikolaevich Krouglov

DSc in Philosophy, 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.

### On some sources and problems of Kant's "Ding an sich" translation



**Summary:** The paper deals with German and Latin philosophical texts, namely Chr. Wolff's "German Metaphysics", A.G. Baumgarten's "Metaphysics", J.H. Lambert's "Architectonics" and J.N. Tetens's "Philosophical essays on human nature and its development", that have contributed to the problem of terminological sources of Kant's "Ding an sich". I deny the terminological influence of Lock's "thing in itself" from his "An Essay Concerning Human Understanding" on I. Kant. Based on comparative analysis of some fragments that have been taken from "Critique of Pure Reason", other published papers, reflections and lectures recordings, as well as all Russian translations of "Critique of Pure Reason" and "Prolegomena to Any Future Metaphysics", I specify the translation of important terms from the first Kant's "Critique" and, in addition, discuss the problem of synonymy of two Kant's terms "Ding an sich selbst" and "Sache an sich selbst".

**Keywords:** I. Kant, Ding an sich selbst, Sache an sich selbst, thing in general, thing in itself, J. Locke, Chr. Wolff, A.G. Baumgarten, J.H. Lambert, J.N. Tetens

### References

Andreeva, I.S. "Primechaniya" [Notes], in: I. Kant, *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan, M.I. Itkin, & I.S. Andreeva, in: I. Kant. *Sochineniya* [Works], 8 vols., ed. by A.V. Gulyga. Vol. 3. Moscow, 1994. (In Russian)

Arzakanyan, Ts.G. "Primechaniya" [Notes], in: I. Kant, *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan, M.I. Itkin, in: I. Kant. *Sochineniya* [Works], 6 vols., ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Oizerman. Vol. 3, ed. by T.I. Oizerman. Moscow, 1964. (In Russian)

Arzakanyan, Ts.G. "Primechaniya" [Notes], in: I. Kant, *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, repeated verification by Ts.G. Arzakanyan & M.I. Itkin. Moscow, 1994. (In Russian)

Baumgarten, A.G. "Metafizika. Chast I. Ontologiya. Prolegomeny. Glava 1" [Metaphysics. Part I. Ontology. Prolegomena. Chapter 1], transl. by V.L. Ivanov & T.V. Antonov, *Einai*, t. 1(1), 2012, pp. 141–156. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by M.I. Vladislavlev. Saint-Petersburg, 1867. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.M. Sokolov. 2nd ed. Saint-Petersburg, 1902. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky. 2nd ed. Petrograd, 1915. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, repeated verification by Ts.G. Arzakanyan & M.I. Itkin. Moscow, 1994. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan & M.I. Itkin, in: I. Kant. *Sochineniya* [Works], 6 vols. Vol. 3, ed. by T.I. Oizerman. Moscow, 1964. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan, M.I. Itkin & I.S. Andreeva, in: I. Kant.

- Sochineniya* [Works], 8 vols., ed. by A.V. Gulyga. Vol. 3. Moscow, 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan, M.I. Itkin & N.V. Motroshilova, in: I. Kant. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2.1-2, ed. by N. Motroshilova, T.B. Dlugatch, B. Tuschling, U. Vogel. Moscow, 2006. (In Russian)
- Kant, I. *Leksii o filosofskom uchenii o religii (redaktsiya K.H.L. Poelitz)* [Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hrsg. von [K.H.L. Pölitz], transl. with notes by L.E. Krysh-top, ed. by A.N. Kruglov. Moscow, 2016. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny* [Prolegomena], transl. by V.S. Solovyov, verification by B.A. Fokht, ed. by A.H. Saradzhev. Moscow; Leningrad, 1934. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike, kotoraya mozhet poyavitsya kak nauka* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird auftreten können], transl. by V.S. Solovyov, verification by B.A. Fokht, M.A. Dynnik, M.I. Itkin, M.M. Belyaev, in: I. Kant. *Sochineniya* [Works], 8 vols., ed. by A.V. Gulyga. Vol. 4. Moscow, 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike mogushchei vozniknut v smysle nauki* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird auftreten können], transl. by V.S. Solovyov. 2nd ed. Saint-Petersburg, 1893. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike, mogushchei vozniknut v kachestve nauki* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird auftreten können], transl. by V.S. Solovyov, verification by B.A. Fokht, M.A. Dynnik. Moscow, 1937. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike mogushchei poyavitsya kak nauka* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird auftreten können], transl. by V.S. Solovyov, verification by B.A. Fokht, M.A. Dynnik, M.I. Itkin, in: I. Kant. *Sochineniya* [Works], 6 vols. Vol. 4 (1), ed. by V.F. Asmus. Moscow, 1965. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2.1-2, ed. by N. Motroshilova, T.B. Dlugatch, B. Tuschling, U. Vogel. Moscow, 2006. (In Russian)
- Krzhizhanovskii, S.D. “Povoyui Povoyuevich (Moskva v pervyi god voiny. Fiziologicheskie ocherki)” [Povoyui Povoyuevich (Moscow in the first year of war. Physiological sketches)], in: S.D. Krzhizhanovskii, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 5 vols. Vol. 3. Saint-Petersburg, 2003. (In Russian)
- Krzhizhanovskii, S.D. “Shtempel Moskva: 13 pisem v provintsiyu” [Stamp: Moscow (13 letters to the province)], in: S.D. Krzhizhanovskii, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 5 vols. Vol. 1. Saint-Petersburg, 2001. (In Russian)
- Kruglov, A.N. Tetens, Kant i diskussiya o metafizike v Germanii vtoroi poloviny XVIII veka [Tetens, Kant and discussions about Metaphysics in Germany at the second half of the 18th cent.]. Moscow, 2008. (In Russian)
- Molchanov, V.I. “Bezotnositelnoe i nezavisimoe. O razlichii terminov i slov v ‘Kritike chistogo razuma’ Kanta” [Irrelativeness and Independence. On the difference between terms and words in Kant’s “Critique of Pure Reason”], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2017, № 2017, pp. 103–133. (In Russian)

Motroshilova, N.V. “Kommentarii k novoi redaktsii perevoda “Kritiki chistogo razuma”” [Comments on the revised edition of the translation into Russian of the “Critique of Pure Reason”], in: I. Kant, *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], transl. by N.O. Lossky, verification by Ts.G. Arzakanyan, M.I. Itkin, N.V. Motroshilova, I. Kant. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2.2, ed. by N.V. Motroshilova, T.B. Dlugatch, B. Tuschling, U. Vogel. Moscow, 2006. (In Russian)

Solovyov, V.S. *Krizis zapadnoi filosofii (protiv pozitivistov)* [Crisis of the Western philosophy (Against positivists)], in: V.S. Solovyov. *Sochineniya*, 2 vols. Vol. 2. Moscow, 1988. (In Russian)

Solovyov, V.S. “Primechaniya perevodchika” [к «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» I. Kanta] // V.S. Solovyov, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works], 20 vols. Vol. 1. Moscow, 2000. (In Russian)

Solovyov, V.S. *Tri kharakteristiki. – M.M. Troitskii. – N.Ya. Grot. – P.D. Yurkevich* [Three characteristics], in: V.S. Solovyov, *Sobranie sochinenii*, ed. by S.M. Solovyov, E.L. Radlov. 2nd ed. T. 9. Saint-Petersburg, 1913. (In Russian)

Tetens, J.N. *O vseobshchei spekulativnoi filosofii* [Über die allgemeine speculative Philosophie], transl. with introd. and notes by A. Krouglov, preface by N. Hinske. Moscow, 2013. (In Russian)

Baumgarten, A.G. *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Übersetzt, eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl*. Stuttgart–Bad Cannstatt, 2011.

Baumgarten, A.G. *Metaphysica*. 4. Aufl. Halle, 1757, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1923. Bd. XVII. Berlin, 1926.

Baumgarten, H.-U. *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*. Stuttgart, 1992.

Hinske, N. “Ding und Sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem Organon”, Res. III<sup>o</sup> Colloquio Internazionale. Roma, 7-9 gennaio 1980, Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 1982, pp. 297–311.

Hinske, N. “Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen”, Sensus-Sensatio. VIII Colloquio Internazionale. Roma, 6-8 gennaio 1995, Atti a cura di M.L. Bianchi. Firenze, 1996, pp. 527–540.

Kant, I. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Berlin, 1912.

Kant, I. *Metaphysik Dohna*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

Kant I. *Metaphysik K<sub>1</sub>*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1972.

Kant, I. *Metaphysik K<sub>2</sub>*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

Kant, I. *Metaphysik K<sub>3</sub>*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVIII. Berlin, 1970.

Kant, I. *Opus postumum*, Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich

Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXI. Berlin, 1936. Bd. XXII. Berlin, 1938.

Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: Kant's *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin, 1911.

Kant, I. *Refl. 499*, Kant's *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1923.

Kant, I. *Refl. 5292*, Kant's *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Berlin, 1928.

Kant, I. *Refl. 6241*, Kant's *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Berlin, 1928.

Kant, I. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. 2. Aufl., hrsg. von [K.H.L. Pölitz]. Leipzig, 1830.

König, A.B. *Leben und Thaten Jakob Paul Freiherrn von Gundling, Königlich Preußischen Geheimen Krieges-, Kammer-, Ober-, Apellations- und Kammergerichts Raths, wie auch Zeremonienmeisters und Präsidenten bei der königlichen Societät der Wissenschaften etc., eines höchst seltsamen und abenteuerlichen Mannes*. Berlin, 1795.

Lambert J.H. *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*. Bd. 1. Riga, 1771.

Locke, J. *Versuch über den menschlichen Verstand*, Übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann. Berlin, 1872.

Locke, J. *Versuch vom Menschlichen Verstande / Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H.E. Poleyen*. Altenburg, 1757.

Tetens, J.N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1, in: Tetens, J.N. *Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1 / Besorgt von W. Uebele. Berlin, 1913.

Tetens, J.N. *Über die allgemeine speculativische Philosophie*. Neue kritische Ausgabe, hrsg. von A.N. Krouglov, H.P. Delfosse in Zusammenarbeit mit K. Probst. Stuttgart–Bad Cannstatt, 2017.

Viller, Ch. "Philosophie de Kant [1801]", *Kant-Studien*, Bd. 3, 1899. S. 1–4.

Vorländer, K. "Viller's Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie", *Kant-Studien*, Bd. 3, 1899, S. 4–9.

*Блауберг И.И.*

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1.  
E-mail: irinablauberger@yandex.ru.

## Феликс Равессон и философский проект Ксавье Леона

**Аннотация:** В статье рассматриваются основные черты того варианта метафизики, который был разработан французским философом-спиритуалистом Феликсом Равессоном (1813–1900) с опорой на идеи Аристотеля, Шеллинга, Мен де Бирана, Плотина, Паскаля и других мыслителей. Равессон, охарактеризовавший эту концепцию как «спиритуалистический реализм или позитивизм», обосновывал в своих работах трактовку данной формы философии духа как высшей науки, которая исследует принципы, предполагаемые частными науками, но выходящие за рамки их конкретных областей. Творчество Равессона, стремившегося возродить метафизику во Франции в период господства позитивизма, в конце XIX в. стало важным ориентиром для молодых интеллектуалов, искавших новые пути развития философии. Одним из таких пугей, как показано в статье, явилось создание философского журнала “Revue de Métaphysique et de Morale” (1893), первым автором которого стал Равессон.

**Ключевые слова:** французская философия XIX в., Феликс Равессон, Ксавье Леон, спиритуализм, возрождение метафизики

Работа Феликса Равессона «Метафизика и мораль» была впервые опубликована в 1893 г. во французском философском журнале “Revue de Métaphysique et de Morale” («Обозрение метафизики и морали»). Статья открывала первый номер этого журнала, созданного по инициативе молодого философа Ксавье Леона, который привлек к этому делу своих бывших соучеников по лицу Эли Галеви и Леона Брюншвига.

Журнал начал свою деятельность в конце XIX в., и в его названии мы видим слово «метафизика». Но в начале того столетия подобное название трудно было бы представить. Судьба метафизики находилась тогда под угрозой. Как пишет современная исследовательница, «в начале XIX в. в кругу франкоязычной философии существовал вопрос, настоятельность которого сложно оценить во всех его нюансах: возможно ли еще метафизическое знание, после скептических выводов века Просвещения, после гносеологического отчаяния Дэвида Юма и феноменализма, связанного с именем Иммануила Канта?»<sup>1</sup> Феликс Равессон (1813–1900) оказался одним из тех, кто возрождал метафизику во Франции в XIX столетии и всю свою долгую жизнь размышлял о ее основаниях и задачах.

Феликс Равессон, по мнению ряда исследователей, один из наиболее интересных мыслителей Франции XIX в. Его нельзя назвать особо «плодовитым» – из-под его пера вышло сравнительно мало работ; к тому же он был отчасти «маргиналом», так как не входил в круг официальных университетских философов, не занимался преподаванием. По складу ума и склонностям он был подлинным философом, но вынужден был заниматься административной деятельностью в Министерстве просвещения, работал инспектором библиотек. Но его творчество, как выяснилось со временем, стало важной вехой в истории французской философии, существенно обогатило философскую мысль, повлияло на то направление ее развития, которое позднее нашло выражение в концепциях спиритуалистов других поколений, в том числе Жюль Лашелье, Эмиля Бутру и Анри Бергсона.

Равессон получил классическое образование и уже в юности продемонстрировал не только интерес и несомненные способности к философствованию, но и склонность к занятиям искусством (он хорошо рисовал, его работы впоследствии даже выставлялись в парижском

---

<sup>1</sup> *Bellantone A. Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique» // Cahiers philosophiques. 2012. No. 129. P. 5.*

Салоне). Сферу его интересов и теоретической деятельности во многом определило исследование философии Аристотеля, которой была посвящена работа, победившая в 1834 г. на конкурсе, объявленном, по инициативе Виктора Кузена, Академией моральных наук. Впоследствии это раннее сочинение, переработанное и дополненное, выросло в фундаментальный двухтомный труд «Опыт о “Метафизике” Аристотеля» (1838; 1845), благодаря которому молодой автор приобрел репутацию признанного аристотелеведа и до конца XIX столетия оставался крупнейшим французским исследователем в этой области<sup>2</sup>. В предисловии к первому тому Равессон писал: «Со времен упадка схоластики аристотелизм представляли либо как систему абстракций, оторванных от реальности, и логических или даже чисто вербальных классификаций, либо как систему эмпиризма, аналогичную по своим психологическим принципам и моральным следствиям античному эпикуреизму или новоевропейскому сенсуализму. Два эти заблуждения можно всецело развеять лишь путем полного изложения «Метафизики»»<sup>3</sup>. На деле автор этим не ограничился. Первый том «Опыта» посвящен подробному анализу истоков и содержания учения Аристотеля, структуры «Метафизики», а второй – исследованию школ послеплатоновской философии: здесь рассматриваются эпикуреизм, стоицизм, неоплатонизм<sup>4</sup>.

Аристотель занял особое, быть может наиболее важное, место в ряду тех мыслителей, которые помогли Равессону определить собственную линию исследований, сформулировать главные идеи своей концепции. В поздних работах, стремясь углубить собственные представления о мире, познании, человеке, французский мыслитель тоже постоянно обращался к Стагириту. При этом его восприятие Аристотеля имело свои особенности. Во-первых, оно встроилось в контекст, обусловленный традицией спиритуализма, которой следовал Равессон. Во-вторых, учение Аристотеля было воспринято им сквозь призму идей Шеллинга, которые вначале Равессон усвоил, изучая труды немецких аристотелеведов-шеллингианцев, а потом обратился к самому «оригиналу». В 1838 г. он посетил Мюнхен, где познакомился с Шеллингом, слушал его лекции, несколько раз встречался с ним и

---

<sup>2</sup> См. подробнее: *Блауберг И.И.* Феликс Равессон и его «Опыт о *Метафизике* Аристотеля» // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. М., 2017. С. 531–544.

<sup>3</sup> *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d’Aristote. T. I. Paris, 1837. P. VI.

<sup>4</sup> См.: *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d’Aristote. T. II. Paris, 1845.

обсуждал его учение. Эти немецкие влияния сказались, как мы увидим, на трактовке Равессоном Аристотеля, а также оставили сильный след на собственной концепции французского философа. Но так или иначе, сколь бы ни расширялся позже круг его интересов, включивший в себя историю религий и искусства, углубленное изучение трудов отцов Церкви, античная культура по-прежнему оставалась для него одним из главных предметов исследований. Для Равессона, можно сказать, она всегда была той «родной стихией», к которой он постоянно возвращался. Так, в ряде поздних работ он рассматривал античное искусство, древние мистерии и их особенности<sup>5</sup>. Такому вниманию к этим сферам истории культуры способствовала и перемена рода деятельности: с 1870 г. он занял должность хранителя древностей в Лувре, увлекся изучением античной скульптуры.

Вопреки позитивизму, набравшему силу во Франции, Равессон стремился создать метафизику, в чем-то наследующую картезианству, но учитывавшую при этом уроки XVIII столетия. Он также искал опору в идеях виталистов и анимистов трех предыдущих веков – Я.Б. Ван Гельмонта, Штала, Биша, Бонне и др. Отмечая порой достоинства учения Канта, в целом он не был сторонником «коперниканского переворота», при котором «причина и субстанция суть не что иное, как символические реализации условий человеческого интеллекта»<sup>6</sup>. Равессона не устраивала и шотландская философия, бывшая очень популярной во Франции в пору его юности: по его словам, он не считал возможным для философии оставаться «в мире видимости без основания и глубины»<sup>7</sup>. Равессон хотел построить философию на таких основаниях и принципах, которые определяли бы ее правомерность, статус, ее роль и задачу перед лицом частных наук, выведившихся на первый план позитивизмом в противовес метафизике. Конкретные науки, считал он, не могут объяснить упорядоченность, гармонию, существующую в природе; такое объяснение – дело философии, исследующей и истолковывающей те принципы, которые лишь предполагаются науками. «Философия, если она существует, – писал Равессон, – должна знать принципы, которые лишь допускаются науками,

<sup>5</sup> См.: *Ravaisson F. Les mystères; Les monuments funéraires de grecs // Ravaisson F. L'art et les mystères grecs / Textes présentés et recueillis par Dominique Janicaud. Paris, 1985. P. 165–180, 181–204.*

<sup>6</sup> *Ravaisson F. Philosophie contemporaine // Revue des Deux Mondes. 1840. T. 24. P. 411.*

<sup>7</sup> *Ravaisson F. Philosophie contemporaine. P. 412.*



т. е. первые причины всего наиболее постоянного и регулярного в их предметах. Если бы она когда-либо стала тем, чем должна быть, она была бы, следовательно, наукой <, охватывающей> разные науки. Однако это идеал, от которого она пока далека и, возможно, будет далека всегда»<sup>8</sup>. Но к этому идеалу все-таки можно приблизиться, полагал французский мыслитель, заняв позицию спиритуализма. Ведь принципы, о которых идет речь, могут быть истолкованы лишь с такой позиции, а собственным предметом философии является именно духовная природа, которую отличают порядок и постоянство.

Сам Равессон определял свое учение как «спиритуалистический реализм или позитивизм». В этом определении важны все три слова; рассмотрим их по порядку. Спиритуализм – концепция, утверждающая существование духовного начала мира, бессмертия души, – во Франции в XIX в. имела разные формы. Так, одной из них стал «эклетицистический спиритуализм» Виктора Кузена, под влиянием которого долгое время строилось философское образование. Равессон предложил свою версию спиритуализма, хотя, как и Кузен, опирался на идеи мыслителя-автодидакта Мен де Бирана<sup>9</sup>. И эта версия оказалась гораздо ближе к замыслу Бирана, чем кузеновская. Вместе с тем, Равессон продвинулся дальше Бирана, признав, в отличие от него, «я» субстанцией особого, динамического типа. Об этом идет речь в работе «Современная философия» (1840), где Равессон подробно анализирует состояние французской философии начала XIX в., описывая те проблемы и, как сказали бы сегодня, «вызовы», с которыми она столкнулась.

Опираясь на ключевую идею бирановской философской психологии об исходном двояком факте сознания, в котором выражается единство субъекта и объекта, Равессон создал онтологическую концепцию, рассмотрев с позиций спиритуализма взаимодействие духа и материи, эволюцию природы. Он, как и Мен де Биран (а позже Бергсон), толковал свое учение как средний, третий путь между материализмом и идеализмом, надеясь избежать крайних выводов обеих этих теорий. В XIX в., в эпоху бурного развития наук о жизни, мате-

---

<sup>8</sup> *Ravaisson F. Fragments // Ravaisson F. Testament philosophique et fragments. Paris, 1933. P. 148.*

<sup>9</sup> См. подробнее о нем: *Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М., 2000; Визгин В.П. Очерки истории французской мысли. М., 2013; Визгин В.П. Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // История философии. 2017. Т. 22 (2). С. 44–55.*

риализм с его редукционизмом, полагал он, утратил всякие теоретические основания, поскольку был неспособен объяснить специфику феноменов жизни. В концепции Равессона, где описана иерархическая субординация различных уровней универсума, низший, материальный уровень представал как «уснувший» дух; материальное и духовное оказывались взаимосвязанными – разумеется, при первенстве и ведущей роли второго. Эти идеи Равессона во многом определили особенность французского спиритуализма той эпохи: нацеленность на исследование отношения природы и духа.

Понятие «реализм», использованное Равессоном в определении его философии, противопоставляется идеализму, который он понимал по модели и образу учения Платона, подвергнутого им критике еще в «Опыте о “Метафизике” Аристотеля». Такой идеализм, полагал он, слишком абстрактен, оторван от реальности, подменяет реальные начала бытия формальными принципами знания, а потому не может внятно объяснить природу, движение, индивидуальность. Спиритуализм же на это способен, поскольку ищет ключ к решению таких проблем в самом сознании индивида, в его душевной жизни: признавая, что независимая от нас реальность в основе своей духовна, мы можем по аналогии делать выводы, опираясь на анализ собственного сознания. Такое исследование Равессон предпринял в своей диссертации «О привычке» (1838) – небольшой работе, лаконичной и до предела насыщенной, которая до сих пор будоражит умы и побуждает исследователей предлагать все новые ее толкования<sup>10</sup>. Здесь привычка, анализируемая вначале в рамках философской психологии, постепенно возвышается до ранга метафизических проблем; эта тема по ходу изложения насыщается все новыми смыслами и акцентами. В центре внимания автора – амбивалентность привычки, выражающаяся в том, что присущий ей автоматизм становится своего рода трамплином для развития, высвобождая силы и способности индивида. Если обратиться к собственному сознанию, попытаться постичь привычку «изнутри», то эта «вторая природа» многое прояснит нам относительно первой природы и происходящих в ней процессов. Тогда привычка предстанет нам как «общая граница, или средний тер-

---

<sup>10</sup> См., например: *Giassi L.* Psychologie, éclectisme et spiritualisme: Maine de Biran, Victor Cousin et Ravaisson. Электронный ресурс: [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_esprit-biran-giassi.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-biran-giassi.pdf) (Р. 46–58); *Grosz E.* Habit Today: Ravaisson, Bergson, Deleuze and Us // *Body&Society*. 2013. 19 (2&3). P. 217–239; *Etudes sur F. Ravaisson. De l'habitude / Sous la direction de J.-M. Le Lannou.* Paris, 1999.

мин, между волей и природой»<sup>11</sup>; она очерчивает путь от верхнего уровня органической природы – свободы рассудка – до нижнего – нерелективной спонтанности природы. Это метод, названный Равессоном «аналогией привычки», понятый в более широком смысле, стал для него одним из важнейших способов осмысления реальности.

Наконец, термин «позитивизм», употребленный Равессоном при характеристике его концепции, можно объяснить трояким образом. Во-первых, этим мыслитель заявлял о том, что его концепция дает позитивное, научное знание, право на которое позитивизм отвергал за философией. Во-вторых, здесь явно звучит противопоставление «спиритуалистического позитивизма» другому позитивизму, доминировавшему в то время во Франции. В-третьих, в этом названии можно усмотреть отсылку к «позитивной философии», которую Шеллинг, в свою очередь, противопоставлял философии «негативной».

Равессон создал в итоге свой вариант спиритуализма, философии духа, который можно назвать и философией действия, и философией воли. Ведь главной чертой духовного начала, лежащего в основе универсума, он считал действие. В связи с этим он часто обращался к аристотелевской идее о взаимосвязи возможности и действительности, потенции и акта. Именно эта идея, полагал Равессон, хорошо передает динамическую сущность мира, свойственное ему постоянное движение, становление, стремление к цели (французский мыслитель был сторонником аристотелевской телеологии). Вместе с тем, еще в раннем юношеском сочинении об Аристотеле он утверждал, что в учении Стагирита бытие предстает как непосредственное тождество, в котором не хватает момента различия; неясно, как связано бесконечное множество индивидуальных форм и абсолютное единство Перводвигателя. Эту лакуну сам Равессон стремился заполнить, переосмысляя Перводвигатель как активное духовное начало, постоянно воздействующее на универсум. В поздних работах эта трактовка, навеянная идеями Шеллинга, несколько углубилась, впитав в себя христианские акценты: Дух, или Бог, связан с миром отношением любви, в силу которой он отчасти дарует себя своему творению. Как писал Бергсон, характеризуя творчество своего учителя, «зримый универсум предстает... как внешний аспект реальности, которая, будучи постигнута изнутри, в ней самой, есть дар, великий акт освобо-

---

<sup>11</sup> Ravaisson F. De l'Habitude. Paris, 1997. P. 82; см. подробнее: Блауберг И.И. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М., 2014. С. 72–96.

ждения и любви»<sup>12</sup>. Эта тема дара звучит и в «Метафизике и морали»; она очень важна для позднего Равессона, разработавшего исходя из этого концепцию «героической философии», где моральными образцами выступают избранные личности, чьей отличительной чертой он считал великодушие, сострадание к «слабым мира сего». Добавим, что в работах позднего периода сильнее проявилось и влияние философии Плотина. Равессон часто подчеркивает, что «вначале было лучшее», а то, что проистекает из его «великодушного снисхождения», призвано восходить к нему обратно (см. последнюю фразу публикуемой ниже статьи). Здесь можно проследить платоновскую схему «нисхождения» Единого в вещи и последующего их «восхождения» к Единому.

«Философия воли» Равессона отсылает к идеям Декарта, подчеркивавшего значение и беспредельность воли. Эта трактовка была воспринята и усилена Мен де Бираном, у которого декартовское *cogito ergo sum* преобразовалось в *volo ergo sum* (волю, следовательно, существую). Равессон, в свою очередь, размышляя о человеческом действии, направляемом волей, называет волю «разумной», полагая, что, если отделить волю от рассудка, мы придем к произволу<sup>13</sup>. Таким образом, его философия воли во многом противостоит учению Шопенгауэра: ведь во французском варианте воля имеет вполне позитивные характеристики. В то же время, по Равессону, глубже воли находится сфера произвольной активности, лежащей в основе космоса. Через эту идею о спонтанной космической активности, связанную с влиянием Шеллинга, утверждается представление о свободе и контингентности, существенным образом присущих универсуму. Для Равессона наличие такой изначальной свободной активности означало наличие в мире тайны, непостижимой рациональными средствами, рассудком, а в какой-то мере доступной лишь интуитивным способам познания. Возможно, с этим связан особый интерес, проявлявшийся Равессоном к античным мистериям.

В 1867 г. именно Равессону было поручено подготовить доклад о французской философии XIX в., приуроченный к открытию Всемирной промышленной выставки в Париже. В этом докладе он не только сделал обзор современных ему философских учений, но и до-

<sup>12</sup> Бергсон А. Жизнь и творчество Равессона // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 211.

<sup>13</sup> См.: Ravaisson F. Rapport sur le Concours pour le Prix Victor Cousin // Ravaisson F. De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. Paris, 1984. P. 359.

вольно подробно изложил собственную концепцию спиритуализма. Сам факт такого поручения указывал на авторитетность Равессона в философских кругах. Об этом же, спустя 26 лет, свидетельствовало обращение к нему юных энтузиастов, еще с лицейских лет мечтавших о создании философского журнала, который, в отличие от «*Revue philosophique*», издававшегося психологом-позитивистом Т. Рибо, вернулся бы к обсуждению проблем метафизики (что, однако, вовсе не исключало интереса к философии науки и ее насущным вопросам). Ситуацию того времени описал спустя сто лет Кристоф Прошассон: «Рождение *Revue de Métaphysique et de Morale* на деле вписывается в изменение интеллектуального климата. ... Опасность, нависшая над философией, была скорее интеллектуальной, чем институциональной. Философская рефлексия, в своем стремлении ко всеобщности, подвергалась ударам специализированных знаний, которые стремились лишить ее права высказывать истину. <...> Универсализм, поддерживавший всякий научный идеал и наделявший интеллектуала авторитетом, трещал под тяжестью обновленного позитивизма, приспособленного к нуждам современного мира, из которых рождалось столько новых дисциплин»<sup>14</sup>. Ксавье Леон и Эли Галеви считали, что новое издание продолжит традиции журнала «*Critique philosophique*», которым руководил неокритицист (неокантианец) Шарль Ренувье, но, в отличие от него, не усматривали в «кантовском субъективизме» «якорь спасения в позитивистском кораблекрушении»<sup>15</sup>. Как писал Галеви Леону в одном из писем, «необходимо противодействовать убогому позитивизму, из которого мы выбираемся, и вызывающей раздражение религиозности, в которой мы рискуем увязнуть, – основать философию действия и рефлексии, – быть страстными рационалистами» (Ibid.).

Вопреки недовольству некоторых авторов названием журнала (вызывало возражения именно провокационное слово «метафизика»), инициаторы его сохранили, считая это принципиальным. Однако их не устраивал тот вариант метафизики, что был разработан Виктором Кузеном в рамках его эклектического спиритуализма. «Философия действия и рефлексии» – это вполне могло быть характеристикой концепции Равессона. Был ли он «страстным рационалистом»? Едва

---

<sup>14</sup> Prochasson C. *Philosopher au XX e siècle: Xavier Léon et l'invention du «système R2M» (1891–1902) // Revue de Métaphysique et de Morale. 1993. № 1/2. P. 118.*

<sup>15</sup> Xavier Léon/Élie Halévy. *Correspondance (1891–1898) // Revue de Métaphysique et de Morale. 1993. № 1/2. P. 13.*

ли. Впрочем, здесь, как всегда, нужно определить понятия. Он критиковал рассудок и его методы, но выступал за обширный синтез, в котором рациональные методы соединялись бы с интуицией, с опорой на данные «сердца». Но он не был иррационалистом или мистиком, поскольку стремился утвердить и защитить метафизику средствами, доступными человеческому духу. И вполне понятно, что именно статья Равессона, в которой, по словам Эмиля Бутру, представлена «вся суть его главных учений»<sup>16</sup>, оказалась программной. Об этом говорят и строки из письма Ксавье Леона Равессону, где содержалось предложение написать статью: «...Вы... первый, к кому я обратился, и я считаю, что Ваше рвение в защите интересов философии сделали Вас в этой борьбе, – в которой Вы являетесь нашим истинным наставником, – вождем нашей молодежи. <...> Вы, господин и высокочтимый учитель, принадлежите к тем, кто первыми, в тот момент, когда философская традиция, казалось, была утрачена во Франции, напомнили нам, чем является подлинная Метафизика, вместе с именем ее бессмертного автора...»<sup>17</sup>

Философский проект Ксавье Леона и его юных друзей оказался вполне жизнеспособным, журнал успешно продолжает свою деятельность и сегодня. А судьба идей его первого автора сложилась непросто. После прекрасной работы Бергсона, отдавшего в ней дань уважения Равессону, которого он считал своим учителем, концепция классика французского спиритуализма в первой половине XX в. довольно редко становилась предметом обстоятельного исследования, хотя она во многом проложила путь философским учениям этого времени: философии духа Л. Лавеля и Р. Ле Сenna, философии действия М. Блонделя и др. Здесь сыграли свою роль, среди прочего, причины идеологические – неприязнь молодого поколения французских интеллектуалов, представлявших новые идейные течения, к «замшелому» спиритуализму, отождествлявшемуся с консервативной политической позицией. Понадобилось напоминание извне, чтобы вновь

<sup>16</sup> *Boutroux E.* La philosophie de Félix Ravaisson // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1900. Т. 8. № 6. Р. 699.

<sup>17</sup> *Xavier Léon/Élie Halévy.* Correspondance (1891–1898). Р. 22. Приведем данное Леоном в письме к Галеви описание Равессона, который приближался к своему восьмидесятилетию: «Он столь активен, что можно позавидовать; он вернулся из Венеции, бегом поднимается по лестницам, весь день остается на ногах; утром рисует, вечером пишет, всегда умен, он завидует Тициану, написавшему свой портрет в 99 лет. Быть может, он надеется дожить до 100 лет – он, который никогда не болеет и даже не носит очков» (*Ibid.* Р. 26).

пробудить во Франции интерес к Равессону. А исходило оно, как ни странно, не от кого иного, как от... Хайдеггера. Когда французский журналист Фредерик де Товарниcki посетил его в сентябре 1945 г. во Фрайбурге, Хайдеггер осведомился о новостях из Сорбонны: «Изучают ли там Паскаля? Исследуют ли Лейбница, Гегеля? Интересуются ли Равессоном, его прекрасной книгой о привычке? [Он спросил], знаю ли я заметку, которую Бергсон посвятил его жизни и творчеству?» Товарниcki в тот день ничего не смог сообщить Хайдеггеру, но, вернувшись в Париж, принялся штудировать Равессона. В этом неведении, как оказалось, он не был одинок: «Вспоминаю, – пишет он далее, – удивление Эмманюэля Левинаса, Жана Валя, а также Сартра, когда я им рассказал, что Хайдеггер расхвалил мне Равессона и работу о нем Бергсона»<sup>18</sup>. Позже друг Хайдеггера Жан Бофре подтвердил, что немецкий мыслитель действительно очень ценил оригинальные идеи Равессона<sup>19</sup>.

Возможно, именно это обстоятельство дало позже стимул к исследованию взглядов французского философа. Ему посвятили свои диссертации Ф. Ларюэль (сейчас он известен своей концепцией «не-философии») и хайдеггерианец, критик феноменологии Д. Жанико<sup>20</sup>. А в последние десятилетия интерес к его философии существенно вырос, что нашло отражение в книгах и статьях, посвященных его творчеству, как и вообще спиритуализму XIX в.<sup>21</sup>

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Бергсон А.* Жизнь и творчество Равессона / Пер. с франц. И.И. Блауберг // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 196–222.

*Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014. 187 с.

*Блауберг И.И.* Феликс Равессон и его «Опыт о Метафизике Аристотеля» //

---

<sup>18</sup> *Towarnicki F. de.* Avant-propos // Ravaisson F. De l'Habitude. Paris, 1997. P. 7–8.

<sup>19</sup> Об этом Бофре пишет и в своей книге: *Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. Paris, 1984. P. 18.

<sup>20</sup> См. *Laruelle F.* Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson. Paris, 1971; *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson. La Haye, 1969.

<sup>21</sup> См.: *Guibert G.* Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling. Paris, 2006; *Le Lannou J.-M.* Le vocabulaire de Ravaisson. Paris: Ellipses, 2002; *Marin C.* «Acte et puissance»: Ravaisson et Ricoeur, lecteurs d'Aristote // De la nature à l'esprit. Lyon, 2001. P. 37–62.

Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. М.: Аквилон, 2017. С. 531–544.

*Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М.: ИФ РАН, 2013. 133 с.

*Визгин В.П.* Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // История философии. 2017. Т. 22 (2). С. 44–55.

*Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: МГУ, 2000. 104 с.

*Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. P.: Vrin, 1984. 133 p.

*Bellantone A.* Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique» // Cahiers philosophiques. 2012. № 129. P. 5–21.

*Boutroux E.* La philosophie de Félix Ravaisson // Revue de Métaphysique et de Morale. 1900. Т. 8. № 6. P. 699–716.

Etudes sur F. Ravaisson. De l'habitude / Sous la direction de J.-M. Le Lannou. Paris: Editions Kimé, 1999. 78 p.

*Giassi L.* Psychologie, éclectisme et spiritualisme: Maine de Biran, Victor Cousin et Ravaisson. P. 46–58. Электронный ресурс: [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_esprit-biran-giassi.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-biran-giassi.pdf) (дата обращения – 27 января 2018).

*Grosz E.* Habit Today: Ravaisson, Bergson, Deleuze and Us // Body & Society. 2013. 19 (2&3). P. 217–239.

*Guibert G.* Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling. Paris: L'Harmattan, 2006. 310 p.

*Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson. La Haye: Martinus Nijhoff, 1969. 276 p.

*Laruelle F.* Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson. Paris: Editions Klincksieck, 1971. 267 p.

*Le Lannou J.-M.* Le vocabulaire de Ravaisson. Paris: Ellipses, 2002. 75 p.

*Marin C.* «Acte et puissance»: Ravaisson et Ricoeur, lecteurs d'Aristote // De la nature à l'esprit: études de la philosophie française du XIX siècle. Lyon: ENS éditions, 2001. P. 37–62.

*Prochasson C.* Philosopher au XX-e siècle: Xavier Léon et l'invention du «système R2M» (1891–1902) // Revue de Métaphysique et de Morale. 1993. № 1/2. P. 109–140.

*Ravaisson F.* De l'habitude. Paris: Editions Payot & Rivages, 1997. 137 p.

*Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. I. Paris: L'imprimerie royale, 1837. 599 p.

*Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. II. Paris: Librairie de Joubert, 1845. 584 p.

*Ravaisson F.* Fragments // Ravaisson F. Testament philosophique et fragments. Paris: Boivin et C<sup>ie</sup>, 1933. P. 145–186.

*Ravaisson F.* Les mystères; Les monuments funéraires de grecs // Ravaisson F. L'art et les mystères grecs / Textes présentés et recueillis par Dominique Janicaud. Paris: L'Herne, 1985. P. 165–180, 181–204.

*Ravaisson F.* Rapport sur le Concours pour le Prix Victor Cousin // Ravaisson F. De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. Paris: Fayard, 1984. P. 343–359.



*Towarnicki F. de. Avant-propos // Ravaisson F. De l'Habitude. Paris: Editions Payot & Rivages, 1997. P. 8–26.*

Xavier Léon/Élie Halévy. *Correspondance (1891–1898) // Revue de Métaphysique et de Morale. 1993. № 1/2. P. 3–58.*

### Irina Igorevna Blauberг

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: irinablauberг@yandex.ru

### Felix Ravaisson and Xavier Leon's Philosophical Project

**Summary:** The article discusses the main features of the variant of the metaphysics, that was developed by the French philosopher-spiritualist Felix Ravaisson (1813–1900), drawing on the ideas of Aristotle, Schelling, Maine de Biran, Plotin and other thinkers. Ravaisson, who characterized this conception as “spiritualistic realism or positivism”, argued in his works the interpretation of this form of philosophy of spirit as the supreme science, exploring principles that are supposed by private sciences, but go beyond their specific areas. The work of Ravaisson, who attempted to revive metaphysics in France in the period of domination of positivism, became in the late nineteenth century a crucial reference point for young intellectuals who were looking for new ways of developing philosophy. One of such ways, as shown in the article, was the creation of the philosophical journal “Revue de Métaphysique et de Morale” (1893); it was Ravaisson who became its first author.

**Keywords:** French philosophy of the nineteenth century, Felix Ravaisson, Xavier Leon, spiritualism, the revival of metaphysics.

### References

Beaufret, J. *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1984. 133 p.

Bellantone, A. “Ravaisson: le “champ abandonné de la métaphysique””, *Cahiers philosophiques*, 2012, No. 129, pp. 5–21.

Bergson, H. “Zhizn' i tvorcestvo Ravaisson'a” [The life and work of F. Ravaisson], in: Bergson A. *Izbrannoe: Soznanie i zhizn'* [Selected works: Consciousness and life]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 196–222. (In Russian)

Blauberг, I.I. *Istoki bergsonizma. Filosofiya Felix'a Ravaisson'a* [The sources of bergsonism. The philosophy of Felix Ravaisson]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2014. 187 p. (In Russian)

Boutroux, E. “La philosophie de Félix Ravaisson”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, t. 8, No. 6, pp. 699–716.

Études sur F.Ravaisson. De l'habitude, sous la direction de J.-M. Le Lannou. Paris: Editions Kimé, 1999. 78 p.

Giassi, L. *Psychologie, éclectisme et spiritualisme: Maine de Biran, Victor Cousin et Ravaisson*. Электронный ресурс: [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_esprit-biran-giassi.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-biran-giassi.pdf) (pp. 46–58) (accessed 27.01. 2018).

Grosz, E. “Habit Today: Ravaisson, Bergson, Deleuze and Us”, *Body & Society*, 2013, 19 (2&3), pp. 217–239.

Guibert, G. *Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling*. Paris: L'Harmattan, 2006. 310 p.

Janicaud, D. *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1969. 276 p.

Krotov, A.A. *Filosofiya Maine de Biran'a* [The philosophy of Maine de Biran]. Moscow: MGU Publ., 2000. 104 p. (In Russian)

Laruelle, F. *Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson*. Paris: Editions Klincksieck, 1971. 267 p.

Le Lannou, J.-M. *Le vocabulaire de Ravaisson*. Paris: Ellipses, 2002. 75 p.

Marin, C. “Acte et puissance”: Ravaisson et Ricoeur, lecteurs d'Aristote”, *De la nature à l'esprit: études de la philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle*. Lyon: ENS éditions, 2001, pp. 37–62.

Prochasson, C. “Philosopher au XX<sup>e</sup> siècle: Xavier Léon et l'invention du “système R2M” (1891–1902), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1993, No. 1/2, pp. 109–140.

Ravaisson, F. *De l'Habitude*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1997. 137 p.

Ravaisson, F. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I. Paris: L'imprimerie royale, 1837. 599 p.

Ravaisson, F. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II. Paris: Librairie de Joubert, 1845. 584 p.

Ravaisson, F. Fragments, in: Ravaisson F. *Testament philosophique et fragments*. Paris: Boivin et C<sup>ie</sup>, 1933, pp. 145–186.

Ravaisson, F. “Les mystères”, “Les monuments funéraires de grecs”, in: Ravaisson F. *L'art et les mystères grecs*, textes présentés et recueillis par Dominique Janicaud. Paris: L'Herne, 1985. 245 p.

Ravaisson, F. “Rapport sur le Concours pour le Prix Victor Cousin”, in: Ravaisson F. *De l'habitude. La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, 1984, pp. 343–359.

Towarnicki, F. de. Avant-propos, in: Ravaisson F. *De l'Habitude*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1997, pp. 8–26.

Vizgin, V.P. “Ekzistentsial'nye motivy v “Dnevnikе” Maine de Biran'a” [Existential motives in Maine de Biran's “Diary”], *Istoriya filosofii*, 2017, t. 22 (2), pp. 44–55. (In Russian)

Vizgin, V.P. *Ocherki istorii frantsuzskoi mysli* [Essays on the history of French thought]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2013. 133 p. (In Russian)

Xavier Léon/Élie Halévy. Correspondance (1891–1898), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1993, No. 1/2, pp. 3–58.

Феликс Равессон

## Метафизика и мораль

**Аннотация.** Публикация представляет собой первый перевод на русский язык работы французского философа-спиритуалиста Феликса Равессона (1813–1900) «Метафизика и мораль». В данной работе Равессон излагает свои представления о подлинной метафизике, прослеживая ее истоки в идеях философов древности и Нового времени. Практическим выражением этой метафизической теории он считает идеал великодушия и самопожертвования, лежащий в основе «героической философии». Перевод выполнен И.И. Блауберг по изданию: *Ravaisson F. Métaphysique et morale // Revue de Métaphysique et de Morale. 1893. № 1. P. 6–25.*

**Ключевые слова:** Феликс Равессон, «Метафизика и мораль», метафизика, бытие, действие, противоположности, великодушие.

Благодаря столь значительному за последние столетия прогрессу математических, физических и исторических знаний многие люди укрепляются во мнении, что философия, замкнутая в своих все сужающихся границах, должна наконец исчезнуть. Так, именно это утверждал, особенно вначале, автор системы, названной им позитивизмом. Позитивным, то есть доказанным, считал он, является лишь то, что доступно телесным чувствам, и нужно только выявить существующие в этой области постоянные отношения одновременности или последовательности, чтобы извлечь из них пользу для жизни. Все остальное – беспочвенные фантазии, их время миновало. Первоначально этим остальным были сверхъестественные существа или боги, в которых человечество в раннюю пору усматривало более или менее своенравных творцов всего, что его окружало; затем – абстрактные сущности, коими метафизики в последующую эпоху заменили богов. Задача третьей, современной эпохи – устранить призраки первых двух эпох и тем самым покончить с господством как религии, так и метафизики.

Незадолго до появления позитивизма создатель критицизма стремился доказать ничтожность метафизики, сводя теоретическую философию к анализу способностей познания, призванному изобличить их бессилие выйти за рамки знаний, поставляемых органами чувств (*connaissances physiques*).

Нам кажется, что приговор, вынесенный Кантом и Огюстом Конттом, подлежит обжалованию. Последователи первого в его стране почти сразу же вернулись к осужденным им умозрениям, продвигая их еще дальше, а второй под конец жизни сам впал в заблуждения, подобные тем, которые хотел навсегда отринуть. И сегодня мы видим, как все большее число умов стремятся преодолеть границы, в коих пытались их заключить критицизм и позитивизм.

Частные науки, изучающие факты окружающего нас мира, подчиняются правилам и следуют общими путями. Не должна ли, помимо этих наук, существовать другая наука, знающая эти правила и пути? К какой частной науке относится «Рассуждение о методе» или трактат «Философия наук»? Разграничение сферы различных знаний, определение их целей и средств – разве это не является задачей какого-то иного рода знания, если не высшего? Кроме того, частные науки, стремясь ограничиться совокупностью чувственных явлений, все же вынуждены постоянно обращаться к принципам иного характера, связывающим между собой эти факты. Не нужна ли другая наука, которая изучает и оценивает эти принципы? Пусть кто-то захочет доказать, что это всего лишь беспочвенные фантазии, – для доказательства ему тоже придется прибегнуть к такой науке. Если должно философствовать, сказал древний мыслитель, нужно обращаться к философии; и если не должно философствовать, следует обращаться к ней<sup>1</sup>.

Если отстранить теорию, говорил Кант, останется практика; если упразднить метафизику, останется мораль; а мораль, основанная на всегда имеющейся у нас идее долга или закона, который надлежит выполнять, и вытекающих из этого – за неимением знания – верованиях, самодостаточна. Но что это за «мы», если мы не можем ничего знать ни о каком существовании? Каков может быть закон для того, кто не ведает, кем сам он является и даже существует ли он? И что это за закон, который сводится к пустому обобщению?

---

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Протрептик. Фрагм. 2 // *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. – *Прим. пер.*

В позитивизме практическим правилом для каждого является не «долг», а лишь чувственная польза, ибо воспринимаемые факты составляют всю истину. Но чему тогда служит сама наша склонность к бескорыстию? Наука не объясняет то лучшее, что существует в нас. Если критицизм и позитивизм, по-видимому, недостаточны для того, чего требует интеллект, не похоже, чтобы они в большей мере утоляли потребности сердца.

Значит, нет ничего более естественного, чем то, что множество умов, как мы видим сегодня, охотно возвращаются на пути, которыми следовали великие религии и философии, в надежде достичь при помощи новых усилий тех целей, к коим они стремились.

С древнейших времен люди верили, что их со всех сторон окружают невидимые силы, выражающиеся в явлениях природы. Эти силы они понимали по образцу той, которую находили в самих себе, – воли. Они считали их в целом благожелательными, хотя нередко грозными и мстительными, усматривая свидетельства тому в совершенствах природы. «Чудеса вселенной, – говорит Лейбниц, – заставили людей думать о существовании некоторого высшего начала»<sup>2</sup>. Наконец, люди верили, что эти силы давали жизнь умершим, заставляя их покинуть ту обитель, где сами они находились и куда человеку суждено было вернуться после пребывания на земле. Отсюда религиозные обряды, при помощи которых люди надеялись, выражая признательность за полученные блага, добиться новых, а особенно высшего блага – возвращения на божественную отчизну.

Согласно этим представлениям, всевластное божество скрыто во тьме. Главные религиозные обряды были нацелены на то, чтобы верующие получили доступ к нему. Именно поэтому греки называли их «мистериями». Добавим, что уже в древние времена люди по сути считали наиболее похвальными – ясно не сознавая этого, – обряды, подражавшие богам в наивысших совершенствах. Боги давали все в дар; кто-то из них даровал самого себя. Нужно было, следуя их примеру, приносить дары, жертвовать собой; это порождало отнюдь не взаимную ненависть, в чем иногда усматривали существенную черту первобытных родов, а гостеприимство, из-за которого в поэмах Гомера нищего встречают как представителя Юпитера и ради которого древние племена жертвовали всем самым дорогим.

---

<sup>2</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. П.С. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 77. Перевод изменен. – *Прим. пер.*

Таковым было моральное закрепление идеи, составлявшей основу первобытных религий; согласно ей, в истоках всего лежали неисчерпаемые запасы изобилия и щедрости.

Явилась философия, которая стремилась яснее увидеть то, что смутно различал инстинкт. Замысел ее создателей состоял не в том, чтобы упразднить (как позднее материализм или позитивизм) невидимое действие, первопричину явлений, но чтобы продемонстрировать ее необходимость на целом ряде хорошо заметных способов, используемых ею для достижения своих целей, и отделить ее от них.

Именно так Лейбниц пришел в своей теории к более четкому, чем раньше, разделению чувственной видимости и скрытой силы, открываемой под нею интеллектом. Если в феноменах движения следуют друг за другом – таковы условия, предшествующие их появлению, – в каждом движении и в любой из его моментов имеется, говорит Лейбниц, тайное стремление, которое оказывается реальным, а остальное представляет собой лишь поверхностное изменение отношений.

В религии Древнего Рима на каждом из последовательных этапов явлений действует особое божество. Философия, изгоняя из природы множество вторичных, наполовину персонифицированных сил, заменяет их беспорядочные действия постоянными рядами видимых фактов, через посредство которых невидимая сила устремляется к конечному упорядочению.

Вознося все выше причины и цели, к которым они ведут, философия путем усовершенствования методов помогала рождавшимся наукам все точнее, без обращения к первоначалам, определять вторичные принципы и их связь. Индукция и анализ восходят к Сократу и Платону.

В этой двоякой работе философия не упраздняет религию: она устраняет идолопоклонство, которое смешивалось с религией и создавало препятствие для нее. Она не разрушает античную веру, но усовершенствует ее. То, чего философия лишает полубогов, – которыми довольствовались воображение, но не интеллект, – она относит к более глубоким истокам. Именно это с самого начала выразил создатель греческой философии, Фалес, сказав: «Все полно богов».

Вико, который положил начало философии истории, первым выделив эпохи в развитии идей, сходные у всех наций, утверждал, что существует два рода знания: спонтанное или инстинктивное, которое он называет знанием народным (*volgare*), и рефлексивное знание (*sapientia riposta*), характерное для философов. Эти два рода знания не

противоречат друг другу: они различаются, как две ступени развития, ведущую роль в котором играют последовательно две способности – воображение и разум. Первое знание выражается в поэтической форме; оно передает образным, метафорическим способом то, чему второе дает точные формулировки.

Можно добавить, что хотя первое из этих знаний более смутно, оно нередко несет в себе больше истины и силы, будящей мысль. Понимание этого продемонстрировали греки, когда, при всей любви к культуре, опирающейся на ученость, черпали у варваров, таких как Орфей или Замолксис, самые плодотворные свои идеи.

Прогресс рефлексивного знания привел к тому, что видимые условия явлений, которые изучала и открывала наука, она часто принимала за причины, из коих следовали явления. К такому мнению – если позаимствовать пример из недавних времен – пришел великий физиолог Клод Бернар, утверждавший, что для объяснения физиологических явлений достаточно знания анатомических элементов; это мнение он сам же и опроверг, когда признал, что объяснение организации требует принципа высшего рода, а особенно когда добавил, в конце своей карьеры, что объяснять животное следует исходя из человека.

Почтение к красоте, явившееся, согласно суждению Лейбница, истоком первых религий, стало у греков, более чувствительных к красоте, чем какой-либо другой народ, тем аргументом, который с самого начала продвинул философию выше и дальше всего. Пифагорейцы, видя, что не существует красоты без пропорций, т. е. отношений величины, превратили числа, как и единицу, служащую их мерой, в невидимые начала видимого мира. Но это значило свести красоту, в которой позже откроют более возвышенное начало, к математическим элементам, представляющим собой лишь ее условия. В целом это означало сведение вещи к элементам, которые, правда, превосходили чувства, но относились к области рассудка, еще смешанного с воображением, а не к тому, что Декарт назовет чистым интеллектом, дабы показать, что к нему не примешивается ничто чувственное и видимое.

Между тем софистика, во имя идей, сводивших всё к чувственности с присущей ей изменчивостью, делала невозможным любое прочное правило поведения и отдавала жизнь во власть страстей и низших интересов. Человек, обладавший героической душой, взялся доказать, что для объяснения наличия порядка в беспорядке необходимы типы, независимые от индивидуальных слабостей, моральные качества.

Этим человеком был Сократ, в коем оракул Аполлона, дух порядка, приветствовал мудрейшего из греков и который, однако, как сам он говорил, ничего не знал, кроме дел любви. Но этого было достаточно если не для того, чтобы воздвигнуть все здание метафизики, или первой философии, то по крайней мере для того, чтобы заложить ее основание.

На этом основании ее возводили Аристотель, Декарт, Паскаль. Платон принял за типы, указанные Сократом, невидимые качества, существующие сами по себе, вне сферы видимых вещей. Эти качества или формы, эти «идеи», под которыми двигалась материя, были подлинными сущностями, а все остальное, в своей изменчивости, оказывалось их несовершенной имитацией; в позднем учении, сведя эти качества к количествам, к числам, Платон вернулся, хотя и с оговорками, к пифагореизму.

Его ученики последовали за ним, кроме Аристотеля, сказавшего: «Вся философия стала сегодня математикой». Вернуться к числам – значило свести идеализм к точке зрения материалистов, принимавших за начала вещей содержащиеся в них элементы. При помощи «идей», замечает Аристотель, невозможно объяснить движение, в котором состоит вся природа; они – скорее основы неподвижности. Поэтому в них усмотрели, как пифагорейцы в числах, скорее некие вещества, чем причины. Мир, говорит где-то Платон, есть соединение идей. Совсем иной была точка зрения Аристотеля. Если до сих пор не удалось достичь цели, к которой должна стремиться первая философия, состоящей в том, чтобы познать не атрибуты и второстепенные свойства бытия, но бытие как таковое, то потому, полагал Аристотель, что методом избиралось рассмотрение чистых понятий (λόγοι).

Рассудок, еще неопытный, принял за начала предметов их формы, служащие ему для их классификации. Вместо того чтобы проникнуть внутрь существ и открыть там тайну их индивидуальности, т. е. самой их реальности, он остановился на их внешних частях, отделяя их и наделяя существованием, превращая в отдельные субстанции. Тем самым он счел началами вещей творения собственного мастерства.

Наряду с совершенно новой операцией абстрагирования здесь проявлялась, в остаточной форме, персонификация – древний метод, свойственный поэзии; так пустым представлениям придавалась видимость реального существования. Это означало, по Аристотелю, заменять первоосновы поэтическими метафорами.

По глубокому замечанию перипатетика Цезальпини, принимая за реальность абстрактную всеобщность, считая род более реальным,



чем вид, а вид – более реальным, чем индивида, <философы>, мнившие, что все лучше познают вещи, поистине продвигались к ничто, к пустоте.

Более того, в природе мы повсюду видим оппозиции, один из элементов которых есть отсутствие другого; в абстрактных обобщениях, и в тем большей мере, чем они абстрактнее, противоположности предстают как равные: о *не-бытии* говорят, как о бытии, что оно существует. Почему одно должно брать верх над другим? Отсюда способ представлять мир, не дающий надежды на примирение противоречий; антагонизм кажется неразрешимым.

Аналогичного способа видеть и действовать придерживалась позднее схоластика. Излюбленным объектом ее умозрений тоже часто бывали пустые «формальности», логические продукты рассудка; и ее поборники нередко заслуживали такого именованя: *Gens ratione ferox et mentem pasta chimaeris*<sup>3</sup>.

В Новое время Кант, отказываясь признавать какое-либо непосредственное, или интуитивное, знание невидимых реальностей, еще решительнее, чем схоласты, свел к чистым «формальностям» все, что можно было вообразить, лежащее за границами чувств. Это привело к упразднению всякого знания души и Бога, как и человеческой свободы. Нет ни субстанций, ни причин, – ничего, что мог бы постичь интеллект, кроме поверхностных видимостей и не менее поверхностных законов познания. И любая попытка больше узнать об этом приведет, по Канту, только к ряду неразрешимых противоречий.

Аристотель прекрасно знал все реалии, природу и историю, биологические, моральные, политические науки: диалектические и математические конструкции платонизма – обобщения, за которыми исчезала жизнь, не могли его удовлетворить. Вся природа есть движение, а «движение – своего рода жизнь». Для объяснения сущностей следовало обратиться не к идее или числу, а к душе.

Над его философией властвует одна максима, известная величайшим из его предшественников, особенно Платону, но лишь у Аристотеля впервые ставшая всеобщим правилом: «лучшее» – это «первое».

Главной задачей философии он считал преодоление двусмысленности, создаваемой рассудком и языком, путем выявления разных смыслов, которые мешает видеть расплывчатая всеобщность представлений и терминов. Термин «быть» имеет весьма несходные друг с

---

<sup>3</sup> Племя, ненасытное в доказательствах и кормящее ум химерами (*лат.*). Благодарю Г.В.Вдовину за помощь с переводом латинских цитат. (*Прим. пер.*)

другом значения; его прилагают не только к тому, что существует само по себе, но и к тому, что существует только в другой вещи, от которой его можно отделить лишь при помощи абстрагирования. Таковы качества, а особенно количества, в которых пифагорейство и платонизм хотели найти первоначала существ. Бытие как таковое – это субъект, или субстанция, единственная, которая существует сама по себе; в ней одной существуют модусы. Именно она есть «первое»; все остальное, что относится к ней и от нее зависит, является вторичным.

Что же такое, собственно говоря, бытие? Быть, отвечает Аристотель, – значит действовать. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, скажет после него другой философ<sup>4</sup>. Действие есть благо, ибо оно – цель всего. Это есть и то, что предшествует всему. А действие – это душа. Поэтому душа есть подлинная, единственная субстанция. Тело – это возможное (*le virtuel*), душа есть акт, который является его целью, а цель есть также и начало.

Скажут ли, вместе с тем, кто после Платона возглавил его школу, что в зародыше возможное предшествует, а действительное следует за ним, поскольку живое существо постепенно претворяет способность к действию в энергию и действие, так что благое и прекрасное появляются не в начале, но лишь в конце? Зародыши, отвечает Аристотель, исходят из взрослого живого существа, совершенного в своем виде. Его действие, запечатленное в зародыше, постепенно ведет и его к совершенству, где он становится подобен своему творцу. Стало быть, действию всегда и повсюду принадлежит первенство.

Как же из чистой потенции возникло когда-то действие? Сама по себе потенция, как говорит Лейбниц, даже не может существовать. Нет подлинной потенции без какого-либо актуального стремления, т. е. начала действия. Не действие объясняется потенцией, но, напротив, оно-то и объясняет потенцию. Она есть ослабленное или ограниченное действие, и хотя Аристотель не учил этому ясным образом, хотя он лишь сказал, не отыскивая истоков в возможном, что актуальное предшествует ему, непонятно, как можно было бы, принимая аристотелевскую максиму, рассматривать возможности, с тем актуальным, что в них содержится, иначе чем результат некоего ослабления первоначалом своей сущностной активности<sup>5</sup>. Вдохновляясь эти-

<sup>4</sup> Кто ничего не делает, тот, как представляется, есть ничто (*лат.*). Имеется в виду сочинение Цицерона «О природе богов», см.: *Cicero. De Natura Deorum*, II, XVI. – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> См.: [*Ravaisson F.*] *La philosophie en France au XIX-e siècle*, 2-e éd. P. 278–281.

ми идеями, Плотин скажет позже: Бог есть хозяин своего собственного существования. Разве Аристотель не называл природу, или душу существ, началом движения и покоя? Разве в этой огромной вселенной, где у Аристотеля, как и у Платона, низшие вещи являют те же отношения и, по выражению Аристотеля, те же различия, что высшие вещи, мы не видим повсюду те чередования напряжения и ослабления – как скажут стоики, – которые создаются в живых существах трудом и отдыхом, сном и бодрствованием?

Так сменяется существованием в двух разных состояниях, на двух ступенях, несогласие непримиримых противоположностей, к коим дух абстракции сводил природу. У форм имеются противоположности, которые человеческий рассудок противопоставляет друг другу как абсолютно несовместимые. В Бытии их не существует. Оно является первым элементом, за которым следует второй, затем другие, составляющие ряд, где каждый есть потенция для предшествующего и действие для последующего; эта теория показывает, как противоречие может наконец превратиться в единство. Универсум создает здесь последовательность элементов – аналогичных друг другу и в то же время различных и находящихся на разных уровнях, – которые связаны друг с другом внутренне присущим им единым началом.

Как же познаются два эти состояния бытия, объясняющие всё, – акт и потенция? Аристотель говорит: по аналогии.

Акт и потенция вовсе не определяют друг друга. Определения, которые можно им дать, лишь отсылают от одного из них к другому. Дело в том, что первоначала, не предполагая чего-то предшествующего, из чего их можно было бы вывести, не доказывают и не определяют друг друга. Строго говоря, единственный метод первой философии – это интуиция. «Не следует, – говорит Аристотель, – доискиваться основания всего, в этом состоит слабость рассудка; нужно объять взглядом аналогии». Мы повсюду видим примеры потенции и акта, а потому вполне понимаем, что это такое. – Позднее, с развитием рефлексии, когда Декарт, более чем кто-либо до него, призвал дух к рефлексии над самим собой и использованию столь свойственной ему чудесной способности самосознания, пришлось признать – и это следует сегодня полностью осветить, – что внешние аналогии лишь побуждают нас найти в самих себе, в нашем внутреннем опыте акт и потенцию и таким образом узнать, если не понять, чем они являются.

Из предыдущего следует, что первоначало, Бытие, от которого все зависит, – вовсе не абстрактное и всеобщее бытие логиков. Иначе говоря, Бог – ибо, по слову Аристотеля, это первоначало и есть Бог, –

является не чем иным, как чистым актом, безо всякой примеси чего-то низшего, безо всякой материальности. Что же это за акт? По Аристотелю, это мышление, содержащее наряду с интеллектом волю, – словом, такое, каким его постиг Декарт. Ибо если повсюду в иных местах то, что мы понимаем и чего желаем, мышление и воля – отличны друг от друга, однако из этих двух вещей, как выражается Аристотель, «первые суть те же».

Философия вновь продвинулась вперед, признав, что в этом сущностном тождестве все же имеется различие и что воле, в конце концов, принадлежит первенство; был сделан новый шаг, предвещавший уже теорию действия.

Добавим, что умопостигаемое в полном смысле слова, в отличие от того, что является таковым лишь частично и недостаточно, может быть только действием, очищенным от всякой материальности; а потому – и коль скоро это действие есть мышление, – объект абсолютной мысли и есть сама эта мысль. В Боге само мышление является своим собственным объектом, оно есть «мышление мышления», высший тип того, что мы находим в себе, где наша мысль воспринимает саму себя. Всегда живой и бодрствующий интеллект, вечно определяющий и созерцающий самого себя, который вечно счастлив так, как человеку бывает дано лишь в редкие моменты жизни, и вечно обладает тем, что любит, – таково, стало быть, первоначало, к коему как бы подвешена природа, возносимая к нему любовью, – подражающая ему природа, которую оно несет, беспрестанно приближая к себе. И вправду, именно подражанием ему является то движение, благодаря которому души сосредоточиваются на самих себе, чтобы обрести себя, а главное – высший ум, откуда к ним приходит свет и сила; ум, тем самым наделяющий их божественным бессмертием.

После Аристотеля греческая цивилизация клонится к упадку. Философы уже не воспаряют так высоко. Стоицизм больше не желает принимать ничего, что полностью превосходит сферу видимого. Его Бог – разум, но также и огонь; место чистого действия занимает физическое напряжение этого изначального огня, который ослабевает, становясь – в нисходящем ряду постепенных сгущений – воздухом, водой и землей, а затем, породив таким образом все существа, мало-помалу возвращается к первичному состоянию. Именно это стоики называют «устроением» (*économie*) или «управлением» (*dispensation*); христианская теология применит данное выражение к Боговоплощению.

В поздней античности новый платонизм, возникший под влиянием иудейской и христианской теософии, где господствовала идея божества, отдающего себя творениям без утраты своей сущностной неподвижности, пытается включить в платоновскую систему теории, предложенные, вопреки ей, аристотелизмом и стоицизмом. Он наделяет первоначало способностью развития, о которой не было речи в платонизме, и продвигает его, так сказать, за пределы изначального единства, однако без выхода из него (*προῆλθεν καὶ οὐ προῆλθεν*); таким образом первоначало объединяет в своем тождестве, пусть это и претит человеческому рассудку, два противоположных состояния. Тем самым неоплатонизм более решительно, чем предшествующие системы, указывает на таинственную природу первоначала, превосходящего все наши способности познания или, по крайней мере, понимания, и прокладывает путь мистицизму Средних веков и близким ему теориям, которые вознесут выше интеллекта волю и любовь.

В Средние века схоластика мало что добавляет к этому развитию, и в течение долгих столетий рассудок, не особо внимательный к природным вещам, возрождает старинный замысел возвести в ранг первоначал персонифицированные абстракции, обманчивые продукты логического искусства. Здесь господствует «реализм», который, превращая простые понятия в реальности, принимает, по слову Лейбница, солому слов за зерно вещей. Однако традиция сохраняется здесь, под двояким влиянием перипатетической философии и христианской теологии, благодаря самому обращению к принципам, которые превосходят горизонт чувств и воображения и, в ожидании более глубоких исследований, оберегают мышление от посягательств материализма.

Едва науки и искусства вернулись на пути, по которым шла античность, как Декарт утвердил во внутреннем чувстве, где дух усматривает собственную активность, основу, на которой воздвигнется вновь, упрочившись, здание первой философии, указал идею божественного совершенства, освещающую ее глубину, а в этой идее – тип всякой истины, критерий любой достоверности, высшее правило всякой науки.

В более поздний период будет показано, что все содержащееся в душе, все то, что развертывает природа, есть лишь более или менее близкое или отдаленное, явное или скрытое, подражание божественным совершенствам.

Превратив самосознающую мысль в своего рода зримый центр, где должна расположиться философия, чтобы дать объяснение ве-

щам, Декарт побудил считать глубинным источником мышления волю, из которой проистекает способность суждения.

Почти сразу же Паскаль, приверженец религии, отождествлявшей любовь и божественное, объявил, что основой ума (*intelligence*) в его наиболее возвышенной части, а главное – воли является тот источник чувств, который называют сердцем. Сколько ни рассуждай, говорил он, в уме все возвращается к чувству. Об этом же учил в других выражениях Декарт, объясняя, что доказательство в конечном счете только подготавливает интуицию. – С тем большим основанием сердце составляет основу воли. Умственные явления образуют мир, превосходящий мир чувственных вещей. Предметы сердца образуют третий мир, который таким же образом превосходит умственные явления. Из материальных соединений никогда не родится мысль; из интеллектуальных комбинаций никогда не возникнет побуждение к милосердию: «это <вещь> другого порядка».

Третий и высший порядок вещей – тот, с которым связывали себя мистики: это порядок таинственного, загадочного. Еще Декарт отмечал непостижимость божественных явлений. Дело не в том, говорил он, что здесь не хватает света; дело в том, что этот свет слишком ярко для нашего взгляда. Разве Аристотель уже не замечал, что перед чрезмерной ясностью мы как ночная птица при свете дня?

По поводу идеи божественного совершенства и заключенных в ней следствий Декарт говорит: «Прежде чем... проследить все те истины, кои могут быть отсюда извлечены, я позволю себе здесь задержаться на созерцании этого всесовершенного Божества, по достоинству оценить его удивительные атрибуты и взглядеться в несравненную красоту этого всеобъемлющего света», – добавляя: «насколько это допускают способности моего разума, остающегося здесь будто в ослеплении»<sup>6</sup>.

Повсюду знание в конце концов приходит к неясностям, кажущимся непостижимыми, иначе говоря, к чему-то сходному с тем, что античность называла мистерией. Притяжение и сходства – это мистерия, тайна; тайной является способ, каким все живое рождается и растет (я не знаю, говорит Ван Гельмонт, как семенные начала выражают свои свойства); тайна – влияние души на тело, а тела на душу; тайна – то, что мысль, о которой мы имеем столь неопровержимый

---

<sup>6</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 43. Перевод немного изменен. – Прим. пер.

опыт, по словам Лейбница, есть «нечто неведомое»; тайна – то, как мы понимаем, мысля, что мы мыслим; тайной является способ, каким воля движет саму себя. Декарт констатирует большую часть этих фактов, не пытаясь дать какое-либо из мнимых объяснений, которые всегда заимствуются из явлений низшего порядка, области телесных чувств и воображения. Быть может, именно потому, что Лейбниц недостаточно глубоко сознавал особость и превосходство порядка мышления, он предпринял тщетную попытку заменить своей предустановленной гармонией между телом и душой их реальную связь и объяснить свободные решения воли преобладанием мотивов, переносимым в духовную сферу механизм телесного мира, скорее мнимый, чем реальный<sup>7</sup>.

Ничто, вероятно, в Новое время не способствовало в большей мере тому, чтобы приблизить для философии час (возможно, сегодня уже не столь далекий), когда она полностью осознает то, что открывается ей повсюду из тайн, а также путь, каким нужно следовать, пусть не для того, чтобы проникнуть в их бездонные глубины, но по крайней мере чтобы приблизиться к ним, насколько позволяют наши способности, – ничто не способствовало этому больше, чем неведомые античности размышления об идее бесконечного.

Великий геометр, которому Паскаль, по его словам, был обязан первыми своими открытиями в математике, – Декарт, очевидно, благодаря наблюдению явлений перспективы, ставших предметом созданной им новой науки и показавших, как исчезают, по мере отдаления, различия в величине, обнаружил, как в бесконечном сливаются противоположности. Нельзя, говорил он, этого понять, и все же следует это признать, ибо наша способность понимания не является мерилom истины.

«В геометрии, – пишет он, – рассуждают о величинах независимо от того, существуют они в действительности или только в возможности, а о природе в целом судят, не вынося решения о том, что в ней нет ничего такого, чего рассудок не мог бы понять». И по поводу линий, сходящихся в бесконечности: «Рассудок заключает, что величины столь малы, что два их противоположных предела соединены друг с другом; он чувствует себя неспособным понять оба эти вида величин, не имея оснований для вывода, что один или другой не существуют в природе, – равно как и свойства каждого из них, о которых он

---

<sup>7</sup> См.: [Ravaisson F.] *La philosophie en France au XIX siècle*, 2 éd. P. 270.

вправе выносить решение, – хотя они, кажется, предполагают (противоречие), ибо он не мог бы постичь, каким образом они являются теми, какими он их выводит путем своих рассуждений»<sup>8</sup>.

Возможно, размышления Дезарга стали отправной точкой тех теорий бесконечности, которые открыли математикам Нового времени ранее неизвестные и столь широкие горизонты. Но можно с вероятностью предположить, что идеи о божестве, введенные иудаизмом и христианством, сыграли здесь определенную роль.

Античность видела в бесконечном лишь неопределенность и несовершенство. Мир был для нее сферой, конечной по величине. Однако Аристотель замечал, что для объяснения утверждавшейся им вечности движения этой сферы следовало бы признать за перводвигателем бесконечную силу, а неоплатонизм, на других основаниях, приписывал своему Богу, вместе с могуществом, бесконечность.

Иудаизм и христианство заменили многочисленных духов (*génies*), представлявших различные атрибуты божественной природы, единым божеством, которое сосредоточило в себе то, что разъединял политеизм. Отсюда был только шаг до идеи о том, что у этого божества нет границ и, стало быть, так же обстоит дело с созданным им миром, а если использовать вместе с Декартом более точный язык, до идеи о том, что мир, очевидно, имитирует во времени и пространстве, – которые ничто не побуждало ограничивать, а значит, следовало назвать беспредельными, – абсолютную и трансцендентную бесконечность, присущую Богу. А в божественных глубинах противоположности могли обрести примирение, которое неспособен постичь человеческий рассудок. Именно это утверждал более решительно, чем кто-либо иной, мыслитель Николай Кузанский. По-видимому, природа уже предложила много примеров тому. Каким образом нам предстает жизнь, если не в виде некоего движения, посредством которого живое существо бесконечно творит самого себя? И разве не повсюду в мире существует жизнь? Кто знает даже, не является ли она главным в нем? Биология, кажется, все больше и больше стремится занять место в истоках физики. В более высокой области человеческой мысли это уже не видимость и вероятность, а <свидетельство> опыта и достоверность. Разве «мыслящая вещь» не раздваивается в самосознании на мыслящий субъект и мыслимый объект, которые,

<sup>8</sup> *Desargues G. Brouillon project d'une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan // Oeuvres mathématiques de G. Desargues / éd. R. Taton. Paris, 1951. P. 179. – Прим. пер.*



однако, являются не чем иным, как ею, единым уникальным существованием?<sup>9</sup> Не находим ли мы в «мыслящей вещи» прежде всего волю, которую не определяют отличные от нее движущие силы, – что бы ни утверждали механистические теории, каковые, дабы ее объяснить, ее уничтожают, – но которая сама определяет себя, являясь и причиной, и следствием? Тем с большим основанием должно так же обстоять дело в высшей сфере, сфере всецело чистых ума и воли.

Это отождествление противоположностей, чуждое человеческому рассудку, может, очевидно, – чтобы в известной мере проникнуть в их тайну, – воспользоваться аристотелевской теорией акта и потенции и их отношений в реальности.

Противоположности, крайние формы одного и того же рода, в реальности являются одним и тем же, <но в разные> два момента – актуальности и простой виртуальности; и если они представляют собой два состояния, причем второе из них есть ослабление первого, продолжающего существовать в нем, однако несколько по-иному (ἔτερον τῷ εἶναι), то понятно, как противоположности могут в конце концов войти одна в другую и слиться в этих безднах, которые мы разведываем за пределами конечного, ибо противоположности разрешаются в тождество.

Как нам кажется, предшествующее вполне точно подводит итог, по крайней мере в некоторых основных чертах, движению метафизики с начала до наших дней. Неосознанные представления ранних времен воспроизводятся в ней (как говорил Вико), подтвержденные рассуждениями глубочайших мыслителей. Вновь заявляют о себе также учения, созданные величайшими из религий. Коль скоро дело обстоит так, быть может, позволительно заключить, что приближается эпоха, когда умы, пока еще столь разделенные, признают, что их разногласия объясняются различными аспектами вещей, в соответствии с точками зрения, с которых их рассматривают, ибо рассудок – в большей мере, чем чувства, являющийся философом, – исследует их, однако, с помощью воображения, только извне, тогда как интуитивный интеллект (чистая интеллекция Декарта), стремясь их постичь внутри, доходит в сознании если не до святой святых, где пребывает божество, то по крайней мере до порога, где прозревается таинственная глубина.

Паскаль заметил, что обычно люди верно судят о том, что видят, но, в зависимости от своих привычек или страстей, рассматривают

---

<sup>9</sup> См. [Ravaisson F.] Rapport sur le prix V. Cousin; p. 314.

предметы только с некоторых сторон. Трудно добиться, чтобы они рассматривали их всесторонне. Сделав это, они легко пришли бы к согласию.

Следуя другому наблюдению Паскаля, добавим несколько слов в ответ на возражение, часто адресуемое в наши дни философии: мол, она способна лишь предлагать недоказуемые гипотезы, относительно которых нельзя поэтому достичь общего согласия.

Частные науки, в соответствии с природой их объектов, применяют более или менее убедительные доказательства; но именно об этих науках можно сказать, что они основаны на гипотезах, или, как часто говорят сегодня математики, на недоказуемых «конвенциях». В философии, особенно в метафизике, собственно говоря, не доказывают, равно как и не дают определений, поскольку эти приемы применяются лишь к сложным объектам, а у метафизики предмет простой. Это не означает, что ей недостает средств для того, чтобы установить истину. Метод, используемый философией для установления фундаментальных истин, таков: коль скоро именно интуиция обеспечивает сознанию то, что оно ищет, следует побудить каждого – несмотря на сопротивление предрассудков и страстей – спуститься, как платоновский Сократ, путем рефлексии в собственное сознание. Там для всех сияет свет, не оставляющий доступа ни отрицанию, ни даже сомнению; там – очевидность иного рода, нежели та, которую создают рассуждение и расчет, но еще более непреодолимая. «Все возвращается к чувству». Именно здесь заканчиваются все науки; именно к этому обращается, если не исключительно, то главным образом, высшая философия.

Чувство для всех вещей морального порядка, для всего связанного с эмоциями, волей и лежащей в ее основе любовью, – есть то, что называют сердцем. Стало быть, как говорил Паскаль, сердцу принадлежит последнее слово во всем, но особенно – в высшей сфере сверхприродного порядка. Во всякой иной области, сказал тот же автор, стремление достичь согласия людей скорее при помощи чувства, чем разума, достойно осуждения. Для истин божественного порядка все прямо противоположно; чтобы понять, нужно любить, именно сердце учит и судит.

Следовательно, подлинная метафизика не является привилегией ученых: она – удел и менее образованных. Благодарю тебя, Господи, говорится в одном христианском тексте, за то, что ты скрыл эти вещи от ученых и открыл их простым людям. Если метафизика, происте-

кающая из последовательных размышлений философов первого ряда (*perennis quaedam philosophia*), излагается без тех специальных терминов, которые, как писал Лейбниц, стоило бы использовать как можно меньше и которые часто служат лишь имитации отсутствующего знания, – если она выражается словами, заимствованными из повседневного языка, а затем распространяется путем образования<sup>10</sup>, то почему бы она не могла проникнуть в народную массу и не встретила бы прием, какой некогда получали там, чаще чем в более образованных кругах, слова о спасении.

Из метафизики, выражающейся в идее универсального первоначала, дарующего <всё>, даже самого себя, должна выйти мораль, которая послужит ее приложению к образу жизни.

Тот, кто думал, что подорвал навсегда основу всякой метафизики, но на деле разрушил только мнимую метафизику, хотел при помощи морали вновь открыть путь к бесконечному и абсолютному. Но его мораль тоже сводится – как и метафизика воображения, относительно которой он это доказал, – к форме, лишенной содержания, к закону «долга» без обоснования и доступных определению практических приложений.

Существует «долг»; но что это за долг? Подлинная метафизика готова дать ответ. Долг состоит в том, чтобы быть подобным Богу, нашему образцу, как и нашему создателю, и коль скоро Бог есть то, что дарует себя, нам следует действовать так же. Высший закон заключается тогда в слове Декарта: «великодушие».

Великодушие, в согласии с этим словом, есть благородство. Великодушный, говорит Декарт, это тот, кто сознает в себе наличие свободной воли, независимой от вещей, благодаря которой он является хозяином самого себя. Добавим: воли, которая проистекает из областей высших, чем он, и, освобождая его от его собственной индивидуальности, каковая в своей исключительности была бы эгоизмом, ведет его, по словам Паскаля, ко «всеобщему». Эту свободную волю, которую великодушный чувствует в самом себе, он признает у всех из своего «рода», у всех ему подобных, как существенную часть их природы. Можно добавить, что он постигает ее, хотя и не чувствует, еще лучше у других, чем у самого себя, видя ее – или думая, что видит – освобожденной от примеси низших элементов, вредное присутствие которых он ощущает в себе.

---

<sup>10</sup> См. [Ravaisson F.]. Education. Revue bleue, 23 avril 1887.

Таким образом, великодушный склонен к дружбе. Любовь свойственна великим душам, и она, или дружба, побуждает больше считаться с тем, что любишь, чем с самим собой.

«Бедствия, настигающие нас самих, – говорит Декарт, – несравнимы с теми, что затрагивают наших друзей, и если сожаление по поводу незначительных невзгод, испытываемых другими, – это добродетель, то огорчение из-за какого-то несчастья, которое судьба может послать нам, – своего рода малодушие<sup>11</sup>. – Когда два человека любят друг друга... каждый из них... ценит своего друга больше, чем самого себя»<sup>12</sup>.

И это черта тех, кого в древности называли «великодушными» (*magnanimus*). «Тем, чья душа велика, – говорит французский философ, – свойственно не обращать внимания на собственные беды и живо откликаться на несчастья других».

Таков идеал, который выражает в сфере практики метафизическая теория, родившаяся из размышлений глубочайших философов. Этот моральный идеал стал тем, к чему стремились первобытные времена, что избирали в качестве образца великие эпохи греческой и римской цивилизации, а прежде всего тем, к чему обращался в Средние века, особенно в нашей стране, такой институт, как рыцарство; его должен был претворить в жизнь суверен, чьими представителями (*milites regis*<sup>13</sup>) были рыцари. И именно это составляло величие короля Франции, призванного посвящать себя защите слабых. В конце концов, Рим и Афины когда-то стали великими, потому что их основатели превратили их в убежища, где укрывались все угнетенные. И именно таким, говорит Тацит, был в древности замысел тех, кто основывал города: *vetus urbes condentium consilium*.<sup>14</sup>

Разве эти представления, вновь выведенные на свет, не должны были бы во многом способствовать устранению бедствий, разрешению проблем настоящего времени? Сетуют на заметное повсюду разделение между большими частями общества, на чувства взаимной вражды вместо братства, которое должно было бы увенчать завоеванную свободу. Что могло бы излечить это зло, если не распространяемое среди людей учение о взаимном великодушии, предполагаю-

<sup>11</sup> Из письма Р.Декарта К.Гюйгенсу (май 1637) // Descartes R. Oeuvres / Ch. Adam, P. Tannery, ed. T. I. P., 1897. P. 373. – Прим. пер.

<sup>12</sup> Из письма Э.Шаню (1 февраля 1647) // Descartes R. Oeuvres / Ch. Adam, P. Tannery, ed. T. IV. P., 1901. P. 612. – Прим. пер.

<sup>13</sup> Воинами короля (лат.). – Прим. пер.

<sup>14</sup> Старый совет основателей городов (лат.). – Прим. пер.

щее обоюдное уважение и доброжелательность, а значит, ведущее к самопожертвованию?

Чтобы дополнить это учение, следовало бы также вспомнить о том, чем были в великих религиях, представлявших собой связующую силу прежних обществ, инициации, или мистерии, высшей целью которых являлось прочное соединение людей с божеством<sup>15</sup>. Такой союз должен был быть отношением сына к отцу, а в конечном счете – супружеством. Для подготовки к нему существовало необходимое условие: чистота. Тайнством, готовившим к священному союзу, было крещение, в котором выражался абсолютный отказ от всего, что оскверняет и унижает. Так же обстояло дело в ритуалах нашего рыцарства. Здесь начинали с практик, призванных выразить мысль, которая резюмируется в знаменитом девизе: *Potius mori quam foedari*<sup>16</sup>. Чистота есть то, что в давние времена называли честью (*honneur*): на латинском языке, откуда пришло это слово, оно означает достоинство, красоту. Честь и сострадание, красота и доброта являли собой две ступени, по которым люди некогда восходили и будут восходить всегда к реализации того, что можно назвать героическим идеалом. «Я избежал зла и обрел добро», – пели те, кто проходил посвящение на Элевсинских мистериях. Избежать зла – значит очиститься от грязи, которую при помощи низших страстей наносит эгоизм; обрести благо – значит практиковать, подчиняясь влиянию великих душ, сверхчеловеческую и божественную добродетель – великодушие, ведущее, если потребуется, к полному самопожертвованию.

В завершение отметим также, что в двух степенях морального совершенства вновь обнаруживаются два момента, на взаимосвязи которых была основана когда-то и будет, очевидно, всегда основываться метафизика: потенция, являющаяся в реальности вещей уже стремлением, предрасположенностью, движением, и акт, к которому она движется. Чистота, честь – это предрасположенность, а сострадание, доброта – акт. И подобно тому как в метафизике именно акт является истоком и причиной потенции, – ибо лучшее всегда находится в начале, – так и в морали доброта есть исток и причина чистоты и красоты. Лишь чистое сердце может быть способным к жертвам.

Если бы речь шла об эстетике, можно было бы сказать: высшая красота есть грация, которая присуща движению и в своей неприну-

<sup>15</sup> См. [Ravaisson F.] *Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. Revue bleue*, 19 mars 1892, pp. 362–326.

<sup>16</sup> Лучше умереть, чем опозориться (*лат.*). – *Прим. пер.*

жденности является выражением и как бы чувственным образом любви. А грация возможна тогда, когда существуют гармонические пропорции, в коих собственно и заключается красота.

Итак, вначале есть совершенное, абсолютное, Благое, которое обязано своим существованием лишь самому себе; за ним же – то, что проистекает из его великодушного снисхождения и постепенно восходит к нему, благодаря явленной в нем добродетели.

*Перевод с французского языка  
И.И. Блауберг*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Протрептик // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 19–58.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
- Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении / Пер. П.С. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
- Desargues G.* Brouillon project d’une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan // Oeuvres mathématiques de G. Desargues / R. Taton, éd. P.: PUF, 1951. P. 99–180.
- Descartes R.* Oeuvres / ed. Ch. Adam, P. Tannery, T. I. T. IV. P.: Cerf, 1897, 1901.
- Ravaisson F.* Education. Revue bleue, 23 avril 1887. P. 516–517.
- Ravaisson F.* Les Mystères, fragment d’une étude sur l’histoire des religions. Revue bleue, 19 mars 1892. P. 362–326.
- Ravaisson F.* Métaphysique et morale // Revue de Métaphysique et de Morale. 1893. № 1. P. 6–25.

**Felix Ravaisson**

### **Metaphysics and Morality**

**Abstract.** The work of the French philosopher-spiritualist Felix Ravaisson “Metaphysics and Morality” is translated into Russian by Irina Blauberger from edition: F. Ravaisson, “Métaphysique et morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, № 1, pp. 6–25. In this paper, Ravaisson expounds his ideas about true metaphysics, tracing its origins in the ideas of the philosophers of antiquity and modern times. In his opinion, the practical expression of this metaphysical theory is the ideal of generosity and self-sacrifice, that underlies “heroic philosophy”.

**Keywords:** Felix Ravaisson, “Metaphysics and Morality”, metaphysics, being, action, opposites, generosity.

## References

Aristotle. *Protreptik* [Protreptikus], in: Aristotle. *Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati* [Protreptikus. On sense-perception. On memory], transl. by Elena Alymova. Saint Petersburg: SPbGU, 2004, pp. 19–58. (In Russian)

Descartes, R. “Razmyshleniya o pervoi filosofii” [Meditations on First Philosophy], transl. by S. Sheinman-Topshtein, in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], 2 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1994, pp. 3–72. (In Russian)

Leibniz, G.W. “Novye opyty o chelovecheskom razumenii” [New Essays on Human Understanding], transl. by P.S. Yushkevich, in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], 4 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1983, pp. 47–545. (In Russian)

Desargues, G. “Brouillon project d’une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan”, in: *Oeuvres mathématiques de G. Desargues*, ed. by R. Taton. Paris: PUF, 1951, pp. 99–180.

Descartes, R. *Oeuvres*, 13 Vols, ed. by Ch. Adam, P. Tannery. Vol. I. Paris: Cerf, 1897; Vol. IV, 1901.

Ravaisson, F. “Education”, *Revue bleue*, 23 avril 1887, pp. 516–517.

Ravaisson, F. “Les Mystères, fragment d’une étude sur l’histoire des religions”, *Revue bleue*, 19 mars 1892, pp. 362–326.

Ravaisson, F. “Métaphysique et morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, No. 1, pp. 6–25.

Савина М.А.

магистр культурологии Русской антропологической школы Российского государственного гуманитарного университета, Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6; магистрант Института философии Свободного университета Берлина, Habelschwerdter Allee 30, 14195 Berlin, Германия. E-mail: maria.al.savina@gmail.com.

## Проблема субъективности: внутренние пространства как граница индивидуального и коллективного в работах Вальтера Беньямина

**Аннотация:** Среди диалектических оппозиций В. Беньямина оппозиция индивидуального и коллективного является одной из центральных, организующих его мышление. Особо стоит отметить неоконченный проект «Das Passagen-Werk», в котором Беньямин переносит в сферу политического и социального способы мысли и описания истории, раскрытые им прежде на материале индивидуального опыта в «Улице с односторонним движением» и «Берлинском детстве на рубеже веков». Актуализируя опыт исторического в противоположность праисторической реальности мифа (*Urgeschichte*) и ограничиваясь от редукционистской, антиисторической на его взгляд теории коллективного бессознательного Юнга, Беньямин разрабатывает собственное понятие диалектического образа, а также связанного с ним коллективного опыта, исходя из которого предлагает описание субъекта истории. Статья посвящена коллективной и индивидуальной составляющим субъективности, раскрываемым в текстах Беньямина на примере интерьера и архитектуры внутренних пространств.

**Ключевые слова:** Беньямин, интерьер, историк, коллектив, миф, пассажи, история Модерна, революция, субъект.



## Субъективность на сцене истории

Прежде чем обратиться к вопросу о сферах индивидуального и коллективного, необходимо раскрыть связанные с ними категории субъекта, истории и исторического времени. Субъект для Бенямина – это субъект истории, как таковой он может пребывать в двух состояниях – мифологического сна или исторического пробуждения<sup>1</sup>. Оба состояния связаны с особенностью испытываемого субъектом опыта<sup>2</sup> времени, диалектического настоящего в историческом пробуждении и мифологического повторения одного и того же во сне<sup>3</sup>. Тем не менее, мифологическое, называемое Бенямином праисторическим, является диалектической составляющей исторического времени: через него во времени присутствует мессианский момент утопического, причем утопия является таковой как на индивидуальном, так и на коллективном уровне.

Не всякое состояние, согласно Бенямину, можно назвать историческим. История для него – это, в первую очередь, сцена истории, поэтому историческим состоянием, опытом, сознанием можно назвать лишь исторически представленные состояния и события. Также и субъект истории – это субъект, представленный на ее сцене, одновременно и персонифицирующий ее, и переживающий как свою соб-

---

<sup>1</sup> См. *Benjamin W.* Das Passagen-Werk // Benjamin W. Gesammelte Schriften (GS) in 7 Bde. Bd. V 1. S. 156 сл., 570 сл., 960 сл. (разд. «Langeweile» и «Müßiggang», а также «Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts»).

<sup>2</sup> Бенямин использует категорию опыта (*Erfahrung*) в противоположность понятию переживания (*Erlebnis*), отсылающему к текстам Дильтея и связанному у последнего с классическим, доиндустриальным пониманием времени, при котором переживание понимается как целостная и непосредственная форма опыта. Бенямин же переопределяет переживание как дефицитарный опыт. Опыт, в противоположность непосредственной сиюминутной тотальности переживания, связан для него с работой воспоминания и неотделим от памяти, континуума (см. *Schmider C., Werner M.* Das Baudelaire-Buch // Benjamin Handbuch / Hg. v. Burkhardt Lindner. Stuttg.; Weimar, 2006. S. 575; *Benjamin W.* GS V 2. S. 964). Обе категории оказываются взаимосвязанными в «Пассажах»: переживание, шок, через оставляемый след проникает в память и организует работу воспоминания, в свою очередь связанную со сферой опыта (см. *Benjamin W.* GS V 2. S. 962–964; *Weidmann H.* Flanerie, Sammlung, Spiel: Die Erinnerung des 19. Jahrhundert. bei Walter Benjamin. Münch., 1992. S. 69). Используемое мной здесь понятие опыта подразумевает указанную выше диалектику опыта-переживания.

<sup>3</sup> *Benjamin W.* GS V 1. [N 1,9] S. 571 сл., [N 2a,1] S. 576, [N 2a,3] S. 576сл., [N 3a, 3] S. 579.

ственную. Метафору сцены истории Беньямин развивает в своей диссертации «Происхождение немецкой барочной драмы», подчеркивая изначальное единство использования категории *Trauerspiel*<sup>4</sup> как для исторических событий, так и для театральных представлений<sup>5</sup>. Проводя знак равенства между историей и театром, представляющим ее, Беньямин рассматривает героев барочной драмы как субъектов истории. Центральной при этом оказывается фигура суверена, служащая персонификацией истории на сцене<sup>6</sup>. В качестве субъекта истории, наделенного абсолютной властью, а вместе с ней и единоличным правом вершить историю, суверен не способен справиться с возложенной на него задачей<sup>7</sup> и в своих страданиях уподобляется стоическому мученику<sup>8</sup>. Генеалогически родственные ему персонажи – Гамлет, обладающий знанием и потому не способный к действию, и Сократ, мученик, умирающий драматической смертью и преодолевающий трагическое молчание речью (Там же. С. 109, 137–138).

В той же работе Беньямин подчеркивает активность исторического героя в противоположность подчиненности героя античной трагедии судьбе и богам. В античной трагедии, согласно Беньямину, центральным объектом представления является не история, как в случае с барочной драмой, но миф, утверждающий власть богов и судьбы (Там же. С. 48). Герой барочной драмы, одновременно и активный, и не способный к суверенному действию, в инсценируемой борьбе страстей<sup>9</sup> представляет на сцене истории как себя (субъективность в разорванной на части и не способной состояться абсолютной воле), так и историю, которая длится и после его смерти, тем самым отличаясь от наступающего со смертью трагического героя конца эпохи

<sup>4</sup> В русском переводе – барочной драмы.

<sup>5</sup> Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 49.

<sup>6</sup> Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 48.

<sup>7</sup> Единая воля суверена – воля, разорванная аффектами на части, и потому не ведущая к суверенному действию (Там же. С. 57).

<sup>8</sup> «Тиран и мученик в эпоху барокко – две стороны двуликого Януса коронованной особы. Это два необходимо крайних воплощения монаршей сущности» (Происхождение немецкой барочной драмы. С. 56).

<sup>9</sup> «Подобно тому как маньеристская живопись почти не знает композиции с ровным освещением, так и театральные фигуры этой эпохи предстают в резких отсветах их постоянно меняющихся намерений. В них прочитывается не столько суверенность, заявленная в стоических рассуждениях, сколько порывистый произвол постоянно бушующей бури страстей, в которой персонажи, в особенности Лознштейна, вздымаются словно растерзанные, трепещущие на ветру стяги» (Там же. С. 57–58).

(Там же. С. 109–110). Страдая меланхолией, герой барочной драмы не только останавливает ход времени в созерцании истории, раскрывающейся ему как история катастрофы в форме руины, но через вещные сны предвидит в своем созерцании события будущего (Там же. С. 142, 146–147, 155, 185). Мотив замирания хода времени как необходимая основа времени исторического будет развит Бенямином в последующих его работах в таких понятиях, как диалектический образ (*dialektisches Bild*), актуальное настоящее (*Jetztzeit*), диалектика в бездействии (*Dialektik im Stillstand*) и будет служить, прежде всего, критической цели. Однако уже в «Происхождении немецкой барочной драмы» субъект истории описывается Бенямином как субъект действия, разворачивающегося не в форме великих свершений и завоеваний суверена, но в языке и через речь<sup>10</sup>. Можно даже сказать, что способность к речи, реализующаяся в произнесении речей, является для Бенямина отличительной чертой исторического героя и соответствующего ему субъекта истории, примером которого служит уже Сократ.

Тем не менее, субъект истории не всегда является активно действующим. Как было сказано выше, Бенямин говорит не только об историческом пробуждении, но также и о разной степени глубины праисторическом сне, единственно из которого в истории и может впервые возникнуть нечто по-настоящему новое<sup>11</sup>. Поэтому Беня-

<sup>10</sup> Важно подчеркнуть особую роль слова для Бенямина, в «Происхождении немецкой барочной драмы» называющего Адама отцом философии (С. 17), а инсценированную историю – письмом: «Когда вместе с драмой на сцену выходит история, она делает это как письмо. Слово «история» на лике природы начертано письменными знаками бренности. Аллегорическая физиономия природо-истории, представленная на подмостках драмой, действительно переживается как руина. С ней история чувственно переместилась на арену» (С. 185). В языке существуют и исторические диалектические образы (Benjamin W. GS V I, S. 577 [N 2a, 3]). Для Бенямина произнесение слова – уже действие, этический акт. Речь рассматривается им из перспективы ее генетического родства божественному слову: произнося слово, Бог творит мир. Можно проследить параллель и с созидающей ролью современной речи у Арендт: «Отыскание нужного слова в нужный момент [...] есть уже действие», *Арендт Х. Vita activa, или деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 36. См. также «О языке вообще и о языке человека», «Задача переводчика», *Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М., 2012. С. 7–26, 254–270.

<sup>11</sup> Состояние сна соответствует мифологическому, праисторическому уровню современности, из него же – историческое пробуждение, в момент которого в мифе на историческом уровне отражается актуальное. Развитие этой идеи см., напр., у *Buck-Morss S. The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades*

мин, не забывая о критике мифа, осуществляет работу с мифом изнутри, как бы подчеркивая в нем, как во сне, историческое – интенцию к пробуждению спящего<sup>12</sup>. Отсюда и кайротичный характер истории у Беньямина<sup>13</sup>, связанный не с линейным или циклическим представлением о времени, но со временем, мыслимым как целостность, разбитая на фрагменты, моменты времени, автономные и замкнутые в себе, объемлющие целое подобно монаде<sup>14</sup>. При этом решающая роль отводится конститутивному для субъекта моменту, описываемому Беньямином через метафору пробуждения.

### **Индивидуальный субъект и его переосмысление Беньямином**

Субъективность, представленная в «Происхождении немецкой барочной драмы» через самоинсценирование героя в истории, в «Das Passagen-Werk» поясняется через особый опыт модерна, опыт субъекта под угрозой своего исторического исчезновения<sup>15</sup>. Эпоха модерна для Беньямина обозначает временной перелом между XIX и XX вв., но такой, при котором новое граничит со старым, а предшествующий век и присущие ему формы жизни обнаруживаются и в веке настоящем. Так, формы жизни индивидуального субъекта переносятся в сферу коллективного и организуются в коллективный опыт. Индивидуальное при этом понимается Беньямином пространственно – как индивидуальное жилище буржуазного класса, связанное также и с историческими практиками угнетения<sup>16</sup>.

---

Project. Cambr.; L., 1989. P. 70–71, 117, 211.

<sup>12</sup> В недостаточной критике мифа Беньямина упрекает Адорно, из-за чего отвергает его концепцию Пассажей 1935 года. См. письмо Адорно Беньямину от 2 авг. 1935 в: *Benjamin W.* GS V II, S. 1127 сл.; тж. см. *Buck-Morss S.* The origin of negative dialectics. N.Y., 1977. P. 144–146.

<sup>13</sup> См. *Konersmann R.* Erstarre Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte. Fr. am Main, 1991.

<sup>14</sup> См. эпистемологическое предисловие к «Происхождению немецкой барочной драмы» и Konvolut N в «Das Passagen-Werk». *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 5–41; *Benjamin W.* GS V 1. S. 570–611.

<sup>15</sup> Имеется в виду угроза забвения исторической модальности в вытесняющей ее, вторгающейся в сферу времени и настоящего безвременной тотальности мифа.

<sup>16</sup> Напр., Беньямин цитирует Маркса, подчеркивая, что фабричный труд является экономической основой буржуазного класса и его идеологической скуки, см. *Benjamin W.* GS V 1. S. 162.

Критикуя индивидуального субъекта через раскрытие его исторического происхождения, Беньямин остается близок идеям критической теории<sup>17</sup>. В частности, в своей критике теории Самости у Кьеркегора, Беньямин опирается на посвященную Кьеркегору диссертацию Адорно<sup>18</sup>, представляющего Самость как нигилистическую субъективность, укорененную в мифологии XIX в., буржуазный способ жизни которого Кьеркегор разделял<sup>19</sup>. Реализуя критику автономного субъекта, через прыжок веры утверждающего себя свободным в уединении с Богом и тем самым уходящего от мира в пространство буржуазного интерьера<sup>20</sup>, Беньямин, на первый взгляд, близок идеям Ницше, критикующего уход от мира и отказ от жизни христианских священников<sup>21</sup>. Тем не менее, Ницше, как и Кьеркегор, оказывается для Беньямина теоретиком буржуазной индивидуальности, в первую очередь из-за мифологичности его концепции вечного возвращения и следующего из нее пренебрежения диалектикой исторического в неповторимости момента настоящего<sup>22</sup>.

Как Самость Кьеркегора, принимающая Бога и тем самым себя<sup>23</sup>, так и сверхчеловек Ницше, творящий нового Бога и задающий человеку новую цель и надежду, предполагают субъекта или находящегоо-

<sup>17</sup> О связи Беньямина с критической теорией – в частности с реализуемой ею экономической и политической критикой эстетики – более подробно см.: *Buck-Morss S. The origin of negative dialectics*. N.Y., 1977; *Recki B. Aura and Autonomie: zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzb., 1988; *Traverso E. Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*. N.Y., 2016. S. 181 сл.; *Waschkuhn A. Kritische Theorie: Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*. München; Wien, 2000. S. 3 сл., 98, 102.

<sup>18</sup> *Adorno T.W. Gesammelte Schriften: In 20 Bde. Bd. 2: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankf. am Main, 2003.

<sup>19</sup> См. рецензию Беньямина «Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus» // Benjamin W. GS III, S. 380 сл. О рецепции Кьеркегора Беньямином через философию Адорно см.: *Theunissen M., Greve W. Kritischer Marxismus // Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards / Hrsg. v. Theunissen, Greve*. Fr. am M., 1979; *Westfall J. Walter Benjamin. Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic // Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources v. 11. Kierkegaard's influence on philosophy. T. I: German and Scandinavian philosophy / Hrsg. v. John Stewart*. London; N.Y., 2012. P. 49–65.

<sup>20</sup> *Benjamin W. GS III, S. 382–383.*

<sup>21</sup> *Ницше Ф. Так говорил Заратустра, I, Предисловие Заратустры // Ницше Ф. Полное собрание сочинений (ПСС): В 13 т. Т. 4. М., 2007. С. 12–13.*

<sup>22</sup> *Benjamin W. GS V 1. S. 178.*

<sup>23</sup> См.: *Theunissen M. Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankf. am Main, 1991.

ся в циклическом движении «возвращения того же»<sup>24</sup>, или подчиненного логике прогресса, поступательного и автоматизированного совершенствования, новизну которого Беньямин обличает как все тот же миф возвращения<sup>25</sup>. Более того, для Беньямина неприемлема описываемая Ницше позитивная роль забвения и его необходимость для жизни и нового начала<sup>26</sup>: субъект истории, как бодрствующий, обязан помнить<sup>27</sup>, а в связи с опасностью исторического забвения и вытекающей из нее центральной ролью памяти, как спящий, грезит о пробуждении<sup>28</sup>.

Прокладывать путь к индивидуальному субъекту и его «внутреннему миру»<sup>29</sup> через пространственную форму проживания в буржуазном интерьере Беньямин начинает с анализа своего собственного опыта, а впоследствии обнаруживает коллективную модель индивидуального буржуазной квартиры и в стеклянной замкнутости пассажей<sup>30</sup>. В борьбе с тоской по утраченному Беньямин представляет прошедшее в форме мыслительных образов в «Улице с односторонним движением» и в «Берлинском детстве на рубеже веков», тем самым критически изучая свои личные утопии<sup>31</sup>. Рассматривая через

<sup>24</sup> Как космически, так и этически. *Benjamin W.* GS V 1. S. 174, 175, 177, 178.

<sup>25</sup> *Benjamin W.* GS V 1, S. 178. Об особенностях критики концепции вечного возвращения Ницше у Беньямина см.: *Brusotti M.* „Das Neue und Immergleiche“. *Benjamin, Nietzsche und die ewige Wiederkehr // Nietzsche-Studien.* 2017. Vol. 46. Issue 1. S. 254–283.

<sup>26</sup> *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* ПСС. Т. 1/2. М., 2014. С. 89–90.

<sup>27</sup> *Беньямин В.* О понятии истории // *Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 245.

<sup>28</sup> *Benjamin W.* GS V 1. S. 492 [К 1a,2].

<sup>29</sup> Беньямин и Адорно используют термин *Innerlichkeit*.

<sup>30</sup> Ср. *Brüggemann H.* *Passagen // Benjamin Begriffe in 2 Bde.* Bd. 2 / Hg. v. Michael Opitz und Erdmut Wizisla. Fr. am M., 2000. S. 582.

<sup>31</sup> См. предисловие к «Берлинскому детству»: «Я не раз убеждался в действительности прививок, исцеляющих душу; и вот я вновь обратился к этому методу и стал намеренно припоминать картины, от которых в изгнании более всего мучаешься тоской по дому, – картины детства. Нельзя было допустить при этом, чтобы ностальгия оказалась сильнее мысли – как и вакцина не должна превосходить силы здорового организма. Я старался подавлять чувство тоски, напоминая себе, что речь идет не о случайной – биографической, но о необходимой – социальной невозвратимости прошлого.

По этой причине биографические моменты в моих набросках, проступающие скорей в силу непрерывности, а не глубины жизненного опыта, отходят на задний план. А с ними и лица – школьных товарищей и родных. Зато мне было важно воссоздать картины, в которых отразилось восприятие большого города

буржуазный интерьер такие состояния, как, например, отчаяние Кьеркегора или распространенную среди буржуазии в начале XX в. скуку, Беньямин подчеркивает овеществление индивидуального субъекта, превращение его посредством товарного фетишизма в вещь среди вещей, причем буржуазная квартира как выражение внутреннего мира индивида видится ему исторической тюрьмой для праисторического человека<sup>32</sup>. Подобно коллективным пространствам, место проживания автономного индивида, овеществляя его существование, отражает в себе господствующую систему властных отношений, но вместе с тем содержит намеки и признаки ее преодоления. Например, в «Улице с односторонним движением» буржуазная квартира описывается как потенциальное пространство убийства ее жителей<sup>33</sup>, а ребенок, играющий в подобном месте в прятки, как сливающийся с материальной реальностью и пронизываемый ей: «Здесь он включен в мир материи. Он видит его с необычайной отчетливостью, безмолвно сближается с ним. Так висельнику становится понятно, что такое веревка и дерево, только в момент казни»<sup>34</sup>. Но есть и пространство лоджии: в «Улице с односторонним движением» Беньямин связывает его с опытом любящего, то есть, с пребыванием «вне себя»<sup>35</sup>, тогда как в «Берлинском детстве на рубеже веков» лоджия предстает границей внутреннего, где двор переходит в квартиру и наоборот, – то есть единственным местом встречи индивидуального субъекта с социальной реальностью «снаружи», местом памяти о первых опытах встречи с внешним миром, видимым словно через призму сна:

Ничто не питало мои воспоминания столь щедро, как вид дворов, где была среди темноватых лоджий одна, летом затененная маркизами,

---

ребенком из буржуазной семьи», *Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков*. М., Екатеринбург, 2012. С. 9–10.

<sup>32</sup> Беньямин цитирует Адорно: «Внутреннее – это историческая тюрьма праисторического человека» («Innerlichkeit ist das geschichtliche Gefängnis des urgeschichtlichen Menschenwesens»), *Benjamin W.* GS V 1. S. 289.

<sup>33</sup> «Буржуазный интерьер шестидесятых-девяностых годов с его огромными, пышно украшенными резьбой буфетами, сумрачными углами, где стоит пальма, с эркером, оснащенным балюстрадой, и длинными коридорами с поющим газовым пламенем – подходящее жилище только для трупа. “На этом диване тетушку можно только убить”. Бездушное великолепие домашней обстановки становится по-настоящему комфортным лишь в присутствии мертвого тела» (*Беньямин В. Улица с односторонним движением*. М., 2012. С. 17).

<sup>34</sup> Там же. С. 61.

<sup>35</sup> Там же. С. 22. *Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы*. С. 9–11.

ставшая колыбелью, в которую уложил меня, своего нового жителя, Берлин. Должно быть, кариатиды, поддерживавшие лоджию, что находилась над нашим этажом, ненадолго покинули свои места, чтобы спеть песню над моей колыбелью; и пусть в той песне почти не упоминалось о том, что ожидало меня в будущем, зато были в ней слова, навсегда сохранившие для меня пьянящий воздух наших дворов. Мне кажется, легкое дыхание этого воздуха пронеслось даже над виноградниками на Капри, укрывавшими меня, когда я сжимал в объятиях возлюбленную, и, несомненно, этот воздух сегодня овеивает образы и аллегории, что властвуют над моей мыслью, подобно тому, как кариатиды на лоджиях господствовали над дворами в западной части Берлина<sup>36</sup>.

Индивидуальное, заключенное в интерьер, для Беньямина – созвучие, соединенное с вещами, мертвое или спящее. Стоит отметить также, что жизнь индивидуального субъекта в интерьере подчинена циклическому принципу ритуалов и повторений, сменяющихся и плавно перетекающих друг в друга<sup>37</sup>. Однако Беньямин видит в буржуазном интерьере не только власть капитализма, умертвляющую жизненную спонтанность, но также и вынашивание иного – неясных социальных форм и отношений, чьи признаки можно наблюдать и в утопическом горизонте буржуазного пространства<sup>38</sup>. Рассматривая интерьер в качестве мыслительного образа, тем самым представляя его через призму будущего и утопии, Беньямин обнаруживает следы уже сейчас, в каждый момент настоящего присутствующего бесклассового общества, субъект которого коллективен<sup>39</sup>. Такой

<sup>36</sup> Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 11.

<sup>37</sup> Феноменологию негативного заключения во внутреннее можно также найти у критикуемого Беньямином Кьеркегора, в частности в описаниях последним однообразно длящегося бытия эстетического субъекта: «Как, однако, ужасная скука — ужасно скучна! Я не знаю более сильного, более верного определения, ибо подобное познается подобным. Если бы нашлось более точное и сильное выражение, в нем было бы хоть какое-нибудь движение. Я лежу вытянувшись, неподвижно; я вижу только пустоту, я двигаюсь в пустоте. Я не ощущаю даже боли. Коршун постоянно клюет печень Прометея, яд беспрерывно капает на голову Локи; тут есть какая-то прерывность, пусть даже однообразная. А для меня даже боль потеряла свою свежесть. Предложи мне кто-нибудь всю славу мира или все его страдания, это нисколько бы меня не тронуло, я даже не повернулся бы на другой бок, чтобы получить одно и избежать другого. Я умираю смертью», *Кьеркегор С. Или — или. Фрагмент из жизни*: В 2 ч. СПб., 2011. С. 63.

<sup>38</sup> Benjamin W. GS V 1. S. 46.

<sup>39</sup> Там же. С. 46–47.



субъект, следуя логике Беньямина, есть субъект ожидания, подобный ребенку, читающему книгу и ждущему окончания дождя, фланеру, собирающему визуальные впечатления, студенту, коллекционирующему знания, или охотнику, выслеживающему свою цель по следам<sup>40</sup>. Сам Беньямин не уточняет, как соотносятся друг с другом в жизни такого субъекта его индивидуальная и коллективная сферы, однако из его хода мысли можно заключить, что коллективный субъект<sup>41</sup> – тот, кому еще только предстоит осознать себя, а вместе с тем изменить и понимание индивидуального, освободив последнее из стен буржуазного саркофага ради участия в социальной и политической жизни<sup>42</sup>. Можно сказать, что ожидание превращает индивидуального субъекта в историка<sup>43</sup>, в пророка субъекта коллективного, который не тождествен толпе и массам, как никогда ясно представленным на сцене истории XX в. благодаря развитию кино- и фототехники<sup>44</sup>.

Опасность отождествления масс и коллективного субъекта Беньямин видит в концепции коллективного бессознательного К.Г. Юнга: содержащиеся в историческом, по природе своей диалектическом образе формы коллективной жизни редуцируются до архаических образов, переводимых на язык обыденности, а по сути – понятного, идеологизированного настоящего, чей критический, революционный потенциал они, объясняя и замещая, парализуют<sup>45</sup>. Хотя поздний Юнг уделял особое внимание принципу индивидуации и Самости, понимая последнюю не как изолированное Эго, но как синтез сознания и

<sup>40</sup> См. *Benjamin W.* GS V. S. 164 [D 3,4], 963 [m 2,1], 969 [m 5, 1], [m 5,2], [m 5, 4].

<sup>41</sup> Например, пролетариат или подчиненные классы.

<sup>42</sup> *Benjamin W.* GS V 1. S. 492 [K 1a,2]. Метафоры гробницы, смерти, сна, мавзолея и саркофага Беньямин регулярно использует для описания буржуазного мира.

<sup>43</sup> Имеется ввиду автор истории, причем письмо и историческое действие оказываются синонимами. См. также предисловие Тидеманна к двухтомнику «Das Passagen-Werk». *Benjamin W.* GS V 1. S. 37.

<sup>44</sup> *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., 1996. С. 62–64.

<sup>45</sup> *Benjamin W.* GS V 1. S. 589–590. Ср. с фрагментом из «Улицы с односторонним движением»: «[...] основа будущего заключена в духовном настоящем; точно подметить, что происходит в данную секунду, куда важнее, чем знать наперед дальнейшее. Предзнаменования, предчувствия, знаки денно и ночью, словно волны, прокатываются сквозь наш организм. Толковать ли, использовать ли их, вот в чем вопрос. Совместить же это невозможно. Малодушие и леность советуют одно, трезвость и свобода – другое» (*Беньямин В.* Улица односторонним движением. М., 2012. С. 101–102).

коллективного бессознательного<sup>46</sup>, Беньямин мог быть знаком только с ранними его работами. Теория архетипов, как оторванный от особого контекста психотерапевтической задачи инструмент описания и объяснения коллективного опыта, не могла служить радикально сформулированной им в период расцвета фашизма критической задаче историка, через призму которой и раскрываются для Беньямина сферы индивидуального, коллективного и массового<sup>47</sup>.

### **Коллективный субъект: спасение и революция**

Проблемы коллективного субъекта Беньямин касается наиболее подробно в «Пассажах» и в тезисах «О понятии истории», своей самой поздней и самой продолжительной по времени работе. Идея коллективного при этом кажется особенно противоречивой, прежде всего, поскольку коллективный субъект не говорит сам за себя, но предстает гипотезой, абстракцией субъекта индивидуального, грезящего коллективным сном истории, революционное пробуждение из которого так важно для Беньямина. В частности, пролетариат, мыслимый им как еще не осознавший себя исторический субъект, особая, в том числе политическая, роль которого отмечается Беньямином в его тезисах, как коллективный субъект революции оказывается несостоявшимся: реальные интересы пролетариата скорее связаны с изменением условий труда, чем с учреждением бесклассового общества<sup>48</sup>.

Важно отметить, что опыт коллективного – категория не будущего, но настоящего, и уже буржуазный, заточенный во внутреннем пространстве вещей индивидуальный субъект испытывает коллективный опыт, находясь с самого рождения в социальных пространствах своего класса и познавая их в течение жизни. Буржуазная квартира, отражающая коллективную действительность, во времена Беньямина, оказывается отмирающей формой, ее (пра)исторический образец следует искать не в XX, но в XIX в.: «Сложность критического рассмотрения проживания: с одной стороны, в нем необходимо обнаружить древнее – возможно, вечное – отображение пребывания [Aufenthalt] человека в материнском лоне; с другой стороны, не при-

---

<sup>46</sup> Например, см.: Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 2008.

<sup>47</sup> Беньямин В. О понятии истории. Тезис II, III // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 237–238.

<sup>48</sup> См. критику Беньямином немецких социал-демократов и коррумпирующего рабочий класс понимания труда как спасения, Там же. С. 243–244.

нимая во внимание этот праисторический мотив, в проживании в его наиболее выраженной форме [такой формой для Беньямина является *Gehäuse*, жилище] необходимо определить состояние бытия XIX века», – пишет Беньямин в «Пассажах», и продолжает: «сегодня [жилища] отмерли и проживание редуцировалось: для живущих через гостиничный номер, для мертвых через крематории»<sup>49</sup>. Причина исчезновения жилища в значении буржуазной квартиры XIX века – прозрачность, «пористость» новых архитектурных форм<sup>50</sup>, выставляющих напоказ то, что раньше было частным и закрытым.

Говоря об исчезновении внутреннего и индивидуального в новых архитектурных сооружениях, Беньямин ищет исторически родственную им коллективную форму XIX в., которая могла бы дать представление о пространственном пребывании современного ему субъекта эпохи модерна. Такую форму он находит в архитектуре парижских пассажей. Беньямин проводит параллель между праисторической и исторической составляющими жилища, с соответствующими им коллективными формами жизни. Так, скучающий «биржевой король», просыпаясь и завтракая в апартаментах отеля, передвигается подобно спящему и своими движениями передает пространству свою усталость<sup>51</sup>. Он ведет, можно сказать, растительное существование, на коллективном уровне наиболее ярко отраженное в архитектуре пассажей, выстроенных из стекла и металла по принципу теплицы – первоформы всякого сооружения из железа и стекла<sup>52</sup>.

Растительной жизни обитателя апартаментов уподобляется и пребывание субъекта в пассажах Парижа. Как и сон младенца в утробе, оно лишено акцентов и протекает гомогенно<sup>53</sup>. Однако в стеклянной замкнутости пассажей отображена историческая актуальность кол-

---

<sup>49</sup> Перевод мой. Немецкий оригинал: «Das schwierige in der Betrachtung des Wohnens: daß darin einerseits das Uralte – vielleicht Ewige – erkannt werden muß, das Abbild des Aufenthalts des Menschen im Mutterschoße; und daß auf der anderen seite, dieses urgeschichtlichen Motivs ungeachtet, im Wohnen in seiner extremsten Form ein Daseinszustand des neunzehnten Jahrhunderts begriffen werden muß. Die Urform allen Wohnens ist das Dasein nicht im Haus sondern im Gehäuse. [...] Heut ist es [Gehäuse] abgestorben und das Wohnen hat sich vermindert: für die Lebenden durch Hotelzimmer, für die Toten durch Krematorien», *Benjamin W.* GS V 1. S. 291–292.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Беньямин цитирует запись Пеллетана о визите к такому «биржевому королю», *Benjamin W.* GS V 1. S. 160.

<sup>52</sup> GS V 1. S. 221.

лективных снов: стеклянные и металлические конструкции его архитектуры – мифологические предвестники иной формы коллективной жизни, тогда как само внутреннее пространство – сон, в архитектуре которого каждый, подобно эмбриону, в материнской утробе проживающему животные формы жизни, или отождествляющемуся с пространством родительской квартиры ребенку, видит мечты и надежды родительских поколений<sup>54</sup>. С одной стороны, такое пространство отражает замкнутость, заключение пребывающих в нем и редуцирует их жизнь до проживания как бы внутри родителя. С другой стороны, сон в замкнутом пространстве – условие пробуждения, которое, в свою очередь, разделяет грезящего субъекта и родительский сон<sup>55</sup>, открывая тем самым и для вещей их прежде неявленную в слиянии со спящим субъективность, в вещах как в языке обнаруживая голос и свидетельство других<sup>56</sup>. Иными словами, пробуждение из сна впервые только и открывает то, что прежде было безграничным пространством спящего, как пространство другого, родителя, а на коллективном уровне как пространство предшествующих поколений, и, проводя разграничение, устанавливает связь.

Из связи индивида с жизнью предыдущих поколений проистекает для Беньямина и понимаемое как пробуждение революционное действие: его истоком оказывается не надежда на освобождение внука, но живая в момент настоящего память об угнетенных родителях<sup>57</sup>, поскольку «лишь тот, кто привык относиться к собственному прошлому как к отродью, порожденному нуждой и бедствиями, способен в любой момент извлечь из него самое ценное. Ибо прожитое можно в лучшем случае сравнить с прекрасной статуей, которая потеряла при перевозке все члены и теперь представляет собой не более чем ценный блок, из которого ему надлежит высечь облик будущего»<sup>58</sup>. Видя родительский мир и, шире, мир предшествующих поколений

---

<sup>53</sup> GS V 1. S. 162.

<sup>54</sup> Benjamin W. GS V 2. S. 1054.

<sup>55</sup> Benjamin W. GS V 1. S. 492 [K 1a,2].

<sup>56</sup> Такой взгляд на вещи следует из понимания Беньямином материальности истории как руины в «Происхождении немецкой барочной драмы», а также языка и задачи переводчика по отношению к оригиналу, см.: Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002; Беньямин В. Задача переводчика // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 254–270.

<sup>57</sup> Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 245.

<sup>58</sup> Беньямин В. Улица с односторонним движением. М., 2012. С. 64.

как собственное прошлое, критическая связь с которым устанавливается в революционном действии, индивид преодолевает собственные границы и открывается революционной энергии бытия друг с другом, коллективной по своему характеру и раскрывающей будущее в событии настоящего. Настоящее при этом понимается как замирание времени, его остановка, и противопоставляется движению, прогрессу, циклу, интерпретируемым Беняминам как история катастрофы, остановить которую и есть задача революции<sup>59</sup>. Интересно, что другие, со-бытие с которыми реализуется в момент революции, если развить мысль Бенямина, – это не ныне живущие, с которыми в стремлении к общему будущему разделяется мир настоящего, но скорее угнетенные, вытесняемые из процесса истории, мертвые – ожидающие спасения, не обнаруживающие его скрытого действия в настоящем и уходящие в забвение безвозвратно<sup>60</sup>. Делая акцент на мессианской перспективе мгновения, Бенямин связывает друг с другом мотивы революции и спасения, одновременно утверждая особое понимание времени человечества, а именно – взгляд на его историю, альтернативный как идее прогресса, так и циклического повторения, рассматривающий человеческую историю как критический момент актуального настоящего, требующий бодрствования сознания<sup>61</sup>.

Таким образом, революционное действие одновременно и прерывает исторический континуум, и устанавливает (именно благодаря прерыванию) связь поколений, без которой прошедшее, а вместе с ним и любая возможность нового исчезли бы безвозвратно<sup>62</sup>. Обращаясь к коллективному опыту и проблеме связи поколений, Бенья-

<sup>59</sup> Бенямин сравнивает революцию не с локомотивом (как Маркс), но со стоп-краном мировой истории. См. *Benjamin W.* GS I 3, S. 1232.

<sup>60</sup> Ср.: «Нет никаких сомнений, что прорицатели, вопрошавшие время о том, что оно таит в своем лоне, не воспринимали его ни как гомогенное, ни как пустое. Кто сможет живо представить себе это, получит, возможно, некоторое представление о том, как прошедшее время переживается в процессе воспоминания: точно так же. Как известно, иудеям было запрещено испытывать будущее. Зато Тора и Молитвенник наставляли их в воспоминании. Благодаря этому для них было расколдовано будущее, под чары которого попадают те, кто прибегает к помощи прорицателей. Однако поэтому будущее не было для иудеев гомогенным и пустым временем. Потому что в нем каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия» (*Бенямин В.* О понятии истории. Приложение В // Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 249–250).

<sup>61</sup> Тезис XVIII. Там же. С. 248–249.

<sup>62</sup> Тезис XVII. Там же. С. 248.

мин соединяет и фактически приравнивает друг другу спасение единичного субъекта и спасение человечества. И хотя в его текстах подчеркивается особая роль пролетариата и угнетенных классов, субъектом истории потенциально может стать каждый: фланеры, игроки, коллекционеры и другие охотники за временем. Их кульминация – историк, одновременно и коллективный, и индивидуальный субъект, своим письмом вторгающийся на сцену истории и принадлежащий утопии бесклассового общества. Иллюзорная автономия и границы индивида и существуют, согласно Беньямину, только как форма коллективного, в момент актуализации которого они стираются.

Сферы коллективного и индивидуального переходят друг в друга, существуя для Беньямина как диалектические оппозиции, ни одна из которых не преодолевает другую в том, что можно было бы назвать прогрессивным развитием. В этом их отличие от массового, ассоциируемого Беньямином со всегда существующими в культуре конформизмом и варварством<sup>63</sup>, в XX в. принимающими форму фашизма и обретающими господство. Коллективное, мыслимое Беньямином, полагается через связь субъекта с поколениями, с традицией: «[...] ведь именно невозвратимый образ прошлого оказывается под угрозой исчезновения с появлением любой современности, не сумевшей угадать себя подразумеваемой в этом образе» (С. 239), тогда как массовое – не столько разрывание связей, сколько забвение прошедшего, а вместе с тем и любой формы субъективности, в гомогенной пустоте. В момент угрозы и перед лицом варварства традиция оказывается подчиненной, и спасти ее из подчинения господствующему классу – задача коллективного субъекта, историка, своим письмом-действием останавливающего автоматизм катастрофы: «В каждую эпоху необходимо вновь пытаться вырвать традицию у конформизма, который стремится воцариться над нею. Мессия ведь приходит не только как избавитель; он приходит как победитель антихриста. Даром разжечь в прошлом искру надежды наделен лишь историк, проникнувшийся мыслью, что враг, если он одолеет, не пощадит и мертвых. А побеждать этот враг продолжает непрестанно»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Тезис VII. Там же. С. 240–241.

<sup>64</sup> Там же. С. 240.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Арендт Х.* Vita activa, или деятельной жизни / Пер. нем. и англ. В.В. Библина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000.
- Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Пер. с нем. С. Ромашко. М.: Медиум, 1996.
- Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы / Пер. с нем. С. Ромашко. М.: Аграф, 2002.
- Беньямин В.* Берлинское детство на рубеже веков / Пер. Г.В. Снежинской; науч. ред. А.В. Белобратов. М.: Ад Маргинем Пресс. М., Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2012.
- Беньямин В.* Улица с односторонним движением / Пер. под ред. И. Болдырева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012.
- Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова. М.: РГГУ, 2012.
- Кьеркегор С.* Или – или. Фрагмент из жизни: В 2 ч. / Пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Амфора, 2011.
- Ницше Ф.* Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. М.: Культурная революция, 2007.
- Ницше Ф.* Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. М.: Культурная революция, 2014.
- Юнг К.Г.* Психология и алхимия. М.: АСТ, 2008.
- Adorno T. W.* Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Bd. 2: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Benjamin W.* Gesammelte Schriften in VII Bänden / Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1991.
- Brusotti M.* „Das Neue und Immergleiche“. Benjamin, Nietzsche und die ewige Wiederkehr // Nietzsche-Studien. 2017. Bd. 46. S. 254–283.
- Brüggemann H.* Passagen // Benjamins Begriffe in 2 Bänden. Bd. 2 / Hg. v. Michael Opitz und Erdmut Wizisla. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 573–618.
- Buck-Morss S.* The Origin of Negative Dialectics. N. York: The free press, 1977.
- Buck-Morss S.* The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge/London: The MIT Press, 1989.
- Konersmann R.* Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.
- Recki B.* Aura und Autonomie: zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1988.
- Schmider C., Werner M.* Das Baudelaire-Buch // Benjamin-Handbuch / Hg. v. Burkhardt Lindner. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2006. S. 567–584.
- Theunissen M., Greve W.* Kritischer Marxismus // Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards / Hg. v. Theunissen M., Greve W. Fr. am M.: Suhrkamp, 1979.
- Theunissen M.* Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negative Methode. Frankfurt am Main: Hain, 1991.
- Traverso E.* Left-wing melancholia: Marxism, history and memory. New York: Columbia University Press, 2016.

*Waschkuhn A.* Kritische Theorie: Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule. München/Wien: Oldenbourg, 2000.

*Weidmann H.* Flanerie, Sammlung, Spiel: Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin. München: Fink, 1992.

*Westfall J.* Walter Benjamin. Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic // Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 11: Kierkegaard's influence on philosophy. Tome I: German and Scandinavian philosophy / Hg. v. John Stewart. London/New York: Routledge, 2012. P. 49–65.

### Mariya Savina

MA in Cultural Studies, Russian School for Anthropological Studies, Russian State University for the Humanities; 6 Miuskaya square, Moscow, 125993 Russian Federation; MA Student at the Free University of Berlin (Institute of Philosophy), Habelschwerdter Allee 30, 14195 Berlin, Germany. E-mail: maria.al.savina@gmail.com.

#### The problem of subjectivity: interior spaces as the limit of the individual and the collective in Walter Benjamin

**Summary:** The individual/collective opposition is the one of the key oppositions that organize Benjamin's thinking. In his unfinished work "The Arcades Project", Benjamin applies the methods of conceptualising of history he has developed before by addressing his individual experience in "One-Way Street" and "Berlin Childhood around 1900" to the political and social sphere. He actualises the experience of the historical which is opposed to the prehistoric reality of myth. In contrast to Jung's supposedly reductionist and anti-historical theory of collective unconsciousness, Benjamin develops his original concept of dialectical image and the related concept of collective experience, describing the subject of history in connection with the latter. The paper examines the collective and the individual aspects of subjectivity which Benjamin demonstrates on the example of interior spaces.

**Keywords:** Benjamin, interior, historian, collective, myth, arcades, prehistory of Modern, revolution, subject.

#### References

Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, 20 Bde. Bd. 2: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Arendt, H. *Vita activa, ili o deyatel'noi zhizni* [The Human Condition], transl. by V.V. Bibikhin; ed. by D.M. Nosov. Saint Peterburg: Aleteiya Publ., 2000. (In Russian)

Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, 7 Bde, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1991.

Benjamin, W. *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti. Izbrannye esse* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Selected essays], transl. by S. Romashko. Moscow: Medium Press, 1996. (In Russian)

Benjamin, W. *Proiskhozhdenie nemetskoj barochnoi dramy* [The Origin of Ger-



- man Tragic Drama], transl. by S. Romashko. Moscow: Agraf Press, 2002. (In Russian)
- Benjamin, W. *Berlinskoe detstvo na rubezhe vekov* [Berlin Childhood around 1900], transl. by G.V. Snezhinskaya; ed. by A.B. Belobratov. Moscow: Ad Marginem Press; Ekaterinburg: Kabinetnyi uchenyi Press, 2012. (In Russian)
- Benjamin, W. *Ulitsa s odnostoronnim dvizheniem* [One-Way Street], transl. from German, ed. by I. Boldyrev. Moscow: Ad Marginem Press, 2012. (In Russian)
- Benjamin, W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya. Sb. Statei* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works. Collected papers], transl. by I. Boldyrev, A. Belobratov, A. Glazova, E. Pavlov, A. Penzin, S. Romashko, A. Ryabova, B. Skuratov and I. Chubarov. Moscow: RGGU Publ., 2012. (In Russian)
- Brusotti, M. „Das Neue und Immergleiche“. Benjamin, Nietzsche und die ewige Wiederkehr, in: *Nietzsche-Studien*, 2017, Bd. 46, S. 254–283.
- Brüggemann, H. „Passagen“, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bd. Bd. 2, hg. v. Michael Oplitz und Erdmut Wizisla. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 573–618.
- Buck-Morss, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1977.
- Buck-Morss, S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge; London: The MIT Press, 1989.
- Jung, C.G. *Psikhologiya i alkhimiya* [Psychology and Alchemy]. Moscow: AST Publ., 2008. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *Ili – ili. Fragment iz zhizni* [Either-Or. A Fragment of Life], in 2 vols., transl. by N. Isaeva, S. Isaev. Saint Peterb.: Amfora Press, 2011. (In Russian)
- Konersmann, R. *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.
- Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works of Friedrich Nietzsche], 13 vols. Moscow: Kulturnaya revolyutsiya, 2005–2014. (In Russian)
- Recki, B. *Aura und Autonomie: zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1988.
- Schmider, C. and Werner, M. „Das Baudelaire-Buch“, in: *Benjamin-Handbuch*, hg. v. Burkhardt Lindner. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2006, S. 567–584.
- Theunissen, M. and Greve, W. „Kritischer Marxismus“, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hg. v. Theunissen M., Greve W. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Theunissen, M. *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt am Main: Hain, 1991.
- Traverso, E. *Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Waschkuhn, A. *Kritische Theorie: Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*. München/Wien: Oldenbourg, 2000.
- Weidmann, H. *Flanerie, Sammlung, Spiel: Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*. München: Fink, 1992.
- Westfall, J. „Walter Benjamin. Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 11: Kierkegaard's influence on philosophy. T. I: German and Scandinavian philosophy, hg. v. John Stewart. London; New York: Routledge, 2012, pp. 49–65.

*Жаворонков А.Г.*

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1. E-mail: outdoors@yandex.ru.

## Социальное обновление или интеллектуальная утопия? Ханна Арендт и «Die Wandlung»

**Аннотация:** Настоящая статья посвящена разбору эссе Арендт, опубликованных в журнале «Die Wandlung» с 1946 по 1949 годы, а также ее более поздних работ, объединенных темой преобразования в ситуации кризиса мышления. Стержнем анализа служит тезис о том, что Арендт развивает ясперсовскую идею обновления мышления на практическом уровне, стремясь найти способы преодолеть культурные границы и национальные предрассудки и создать основание для новой общности в ситуации социальной разобщенности после разрыва с предшествующими традициями. Для проверки этого тезиса я рассматриваю идею обновления у Арендт в связи с тремя временными перспективами – национал-социалистическим прошлым Германии, символизирующим разрушение традиций, хрупким послевоенным настоящим, балансирующим между разрушительным нигилизмом и успокоительным самообманом, и будущим, в котором философии отведена не ведущая, но все же крайне важная роль.

**Ключевые слова:** Х. Арендт, К. Ясперс, традиция, обновление, банальность зла, мышление, диалог, действие.

## I. Ханна Арендт как автор «Die Wandlung»

Вторая Мировая война – пожалуй, в большей степени, чем какая-либо другая, – оставила за собой не только физическое, но и интеллектуальное опустошение. Первые послевоенные годы в Европе прошли в попытках осмыслить причины катастрофических событий полутора предшествующих десятилетий, сделать предметом широкого обсуждения вопросы о вине и ответственности, о культурной преемственности и кризисе мышления. В Германии важной площадкой для дискуссий, в которых активно участвовала и Ханна Арендт, стал совместно издаваемый ее наставником Карлом Ясперсом, политологом Дольфом Штернбергером, литературоведом Вернером Крауссом и социологом Альфредом Вебером журнал «Die Wandlung» («Перемены», «Преобразования»).

Из историко-философской перспективы следует отметить, что в немецком, английском и русском арендтоведении первым послевоенным работам Арендт, как и в целом двум десятилетиям между публикацией ее диссертации и появлением «Истоков тоталитаризма», пока уделяется чрезвычайно мало внимания. Вне поля зрения исследователей, пишущих о философии Арендт, как правило остается не только французский период, но и часть американского периода ее биографии (по 1950 год) – даже несмотря на то, что они во многом сформировали ее представление о разрушительном влиянии национал-социализма на европейскую культуру и национальные традиции<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Разумеется, есть несколько исключений. Из наиболее важных работ помимо английской и немецкой биографии Арендт, написанных, соответственно, Элизабет Янг-Брюль и Антонией Груненберг, стоит упомянуть *King R.H. Arendt and America*. Chicago; L., 2015 (впрочем, автор предпочитает тематический, или историко-идейный, а не хронологический подход), а также несколько статей: *Maffei S. Der Standpunkt des Exils. Hannah Arendt in Paris (1933–1941) // Philosophie Magazin, Sonderausgabe 06. 2016. S. 52–55. Mahrdt H. Le milieu de l'exil (1933–1940) // Kupiec A. et al. (ed.) Hannah Arendt – Crises de l'État nation. Pensées alternatives. Paris, 2007. P. 37–48. Söllner A. „Adieu, la France?“ – Frankreich im Frühwerk Hannah Arendts // Söllner A. (Hg.) Deutsche Frankreich-Bücher aus der Zwischenkriegszeit. Baden-Baden, 2011. S. 317–346. На русском языке пока не вышло специальных исследований по этой теме. Французский и ранняя часть американского периода Арендт затронуты в монументальном исследовании Нелли Васильевны Мотрошиловой: *Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие – время – любовь*. М., 2013. С. 136–180 (см. также анализ вышедшего в 1946 г. эссе Арендт «Что такое экзистенц-философия» на с. 201–219).*

Сложившаяся ситуация отчасти вызвана и разделяемым многими специалистами мнением о том, что первой собственно философской работой Арендт были «Истоки тоталитаризма», тогда как более ранние сочинения принадлежат к жанру публицистических эссе или литературной критики и не имеют философской ценности. Опровержению этого мнения, подкрепленному невниманием к интеллектуальному контексту, повлиявшему на работы Арендт 1930–1940 гг., к влиянию самой Арендт на интеллектуальные дискуссии в послевоенной Германии и к тематическим связям между ее ранними эссе и более поздними, «большими» работами, посвящена в том числе и настоящая статья.

История сотрудничества Арендт с издателями «Die Wandlung» начинается в декабре 1945 г. В своем втором послевоенном письме Ясперс предлагает Арендт прислать для одного из первых выпусков текст, «объединяющий всех нас – американцев и европейцев, в том числе и немцев, – друг с другом, вопреки всем ограничениям», или подготовить «тематический» обзор, «информирующий» читателей о какой-нибудь актуальной проблеме современной американской философии<sup>2</sup>. Второй вариант Арендт сразу же отвергает: в ответном письме она объясняет Ясперсу, что не чувствует себя достаточно компетентной в интересующих американскую философию вопросах<sup>3</sup>. В то же время, она с готовностью соглашается опубликовать переведенную версию ее английского эссе «Организованная вина и универсальная ответственность» («Organized Guilt and Universal Responsibility»<sup>4</sup>), «беспристрастность и справедливость» которого Ясперс особо отмечает в одном из своих писем<sup>5</sup>. За первым текстом следуют дру-

---

<sup>2</sup> См. Ясперс к Арендт, 2 декабря 1945 г.

<sup>3</sup> Арендт к Ясперсу, 29 января 1946 г. Тема влияния американской философии на Арендт и влияния самой Арендт на американскую философию (в частности на прагматизм), несомненно, заслуживает отдельного анализа. Впрочем, это влияние, на мой взгляд, становится заметно лишь в более поздних работах, начиная с «Ситуации человека» (1958).

<sup>4</sup> Английская версия опубликована в журнале «Jewish Frontier» (12.01.1945).

<sup>5</sup> Ясперс к Арендт, 10 декабря 1945 г.: «Особенно воодушевили меня Ваши статьи о немецкой проблеме (в «Partisan Review») и о немецкой вине. Я словно вдохнул воздух, по которому так тосковал: воздух беспристрастности и справедливости, а также скрытой, почти не дающей себе слова любви. Только так можно говорить о подобных вещах. Когда я и Ласки получили летом номер «Partisan Review», он привел нас в восторг: нам будто снова открылся мир, в котором можно говорить и спорить друг с другом...»

гие. Между 1946 и концом 1949 г. в «Die Wandlung» выходят шесть эссе Арендт: «Организованная вина»<sup>6</sup>, «Об империализме»<sup>7</sup>, «Франц Кафка»<sup>8</sup>, «Концентрационные лагеря»<sup>9</sup>, «Есть только одно право человека»<sup>10</sup> и «Партии и движения»<sup>11</sup>. Большая часть текстов представляет собой немецкие переводы английских эссе, некоторые из которых были отредактированы Арендт для новой публикации. Единственное исключение составляет эссе о «Концентрационные лагеря», вышедшее сначала на немецком, а несколькими месяцами позднее на английском языке. В 1948 г. опубликованные на тот момент в «Die Wandlung» тексты выходят в виде книги «Шесть эссе» («Sechs Essays») <sup>12</sup>, из которой почти 20 лет спустя возникает новый, дополненный сборник статей «Скрытая традиция» («Die Verborgene Tradition», 1976). Не включенная в «Шесть эссе» статья «Партии и движения» становится, в несколько измененной форме, частью вышедшей в 1951 г. центральной работы Арендт «Истоки тоталитаризма».

В предисловии к вышедшему в 1945 г. первому выпуску журнала «Die Wandlung», высоко оцененному Арендт <sup>13</sup>, Ясперс поднимает тему интеллектуального кризиса в Германии, вызванного потерей ориентиров и нормативных связей в ситуации повсеместной социальной атомизации:

Мы потеряли почти все: государство, экономику, надежные условия нашего физического существования. Хуже того, мы утратили [...] связывающие нас всех нормы, моральное достоинство, самосознание, объединяющее нас как народ. [...] Но все ли мы потеряли? Нет,

---

<sup>6</sup> *Arendt H.* Organisierte Schuld // *Die Wandlung*. I. Jg. 4. Heft. 1945/46. S. 333–344.

<sup>7</sup> *Arendt H.* Über den Imperialismus // *Die Wandlung*. I. Jg. 8. Heft. 1945/46. S. 650–666.

<sup>8</sup> *Arendt H.* Franz Kafka, von neuem gewürdigt // *Die Wandlung*. I. Jg. 12. Heft. 1945/46. S. 1050–1062.

<sup>9</sup> *Arendt H.* Konzentrationslager // *Die Wandlung*. III. Jg. 1948. 4. Heft. S. 309–330.

<sup>10</sup> *Arendt H.* Es gibt nur ein einziges Menschenrecht // *Die Wandlung*. IV. Jg. 4. Heft. 1949. S. 754–770.

<sup>11</sup> *Arendt H.* Parteien und Bewegungen // *Die Wandlung*. IV. Jg. 6. Heft. 1949. S. 459–473.

<sup>12</sup> Редакторами сборника, вышедшего в серии «Schriften der Wandlung», выступили издатели журнала. В книгу вошли четыре опубликованных эссе, а также две другие статьи: «Что такое экзистенц-философия?» и «Скрытая традиция».

<sup>13</sup> Арендт к Ясперсу, 29 января 1946 г.: «[Первый выпуск] “Die Wandlung”, за который я Вас сердечно благодарю и который у нас переходит из рук в руки, хотя я вообще не хотела выпускать его из рук, – это прекрасное начало. Ваше предисловие великолепно [...]».

мы, выжившие, по-прежнему здесь. [...] Мы восстаем из Ничто. Мы должны открыто говорить друг с другом. Давайте посмотрим, что мы хотим сказать друг другу. За двенадцать лет мы изменились внутренне и внешне. [Мы просим] немцев говорить, делиться с нами своими мыслями, рисовать картины [настоящего], публично давать почувствовать, что они живы и как они живут. [...] Мы надеемся говорить друг с другом несмотря на радикальные условия. [...] Одиночка бессилён: ему необходим поддерживающий его общественный дух. [...] С помощью публичной дискуссии мы хотим осознать, какими обязательствами мы живем. [...] Наши задачи – настоящее и будущее. Всякая мысль, которая может быть для них существенна, должна найти место в этом журнале: политика, экономика, техника, право, науки, искусство и поэзия, теология и философия<sup>14</sup>.

Как и Дольф Штернбергер, который, правда, имеет виду в большей степени политические, а не «только духовно-умственные» преобразования<sup>15</sup>, Ясперс придает понятию *Wandlung* как минимум три смысла. Во-первых, идея перемен как далеко не всегда положительного изменения отсылает к ситуации разрыва с традицией и духовному кризису национал-социалистического периода, равно как и к вопросу о его причинах. Во-вторых, преобразования представляют собой современные, во многом обусловленные внешними влияниями изменения послевоенного времени в Германии. Наконец, в-третьих, преобразования связаны с ориентированным на будущее проектом духовного обновления – проектом, возможным лишь при условии диалога и преодоления политических, социальных, языковых и других границ. Таким образом, амбициозный план издания журнала предполагал три цели: переработку прошлого<sup>16</sup>, описание и анализ

<sup>14</sup> Die Wandlung, I. Jg. 1. Heft. 1945/46. S. 5–6.

<sup>15</sup> Sternberger D. Plan einer Zeitschrift im besetzten Gebiet // Sternberger D. Gesammelte Schriften. Band XI. Fr. a.M., 1991. S. 128, прим. 1: «Я не придавал этому слову лишь духовно-умственное значение, но думал и (вероятно, в первую очередь) о значении политическом: о переходе от господства силы к конституционному государству, от бесправного режима к правовому государству, от политических репрессий к возвращению образования». См. также тезис Штернбергера о необходимости постепенного преодоления разрыва между духом и политикой: Sternberger D. Versuch zu einem Fazit // Die Wandlung. IV. Jg. 8. Heft. 1949. S. 704.

<sup>16</sup> В качестве примера можно упомянуть статьи Штернбергера, Шторца и Зюскинда, посвященные ключевым понятиям национал-социалистического языка. В 1957 г. статьи были выпущены отдельным сборником под заголовком «Из словаря нечеловека» («Aus dem Wörterbuch des Unmenschen»).

ситуации настоящего<sup>17</sup> и подготовку программы будущей трансформации на нескольких уровнях. У Ясперса, Штернбергера и Арендт эти задачи, интерпретируемые ими не одинаково, выходят далеко за рамки проекта нового журнала. Для Штернбергера «Die Wandlung» стал не только стартовой площадкой для дальнейших издательских проектов (в первую очередь для журнала «Die Gegenwart»), но и, что более важно, для формулировки нового, отчетливо антишмиттианского понятия политического<sup>18</sup>, во многом определившего траекторию развития послевоенной немецкой политологии. Для Ясперса работа над изданием «Die Wandlung» была важным этапом, однако само понятие обновления, как и связанные с ним понятия кризиса и пограничного состояния, были сформулированы им значительно раньше – уже в работах 1910–1920-х гг. Реализовать практическую часть своего проекта Ясперсу по большому счету так и не удастся – не по причине скоростного закрытия журнала, а вследствие крайне критического отношения к послевоенной политике Германии, вынудившей его переехать в Швейцарию в 1948 г., приобретя среди бывших коллег репутацию человека, ищущего удобный предлог для ухода от сложных проблем<sup>19</sup>. Не участвуя в издании журнала и чувствуя себя частью сообщества немецких интеллектуалов, Арендт, как может показаться на первый взгляд, вынуждена ставить перед собой гораздо более скромные цели. Однако именно ей – не в последнюю очередь на собственном примере – удастся перенести многие теоретические тезисы Ясперса о духовном преобразовании в практическую плоскость.

В период своего сотрудничества с «Die Wandlung» Арендт в основном остается в США. Лишь в 1949 г. она приезжает в Германию на несколько месяцев – в качестве члена Комиссии по восстановлению культурной жизни европейского еврейства. Предложение

---

<sup>17</sup> Этой цели служила рубрика «Дневник», включавшая в себя литературно оформленные путевые заметки из разных областей Германии.

<sup>18</sup> В своей инаугурационной лекции в университете Гейдельберга, прочитанной им 23 ноября 1960 г., Штернбергер подчеркивает, что предметом и целью политического является мир, недвусмысленно и резко противопоставляя это понимание предложенной Шмиттом трактовке.

<sup>19</sup> Впрочем, есть и другая причина: в немецких университетах Ясперс не оставил после себя учеников поскольку считал, что ключевые элементы его философии нельзя сделать предметом обучения: по его мнению, философии учатся не через познание ее содержания. Подробнее см.: *Salamun K. Karl Jaspers. 2. Aufl. Würzburg, 2006. S. 127.*

Штернбергера стать соиздателем журнала Арендт категорически отвергает: она твердо убеждена, что заметная уже в 1920-х гг. и затронутая многими философами<sup>20</sup> проблема социального радикализма и публичной ненависти (не только к евреям) не исчезла в Германии с концом войны, всего лишь перейдя в скрытую форму. Но даже в выбранной ею более узкой роли автора журнала Арендт, несмотря на пространственную и духовную дистанцию по отношению к послевоенной Германии, удается придать практическую форму сформулированным издателями «Die Wandlung», на первый взгляд слишком общим и даже, в определенном отношении, утопическим задачам мышления и действия. В качестве лица без гражданства<sup>21</sup> Арендт представляет всех эмигрантов, которых война вынудила покинуть их место жительства, разорвать социальные связи и вынужденно отказаться от политических прав. «Как еврейка»<sup>22</sup>, она чувствует себя обязанной открыто говорить о проблемах, замалчиваемых в Германии. Как философ (или по крайней мере человек с философским образованием, поскольку Арендт не называет себя философом), она берет на себя большую задачу: с помощью критического мышления, образцом которому служит метод Сократа, изучить важнейшие причины современных социальных и политических процессов, одновременно разоблачая господствующие, вызванные культурными и социальными ограничениями и различиями предрассудки. В этом отношении подход Арендт успешно конкурирует со сформулированной Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно теоретической программой первого поколения Франкфуртской школы, во многом дополняя ее.

---

<sup>20</sup> В частности Вальтером Беньямином, а также Гельмутом Плеснером, чью работу «Границы сообщества» Арендт, к сожалению, не читала.

<sup>21</sup> Арендт была лишена немецкого гражданства в 1937 г. Лишь в конце 1951 г. она получает гражданство США (см. Арендт к Ясперсу от 28 сентября 1951 г., а также письмо Яспера к Арендт от 12 января 1952 г.).

<sup>22</sup> См. в особенности предварительное замечание редакции журнала (I. Jg., 4. Heft, S. 333) к эссе «Организованная вина» – первой публикации Арендт в «Die Wandlung»: «Ханна Арендт происходит из Кенигсберга и защитила диссертацию в Гейдельберге [...]. С началом национал-социалистического правления она покинула страну, нелегально выехав через Чехословакию и Швейцарию во Францию, а оттуда в 1938 г. в США. С тех пор она работает свободным философским публицистом в Нью-Йорке. / Когда мы попросили ее прислать нам статью, она написала, что не может просто и как ни в чем не бывало вернуться (а сотрудничество с немецким журналом и есть форма возвращения), если ее не примут “как еврейку”».



## II. Прошлое как разрыв: традиция, дистанция и вопрос о вине

С середины 1940-х гг. Арндт, как и Карл Ясперс (хотя и на гораздо большем отдалении и пока что с существенно меньшим влиянием), участвует в дискуссиях о коллективной ответственности, или вине, немцев за совершенные нацистами преступления и о возможности заполнить ценностный вакуум, образовавшийся в публичной сфере вследствие агрессивного отрицания и уничтожения предшествующих традиций<sup>23</sup>. Вопросу о виновности немцев посвящена знаменитая, вышедшая в 1946 г. книга Ясперса «Die Schuldfrage», в которой выделены четыре типа вины – криминальная, политическая, моральная и метафизическая вина, относящиеся, соответственно, к сфере компетенции суда, власти, совести и бога. К этой же теме он возвращается и в вызвавшем большие споры докладе «Наше будущее и Гёте» («Unsere Zukunft und Goethe»), прочитанном им 28 августа 1947 г. во Франкфурте по случаю получения премии Гёте: в нем Ясперс прямо говорит о невозможности некритического возвращения к классическим традициям, подвергая последние суровому анализу с современных позиций. Мысли Ясперса о причинах и способах преодоления кризиса мышления, в том числе мышления философского, в ситуации кризиса традиций созвучны идеям Арндт, впервые выраженным в ее эссе второй половины 1940-х гг., многие из которых были опубликованы в «Die Wandlung». Общим является не только ощущение атмосферы и поставленный диагноз, но и некоторые идеи, в частности касающиеся конструктивно-терапевтической роли диалога в публичном пространстве. Впрочем, в анализе прошлого, причин кризиса традиций Арндт, на мой взгляд, продвигается дальше своего наставника.

---

<sup>23</sup> Среди других участников дискуссии стоит упомянуть теолога Мартина Дибелуса (в первую очередь его текст «Selbstbesinnung des Deutschen», написанный в 1946 г.). Косвенное влияние на обсуждение оказывал целый ряд интеллектуалов, среди которых был и Бертольд Брехт, иронически изобразивший историю возвышения нацизма в «Карьере Артуро Уи, которой могло бы и не быть» (1941). В телевизионном интервью с Роджером Эррерой 1973 г. Арндт ссылается на пьесу Брехта как важный источник, определивший ее трактовку понятия банальности зла: Брехт представляет нацистов не великими политическими преступниками, а обычными людьми, совершившими большие политические преступления. См.: *Arendt H. Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* / Hg. von Ursula Ludz. München, 1996. S. 129.

В своем посвящении Ясперсу, предваряющему сборник «Шесть эссе», Арендт рассказывает читателям о целях и задачах ее мышления. Несмотря на опасность быть непонятой одновременно немцами и евреями, она считает необходимым не принимать чью-либо сторону в споре между «спланированным и осознанно реализованным» национал-социалистами превращением всех немцев в сообщников преступления и слепой ненавистью еврейского народа<sup>24</sup>, поскольку в противном случае ей пришлось бы оставаться в атмосфере взаимного недоверия. Созданный из подобных «современных нам фактов» мир, который Арендт не считает «необходимым» или «неуничтожимым», принуждает ее к осознанной дистанции, к «беспристрастности суждения». Последняя, с одной стороны, освобождает от любого фанатизма, но с другой приводит к «одиночеству» мыслителя<sup>25</sup>. Хотя этот опыт приносит с собой страдания, он необходим, чтобы «не цепляться судорожно за [...] собственное национальное прошлое»<sup>26</sup> и обрести возможность вновь говорить друг с другом.

Чем для Арендт является идея перемен из перспективы традиций прошлого? В своих эссе 1940-х гг. она неоднократно возвращается к вопросу о еврейской традиции, которая снова должна быть открыта. Ценность скрытой традиции, чье имя дает название сборнику 1976 года, состоит для нее не только в отдельных идеях, например в понятии социального парии, иллюстрируемого ею на примере Гейне, Лазара, Чаплина и Кафки. Крайне важный и для Ясперса, а также для Штернбергера и других авторов «Die Wandlung» исходный вопрос Арендт о культурно-идейной преемственности позднее неоднократно определял направление дебатов о мышлении после Аушвица, начиная с работ первого поколения Франкфуртской школы и заканчивая спорами вокруг провокационных тезисов Фориссона во Франции, дебатами немецких историков в 1980-х гг. и спровоцированным Слотердайком философским скандалом в Германии 1990-х гг.

Вслед за Ясперсом, Арендт видит в национал-социалистических «преобразованиях» радикальный разрыв с традицией: не переоценку, а отрицание всего хорошего и плохого, что было до сих пор. Этот разрыв, не поддающийся описанию традиционными средствами, был в той же мере неожиданным следствием политического и социального кризиса, как и результатом духовных изменений, примером кото-

<sup>24</sup> *Arendt H. Zueignung an Karl Jaspers // Sechs Essays. Heidelberg, 1948. S. 8.*

<sup>25</sup> *Zueignung an Karl Jaspers. S. 7.*

<sup>26</sup> *Zueignung an Karl Jaspers. S. 10.*

рых является трансформация идеи нигилизма. Выражаясь словами Арендт, было бы «совершенно неверным»<sup>27</sup> считать нацизм частью западной (католической или протестантской, греческой или римской) традиции. Вакуум, образовавшийся с распадом традиционных связей и ценностей, был заполнен не заново обнаруженными идеями прошлого, а фикциями, служащими средством для достижения актуальных целей и позволившими национал-социализму скрыть свои нигилистические базовые принципы за мнимо консервативным фасадом.

Можно ли считать разрыв с национал-социализмом, в свою очередь начавшимся с радикального разрыва, возвратом к более ранней традиции – или же речь идет о новом начале после кризиса европейского мышления? Являются ли чудовищные события двенадцать лет нацизма, в первую очередь Холокост, исключением из правила? И если это действительно так, нуждаемся ли мы в новом языке или совершенно новой теории для описания этого исключения? Хотя у Арендт поднятые выше вопросы не всегда звучат в открытой форме, ее тезисы и идеи предвосхищают, а во многом и служат введением в обширную дискуссию, не исчерпывающуюся полемикой о мышлении после Аушвица, но затрагивающую более широкую проблему мышления в ситуации кризиса.

Вопрос о достоинствах и недостатках возврата к более ранней традиции присутствует у Арендт постоянно, будь то в контексте обсуждения опасных следствий плана Моргентау или в рамках анализа различий между Французской и Американской революцией. В плане Моргентау, разбираемом ею в эссе 1945 г., посвященном так называемой «немецкой проблеме», Арендт видит попытку возврата к ситуации Европы между двумя мировыми войнами: предложенная министром финансов США концепция, ставящая целью политическое и экономическое ослабление Германии, в случае своего воплощения неизбежно привела бы не к изменению, а к повторению того же цикла социальной радикализации последних десятилетий<sup>28</sup>. В качестве альтернативного ориентира, который действительно мог бы помочь достижению желаемого эффекта преобразований, Арендт предлагает пример из прошлого – программу европейского Сопротивления, в котором совместно участвовали французы и бельгийцы, испанцы и

---

<sup>27</sup> См. *Arendt H. Approaches to the 'German Problem' // Arendt H. Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism / Ed. by Jerome Kohn. New York, 2005. P. 108–109.*

<sup>28</sup> *Approaches to the German Problem. P. 115–117.*

немцы. На фоне угрозы возрождения национализма народов Европы Арендт призывает к европейскому федерализму<sup>29</sup>. Для нее, таким образом, неприемлем и разрыв со всеми традициями, и некритический возврат к традиционным образцам. В духе Канта она ставит своей целью беспристрастный отбор принципов и подходов.

Первое опубликованное в журнале «Die Wandlung» эссе Арендт «Организованная вина» посвящено вопросу о вине как форме отношения к прошлому. Обращая свою критику против популярного представления о коллективной вине и попыток представить немцев «латентными нацистами» «со времен Тацита»<sup>30</sup>, Арендт делает важное наблюдение, касающееся роли коллективной ответственности в рамках идеологии национал-социализма, не вытекающей ни из прежней истории Германии, ни из немецкого «национального характера»<sup>31</sup>: целью национал-социализма было подчинить всех немцев чудовищной машине организованного массового убийства<sup>32</sup>. Иллюстрируя свой тезис, Арендт цитирует отрывок из интервью американского корреспондента Рэймонда Дэвиса с сотрудником концлагеря Майдагек, твердо убежденным, что он лишь исполнял приказы и тем самым не совершал никакого преступления<sup>33</sup>. Побудительные причины (здесь она пользуется кантовским понятием «Triebsfeder»), по которым человек соглашается стать частью «машины массового убийства», заключаются, согласно Арендт, в том, что функционирование этой машины было представлено нацистами не как нечто экстраординарное, то есть не как исключение, а как норма. Тем самым и превращение личности из «ответственного члена общества» в безликую функцию происходило в совершенно обыденной манере<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Approaches to the German Problem. P. 114–115.

<sup>30</sup> Arendt H. Organisierte Schuld // Die Wandlung. I. Jg. 4. Heft. 1945/46. S. 337. Во избежание разночтений, вызванных различиями между отдельными вариантами статей Арендт, никак не отраженными в русских изданиях, все ссылки на ее эссе 1940-х гг. здесь и далее даются по оригинальной немецкой версии, опубликованной в «Die Wandlung».

<sup>31</sup> Organisierte Schuld. S. 340.

<sup>32</sup> Organisierte Schuld. S. 338.

<sup>33</sup> Organisierte Schuld. S. 339–340.

<sup>34</sup> Organisierte Schuld. S. 341–342. Разумеется, тезис Арендт об антиконсервативном характере тоталитарных режимов можно распространить и на сталинизм. См., в частности, *Teichmann C. Macht der Unordnung. Stalins Herrschaft in Zentralasien 1920–1950.* Hamburg, 2016 (на примере политической системы в советской Средней Азии).

В переписке Арендт с Ясперсом, в частности в обсуждении его книги о вине, можно найти еще несколько аргументов, касающихся преступлений недавнего прошлого. Во-первых, Арендт упрекает Ясперса в отсутствии упоминания о необходимости четко декларировать политическую готовность помочь жертвам нацистского режима, в том числе всем эмигрантам. Во-вторых, она критикует его восприятие нацистской политики, результаты которой, несмотря на чудовищный, нечеловеческий характер совершенных преступлений, не вписывающихся ни в один правовой порядок, Ясперс в своей классификации относит к криминальной вине<sup>35</sup>. Возможность описания этой «бездны», по словам Арендт, превосходит ресурсы правовой системы понятий. Хотя Ясперс полностью соглашается с первым возражением<sup>36</sup>, он считает необходимым защитить понятие криминальной вины. В ответном письме к Арендт он поясняет, что его цель заключается не в том, чтобы придать национал-социалистическим преступлениям «сатанинскую величину», а напротив – представить вещи «во всей их банальности» и «скромной ничтожности»<sup>37</sup>. Метафорический способ описания нацизма Ясперс оставляет на откуп литераторам, хотя, по его словам, даже Шекспир не смог бы описать этот предмет, не прибегая к уловкам «эстетической неистинности»<sup>38</sup>. И хотя объяснение Ясперса оказывает несомненное влияние на Арендт из терминологической перспективы<sup>39</sup>, предложенные аргументы убеждают ее лишь «наполовину»<sup>40</sup>. В свое письмо 1951 г. Арендт вновь подчеркивает,

---

<sup>35</sup> Арендт к Ясперсу, 17 августа 1946 г.

<sup>36</sup> Ясперс к Арендт, 19 октября 1946 г.: «Меня особенно тревожит, что я полностью с Вами согласен. В сегодняшней Германии я ощущаю невозможность и одновременно безнадежность от того, что может стать с немцами, если от них не приходится ждать согласия даже с такой декларацией. Еще не все сроки прошли для подобного ответа. Ваша мысль не выходит у меня из головы, я не забуду ее».

<sup>37</sup> Ясперс к Арендт, 19 октября 1946 г.

<sup>38</sup> Ясперс к Арендт, 19 октября 1946 г.

<sup>39</sup> Подробнее о происхождении арендтовского термина «банальность зла» см. *Kämpfer H. Der Schuldiddiskurs in der frühen Nachkriegszeit*. Berlin; N.Y., 2005, S. 217 (сноска 73).

<sup>40</sup> Арендт к Ясперсу, 17 декабря 1946 г.: «Ваш ответ на мои возражения о том, что поступки нацистов находятся “по ту сторону преступления и невинности”, наполовину убедило меня. Я понимаю, что моя формулировка в предыдущем письме рискует придать им «сатанинскую величину», которую я, как и Вы, полностью отвергаю. И все же существует разница между человеком, идущим убивать свою старую тетушку, и людьми, которые, даже не принимая в расчет

что характер современного зла, которое делает лишним «человека как такового», намного радикальнее, чем это можно было предсказать<sup>41</sup>, так что к нему не применимо традиционное, ориентированное на христианские заповеди представление о запретном и дозволенном. Наблюдения Арендт во время процесса над Эйхманом лишь подтверждают ее сомнения.

### **III. Изменения и их отсутствие в настоящем: нигилизм и интеллектуальное одиночество**

Крушение тоталитарной системы господства оставляет за собой обломки социальных и политических структур. Культурная традиция, с ее до сих пор казавшимися незыблемыми идеалами, сломана. Каждый чувствует себя изолированным, а взаимное недоверие препятствует пониманию. Нигилизм отсутствия мышления по-прежнему жив, а энтузиазм искусственной общности сменяется разочарованием и бессилием. Вестниками будущих изменений выступает горстка вынужденно удалившихся в эмиграцию интеллектуалов, лишь немногие из которых в прошлом оказывали активное сопротивление тоталитарному консенсусу большинства. В новой ситуации социальной атомизации поисками нового общего начала занимаются те, кто вынужденно испытал интеллектуальное одиночество. Взяв на себя задачу обновления, они рискуют навлечь на себя обвинения в предательстве собственной страны и культуры. Из перспективы своей философии Арендт прекрасно понимает всю сложность ситуации.

С окончанием войны и национал-социалистического правления мышление еще не становится свободным. Перемены осуществляются не сразу: это длительный, болезненный процесс, который – как и в 1920-х гг. – протекает в ситуации духовного, социального и политического кризиса. В английских и немецких статьях второй половины 1940-х гг. Арендт подробно останавливается на важнейших опасностях и препятствиях на пути обновления послевоенной Германии. Свои впечатления о настоящем Германии и Европы, полученные Арендт во время поездки 1949 г., она описывает в эссе «Последствия нацистского правления», опубликованном в 1950 г. в американском

---

пользу (депортации были чрезвычайно вредны для ведения войны), создают фабрики для производства мертвых. Одно несомненно: следует бороться с любыми попытками создать миф об ужасах [нацизма]».

<sup>41</sup> Арендт к Ясперу, 4 марта 1951 г.

журнале «Commentary». Другие, более ранние наблюдения, сделанные издали, можно найти в ее немецких текстах. Многие из них становятся частью сквозных тем, играющих структурообразующую роль в ее дальнейших работах.

Одну из самых больших опасностей, упоминаемых Арендт в эссе, в больших трудах, а также в лекциях и дневниках, в которых она разбирает центральную тему связи между мышлением и действием, представляет собой нигилизм. Эта уничтожающая воля к ничто и к отсутствию мышления облегчает приспособление к любой новой – тоталитарной или демократической – системе, лишая выбравшего ее необходимости задавать себе критические вопросы. Заимствуя понятие нигилизма у Ницше, Арендт существенно изменяет его, добавляя к этическим аспектам аспекты политические и используя понятие «нигилизм» для описания истоков и проявлений национал-социализма. Впрочем, критический посыл Арендт значительно шире, поскольку в ее глазах речь идет о любом способе отказа от рефлексии, а также об отрицании всех предшествующих традиций в пользу безответственности выбора.

В «The Life of the Mind», а также в своих эссе и лекциях<sup>42</sup> Арендт постоянно напоминает о том, что нигилизм разрушает связи между мышлением и действием, искажая представление о мотивации собственных поступков и пробуждая в человеке волю к отсутствию мышления и к ничто. О современных носителях активного нигилизма Арендт впервые упоминает уже в статье «Об империализме» («Über den Imperialismus», 1946), в которой она предпринимает попытку поделить нигилистов на три основных группы, из которых наибольший интерес для нас представляет последняя. В противоположность многим «ученым», «осознанно или неосознанно верящим в Ничто», а также тем, кто полагает, что обладает опытом Ничто, хотя бы раз познав его в собственной жизни, люди последней группы, согласно меткому определению Арендт, берут на себя невыполнимую задачу «производства Ничто», «громоздя одно уничтожение на другое»<sup>43</sup>. Уничтожение существующего в настоящем ради производства Ничто происходит при явном или молчаливом одобрении большинства, которое видит в этом процессе претворение в реальность своих «тайных

---

<sup>42</sup> Речь идет, в частности, лекциях о Сократе, являющихся частью лекционных циклов 1954 и 1974 г. (последний вошел в издание «The Life of the Mind»).

<sup>43</sup> *Arendt H. Über den Imperialismus // Die Wandlung. I. Jg. 8. Heft. 1945/46. S. 662–663.*

мечтаний или самого сокровенного опыта»<sup>44</sup>. Практическое использование подобной формы нигилизма в национал-социализме является для Арендт логическим следствием начавшегося во второй половине XIX в. распространения империализма, проявлявшегося в союзе между «капиталом» и «толпой». Стремление мобилизовать лишённые всяких принципов массы в конечном итоге приводит к процветанию антисемитизма, поскольку евреи становятся опасными успешными конкурентами империалистической «большой политики». На академическом уровне этот процесс интеллектуальной эрозии выражается в подмене понятие народа понятием расы, в том числе в естественных науках, но также и в гуманитарных дисциплинах (в данном случае Арендт неявно критикует и логику развития философской антропологии в 1930–1940 гг. XX в., и идеологизированную трактовку дарвинизма).

Одним из наиболее важных достижений Арендт в этой связи является четкое и емкое описание контраста между консервативным фасадом национал-социализма и его совершенно антиконсервативным содержимым, скрывающимся под маской следования «германским» традициям, а на деле разрушающим все традиции, с которыми он сталкивается. Именно нигилизм позволяет многим не только успешно приспособиться к национал-социалистической идеологии, но и – после ее краха – столь же успешно адаптироваться к новой ситуации. Когда в 1963 г. Теодор Адорно в своем эссе «Что означает: переработка прошлого» («Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit») говорит о следах национал-социалистического мышления в современной ему Германии, он по сути, из несколько другой перспективы, регистрирует тот же феномен, кратко описанный Арендт полутора десятилетиями ранее.

Перемещая понятие нигилизма в политическую сферу, Арендт в своих эссе конца 1940-х гг. и в «Истоках тоталитаризма» прослеживает его связь с национализмом и идеей особенности, исключительности определенных народов или социальных групп. Упомянув о деле Дрейфуса, Арендт совершенно справедливо подчеркивает, что в атмосфере нигилизма перестают работать традиционные представления и институты, в том числе и прежние законы. Так, в ходе спора дрейфусаров с антидрейфусарами<sup>45</sup> не одна, а обе стороны *de facto* выбирают нигилизм, подчиняя свои аргументы власти момента, а не руко-

<sup>44</sup> Über den Imperialismus. S. 662–663.

<sup>45</sup> См.: Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 173.



водствуясь долгосрочными, тщательно взвешенными соображениями.

Неспособность большинства увидеть нигилистическую сторону национал-социалистического режима внушает Арендт страх во время ее путешествия по послевоенной Германии: повсеместно наблюдаемая неспособность критически анализировать прошлое, с точки зрения Арендт, препятствует возможности нового начала. По этой причине она скептически относится к надеждам на изменение Германии «извне», под влиянием союзников: с одной стороны, из-за того, что многие немцы направляют свой гнев именно на оккупационные войска, а с другой – из-за многочисленных неверных решений самих союзников, таких как план Моргантау и изгнание немецких меньшинств из ряда европейских стран<sup>46</sup>. Неудивительно, что Арендт, как и Ясперс, в целом пессимистически оценивает ситуацию в Германии конца 1940 гг., выражая сомнения в возможности начать все заново.

И все же за отдельными замечаниями и скупыми формулировками в текстах Арендт проглядывают контуры позитивной программы, которую немцам еще предстоит реализовать одновременно с осмыслением прошлого. Согласно Арендт, для преодоления моральной и политической индифферентности<sup>47</sup> нужно не отрицать собственную ответственность как за ужасное прошлое, так и за разрыв с тоталитарным мышлением. Признание коллективной, политической ответственности, как подчеркивает Арендт в не переведенном на русский язык послесловии к расширенному английскому изданию «Эйхмана в Иерусалиме», не равнозначно признанию вины каждого гражданина. Такая ответственность «весьма далека от того, что совершил индивидуальный член группы и потому не может оцениваться в моральных терминах или быть предметом судебного разбирательства»<sup>48</sup>. Признание ответственности, в свою очередь, дает возможность действовать по собственной инициативе<sup>49</sup>, не прячась за неразборчивое мо-

---

<sup>46</sup> См. *Arendt H. The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany // Arendt H. Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism / Ed. by Jerome Kohn. N.Y., 2005. P. 249–250.*

<sup>47</sup> Понятие моральной индифферентности употребляет не сама Арендт, а историк Ганс Моммзен – в предисловии к ее книге «Эйхман в Иерусалиме»: *Mommsen H. Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann // Arendt H. Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München, 1986. S. XVII.*

<sup>48</sup> Цит. по более позднему переизданию: *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. N.Y., 1994. P. 298.*

<sup>49</sup> Ср. напр., Арендт к Ясперсу, 17 августа 1946 г. (о необходимости официально предложить помощь жертвам нацистского режима).

ральное понятие коллективной вины, одновременно обвиняющее и освобождающее всех от необходимости иметь дело с собственным прошлым.

#### **IV. Изменения из перспективы будущего: мышление и политическое действие**

Как и Фридрих Ницше, Арендт принадлежит к тем мыслителям, которые делают примером собственную жизнь. Но если Ницше достигает своей цели с помощью художественных приемов, благодаря которым ему удается соединить свой жизненный путь с траекторией развития собственной философии, жизненный путь Арендт, наоборот, изначально оказывает большое влияние на ее мысль: ее поиск традиций и образцов ретроспективен в том числе и по отношению к ее собственной биографии. Ее идея изменений связана с этим поиском, продолженным ею и после 1950 г.

Внешним, социальным и политическим, изменениям должны предшествовать изменения внутренние. Для Арендт, как и для Ясперса, последние возможны лишь в диалоге с другими. У истоков изменений находятся отдельные личности, добровольные или невольные аутсайдеры, способные к критическому мышлению дистанции. Примером тому для Арендт служит еврейская писательница Рахель Фарнхаген, с которой сама Арендт часто себя отождествляет – в контексте трагического разрушения связей между еврейской и немецкой культурой. Список исторических образцов, поначалу ограниченный представителями еврейской традиции (в работах 1930–1940 гг.), позднее значительно расширяется, включая в себя выдающихся мыслителей западной традиции в целом. Наиболее заметную роль в нем играет фигура Сократа.

В своих лекциях о мышлении и действии после Французской революции, прочитанных ею в 1954 г. в университете Нотр-Дам, Арендт впервые формулирует центральную оппозицию платоновского «учения» и сократического диалога. Сократ с помощью майевтического метода просвещает участников диалога относительно их собственного мнения (δόξα), трактуя философский диалог как диалог между друзьями, имеющими равноправный статус. Платон, напротив, не верит в способность убеждать других с помощью диалога и пытается научить публику определенным истинам<sup>50</sup>. Несмотря на спорный

---

<sup>50</sup> В настоящей статье я лишь кратко упоминаю о роли Сократа и сократического

характер историко-филологических оснований арендтовской оппозиции, она оказывается чрезвычайно продуктивной в рамках анализе политической роли мнения. Призыв Ясперса к открытому обмену мнениями из перспективы Арендт представляется поводом для дружеского диалога, ни один из участников которого не отрицает позиции другого.

В ходе рассмотрения практических следствий сократовского диалога мы быстро сталкиваемся с серьезной проблемой: как признает сама Арендт, все сократические беседы завершаются апориями. Если мы предположим, что сократический диалог действительно лишает его участников способности к политическому действию, как утверждают обвинители Сократа, тогда исчезает связь между внутренними (духовными) и внешними (социальными и политическими) изменениями. Кроме того, сократический «ветер мышления», от которого нет спасения в надежном знании, приносит с собой старую проблему нигилизма, подталкивающего отчаявшуюся личность, например некоторых учеников Сократа, к цинизму в общественной жизни<sup>51</sup>. Последнюю проблему Арендт рассматривает в своих лекциях 1974 года, в которых она называет нигилизм неизбежным следствием критического мышления, но не его атрибутом: нигилизм в конечном счете является продуктом ресентимента тех, кто боится постоянных изменений<sup>52</sup>.

Ответ на вопрос о политической ценности диалога Арендт дает в «Ситуации человека» («The human condition») и в «О революции», одновременно пытаясь реабилитировать роль мнения в политической среде. Главный тезис Арендт заключается в том, что отвергнутое Платоном понятие мнения обретает новую жизнь во время Американской и Французской революции. В Европе, в том числе и в Германии, влияние власти аристократии и сильной традиции социального неравенства препятствует его институционализации, что позднее приводит к тирании единственного (и единого) мнения. Благодаря отсутствию этой проблемы в США отцы-основатели государства беспрепятственно сделали мнение основанием двухпалатной системы управления, так что мнения в сенате уравнивали интересы в Па-

---

метода в философии Арендт. Подробнее об этой теме см.: Жаворонков А.Г. Философ и государство: Ханна Арендт о философии Сократа // Социологическое обозрение. Т. 16. № 3. 2017. С. 303–318.

<sup>51</sup> Арендт Х. Жизнь ума. СПб, 2013. С. 173–174.

<sup>52</sup> Жизнь ума. С. 173.

лате общин<sup>53</sup>. В положениях больших международных организаций XX в., в частности Лиги Наций, неоднократно упоминаемой Арендт в «Истоках тоталитаризма», не нашлось места свободе мнений, как и другим правам человека. Эта ситуация имела вполне осязаемые негативные последствия для национальных меньшинств, в частности для лишившихся гражданства беженцев Первой мировой войны, о которых Арендт пишет в эссе «Есть только одно право человека». И хотя представление Арендт о двухпалатной системе из современной перспективы представляется крайне спорным, плюралистические основания ее аргументации имели важные следствия для современной полемики о федерализме, ставшей противовесом возрождающейся идее национального государства.

В отличие от Ясперса, Арендт различает диалог как обмен мнениями между индивидами и социальными группами – и как внутренний разговор. Последний может происходить лишь в отсутствии вражды с самим собой, предполагает, что мы не совершаем никакого зла, поскольку мы не смогли бы жить вместе с преступником<sup>54</sup>. Для внутренних изменений необходим постоянный критический диалог между Я и Меня: вместо покинутости, т.е. отсутствия диалога в ситуации полной беспомощности и потери ориентиров, одиночество даже в отсутствии «реального» партнера по диалогу открывает путь диалогическому мышлению. Внутренняя целостность возникает лишь тогда, когда в этот дружеский диалог включается другая личность.

Какое влияние оказывают эти внутренние изменения на изменения внешние? Арендт признает, что мышление «как таковое» приносит «мало пользы» обществу, поскольку не создает новых ценностей<sup>55</sup>. Тем не менее, в особых, пограничных ситуациях именно диалогическое мышление оказывается абсолютно необходимым:

[...] Когда я переступаю границы своего собственного отрезка жизни и начинаю размышлять, вынося суждения о прошлом и будущем, создавая проекты воли, мышление перестает быть политически маргинальной деятельностью. Подобные размышления неизбежно проявляются в чрезвычайных политических ситуациях.

Когда каждый бездумно отдается течению того, что делают и во что верят все остальные, мыслители уже не остаются на заднем плане, потому что их отказ выйти из тени бросается в глаза и тем самым

<sup>53</sup> *Arendt H. On Revolution. N.Y.; L., 1990. P. 227–229.*

<sup>54</sup> Жизнь ума. С. 185.

<sup>55</sup> Жизнь ума. С. 189.

становится своего рода действием. В подобных чрезвычайных ситуациях очистительный аспект мышления (майевтическое искусство Сократа, выявляющее последствия непроверенных мнений и тем самым разрушающее их [...]) опосредованно проявляет свой политический характер. Это разрушение оказывает освобождающее воздействие на другую способность – способность суждения, которую можно не без основания назвать самой политической среди прочих духовных способностей человека<sup>56</sup>.

Понятие «пограничная ситуация» Арендт заимствует у Ясперса<sup>57</sup>. В то время как Ясперс трактует его экзистенциально (в частности считая вину одной из ее форм), Арендт использует идею пограничной ситуации в антропологическом смысле *conditio humana* – как специфический признак (*differentia specifica*) человека, способность поставить под вопрос не только коллективные ценности и убеждения, но и собственное существование. Вместо пропагандируемого Карлом Шмиттом суверенного решения, способного игнорировать любые альтернативные мнения, для Арендт именно в ситуации исключения важна возможность критического выбора между разными мнениями. Скрытым, но при ближайшем рассмотрении очевидным примером для анализа роли мнения, помимо Французской и Американской революции, оказывается судьба послевоенной Германии и Европы.

В «Истоках тоталитаризма», «Эйхмане в Иерусалиме», «Ситуации человека», «О революции», а также в посмертно опубликованной «Жизни ума» Арендт формулирует более подробные философские ответы на вопросы, поставленные ею в ее эссе 1940-х гг. Вопрос об истоках нигилизма мышления связывает ее эссе и ранние лекции с поздними текстами о Сократе. Проблема выбора и ответственности становится импульсом для формирования понятия банальности зла. В свою очередь, важное для ее работ 1930–1940 гг. понятие парии (социального, политического и интеллектуального изгоя) переходит и в тексты 1950–1970 гг., в которых рассматривается как вопрос о будущем Германии и Европы, так и более общий, вневременной вопрос

---

<sup>56</sup> Жизнь ума. С. 190. Перевод мой. – А.Ж.

<sup>57</sup> См. 2 книгу «Психологии мировоззрений», а также анализ термина пограничной ситуации в эссе Арендт «Что такое экзистенц-философия?». Как совершенно справедливо отмечает Н.В. Мотрошилова, у Ясперса Арендт находит совершенно иную, чем у Хайдеггера, практически ориентированную модель анализа экзистенции человека, в т.ч. на примере понятия пограничной ситуации, высвечивающего ограниченность человека, но вместе с тем и условия его свободы и действия (см.: Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. С. 214–217).

о стратегиях действия в ситуации кризиса ценностей. Связующим звеном между ранним периодом и более поздними работами оказывается и тема интеллектуального обновления.

В отличие от теоретического, хотя и грандиозного в своем охвате представления Ясперс об интеллектуальном обновлении, у Арендт мы находим практически ориентированную программу, сформулированную из межкультурной перспективы и ставящую перед собой амбициозную цель преодоления национальных предрассудков и вытекающих из них ограничений мышления. Несмотря на свою прочную связь с конкретной исторической ситуацией, аргументы Арендт не выглядят устаревшими с современной точки зрения. Подхваченная и развитая ею кантовская идея критического мышления, с которого начинаются внутренние, а затем и внешние изменения, и ее тезис о необходимости тщательно выбирать из множества мнений в ситуации кризиса, актуальны для любых ситуаций, нарушающих или полностью разрушающих привычный нам ход событий. С такими ситуациями мы сталкиваться постоянно – пока остаемся людьми.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др.; послесл. Ю.Н. Давыдова; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.

*Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000.

*Арендт Х.* Скрытая традиция: Эссе. М.: Текст, 2008.

*Арендт Х.* О революции / Пер. И.В. Косича. М.: Европа, 2011.

*Арендт Х.* Жизнь ума. СПб: Наука, 2013.

*Арендт Х., Шмид К.* Право на революцию: разговор между профессором Карло Шмидом и философом Ханной Арендт / Пер. с нем. А. Саликова // Социологическое обозрение. Т. 15. № 1. 2016. С. 56–74.

*Жаворонков А.Г.* Философ и государство: Ханна Арендт о философии Сократа // Социологическое обозрение. Т. 16. № 3. 2017. С. 303–318.

*Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие–время–любовь. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013.

*Arendt H.* Organisierte Schuld // Die Wandlung. 1945/46. I. Jg. 4. Heft. S. 333–344.

*Arendt H.* Über den Imperialismus // Die Wandlung. 1945/46. I. Jg. 8. Heft. S. 650–666.

*Arendt H.* Franz Kafka, von neuem gewürdigt // Die Wandlung. 1945/46. I. Jg. 12. Heft. S. 1050–1062.

*Arendt H.* Konzentrationslager // Die Wandlung. III. Jg. 4. Heft. 1948. S. 309–330.

- Arendt H.* Es gibt nur ein einziges Menschenrecht // Die Wandlung. IV. Jg. 4. Heft. 1949. S. 754–770.
- Arendt H.* Parteien und Bewegungen // Die Wandlung. 1949. IV. Jg. 6. Heft. S. 459–473.
- Arendt H.* Sechs Essays. Heidelberg, 1948.
- Arendt H.* On Revolution. New York/London: Penguin Books, 1990.
- Arendt H.* Philosophy and politics // Social research. Vol. 57. No. 1. 1990. P. 73–103.
- Arendt H.* Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York: Penguin, 1994.
- Arendt H.* Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk / Hg. von U. Ludz. München: Piper, 1996.
- Arendt H.* The Promise of Politics. New York: Schocken Books, 2004.
- Arendt H.* Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism / Ed. by J. Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Arendt H., Jaspers K.* Briefwechsel 1926–1969 / Hg. von L. Köhler, H. Saner. München: Piper, 1985.
- Grunenberg A.* Hannah Arendt. Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2003.
- Kämper H.* Der Schuldiddiskurs in der frühen Nachkriegszeit: Ein Beitrag zur Geschichte des sprachlichen Umbruchs nach 1945. Berlin; New York: De Gruyter, 2005.
- King R.H.* Arendt and America. Chicago; London: University of Chicago Press, 2015.
- Maffei S.* Der Standpunkt des Exils. Hannah Arendt in Paris (1933–1941) // Philosophie Magazin. Sonderausgabe 06. 2016. S. 52–55.
- Mahrdt H.* Le milieu de l'exil (1933–1940) // A. Kupiec et al. (ed.). Hannah Arendt – Crises de l'État nation. Pensées alternatives. Paris: Sens&Tonka, 2007. P. 37–48.
- Mommsen H.* Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann // Arendt H. Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München: Piper, 1986. S. I–XXXVII.
- Salamun K.* Karl Jaspers. 2. Aufl. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2006.
- Söllner A.* „Adieu, la France?“ – Frankreich im Frühwerk Hannah Arendts // Söllner A. (Hg.). Deutsche Frankreich-Bücher aus der Zwischenkriegszeit. Baden-Baden: Nomos, 2011. S. 317–346.
- Sternberger D.* Versuch zu einem Fazit // Die Wandlung. IV. Jg. 8. Heft. 1949. S. 700–710.
- Sternberger D., Storz G., Süskind W.E.* Aus dem Wörterbuch des Unmenschens. Hamburg: Claassen, 1957.
- Sternberger D.* Plan einer Zeitschrift im besetzten Gebiet // Sternberger D. Gesammelte Schriften, Band XI. Frankfurt am Mein: Insel Verlag, 1991.
- Teichmann C.* Macht der Unordnung. Stalins Herrschaft in Zentralasien 1920–1950. Hamburg: Hamburger Edition, 2016.
- Young-Bruehl E.* Hannah Arendt. For Love of the World. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

Alexey Zhavoronkov

PhD in philology, senior fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: out-doors@yandex.ru.

**Social Renewal or Intellectual Utopia?  
Hannah Arendt and *Die Wandlung***

**Summary:** The paper presents an analysis of Arendt's essays published in the journal "Die Wandlung" and some of her later works dealing with the topic of intellectual renewal from the background of the crisis of thinking. The core thesis is that Arendt develops the Jaspersian idea of intellectual renewal on a practical level, aiming to overcome cultural boundaries and national prejudices while building a new commonality despite the social atomization after the break with previous traditions. To prove this, I examine Arendt's concept of renewal from the standpoint of its connection with three temporal perspectives – the one of the German national-socialist past, symbolizing the destruction of traditions, the one of the fragile post-war present, oscillating between destructive nihilism and soothing self-deception, and the one of the future where philosophy plays not a leading but still a largely significant role.

**Keywords:** H. Arendt, K. Jaspers, tradition, renewal, banality of evil, thinking, dialog, action.

**References**

- Arendt, H. "Organisierte Schuld", *Die Wandlung*, 1945/46, I. Jg., 4. Heft, S. 333–344.
- Arendt, H. "Über den Imperialismus", *Die Wandlung*, 1945/46, I. Jg., 8. Heft, S. 650–666.
- Arendt, H. "Franz Kafka, von neuem gewürdigt", *Die Wandlung*, 1945/46, I. Jg., 12. Heft, 1945/46. S. 1050–1062.
- Arendt, H. "Konzentrationslager", *Die Wandlung*, 1948, III. Jg., 4. Heft, S. 309–330.
- Arendt, H. "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht", *Die Wandlung*, 1948, IV. Jg., 4. Heft, S. 754–770.
- Arendt, H. "Parteien und Bewegungen", *Die Wandlung*, 1949, IV. Jg., 6. Heft, S. 459–473.
- Arendt, H. *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948.
- Arendt, H. *On Revolution*, New York/London: Penguin Books, 1990.
- Arendt, H. "Philosophy and politics", *Social research*, 1990, vol. 57/1, p. 73–103.
- Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin, 1994.
- Arendt, H. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. von U. Ludz, München: Piper, 1996.
- Arendt, H. *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2004.
- Arendt, H. *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, ed. by J. Kohn, New York: Schocken Books, 2005.



- Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of the Totalitarianism], Moscow: CentrKom Publ., 1996. (In Russian)
- Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatelnoi zhizni* [The Human Condition], Saint Petersburg: Aleteiya, 2000. (In Russian)
- Arendt, H. *Skrytaya traditsiya* [Die verborgene Tradition]. Moscow: Tekst, 2008.
- Arendt, H. *O revolyutsii* [On Revolution], Moscow: Evropa, 2011. (In Russian)
- Arendt, H. *Zhizn uma* [The Life of the Mind], Saint Petersburg: Nauka, 2013.
- Arendt, H., Jaspers, K. *Briefwechsel 1926–1969*, hg. von L. Köhler, H. Saner, München: Piper, 1985.
- Arendt, H., Schmid K. “Pravo na revoluciju. Razgovor mezhdu professorom Karlo Schmidom i Hannoj Arendt” [Das Recht auf Revolution: Gespräch zwischen Prof. Dr. Carlo Schmid und der Philosophin Hannah Arendt (1965)], *Russian Sociological Review*, 2016, vol. 15/1, pp. 56–74.
- Grunenberg, A. *Hannah Arendt*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2003.
- Kämper, H. *Der Schuldiskurs in der frühen Nachkriegszeit: Ein Beitrag zur Geschichte des sprachlichen Umbruchs nach 1945*, Berlin/New York: De Gruyter, 2005.
- King, R.H. *Arendt and America*, Chicago; London: University of Chicago Press, 2015.
- Maffei, S. “Der Standpunkt des Exils. Hannah Arendt in Paris (1933–1941)”, *Philosophie Magazin*, 2016, Sonderausgabe 06, S. 52–55.
- Mahrdt, H. “Le milieu de l’exil (1933–1940)”, in: *Hannah Arendt – Crises de l’État nation. Pensées alternatives*, ed. A. Kupiec et al., Paris: Sens&Tonka, p. 37–48.
- Mommsen, H. “Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann”, in: Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Piper, 1986, S. I–XXXVII.
- Motroshilova, N.V. *Martin Heidegger i Hanna Arendt: Bytie – vremya – lyubov* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being–Time–Love], Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2013.
- Salamun, K. *Karl Jaspers*. 2. Aufl., Würzburg: Königshausen&Neumann, 2006.
- Söllner A. „Adieu, la France?“ – Frankreich im Frühwerk Hannah Arendts, in: *Deutsche Frankreich-Bücher aus der Zwischenkriegszeit*, hg. von A. Söllner, Baden-Baden: Nomos, 2011, S. 317–346.
- Sternberger, D. “Versuch zu einem Fazit”, *Die Wandlung*, 1949, IV. Jg., 8. Heft, S. 700–710.
- Sternberger, D., Storz, G., Süskind, W.E. *Aus dem Wörterbuch des Unmenschlichen*, Hamburg: Claassen, 1957.
- Sternberger, D. “Plan einer Zeitschrift im besetzten Gebiet”, in: Sternberger, D. *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1991.
- Teichmann, C. *Macht der Unordnung. Stalins Herrschaft in Zentralasien 1920–1950*. Hamburg: Hamburger Edition, 2016.
- Young-Bruhl, E. *Hannah Arendt. For Love of the World*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Zhavoronkov, A.G. “Filosof i gosudarstvo: Hanna Arendt o filosofii Sokrata” [Philosopher and the State: Hannah Arendt on the Philosophy of Socrates], *Russian Sociological Review*, 2017, vol. 16/3, pp. 303–318. (In Russian)

*Длугач Т.Б.*

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

## Флоренский и Кант: человек в пространстве и времени

**Аннотация:** В статье рассматривается восприятие П. Флоренским главных философских принципов Канта. При анализе им кантовской философии выявлен определённый логический круг. Он заключается в том, что познать предмет невозможно, не построив его, но построить нельзя, не познав. Это остается для Канта проблемой. Автор объясняет, как с позиций православно-го символизма Флоренский критикует кантовский принцип человеческой автономии. Внимание в статье уделяется трудностям понимания Флоренским символа как единства феномена и ноумена. Неоднозначное понимание ноумена Кантом снимается Флоренским в сведении ноуменов к умозрительным сущностям. Для них время течёт в обратную сторону от следствий к причине, а пространство «выворачивается» через себя и становится мнимым. Эти идеи отца Павла могут в дальнейшем быть поняты сквозь призму достижений науки: так, замедление обмена веществ в летаргических процессах свидетельствует о существенных изменениях в них времени. Затрагивается вопрос об обратном течении времени в математике. Внимание уделяется идее Флоренского об обратном течении времени в творческих процессах. В статье высоко оценивается стремление Флоренского понять пространственное видение в культурно-историческом плане; плодотворны его исследования перспективы. Автор статьи убеждает в необходимости сравнения западных и отечественных философских идей.

**Ключевые слова:** Флоренский, Кант, пространство, время, ноумен, феномен, символ, продуктивное воображение, обратное течение времени.

Павел Флоренский, как и некоторые другие религиозные мыслители XIX в., не очень высоко ценил Канта. Он не принимал его философии прежде всего за ярко выраженное в ней требование автономии человека, считая его установкой протестантизма. В работе «Культ и философия» он писал: «Кант, до мозга костей протестант, не знал культа в собственном смысле. Единственная реальность для него – поставление себя в центр мироздания, что и делало его враждебным культу. Канту нужна субъективность ради своей автономии... Кант хочет объяснить, как возможно познание, как возможна наука, но на самом деле ему не требуется объяснение: втайне он говорит лишь об одном – о невозможности культа»<sup>1</sup>. Флоренский кроме того признаётся в том, что его более влечёт средневековый, нежели новоевропейский стиль мышления. Это также является причиной неприятия и критики.

Но Флоренский недостаточно учитывал новаторскую роль великого философа, тех его открытий, которые были обусловлены достижениями новой науки, хотя сам в значительной мере ориентировался на неё. Здесь надо учесть одно важное обстоятельство: кантовская философия, как и вся философия XVII–XX вв., по определению российского философа В.С. Библера, была наукоучением<sup>2</sup>, т. е. ориентировалась на науку, воспринимая в своей логике некоторые её важные черты. Кант считал научное мышление единственно верным, так же считал и Гегель, подытоживший трёхсотлетнее развитие философии. Об этом говорят его слова: «Есть лишь один разум, поэтому философия лишь одна и лишь одной быть может. И так как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самосознанием стену, благодаря которой самосознание могло бы получать существенное развитие в явлении; ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и, поскольку он становится объектом самого себя в самосознании, становится философией, становится опять же един, потому непременно тождествен»<sup>3</sup>.

Гегель был не прав: абсолютизируя философскую и научную ситуацию своего времени, он думал, что философский и научный разум,

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Культ и философия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 123.

<sup>2</sup> См.: Библиер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 270.

достигнув своей вершины, больше не изменятся. Но изменения их коснулись: новый философский разум с изменением типа культуры перестал быть монологичным; он стал диалогическим и начал включать в себя прошлые культурные достижения не как снятые, а как самостоятельные, сохраняющие своеобразное значение. Как показал В.С. Библер, сами принципы снятия и восхождения были заимствованы философией Нового времени из науки. Наука на самом деле в своём непрерывном движении относилась к предшествующим стадиям только как к подготовительным этапам, передающим все свои важные особенности в сокращённой форме следующим достижениям и утрачивающим поэтому своё неповторимое содержание.

В работах М.М. Бахтина впервые было показано, что нельзя брать из предшествовавшей культуры только то, что похоже на настоящее, а остальное отбрасывать. Напротив, как раз то, что не похоже, представляет наибольший интерес, выделяя прошлое в его самостоятельном звучании. То же сделал В.С. Библер относительно истории философии: в философии не снимаются прежние концепции, они сохраняют свой смысл, вступая в спор с решениями сегодняшнего дня. В связи с этим В. Библер говорит о новом типе наследования, заключающемся не в «снятии» прошлого, а в диалоге прошлого с настоящим. Но подобное взаимоотношение, как было сказано, созрело к середине XX в., до этого же философия была наукоучением, её разум отождествлялся с научным, искусство признавалось отдыхом и развлечением, а нравственность отождествлялась либо с религией, либо с пользой. С конца XVI по XX вв. путь развития науки, её методы и логика считались единственно адекватными.

Не забудем и о решающем и сохраняющемся отличии философии от науки: несмотря на преемственность некоторых логических принципов, несмотря на ориентацию на науку, философия всегда выходила за границы науки, ставя вопрос о реальности. Если для естествоиспытателя теоретическая модель исследуемого объекта по большей части совпадает с самим реальным объектом, то для философа главная проблема – их несоответствие и обоснование независимой от познания действительности. Из признания несовпадения реального предмета с его мысленной моделью следовало, что как бы глубоко мы ни знали предмет, как бы всесторонне его ни исследовали, в той же мере мы убеждаемся и в незнании его. Этот, казалось бы, скептический вывод составляет, как нам кажется, теоретическое завоевание философии Канта, потому что даёт возможность существованию самого предмета независимо от человеческих потребностей в нём.

В раздумьях Канта важным результатом стало признание искажения свойств предмета в ходе познания: причиной этого была признана активность мышления. Именно по той причине, что мышление как бы пропускает свойства предмета сквозь свои познавательные методы, человек искажает их, представляет нам в «человеческом», субъективном виде. Кант признал инструментами «искажения» реальности пространство и время, – по той причине, что они носят всеобщий, присущий всем предметам характер. Но эта всеобщность – свойство мышления, пространство и время, с точки зрения Канта, только субъективны. «Явление всегда имеет две стороны – одну, когда оно указывает на неизвестный, т. е. не воспринимаемый чувственно объект, и другую, когда принимается во внимание присущая нашему восприятию данному форму, которую следует искать не в предмете, а в субъекте, которому предмет является»<sup>4</sup>. И нельзя не признать, что у человека, действительно, есть собственные способы воспринимать предметы, которые как будто «искривляют» их свойства.

Напомним кантовскую схему процесса познания: сначала человек получает чувственные ощущения; для того, чтобы они выступили как свойства одного предмета, надо их объединить. Это их синтез. Но он сводится к деятельности продуктивной способности воображения. Как же такое знание получить? Надо предмет мысленно **построить**. Только тогда будет ясно, как объединены в нём те черты, которые даны нам в ощущениях, только тогда перед нами предстанет предмет.

Пространственно-временные рамки существования предмета внутри знания – необходимые условия познания, предмет помещается **в них**. Но главным действием является всё же **продуктивная сила воображения** (Einbildungskraft). Однако остаётся вопрос: как мы воображаем, строим предмет, если он нам пока неизвестен? Здесь у Канта получается логический круг: мы не можем построить предмет, если мы его не познаем – и мы предмет не узнаем, если не построим. Этот круг Кантом не разрешен.

Уверенность великого философа в том, что мы знаем не вещи сами по себе, а только то, как они нам являются<sup>5</sup>, основывается на том, что отношение человека к предметам, событиям касается, прежде

---

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 115.

<sup>5</sup> Кант И. Критика чистого разума: «... каковы предметы сами по себе – этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного познания явлений этих предметов, которое единственно дано нам» (С. 121), ср.: С. 119.

всего, чисто человеческих желаний и потребностей – и предметы нами так и понимаются, и строятся. В этом кроется разгадка деления предметов познания на феномены и вещи, а познания – на эмпирическое и чистое. За *a priori* скрывается активность знания (понимания), созидающего предметность.

Высший принцип всякого употребления рассудка, возможность всякой связи, а также возможность применения рассудка к чувственности обусловлены, по Канту, трансцендентальным единством апперцепции, т. е. фактически целостностью субъекта и пониманием того, что познаёт и мыслит именно субъект. К нему же относится то, что субъект осуществляет активную познавательную деятельность. В неё входит продуктивная сила воображения, т. е. способность создавать чувственные образы (путём построения), а также рассудочный синтез – объединение всех категорий в один костяк, на котором держится чувственность. Как уже выяснилось, синтез осуществляет сила воображения.

Опыт, знание Кант характеризует как остров истины. Надо иметь при этом в виду, что трансцендентальное употребление понятий относится к вещам вообще, к вещам самим по себе, эмпирическое же – только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта. Возможно для знания только последнее. «Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создаёт себе в то же время помимо этого отношения ещё представление о предмете самом по себе и потому воображает, будто он может образовать такие понятия о подобном предмете..., но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно неопределённое понятие рассудочной сущности в качестве некоторого нечто как такового, находящегося вне нашей чувственности, за определённое понятие некоей сущности, которую мы могли бы каким-либо образом познать с помощью рассудка»<sup>6</sup>.

Итак, признание предметов, которые человек хочет понять, вещами самими по себе, обусловлено желанием человека найти истину, а также особой ситуацией в науке, повлиявшей на Канта. Здесь проявилась двойственность научного исследования: с одной стороны, предмет изучения втягивается в научное знание и отождествляется со своей моделью, превращаясь в явление; с другой же стороны, он вытаскивается из науки в сферу реальной действительности, оставаясь вещью в себе. Как уже говорилось, внешний предмет не интересует естествоиспытателя, соотношение модели (явления) и предмета (ве-

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 405.

щи самой по себе) – сфера философского интереса. Ещё эта трактовка обусловлена тем, что Кант хочет оценить процесс познания как целостный. Нельзя ведь представить его как половинный, незаконченный, тогда об истинности знания можно не говорить. Но в каком случае можно считать процесс познания завершённым, целостным? Да когда он будет абсолютным, т. е. безусловным. Но он не безусловен, потому что обусловлен, прежде всего, человеческой чувственностью. Так по Канту.

В этом случае, т. е. когда философ ставит вопрос об опыте в целом, он выходит за границы опытного знания; ведь опыт не может сам стать предметом опыта. Выходить за пределы опыта – значит быть трансцендентным для него, что как будто необходимо в свете требований целостности знания, но и одновременно невозможно.

Однако можно ли вообще говорить о целостности знания, если оно трансцендентно опыту? Ведь тогда речь идёт не о знании, а о чём-то другом? Да, можно, но только если признать, что такая целостность будет опять двойственной: с одной стороны, трансцендентное нечто будет обуславливать опытное знание, а с другой, выходить за его границы как безусловное. Такое безусловное не будет предметом, точнее, оно будет трансцендентальным, т. е. нечувственным предметом. Оно будет понятием, или идеей.

Разум всегда имеет отношение только к рассудку посредством требования его абсолютной целостности, неприменимой в опыте, так как никакой опыт не осуществляется вне чувственности, приводящей к идее. «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, которые мы теперь рассматриваем, суть трансцендентальные идеи»<sup>7</sup>. Итак, вещь есть и реальный предмет, аффицирующий знание, и идея.

Кант уточняет, что хотя посредством подобной идеи знание не конституируется и не расширяется, она всё время направляет ум дальше в направлении безусловности. Но как бы далеко мы ни продвинулись в своём познании, мы никогда его не исчерпаем, потому что не можем «выпрыгнуть» за границы чувственности.

Тем самым, Кант неявно ставит вопрос и об ограниченности научного, т. е. ньютоновско-механистического знания, предполагая какое-то более высокое знание. Человек всегда ограничен, ограничен условиями чувственности, и Кант очень многозначительно замечает,

---

<sup>7</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 493.

что безусловное находится в вещах не поскольку мы их знаем, а поскольку мы их не знаем. И это вовсе не агностицизм. Бог присутствует в познании только в идее безусловного, как трансцендентальная идея абсолютного, безусловного для всякой предметности, как маяк, освещающий его путь познания. В остальном человек автономен. И именно эта автономия служит причиной нападков на Канта всех религиозных философов России и Запада в XIX–XX вв.

Но и в нравственном плане человек автономен, будучи наделён нравственным законом, тогда как Бог служит лишь главой нравственного царства; он как будто не создаёт нравственность. Для Канта самое важное в человеке – его познавательная деятельность; недаром, несмотря на признание приоритета практического разума, главная его работа – «Критика чистого разума».

Религиозные философы не считали познавательную деятельность главной в человеке; главное – постичь истинное бытие, иной, горний мир, а для этого требуется интуиция, вдохновение, прозрение. Автономии здесь никакой не требуется. Человек – создание Божье, и постигает он Бога на основе христианских таинств, христианских заповедей, христианского смирения. Разумеется, находясь в миру, человек должен усвоить новые достижения науки, научиться пользоваться ими, но не подчинять себя им.

Надо сказать, что вполне закономерно переход крупного русского мыслителя П. Флоренского к антропологии. Здесь он солидарен с Кантом; известно, что в последние годы своей жизни Кант обратился к антропологии. «Что я могу знать? Чему я должен верить? На что я могу надеяться?» – эти вопросы находят свои ответы в понимании сущности человека. Так рассуждал и отец Павел Флоренский, один из критиков Канта. Он во многом смог изменить кантовские доводы и наметить новые подходы.

Как религиозный философ, Флоренский разбивает главные опоры кантовской философии. Человек всё время готовится к жизни будущей, он несёт её требования в себе, и ему необходимо понять эти требования. Как он может их понять? – Конечно, не благодаря усилиям рассудка. Рассудок, который основывается на законе тождества и который доказывает, лишь двигаясь от одного доказательства к другому, уходит в дурную бесконечность, не находя себе опоры. Опора же – в отказе от рассудочной деятельности, точнее, в сведении её к чему-то высшему. Это – интуиция и откровение, необходимость познания духовного, а не рассудочного. Они даёт уму то, чего не может



ему дать «жестокое иго и тяжкое, неудобноносимое бремя науки».

По Флоренскому, истина даётся верой, а не умственными усилиями, и тут же он приводит слова Тертуллиана «Верю, ибо нелепо». Ведь рассудком не доказать того, что кажется нелепым. Препятствие может преодолеть только вера. Основанием же веры служит вера в триединую ипостась Бога, Сына и Святого Духа. Кроме того, Флоренский убеждён, что Истина сама входит в человека. «Познание есть реальное выхождение познающего из себя, или что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего – реальное единение познаваемого и познающего»<sup>8</sup>.

«Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения самой триипостатной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает волевой акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через привлечение Отцом Сущим на небесах»<sup>9</sup>.

Для рассудка догмат троичности есть лишь противоречие, и только для верующего откровение снимает противоречие и устанавливает истину. Откровение помогает человеку проникнуть в истинный смысл бытия через символы.

Символизм – важная характеристика философских убеждений Флоренского. Он развивался, очевидно, под влиянием других символистов, в том числе Андрея Белого, с которым отец Павел был дружен. Логично, что он считал эмпирические события отражением истинных духовных сущностей, т. е. их символами. Вся жизнь свою он считал стремлением постичь отношение феноменов и ноуменов. В работе «Иконостас» он писал: «В художественном творчестве душа восторгается дольным миром и восходит в мир горный. Там без образов она питается созерцанием горного мира, осязает вечные ноумены и, напитавшись, обременённая ведением, нисходит вновь в мир дольный. И тут, при этом пути вниз на границе вхождения в дольнее её содержание облекается в символические образы – те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотнёвшее сновидение»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Т. 1. М., 1990. С. 73.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 95.

<sup>10</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 18.

Всякая живопись выводит зрителя чувственно воспринимаемых красок в некоторую реальность, которую они символизируют. Но в иконе это осуществляется в наивысшей степени; икона – символ тайного и бесконечного. И одновременно она – сама истина, ясное и бесспорное выражение этой истины<sup>11</sup>.

С этих позиций оцениваются Храм и Алтарь, а также культовые действия: «Алтарь в Храме – это символ невидимого Божества, а самый Храм – видимость человеческого. Алтарь – душа, а Храм – тело человека»<sup>12</sup>. Алтарь был бы недоступен взору чувственному, если бы он не был отмечен вехами, которые, будучи доступны взору чувственному, сами усматривали мир невидимый. Алтарь от Храма отделён видимыми свидетелями мира невидимого – живыми символами соединения того и другого.

Имеются в виду образы святых : они символы невидимого, истинного мира. Но в то же время – что очень важно – они не только символы, но и образы этого последнего. Как символ, икона Богородицы соединяет два мира; как истина, она воплощает собой сущность невидимого мира. То же культовые действия. Крест – это символ всего духовного, невидимого, но он и истина его. Человек, простёрший руки – символ Креста; его символизируют, согласно Флоренскому, мачты кораблей, растения, животные.

Земное в области культа перестаёт быть земным, приобретает тайный духовный смысл, как кровь (вино) и тело (хлеб) Христа. Символы соединяют, хотя и разделяют два мира.

Понимание символа Флоренский даёт также в работе «Имяславие как философская предпосылка», где он определяет символ как то, что больше себя самого, и это большее является через символ; «символ есть такая сущность, энергия которой, сращённая с ним, точнее, растворённая с некоторой другой, более ценной в данном отношении сущностью, несёт, таким образом, в себе эту последнюю»<sup>13</sup>. Здесь же он отмечает, что хотя символ именуется собственным именем, но с полным правом может, а иногда и должен именоваться именем той высшей, более ценной сущности. И это вполне согласуется с понима-

<sup>11</sup> Ср.: «В иконе мы соотносим образ с первообразом, это не изображение Пречистой, но сама Пречистая, это подлинное изображение потустороннего, окно в иной мир» (Иконостас. С. 18).

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287

нием иконы не только как указания на высший нездешний мир, но и как сам этот мир.

Всё в мире имеет две стороны, убеждён мыслитель, духовное выражает эмпирическое, и наоборот. Ноумены выражаются через феномены; феномены выражают ноуменальное начало. На этом подробно останавливается С.С. Хоружий, один из лучших знатоков философии П. Флоренского.

В своей статье, посвященной философскому символизму Флоренского, С. Хоружий пишет о том, что у Флоренского феномен и ноумен образуют символ как «неразделимое двуединство»: «реальность всецело и насквозь символична, и мир – собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов... Реальность едина, она повсюду, в любом своём элементе и чувственна, и духовна»<sup>14</sup>; «главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путём гипотезы о двойном, двухслойном строении реальности»<sup>15</sup>.

Допуская принцип двухслойного строения мира, нельзя, тем не менее, удержаться от некоторых сомнений в верности построений Флоренского. Во-первых, можно ли считать соединение ноумена и феномена символом, за которым скрывается высшая реальность? – Что такое феномен, известно, и, можно сказать, что он символизирует ноумен. Но что представляет собой ноумен? Что он символизирует? Согласно Канту, у него есть два значения. Одно из них, отрицательное, когда мы полагаем его как предмет особой, неэмпирической (интуитивной) чувственности. Можно считать его особым, трансцендентальным предметом; можно в известном смысле отождествлять его с вещью самой по себе – при учёте сделанных пояснений. Но можно ли объединять такой трансцендентальный предмет с обычным чувственным предметом, феноменом в один символ? Ведь одно – это предмет, а другое – неизвестно что.

Во-вторых, когда мы говорим о ноумене в положительном смысле, по Канту, остаётся только значение демаркационного понятия, отделяющего чувственное от внечувственного. Но понятие не может быть объединено с предметом.

---

<sup>14</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 183.

<sup>15</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского... С. 189

Однако примем, что для Флоренского ноумен имеет одно значение: это умозрительная сущность, это духовный предмет, который можно объединить с предметом чувственным. Вопрос всей жизни Флоренского: как?

Интерес к тому, как оценивает отец Павел философию великого немецкого мыслителя обусловлен желанием найти связь между русскими и европейскими умами XIX–XX веков и тем, что Флоренский интересовался именно Кантом. Его живо интересовали философские проблемы, и он пытался прояснить их и даже отыскать некоторые решения, опираясь на свою веру и знание религиозных и философских источников. Несмотря на суровую критику Канта, Флоренский высоко ценил его диалектику и учение об антиномиях. Хотя в целом философская система Канта, по Флоренскому, ущербна как раз вследствие убеждения в автономии человеческого разума. «Нет системы более уклончивой, более лицемерной и более «лукавой», нежели философия Канта», – пишет Флоренский. – «Его феномены – явления, в которых ничего не является, его умопостигаемые ноумены, которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи-в-себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, т. е. особыми способами рассмотрения чувственности». И вот суть: «... мы, вероятно, так и не узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не был вынужден он высказаться в единственном месте недвусмысленно – в термине автономии»<sup>16</sup>. Он пишет об эгоцентричности философии Канта, о том, что субъективность его философии вызвана желанием обосновать автономию человеческого разума, и видит в этом причину его враждебности культуре<sup>17</sup>.

Для Флоренского же культ – главное действо в жизни православного человека. На этом же основывается его понимание календаря и праздников. «Мы считаем дни: столько-то от Воскресения – столько-то до следующего. Мы говорим: от Рождества до Пасхи – столько-то недель, столько-то месяцев и так далее. Столько-то недель от Нового года. Столько-то лет от Рождества Христова как эры летоисчисления. Но что это как не время культовое?.. Всегда культовое...» (С. 133). «Уничтожьте всё культовое время – и не станет календаря» (С. 134). Через культ определяются все важные бытийные характеристики, в том числе пространство и время. Как мы знаем, для Канта они субъ-

<sup>16</sup> Флоренский П. Культ и философия. С. 123.

<sup>17</sup> Флоренский П. Культ и философия. С. 123. Ср. выше. примеч. 1.

ективны, они есть лишь способы (формы) нашего созерцания вещей, свойственные нашей душе<sup>18</sup>. Но для Флоренского это не так, хотя эта объективность и пропускается через субъективное восприятие.

По Канту, время трёхмерно, имеет прошлое, настоящее и будущее, однородно и одинаково во всех предметах. Оно пусто, т.е. никак не изменяется в зависимости от помещённых в него предметов. Это соответствует ньютоновским представлениям о времени. То же – с пространством. Оно тоже трёхмерно, однородно, пусто. Совсем иные представления у отца Павла.

Лобачевский 100 лет назад высказал решительно антикантовскую мысль, а именно что разные явления физического мира протекают в разных пространствах и подчиняясь соответственно законам этих пространств.

Время также зависит от физических свойств измеряемых предметов и их скорости, что свойственно уже эйнштейновской теории относительности. Видно, что Флоренский следит за развитием науки, понимает, что современные ему научные теории меняют прежние представления. Для него, правда, новые концепции соответствуют средневековым, а не новоевропейским достижениям; некоторая склонность к мистическим трактовкам также влияет на его решения. Но исключительно интересны его суждения о перспективе. Он подвергает сомнению представления о перспективе как об единственно верном видении пространства и убеждает в том, что перспектива часто и закономерно нарушается для усиления художественной выразительности. Показать историческую изменчивость пространственных взглядов и их культурно-цивилизационную обусловленность – его цель, которую, надо сказать, он убедительно обосновывает.

Сначала отец Павел останавливает внимание на фактах – на рисунках, изображающих египтян, а также русских святых. Эти изображения очень старые. Закон перспективы в них обычно нарушен: если лица изображены в профиль, то тело анфас. В результате создаётся впечатление детских рисунков. По словам Флоренского, внима-

---

<sup>18</sup> Ср.: *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1: «Что же такое пространство и время? Суть ли они действительные сущности? Являются ли они именно и только определениями и отношениями вещей..., такие ли, которые были бы сами по себе присущи вещам, если бы даже те не созерцались, или такие, которые присущи одной только форме созерцания и, значит, субъективному свойству нашей души, без которого эти свойства не могли бы быть приписаны ни одной вещи?» (С. 93–95). Как мы знаем, Кант склонялся ко второму решению.

ние лиц, рассматривающих русские иконы XIV–XV вв., также поражается фактом нарушения правил линейной перспективы и, как правило, эти рисунки оцениваются как безграмотные. Так в изображении зданий вместе показываются обе боковые стены, а лица – с теменем, висками и ушами- с повернутыми к зрителю плоскостями носа и других частей лица, которые не должны были бы быть показаны.

Те линии, которые должны были бы расходиться, напротив, показаны сходящимися. На такую безграмотность, считает автор, укажет самый посредственный ученик живописи. – «Но странное дело», эти безграмотности не вызывают никакого досадного чувства, а, напротив, нравятся. Парадокс: чем больше нарушения перспективы, тем больше картины нравятся, так что иконы, более удовлетворяющие учебнику перспективы, бездушны и скучны, а отклоняющиеся кажутся более творческими.

Так часты подобные нарушения, что невольно рождается у наблюдателя мысль, и Флоренский её озвучивает: они не случайны, а намеренны, сделаны сознательно. Он отмечает, что указанные приёмы носят название обратной, или обращённой, перспективы и говорит, например, об иконе Спаса Вседержителя в Лаврской ризнице, у которой голова повернута вправо, нос с правой же стороны имеет дополнительную плоскость. Это неправильно, но вопреки такой неправильности икона производит впечатление полной выразительности. Неправильная икона ценится выше правильной.

В связи с этим перед автором встаёт вопрос: действительно ли перспективное изображение является единственным и наиболее естественным способом восприятия и изображения мира? «Вавилонские и египетские плоские рельефы не обнаруживают признаков перспективы, как не обнаруживают они, впрочем, и того, что в собственном смысле следует назвать обратную перспективу..., всем памятна профильность лица и ног при повороте плечей и груди египетских рельефов и росписей. Но во всяком случае в них нет прямой перспективы»<sup>19</sup>. А между тем они кажутся очень правдивыми. При этом нельзя не учитывать, что египтяне знали геометрию, умели применять увеличенный или уменьшенный масштаб. Флоренский делает предположение, что такое нарушение закона перспективы делалось ради религиозной объективности, ради религиозных целей.

---

<sup>19</sup> Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Т. 2. М., 1990. С. 49

По мысли античного автора Витрувия, специалиста по перспективе, продолжает Флоренский, надо приписать античному философу Анаксагору знание перспективы. Он знал, что такое перспектива и использовал её в создании декораций к пьесам, в частности, Эсхила. Т.е. перспектива была известна со времён античности, но использовалась не в религиозном культе, а в других целях. Но так ли это?

Флоренский хочет доказать, что это так; нерелигиозные изображения, говорит он, не ставят целью копировать действительность, как декорации, а стремятся дать символическое её изображение; «чистая живопись есть открытое настежь окно в реальность»<sup>20</sup>.

Перспективу Флоренский характеризует как принадлежность «кантовско-эвклидовского пространства», т.е. как такую характеристику видения, которой описывается пространство, довольно поздно возникшая и типичная для науки кантовских времён. Кант принял её, как принимал все научные определения Ньютона, – как единственно возможное изображение пространства. Пространство одно, и другого быть не может (эвклидова геометрия, с точки зрения отца Павла, вписывается в науку Ньютона). Флоренский в этом сильно сомневается; он полагает, что каждому историческому периоду присуща своя культурная изобразительность, в том числе, изобразительность пространства. Да, у него остаются три измерения, но кривизна, однородность в нём линий меняются. Тем самым Флоренский ставит под сомнение пространственные убеждения великого философа: «... нет схемы эвклидо-кантовского пространства, сводящейся, в пределах живописи, к линейной перспективе и пропорциональности, а точнее говоря, – к одной перспективе, ибо пропорциональность – лишь её частность» (С. 57).

Автор хочет восстановить достоинство обруганного безграмотным Средневековья: «В Средневековье течёт полноводная и содержательная река истинной культуры со своею наукою, со своим искусством, со своею государственностью, вообще, со всем, что принадлежит культуре, но именно со своим, и притом примыкающим к истинной античности» (С. 58). Так что те предпосылки, которые считаются истинными не только для новоевропейского человека, но и для всех времён, есть по существу, по словам отца Павла, только устремления воли, т.е. устремления соотнести свои художественные взгляды с научно-культурными требованиями и объявить их вечными, тогда как они подходят только для Нового времени.

---

<sup>20</sup> Флоренский П.А. Обратная перспектива. С. 51

Исторически-культурный пафос П. Флоренского бесспорен; он идёт в ногу с М. Бахтиным, считая предшествующую эпоху не подготовительной стадией настоящего времени, а самостоятельным историческим периодом, определённым своими собственными чертами, не совпадающими с появившимися позже. С этих позиций, перспективные изображения, хотя и были известны в античности и Средневековье, не стали там главными, как в Новое время.

Симпатии Флоренского вообще в прошлом; новоевропейского человека он оценивает как надменного и высокомерного, стремящегося навязать свою точку зрения всем эпохам. Отчасти это верно, если учесть, что вся философия Нового времени с конца XVI в. ориентировалась на науку, была наукоучением и хотела представить не только разум, но и чувственность человека неисторически, вечно однообразными.

Если же рассуждать исторически, то, как думает отец Павел, видение, в том числе перспективное видение – продукт развития научно-культурного мышления и представляет собой некоторое насилие над «естественным» способом восприятия. Что это значит?

Естественными он считает – достаточно правомерно – детские рисунки с нарушением перспективы: «... рисунки детей в отношении перспективности, а именно обратной перспективы, живо напоминают рисунки средневековые, несмотря на старания педагогов внушить детям правила линейной перспективы; и только с утерей непосредственного отношения к миру дети утрачивают непосредственную перспективу и подчиняются напетой им схеме...» (С. 61)

Так как, по словам Флоренского, детское мышление это не слабое, т. е. не несамостоятельное мышление, а особый тип мышления, то следует признать, что обратная перспектива не есть просто неудавшаяся и недопонятая линейная (прямая) перспектива, а своеобразное видение мира, с которым следует считаться.

В истории живописи, далее, именно А. Дюрера изображают как изобретателя перспективного зрения, что относится к XV в. Сам Дюрер в книге «Наставления в способах измерения» (1525г.) пишет о том, что Эвклид уже изложил те основания геометрии, с которыми мы сегодня согласны. Таким образом, утверждается, что перспектива была знакома и многим художникам до XV в.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Например, Джотто «как бы играет с перспективой и придерживаясь, и нарушая её, т. е. он её знал, но отказывался от её «навязчивости» (Там же. С. 67).



В театральных декорациях Джотто, скорее, придерживается её, а в пейзажах – нет. И он не мог не знать приёмов прямой перспективы, коль скоро, как говорит А. Дюрер, они следовали уже из «элементов геометрии» Эвклида. Скорее всего, уже в XIV веке прямую перспективу разрабатывали Ф. Брунолески (1377–1449), Франчески (1420–1492) и некоторые другие художники. И тем не менее многие нарушали её. Почему?

Флоренский делает смелый вывод: как бы мы ни оценивали перспективу, «мы не имеем никакого права разуметь в ней некую простую, естественную, непосредственно свойственную человеческому глазу как таковому способность видеть мир»<sup>22</sup>. Напротив, Флоренский убеждён в том, что перспективное видение обусловлено «насильственным перевоспитанием этой психофизиологии в смысле отвлечённых требований нового миропонимания»<sup>23</sup>.

Флоренский, далее, обращает внимание на различие в воспроизведении пространства в геометрии и искусстве как раз в связи с изобразительностью последнего. Геометр просто выделяет пространство в трех проекциях; художник же наделяет его выразительностью и сужает или расширяет его в зависимости от своих целей. «Художник насыщает некоторым содержанием известную область, – пишет он, – сильно нагнетает туда содержание, заставляя пространство поддаться и уместить больше, чем оно обычно вмещает без этих усилий»<sup>24</sup>. Это указывает на нерасторжимость вещей и пространства; обе эти стороны присутствуют в изобразительном искусстве. И это соответствует данным новой науки.

Но не только там: в других, неизобразительных искусствах пространство также связано с содержанием: «В организации пространства музыка и поэзия обладают чрезвычайной свободой. Они могут делать и делают пространства решительно какие угодно... Поэт даёт формулу некоторого пространства и предлагает слушателю или читателю представить конкретные образы, которыми данное пространство должно быть проявлено»<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 68.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии, искусству и археологии. М., 2000. С. 115.

<sup>25</sup> Там же. С. 116

Автор имеет в виду то, что человек Нового времени ориентирован на ньютоновскую науку, а в ней происходит неслыханное усиление нового пространственного видения мира, хотя оно и было известно со времён Эвклида. Но художественность изображения требовала нарушения перспективы, и сами ее теоретики нарушали «законы кантовского пространства и ньютоновской механики»<sup>26</sup>. Если бы этого нарушения не было, не было бы «Тайной вечери» Леонардо. И Флоренский указывает на нарушения в промерах этой картины: высоты, ширины, количества людей и т. д. Именно эти нарушения дают драматическую насыщенность и заполненность картины, применяя разные единицы измерения к изображённым лицам и обстановке. Художник применил не одну, а две точки рассмотрения на двух горизонтах.

Не вникая глубоко в то, что означают последние слова, задумаемся над тем, что перспективное изображение, по словам автора, часто нарушает дело живописи; что перспективный образ мира – вовсе не естественный, а воспитанный в течение пятисот лет способ его изображения. Не указывают ли ошибки в изображении перспективы не на слабость, а на силу художника? – «Перспективные изображения мира есть один из бесчисленных возможных способов установки означенного соответствия, и притом способ крайне узкий, крайне ущемлённый..., которым определяется возможность и границы его применимости»<sup>27</sup>. Это – то пространство реального мира, которое есть пространство эвклидовское, точнее, эвклидовско-ньютоновское (а также кантовское), которое не совпадает с римановским. Это пространство, свойственное кантовскому видению, но оно не продукт физиологии зрения, а продукт культуры, подытоживает отец Павел.

Здесь мы должны высоко оценить его исторически-культурный подход к пониманию зрительного восприятия пространства и его верную критику взглядов на пространство и время у Канта. Флоренский высказывает затем совершенно необычные взгляды по поводу пространства в общем. Они решительно отличаются не только от кантовских: он говорит о ноуменальном пространстве.

Как уже выяснилось ранее, ноумен для отца Павла это в одном значении вещь сама по себе; о ней, как известно, мы ничего не знаем, кроме того, что она существует и аффицирует нашу чувственность.

<sup>26</sup> Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 69.

<sup>27</sup> Там же. С. 89.

Если феноменальное пространство (присущее явлениям) однородно, трёхмерно, реально и зависит от исторически-культурной среды, то для ноуменального пространства эти характеристики должны быть взяты со знаком минус. Это не реальное, а «мнимое» пространство; математически это число  $=\sqrt{-1}$ . Но отец Павел имеет в виду не математику, а метафизику. Метафизически мнимое пространство соответствует реальному, но во всём противостоит ему.

Главный недостаток кантовского понимания пространства Флоренский усматривает в том, что оно лишено именно человеческих черт, хотя оно и субъективно. Оно пусто и абстрактно. «Представления о пространстве по Эвклиду и Канту верные, но отвлечённые и стремящиеся обособиться от конкретного и наглядного мировосприятия; их задача – быть начисто бесчеловечными, свободными от малейшего признака антропоцентричности... Между тем, задача искусства, всякого искусства во всех его отраслях, именно человечность, подлинное и беспримесное выражение живого человеческого опыта... Итак, отвлечённое геометрическое построение канто-эвклидовского пространства в геометрии и наглядное построение живого пространства в искусстве расходятся в самых своих задачах... Геометр и художник имеют дело с пространством совершенно в разных смыслах»<sup>28</sup>. Это мы уже видели на примерах из работы Флоренского о перспективе. Вновь в рассуждения закономерно включается культурно-исторический подход. И его надо высоко оценить.

Как раз художественное, точнее, литературно-художественное произведение служит Флоренскому образцом существования мнимого пространства, т. е. пространства, прямо пропорционального обычному, но противоположного ему по свойствам. Это, так сказать, пространство «с внутренней стороны». Если мир повседневный это мир с его внешней стороны, то мир «истинный», «духовный» – с внутренней. Так оценивает Флоренский, например, картины «Божественной комедии» Данте. По его мнению, поэт и Вергилий начинают путешествие, обращаясь ногами к месту восхода, а головой к тому месту, куда попал изгнанный из Эдема Люцифер. Это место оценивается как последняя воронка, по которой он скатывался вниз.

Интересно, что, по мнению Флоренского, достигнув того пункта, где находится как бы середина туловища Люцифера – бёдра, – оба

---

<sup>28</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии, искусству и археологии. М., 2000. С. 274–276.

поэта переворачиваются, и теперь подошвы их направлены к центру Земли, а головы к востоку. Но это не субъективное мнение, такое указание, как считает Флоренский, даёт сам Данте. Почему? – по Флоренскому, потому что поэт как раз исходит из иного понимания пространства, чем Кант:

Когда же мы достигли точки той,  
Где толща чресл вращает бёдр громаду,  
Вождь опрокинулся туда главой,  
Где он стоял ногами, и ко гаду  
За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло.  
...  
Я поднял взор и думал, что найду,  
Как прежде, Диса; но увидел ноги,  
Стопами вверх поднятыми во льду.<sup>29</sup>

Флоренский определяет эту грань как центр мира, за которым простирается уже не мир, а нечто противоположное. Он убеждает, что на этой половине мира происходит «выворачивание» через себя предмета и преобразование пространства. Так как это уже не Земля, а граница Неба и Земли, то и тело, и его скорость здесь преображаются. Тело, т. к. оно не на Земле, утрачивает массу, она становится равной 0, а пространство ломается. Скорость тела здесь  $> c$ , т. е. бесконечна, а пространство становится мнимым. «Тело, достигнув 0, – пишет автор, – выворачивается через себя и приобретает мнимые характеристики. Пространство ломается при  $v > c$ »<sup>30</sup>.

Кажется, что Флоренский просто следует за Данте, видя в его картинах подтверждение своих гипотез. Он считает: раз Данте включает в поэму «переворачивание», то склоняется к признанию мнимого пространства и тем самым противостоит прежней, ньютоновско-евклидовой науке. «Дантовская метафизика несоизмерима с философией Канта»<sup>31</sup> и созвучна римановским представлениям.

Мнимая область, выглядит как место вечных платоновских идей. Для Флоренского она также и место пребывания сверхчувственных сущностей, это внутренняя сторона пространства; тем самым утверждается существование в пространстве внутренней стороны, изнанки наряду с внешними.

<sup>29</sup> См. Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 45

<sup>30</sup> Там же. С. 51

<sup>31</sup> Там же.

«Такой мир наделён иными атрибутами протяжённости и длительности»<sup>32</sup>, – пишет редактор «Мнимостей в геометрии» Л.Г. Антипенко. «За границей предельных скоростей, – продолжает он, – простирается царство целей. При этом длина и масса тел делаются мнимыми. Когда для мнимостей нет конкретного толкования, такой результат кажется странным. Но ... мы наглядно представляем себе, как тело проваливается сквозь поверхность... и выворачивается через самого себя, почему приобретает мнимые характеристики.., можно сказать, что пространство ломается при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами»<sup>33</sup>.

Время также начинает протекать в другом направлении – от следствия к причине; его Флоренский называет телеологическим временем. Он убеждён, что мнимые пространство и телеологическое время характеризуют область существования Божества, ангелов, пророков. Их неземное бытие заключено в неземные же сферы бытия. Можно, разумеется, предположить, что превышение скорости света (если это окажется реальным) вызовет фундаментальные изменения в свойствах пространства; тогда мысли Флоренского (за исключением утверждения в нём ноуменальных сущностей) могут оказаться верными. Некоторые авторы уже обращали внимание на соединение религии с наукой, отмечали, что научные устремления Флоренского носили немеханический характер.

Пытаясь раскрыть ноуменальный характер времени, Флоренский определяет его роль в жизни человека как Рок, как *Fatum*. Это тот путь, который предначертан человеку Богом. Автор подчёркивает, что жизнь нельзя оторвать от смерти, как нельзя в магните оторвать северный полюс от южного. Каждый жизненный шаг есть вместе с тем шаг к смерти, и Рок это время, отведённое человеку на Земле. Нельзя ли тогда оценить каждый шаг человека как двойственный?

Но есть другой смысл у феноменологического времени. Это такой феномен, где время течёт в обратном направлении. Сон, как убеждён отец Павел, соединяет видимый и невидимый миры. «Сон – вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, сту-

---

<sup>32</sup> Антипенко Л.Г. Послесловие // Флоренский П.А. Мнимости в геометрии / Предисл., послесловие, комм. и общая ред. Л.Г. Антипенко. М., 1991. С. 50.

<sup>33</sup> Антипенко Л.Г. Послесловие. С. 51.

пень жизни в невидимое. Пусть эта ступень есть низшая.., но и сон даже в диком своём состоянии, невоспитанный сон восторгает душу в невидимое и даёт даже самым нечутким из нас пред-ощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственной жизнью»<sup>34</sup>. Сновидения относятся как к этому миру, так и к тому, сновидение насквозь теологично, или символично, оно наполняет символами иного мира, оно – переход из дольного мира в горный и обратно.

Сон – как бы промежуточная ступень между этой жизнью и той, между видимым и невидимым мирами. Он мгновенный переход от одного к другому. Время течёт здесь по-иному: во-первых, мгновенно. Недаром говорят: мало спалось, да много виделось, во сне могут пройти месяцы и даже годы.

Во-вторых, время во сне течёт телеологически: не от прошлого к будущему, не от причины к следствию, а от следствия к причине. И Флоренский приводит пример, включённый в некоторые учебники психологии: спящему снилось, что он участник французской революции, что его присудили к казни и казнят, и в тот момент, когда его шею касается нож гильотины, он просыпается оттого, что его шею коснулась железная спинка кровати.

Сон нельзя, как думает отец Павел, рассматривать по отрывкам, а если речь идёт о целом, то весь он направлен к заключительному моменту, но это означает, что он идёт к этой цели как причине, все же предыдущие события были следствиями. Т.е. всё движение сна направлено от следствий к причине, и время течёт не физически, а телеологически.

Об обратном течении времени писал еще Платон. Правда, это упоминалось не в связи со сновидениями, а в космологическом плане: «...Бог то направляет движение Вселенной сам, сообщая ей круговращение, то предоставляет ей свободу – когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению прирождена ей в силу необходимости по следующей причине... космос движется единообразно в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения... космос движется благодаря иной, божественной

<sup>34</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4.

причине, причем заново воспроизводится и расширяется жизнь, и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов – благодаря тому, что он, самый большой и уравновешенный, движется на крошечной ступне»<sup>35</sup>. Вряд ли Флоренский читал эти страницы у Платона, во всяком случае, он нигде об этом не упоминает, но совпадение это очень интересно.

Опять автор настаивает на том, что время здесь как бы «выворачивается» через себя, ломается и приобретает не физический, а мнимый телеологический характер. Он пишет о том, что «сознание приобретает здесь трансцендентальную меру времени»<sup>36</sup>.

Но вряд ли можно говорить в данном случае о сознании, это подсознание или что-то близкое к нему. К тому же нельзя по одному или даже нескольким примерам убедиться в том, что время во сне течёт в обратную сторону; в бесконечных случаях трудно понять, в какую сторону оно течёт.

В целом о концепции пространства и времени, разработанной отцом Павлом, можно сказать, что она очень интересна, но в значительной мере определена его религиозными установками. Кажется, что её не следует принимать во внимание представителям научных кругов. Но это не так. Мысли о разломе и «выворачивании» времени и пространства, об обратном течении времени оригинальны и, возможно, могут в будущем найти подтверждение в естественных науках, хотя и не на религиозной основе. Замедленность биологических процессов во время сна и спячки животных, во время летаргии наводят на мысль об особом течении времени в некоторых случаях. Мгновенное переосмысление во времени после прекращения летаргического сна заставляет вспомнить о мгновенном «выворачивании» времени у Флоренского. Надо сказать, что некоторые математики убеждены в обратном течении времени, исходя из анализа принципов энтропии и различных фаз движения позитрона и электрона на орбитах<sup>37</sup>. Но эти

---

<sup>35</sup> Платон. Политик // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 27–28.

<sup>36</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 4.

<sup>37</sup> Антипенко Л.Г. Квантовая физика открывает перспективы решения проблемы человеческого сознания // Метафизика. 2016. № 2. С. 16: «Энтропийная и антиэнтропийная мера вселенского универсума позволяет высказать космологическую гипотезу, согласно которой космологическое время сводится к чередованию двух фаз., в связи с этим стоит вспомнить тезис Флоренского о борьбе Логоса с Хаосом», и об обратном течении времени, добавим мы. «... В кванто-

выводы еще предстоит серьезно изучать и обдумывать. Есть, однако, одна сфера, в которой движение мысли направлено в обратную сторону бесспорно, и эта сфера – человеческое творчество. В качестве примера обратимся к истории такой науки, как физика.

После открытий Ньютона около 300 лет назад механика развивалась, исходя из тех оснований, которые заложил великий физик. Им были обоснованы закон всемирного тяготения, три закона механики, установлена предельная скорость движения тел, меньшая скорости света, сформулирован принцип инерции и т.д.

Из этих оснований на протяжении трех столетий делались все возможные выводы и создавалось величественное здание классической науки. Но вот появился Эйнштейн; он предположил, что сами основания могут быть иными. Мысль его переходила от следствий к прежним основаниям. Заново обдумывая их, Эйнштейн (и не только он) предложил другие основания, начиная с принципов тяготения, инерции, скорости. Он вступил в спор с Ньютоном, предлагая свои ориентиры. Для этого он и проделал обратное движение от настоящего к прошлому, от следствий к причине. Ньютоновская физика не была отброшена, она сохранилась, но для мира небольших скоростей, и диалог прошлого и настоящего показал свою плодотворность, как это и предсказал М.М. Бахтин.

Вообще творческие усилия всегда сопровождаются возвратным движением мысли для того, чтобы потом вновь началось прямое движение от новых оснований к новым следствиям. Чтобы создать новые каноны в поэзии или в изобразительном искусстве, новатор обращается к тем образцам, которые были созданы раньше, осмысливает и изменяет их. И это – притязания самостоятельности.

Отталкиваясь от прошлого, человеческая мысль снова уходит в будущее. Но является ли движение мысли от следствий к основаниям характеристикой обратного течения времени или нет? Над этим еще надо думать.

---

вой механике время обособляется от пространственного многообразия по причине его параметризации по двум параметрам – естественному и мнимому. Здесь самым временем устанавливается присущий ему распорядок в смысле прямого и обратного течения».



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Антипенко Л.Г.* Квантовая физика открывает перспективы решения проблемы человеческого сознания // *Метафизика*. 2016. № 2(20). С. 111–123.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Гегель Г.В.Ф.* О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет*. Т. 1. М., 1970. С. 268–285.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И. Сочинения: на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга*. Т. 2. 1. М.: Наука, 2006.
- Платон*. Политик // *Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 3*. М.: Мысль, 1972.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П. А. Т. 1*. М., 1990.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии / Предисловие, послесловие, комментарии и общая редакция Л.Г. Антипенко. М.: Лазурь, 1991.
- Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству*. СПб.: Мифрил, 1993.
- Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. Т. 2. М., 1990.
- Флоренский П.А.* Культ и философия // *Богословские труды*. М., 1977. Вып. 17. С. 123–133.
- Флоренский П.А.* Обратная перспектива // *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. Т. 2. М., 1990.
- Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник-1988*. М., 1989. С. 180–201.
- Rockmore T.* Kant and Idealism. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

### **Tamara Borisovna Dlugatch**

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

### **Florensky and Kant: A Man in Space and Time**

**Summary:** The article deals with the perception of Pavel Florensky of the main philosophical principles of Kant. During analyzing Kant's philosophy a certain logical circle was first revealed. It consists in the fact that it is impossible to know an object without constructing it, but it is impossible to construct it without knowing it. This remains a problem for Kant. The author explains how, from the standpoint of Orthodox symbolism, Florensky criticizes the Kantian principle of human autonomy. The attention is drawn to the difficulties of Florensky to understand the symbol as the unity of the phenomenon and noumena. The ambiguous understanding of the Kantian noumenon is removed by Florensky in the reduction of the noumenon to speculative entities. Time flows in the opposite direction from the effects to the cause for them, and the space "turns out" through itself and becomes imaginary. These ideas of Father

Pavel can be further understood through the prism of science: thus, a slowing of metabolism in lethargic processes and hibernation of animals indicates a significant change in their time. The question of the reverse course of time in mathematics is touched upon. Attention is paid to the idea of Florensky about the reverse flow of time in creative processes. The article highly appreciates Florensky's desire to understand spatial vision in cultural and historical terms. His research prospects are fruitful. The author proves that it is necessary to compare Western and Russian philosophical ideas.

**Keywords:** Florensky, Kant, space, time, noumenon, phenomenon, symbol, productive imagination, reverse flow of time.

## References

Antipenko, L.G. “Kvantovaya fizika otkryvaet perspektivy resheniya problemy chelovecheskogo soznaniya” [Quantum Physics Opens Up the Prospect of Solving the Problem of Human Consciousness], *Metafizika*. 2016. № 2(20), pp. 111–123. (In Russian)

Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya – k logike kultury: dva filosofskikh vvedeniya v 21 vek* [From science to the logic of culture Moscow: two philosophical introductions to the 21st century]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 413 p. (In Russian)

Hegel, G.W.F. “O sushchnosti filosofskoi kritiki voobshche i ee otnoshenii k sovremennomu sostoyaniyu filosofii v chastnosti” [About essence of philosophical criticism in general], in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznykh let* [Works of different years]. Vol. 1. Moscow, 1970, pp. 268–285 (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works: in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2. 1. Moscow: Nauka Press, 2006. (In Russian)

Plato. *Politik* [Politicus], in: Plato, *Sochineniya* [Works], 3 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1972. (In Russian)

Florensky, P.A. *Stolp i utverzhdanie istiny* [The Pillar and Truth Statement], in: P.A. Florensky, *Woks*. Vol. 1. Moscow, 1990. (In Russian)

Florensky, P.A. “Ikonostas” [Ikonostasis], in: P.A. Florensky, *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [Ikonostasis. Selected Works on Art]. Saint-Petersburg: Mifril Publ., 1993. (In Russian)

Florensky, P.A. “Imyaslavie kak filosofskaya predposylka” [Imyaslavie as a philosophical premise], in: P.A. Florensky, *U vodorazdelov mysli* [At the watershed of thought]. Vol. 2. Moscow, 1990. (In Russian)

Florensky, P.A. *Mnimosti v geometrii* [Ostensibilities in Geometry], ed. with introduction by L.G. Antipenko. Moscow: Lazur, 1991. (In Russian)

Florensky, P.A. “Kult i filosofiya” [Cult and philosophy], in: *Bogoslovskie trudy* [Theological Works]. Moscow, 1977, Issue 17, pp. 123–133. (In Russian)

Florensky, P.A. “Obratnaya perspektiva” [The reverse perspective], in: P.A. Florensky. *U vodorazdelov mysli* [At the watershed of thought]. Vol. 2. Moscow, 1990. (In Russian)

Khoruzhiy, S.S. “Filosofskii simvolizm Florenskogo i ego zhiznennyye istoki” [Florensky's philosophical symbolism and its life sources], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*-1988. Moscow, 1989, pp. 180–201. (In Russian)

Rockmore, T. *Kant and Idealism*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

*Махлин В.А.*

доктор философских наук, профессор Московского государственного педагогического университета, Институт социально-гуманитарного образования, 119571, г. Москва, просп. Вернадского, д. 88, каб. 812. E-mail: vitmahlin@mail.ru.

## **“Участное мышление”.**

### **Философский проект М.М.Бахтина**

### **в контексте онтологического поворота XX в.**

**Аннотация:** В статье анализируется научно-философский проект молодого М.М. Бахтина Невельско-Витебского периода его жизни и творчества (1918–1924) в двух взаимосвязанных направлениях: (1) «изнутри» его замысла «первой философии», на путеводной нити понятия «участное мышление»; и (2) «извне» этого замысла, в контексте магистрального события в западноевропейской философии конца 1910–1920-х гг., а именно – экзистенциально-онтологического поворота, связанного в особенности с понятием «социальная онтология» (Гуссерль, Шелер, Бубер, Г. Марсель, Сартр и др.). По мысли автора статьи, для того чтобы ответить на вопрос «Откуда взялся Бахтин?», недостаточно изолированных сопоставлений в расхожем жанре «Бахтин и...»; более перспективным представляется реализованный в статье историко-систематический подход, в соответствии с которым ключевые понятия проекта Бахтина – «конкретная историчность», «участное мышление», «событие бытия» и др. – применяются для осмысления того, почему и каким образом его проект одним из первых участвовал в общем поворотном событии мысли между Россией и Западом в тот исторический момент, когда это «между» еще не было разорвано. Кроме того, в статье показано, какие мотивы бахтинского философского проекта получили развитие в последующих, более известных работах М.М. Бахтина, включая так называемые «спорные тексты».

**Ключевые слова:** кризис символизации, М. Бахтин, диалогический принцип, социальная онтология, категория «Между», утопизм, участие мышление.

## Вступительные замечания

Наследие русского философа и ученого Михаила Михайловича Бахтина (1895–1975) еще и сегодня лишено «кода доступа», который позволил бы ориентироваться в этом наследии не произвольно, но *историко-систематически*. Научно-критическая литература о М.М. Бахтине (отечественная и зарубежная) весьма значительна и продолжает расти, однако истоки и основания бахтинского «диалогизма» изучены далеко недостаточно и зачастую подменялись разнообразными «постмодернизациями»<sup>1</sup>. Лишь после публикации Собрания сочинений Бахтина в шести томах (1996–2012) стал возможен, как кажется, подступ к ответу на старый вопрос «откуда взялся Бахтин», т.е. подход к конкретной историчности его научно-философской программы. В предлагаемой статье основополагающий термин этой программы – *участное мышление* – исследуется в трех взаимосвязанных измерениях.

Во-первых, важно прояснить место этого понятия в единстве замысла молодого М.М. Бахтина Невельско-Витебского периода его жизни и творчества (1918–1924) – проекта *онтологии «бытия-события»*. Во-вторых, этот проект перспективно понять как *участный* и *причастный* в бахтинском смысле этих терминов. И вот почему.

М.М. Бахтин – таков мой первый тезис – русский участник магистрального европейского события своей философской современности – *экзистенциально-онтологического поворота к «первой философии»*. Но в России эта новая революция в способе мышления не могла осуществиться нормально (институционально) в советский век, и Бахтин-философ, так сказать, состоялся, не состоявшись *в свое время*, т.е. выпал из *своевременного* восприятия и рецепции. А между тем этот мыслитель был, по выражению С.С. Аверинцева, «единственным среди многих»<sup>2</sup>, и на фоне этих многих – таков мой второй тезис – его «единственность» только и обретает свое конкретно-историческое место. Но это место – таков мой третий тезис – открывается не столько путем разрозненных сопоставлений в жанре «Бах-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см., в частности: *Мотрошилова Н.В.* Современные коррекции к пониманию теорий диалога и их применения в жизненном мире (опыт социологии познания) // *Философские науки*. 2017. № 2, 3; *Махлин В.Л.* Опоздавший разговор // *Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.* / Под ред. В.А. Лекторского. М., 2014. С. 360–380.

<sup>2</sup> *Аверинцев С.С.* Личность и талант ученого (1976) // *М.М.Бахтин: Антология критики* / Под ред. В.Л. Махлина. М., 2010. С. 93.

тин и...», сколько путем применения социально-онтологической категории «*Между*» (*das Zwischen*)<sup>3</sup>, в данном случае – *между* Бахтиным и его старшими и младшими европейскими современниками.

В-третьих, наконец, хотя от М.М. Бахтина до нас дошли, ненаучно выражаясь, «рожки да ножки» (тексты вне контексты, рукописи без начала, без конца и без названия, публикации не под своим именем, или под своим, но тоже подневольные «на этой безблагодатной почве под этим несвободным небом»<sup>4</sup>), – сам он незадолго до смерти охарактеризовал свой творческий путь как вариативное «единство становящейся (развивающейся) идеи»<sup>5</sup>. Стоит поэтому зафиксировать мотивы этого единства уже в начале пути мыслителя<sup>6</sup>.

### Кризис символизации

«Каждое слово пахнет контекстом и контекстами, в которых оно жило своею социально напряженной жизнью; все слова и формы населены интенциями»<sup>7</sup>. Это утверждение из напечатанной в 1970-е гг. работы «Слова в романе» (1934/35), несомненно, применимо и к той духовно-исторической и научно-философской ситуации первых десятилетий XX в., из которой «взялся» М.М. Бахтин. За его замыслом новой философии стоит общеевропейский контекст, а именно – кризис эпох и «парадигм», распад европейского мира жизни и мысли в

---

<sup>3</sup> См. отдельную статью об этом понятии в историко-философском словаре Й. Риттера: *Theunissen M. "Zwischen" // Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Basel, 2004. S. 1544–1549. Напомним в этой связи замечание Х. Арндт: «...мир и населяющие его люди – не одно и то же. Мир расположен между людьми, и это "между" – в гораздо большей степени, чем люди и даже человек как таковой, – сегодня предмет самой сильной тревоги и самого очевидного кризиса почти во всех странах планеты» (*Арндт Х. Люди в темные времена* (1968). М., 2003. С. 12).

<sup>4</sup> См: *Бочаров С.Г. Об одном разговоре и вокруг него* (1992) // М.М. Бахтин: Антология критики. С. 50.

<sup>5</sup> *Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов* // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 6. М., 2002. С. 431.

<sup>6</sup> По мнению компетентного комментатора Бахтина, «основное понятие его ранних работ – «нравственная реальность» – должно задавать горизонт понимания и его последующих трудов и тем самым разрушить наше ложное представление об их доступности» (*Николаев Н.И. М.М. Бахтин в Невеле летом 1919 г. // Невельский сборник /Под ред. Л.М. Максимовской. Вып. 1. СПб., 1996. С. 101*).

<sup>7</sup> *Бахтин М.М. Слово в романе* (1934/35) // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 3. М., 2012. С. 46.

«столетнее десятилетие» 1914–1923 гг., когда, как сказано в прологе романа Т. Манна «Волшебная гора» (1924), «началось столь многое, что потом оно уже и не переставало начинаться»<sup>8</sup>. В философском кружке, сложившемся вокруг Бахтина в г. Невеле в 1919 г., это глобальное событие называли *кризисом символизации*<sup>9</sup>.

«Кризис символизации» – это когда между традиционными представлениями, языком понятий, горизонтом ожиданий и т.п., *между* устоявшимся миром жизни и новой реальностью, новым опытом возникает разрыв, перепад эпох, размежевание социокультурных пластов внутри одной и той же современности. В такие переломные времена в философии, как и в науках исторического опыта (чаще называемых «гуманитарными»), происходят радикальные перемены и «смены парадигм». Младший немецкий современник Бахтина Г.-Г. Гадамер (1900–2002) вспоминал о кризисе академической философии (неокантианства) после первой мировой войны в связи с изменением «общего чувства жизни»: «В тогдашней философии это изменение общего чувства жизни проявилось так, что внезапно, совершенно неожиданно была утрачена вера в господствовавшую философию, в ту, что во второй половине XIX в. вышла из обновленного критического идеализма Канта». «Для культурного сознания либерального века, для его веры в прогресс», – о чем говорит здесь Гадамер<sup>10</sup>, – этот общий перелом означал в России и то же самое, и *не* то же самое, что на Западе, а в творческой биографии Бахтина (и других мыслителей и ученых его культурной формации) – то же самое и нечто иное, чем для европейских современников<sup>11</sup>.

В Невельском кружке «кризис символизации» ближайшим образом был мотивирован исчерпанием русского символизма, из которого

<sup>8</sup> Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1959. С. 7.

<sup>9</sup> Подробнее о кружке М.М.Бахтина см.: *Николаев Н.И.* Невельская школа философии (М. Бахтин, М. Каган, Л. Пумпянский в 1918–1925 гг.) // М.М. Бахтин и философская культура XX века /Под ред. К.Г. Исупова. Ч. 1. СПб., 1991. С. 31–43; *Николаев Н.И.* М.М. Бахтин в Невеле в 1919 г. С. 96–101; *Махлин В.Л.* Невельская школа // Малый энциклопедич. словарь. М., 1995. С. 359–365.

<sup>10</sup> *Гадамер Г.-Г.* Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения» (1967) // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 100.

<sup>11</sup> Для М.М. Бахтина (как и для «последних философов» его культурной формации) советский век означал выпадение из личной биографии, «начиная, конечно, не с детства, не с юности, а с Октябрьской революции», как он говорил в записанных на пленку беседах с филологом В.Д. Дувакиным (1973); см.: *М.М. Бахтин.* Беседы с В.Д. Дувакиным. 2-е изд. М., 2002. С. 219.

исходили «невельские когенианцы»<sup>12</sup>, воспитанные в культуре так называемого Серебряного века и доминировавшей в нем религиозно-философской традиции, опиравшейся на идеи В.С. Соловьева. Поэтому проблема *реальности* стала пробным камнем познания в отношении своих собственным традиций – как это одновременно происходило и на Западе<sup>13</sup>. В этом исторически до крайности насыщенном контексте М.М. Бахтин, в свои неполные двадцать четыре года, уже излагал друзьям, Л.В. Пумпянскому и М.В. Юдиной (в будущем знаменитой пианистке), во время прогулок в окрестностях Невеля «начатки» своей «нравственной философии»<sup>14</sup>.

В европейской философии «кризис символизации» в 1910-е–1920-е гг. стал общей предпосылкой радикальной критики не только господствовавшей философии, но и самого фундамента научно-теоретического мышления, от Платона и Аристотеля до неокантианства. Разумеется, не всякий кризис и провал в истории бытия и мышления перспективны для своей современности; но в начале XX в. такая перспектива явно была: мир жизни и сама история философии открывались в новом свете – кризисном свете революционных открытий<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Николаев Н.И. Вступительная заметка к публикации: «Лекции и выступления М.М. Бахтина в записи Л.В. Пумпянского (1924–1925 гг.) // М.М. Бахтин как философ /Под ред. Л.А. Гоготишвили и П.С. Гуревича. М., 1992. С. 226.

<sup>13</sup> В архиве Л.В. Пумпянского (1891–1940), выдающегося филолога-мыслителя, активного участника Невельского кружка, сохранилось относящееся к лету 1919 г. пародийное заглавие несуществующей книги, полемически обыгрывающее известное сочинение В.С. Соловьева и иллюстрирующее общее в то время чувство исторического провала и конца европейской и русской идеалистической метафизики: «Краткая повесть о том, как “я”, не положив “я”, не умело даже положить “не-я”, стало самозванцем, и что из этого вышло. Повесть Алексея Оглоблева, 2-е изд., цена 7 р. 50 коп. (по воен. вр.)» (*Пумпянский Л.В. Классическая традиция: Собр. трудов по истории русской литературы*. М., 2000. С. 13).

<sup>14</sup> Об этом, как известно, сохранились свидетельства М.В. Юдиной и самого Бахтина. Последний вспоминал в записанных на пленку беседах с В.Д. Дувакиным (1973), как он «излагал даже, ну, начатки своей нравственной философии, сидя на берегу озера так в верстах...должно быть, в километрах десяти от Невеля. И даже это озеро мы называли озером нравственной реальности», см.: *Бахтин М.М. Беседы с В.Д. Дувакиным*. С. 269.

<sup>15</sup> М. Хайдеггер в так наз. Кассельских докладах (1925) охарактеризовал «поворот в философской постановке вопросов, кризис философии как науки» как проявления общей революции в мышлении: «Все науки и все группы наук пребывают в великой революции, а именно в революции продуктивного свойства, которая открывает новые вопросы, новые возможности, новые горизон-

## Решающий факт

Но и в русской философии ситуация в мышлении переживалась и понималась во многих случаях позитивно и перспективно. «В истории философии, – писал Г.В.Флоровский в 1930 г., – есть свои критические и разрывные точки, водоразделы эпох, когда вскрывается недостаточность наличного опыта и загорается пророческая жажда новых умозрительных откровений и открытий. <...> Эта новая очевидность определяет перелом, поворот пути»<sup>16</sup>.

Русская философия – пореволюционная, но не советская<sup>17</sup>, – столкнувшись с новой социально-исторической очевидностью, в 1910–1920-е гг., тоже оказалась на переломе, на повороте пути не только и не столько идеологически, сколько принципиально: на «кризис символизации», принявший в России варварские формы важно было ответить в порядке *преемственной критики* традиций прошлого (критики, так сказать, не «против», а «за»). Достаточно вспомнить того же Г.В. Флоровского и его нелюбимую критику дореволюционной русской религиозно-философской мысли<sup>18</sup>, или жесткую рецензию в парижском «Звене» (1926) старшего брата Бахтина – Николая Михайловича на книгу Л.П. Карсавина, где отчетливо звучит мотив размежевания с языком мысли предреволюционной культуры<sup>19</sup>. Со своей стороны, Г.П. Федотов в этапной для самосознания русской культуры статье «Трагедия интеллигенции» (1926) понял разлад и разрыв между дореволюционным и пореволюционным

---

ты. <...> Кризис ведет свое начало из довоенного времени. Так что он вырос из непрерывной преемственности самой науки, и это залог серьезности и надежности совершающихся в ней переворотов» (2 текста о Вильгельме Дильтее. М.: Гнозис, 1995. С. 139).

<sup>16</sup> Флоровский Г.В. Русская философия в эмиграции // Историко-философский ежегодник. 2014. № 2013. С. 336

<sup>17</sup> Об этом пласте русской мысли и культуры, к которому принадлежал и Бахтин, см.: Махлин В.Л. Третий Ренессанс // Бахтинология. СПб., 1995. С. 132–154.

<sup>18</sup> См.: Флоровский Г.В. Русская философия как задача (нач. 1920-х гг.) // Путь. 1994. С. 250–257; Флоровский Г.В. Пути русского богословия (1937). Вильнюс, 1991.

<sup>19</sup> Ср.: «Проф. Карсавин принадлежит, по-видимому, к тем мыслителям, для которых отказаться от *скупой и честной трезвости* – значит потерять единственную опору». См.: Бахтин Н.М. Вера и знание (1926) // Философия как живой опыт. М., 2008. С. 176. «Скупой и честный живой опыт» – это только другое выражение общей потребности в более конкретном, чем прежде, понимании действительности как таковой, того, что на языке раннего М.М. Бахтина называется «нравственной реальностью».



сознанием и мышлением как предпосылку «нового слова»: «Мы, современники революции, имеем огромное, иногда печальное преимущество – видеть дальше и зорче отцов, которые жили под кровлей старого, слишком уютного дома. Мы – пусть пигмеи – вознесены на высоту, от которой дух захватывает. <...> *Наивным* будет отныне все, что писал о России XIX век, и наша история лежит перед нами, как целина, ждущая плуга. Что ни тема, то непочатые золотые россыпи»<sup>20</sup>.

Временная дистанция почти сгладила сегодня острое ощущение современниками относительного разрыва *между* поколениями, между «XIX веком» и новым опытом, «новой очевидностью», «новой вещественностью» (*neue Sachlichkeit*) 1920-х гг. и связанное с этим осознание «наивности» прошлого перед лицом по-новому открывшейся реальности истории, как исследовательской «целины»<sup>21</sup>.

На этом фоне, как кажется, становится понятнее *решающий факт* творческого пути М.М. Бахтина, указанный его поздним собеседником и комментатором, выдающимся филологом С.Г. Бочаровым (1929–2017) в лучшем мемуарном очерке о мыслителе<sup>22</sup>. Согласно С.Г. Бочарову, своеобразное место Бахтина в истории отечественной мысли определяется его взаимоотношением с русской религиозно-философской традицией: «Унаследовав ее проблематику, Бахтин сменил язык философствования. Параллелей между ранними трактатами Бахтина и положениями Бердяева или Карсавина можно собрать немало, но надо установить *решающий факт*: он отклонился от основного русла русской философии начала века», с самого начала «уже свернул с пути религиозной философии как магистральной традиции, на фоне которой он начинал. И вся оригинальность Бахтина-мыслителя с этим основным фактом связана, им обусловлена»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции (1926) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С.66.

<sup>21</sup> Тема «наивности» и ее преодоления показательна для философии XX в.. Вспомни в этой связи истолкование Гадамером «трех наивностей» традиционной философии (см.: Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века (1962) // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 16–26.). Со своей стороны М.М. Бахтин писал во фрагменте нач. 1940-х гг. «Риторика, в меру своей лживости...»: «Атеизм 19-го в. – примитивный и плоский – ни к чему не обязывал религию, можно было верить “по старинке”. *Новое очередное преодоление наивности*. Ею определяется все основы и предпосылки нашего мышления и нашей культуры. Необходимо новое философское удивление перед всем» (см.: Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1996. С. 70.)

<sup>22</sup> Бочаров С.Г. Об одном разговоре и вокруг него (1992) // М.М. Бахтин: Антология критики. С. 47–79.

<sup>23</sup> Бочаров С.Г. Об одном разговоре и вокруг него. С. 63, 65. Уместно отметить,

Но этот «решающий факт» и эта «оригинальность» – не изолированы горизонтом русской философии и русского мира: они входят в событие научно-философского (и богословского) мышления *между* Западом и Россией. Два понятия, как представляется, могут дать более конкретную историко-систематическую ориентацию в этом событийном «между»: «социальная онтология» и «философия снизу».

### Социальная онтология

Термин *социальная онтология* введен и обоснован полвека назад выдающимся немецким историком философии Михаэлем Тойннисеном (1933–2015) в его монографии «Другой». <sup>24</sup> По мысли М. Тойннисена, «социальная онтология современности» (*Sozialontologie der Gegenwart*) – это обновленное возвращение в XX в. к «первой философии», исконному понятию европейской научно-философской традиции, поворот, осуществленный различными европейскими мыслителями, как правило, независимо друг от друга, примерно между 1917 и 1923 гг. (т. е., в сущности, одновременно). Эта новая онтология (или «новое мышление», *das neue Denken*, как выражались в Германии в 1920-е гг. <sup>25</sup>) была *онтологией* постольку, поскольку пыталась обосновать существенное отличие человеческой «экзистенции» от всякого сущего и, соответственно, приоритет конкретно-исторического, «фактичного» мышления над «монологической структурой современной науки, научной теории» <sup>26</sup>; и это была *социальная онтология* постольку, поскольку в философию вводился относительно новый

---

что эта смена языка при сохранении проблематики имела не «идеологические», а научно-методологические основания: «Из замечаний в беседах можно было заключить, что новую русскую философию он (М.М. Бахтин. – В.М.) как-то не очень ценил, она у него проходила больше по разряду “свободного мышительства”, чем философии в собственном смысле. Философию же склонен был понимать как “строгую науку”» (*Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него. С. 65). Внешне (текстуально) это размежевание с традицией проявилось, как известно, в книге о Достоевском (1929; 1963), в известном смысле центральной фигуре русской духовно-идеологической культуры вообще.

<sup>24</sup> *Theunissen M.* Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965. Сокр. англоязычный пер.: *Theunissen M.* The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber. Camb. (Mass.) and London.

<sup>25</sup> *Гадамер Г.-Г.* Неспособность к разговору (1971) // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 86–87. См. также: *Розенцвейг Ф.* Новое мышление (1925) // Философия культуры / Под ред. С.Я. Левит. М., 1998. С. 7–36.

<sup>26</sup> *Гадамер Г.Г.* Неспособность к разговору. С. 88.

категориальный персонаж – *Другой* (*der Andere*)<sup>27</sup>, превращавший бытие из некоторой «сущности» в открытое, незавершенное событие, определяемое корреляцией «я» – «другой». «Социальная онтология» по-новому открывала исторический мир жизни как событие «между» мною и другими, и это открытие выводило мышление и сознание за пределы «мятежной веры в автономию», сделавшей Новое время «слепым», как позднее писал один из участников «онтологического» поворота – немецкий философ и теолог итальянского происхождения Романо Гвардини (1885–1968)<sup>28</sup>.

Иными словами, «социальная онтология», как *межиндивидуальное* и *международное* событие мысли, была попыткой преодолеть – в контексте потрясений европейской культуры и изменения «общего чувства жизни» – разрыв между бытием и мышлением; в этом смысле в «Бытии и времени» М. Хайдеггера (1927) говорится о «забвении бытия» (*Seinsvergessenheit*), а у М.М. Бахтина в программной рукописи «К философии поступка» (1921/22) называется «улегчением бытия»<sup>29</sup>.

М. Тойниссен в упомянутом труде выделяет две линии в истории «социальной онтологии современности» – «трансцендентальную» (Гуссерль – Хайдеггер – Сартр) и «диалогическую» (Бубер, Шелер, Ясперс, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Р. Гвардини, Г. Марсель и др.). В историко-систематическом плане можно сказать, что философский проект русского мыслителя соединял в себе *обе* эти линии, притом, как убедимся в дальнейшем, – вполне самобытно. Тем

---

<sup>27</sup> См. в этой связи: От Я к Другому: Сб. переводов / Под ред. А.А. Михайлова, сост. Т.В. Щитцова; От Я к Другому: Проблемы социальной онтологии в постклассической философии. Сб. докл. Минск, 1998. *Махлин В.Л.* Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997; *Сокулер З.А.* Субъективность, язык и Другой. М., 2016.

<sup>28</sup> *Гвардини Р.* Конец Нового времени (1950) // *Вопр. философии.* 1990. №4. С. 153. Гадамер, со своей стороны, связывал философские основания XX в. в первую очередь с идущей от Ницше «критикой понятия сознания»; см.: *Гадамер Г.-Г.* Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С.16.

<sup>29</sup> *Бахтин М.М.* Собр. соч. Т. 1. С. 12, ср. в письме М. Хайдеггера К. Ясперсу от 24.06.1922 г.: «Старую онтологию (и вытекающие из нее категориальные структуры) необходимо создать совершенно заново <...>. Требуется критика всей прежней онтологии, самых ее корней в греческой философии, особенно у Аристотеля, чья онтология (хотя уже само это понятие не годится) у Канта и Гегеля жива ничуть не меньше, чем у какого-нибудь средневекового схоласта» (*Хайдеггер М. – Ясперс К.* Переписка. 1920–1963. М., 2001. С. 73).

<sup>29</sup> *Гадамер Г.-Г.* Неспособность к разговору.

не менее, термин «социальная онтология», как кажется, позволяет ориентировать философский проект молодого М.М. Бахтина в обще-европейском событии *между* русской и западноевропейской философией в тот, по-бахтински, «единственный» исторический момент, когда это «между» *еще не было разорвано* (примерно до 1930 г.).

### Философия снизу

Другое важное событийное опосредование между философским проектом М.М. Бахтина и «экзистенциальной» онтологией его европейских (в основном немецких) современников, мне кажется, хорошо выражает носившееся в воздухе в начале XX в. понятие *философия снизу* (*Philosophie von unten*). В книге «Формальный метод в литературоведении» (1928), написанной М.М. Бахтиным для его приятеля П.Н. Медведева от лица марксиста, которого никогда не было<sup>30</sup>, – к «философии снизу» отнесена, с одной стороны, феноменология (Гуссерль, Шелер), с другой – «философия жизни» (Бергсон, Зиммель)<sup>31</sup>. Взаимоопосредование *между* этими двумя трендами, можно сказать, сделало возможным появление «социальной онтологии современности» как в ее западноевропейском, так и в бахтинском варианте, хотя в последнем случае произошло упомянутое выпадение из современности по так называемым объективным причинам. Что же такое «философия снизу»?

Из анналов феноменологии известно, как однажды Э. Гуссерль на своем семинаре остановил студента, выступавшего с широковещательными, амбициозными тезисами, такими словами: «Дайте мелкую монету» (*Geben Sie Kleingeld*)<sup>32</sup>. Этот случай иллюстрирует очень

<sup>30</sup> В 1974 г. М.М. Бахтин так объяснял С.Г. Бочарову свое авторство в так называемых «спорных текстах», опубликованных под фамилиями друзей (И.И. Канаева, П.Н. Медведева и В.Н. Волошинова) во 2-й пол. 1920-х гг.: «Это были мои друзья, им нужны были книги, а я собирался еще написать свои». «“Публикации не под своим именем устраивали; считал, что еще не время”. – А книга о Достоевском?» – “Решил начать. Я же не знал, что это начало окажется концом”» (*Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него. С. 52).

<sup>31</sup> См.: *Бахтин М.М.* (под маской). М., 2000. С. 188. К «философии снизу» здесь Бахтин относит и такие известные в свое время книги, как «Эстетика и общее искусствознание» М. Дессуара, «Обоснование общего искусствознания» Э. Утица, «Эстетика» Р. Гамана и др., в которых предмет исследования рассматривается как бы на стыках («между») философией, теоретической эстетикой и искусствознанием.

<sup>32</sup> Metzler Philosophen Lexikon /Hrsg. von Bernd Lutz. Stuttg., 1989. S. 383.

важную особенность феноменологии, во многом обусловившую ее влияние на философию XX в. Ведь пресловутый поворот «к самим вещам» фактически был, как отмечала впоследствии Х. Арендт, поворотом к «*маленьким* вещам», соотносимым с повседневностью человеческого существования<sup>33</sup>. Без «философия снизу» невозможно понять магистральное событие в философии XX в., в котором участвовал М.М. Бахтин на всем протяжении своего творческого пути, – событие, которое Г.-Г. Гадамер в своем опоздавшем почти на весь советский век обращении «К русским читателям» (1991) определит как «переход от мира науки к миру жизни» в самом научно-философском мышлении и познании<sup>34</sup>.

«Философия снизу», явным образом, была предвосхищением этого «перехода», в котором М.М. Бахтин не только самобытно участвовал, но который он сам же и описал уже в конце 1920-х гг., правда, на чужом для него официальном языке времени, как полномасштабный поворот в философии и гуманитарном мышлении («науках об идеологии»). В упомянутом «Формальном методе в литературоведении» читаем: «Философия и гуманитарные науки слишком любили заниматься чисто смысловыми анализами идеологических явлений, интерпретацией их отвлеченных значений и недооценивали вопросов, связанных с их непосредственной реальной действительностью в вещах и их подлинным осуществлением в процессах социального общения»<sup>35</sup>.

Новая онтология, выраставшая на основе феноменологии (и быстро перераставшая ее) стремилась преодолеть не столько идеологическую, сколько *утопическую* тенденцию традиционного научно-

---

<sup>33</sup> *Arendt H.* Was Ist Existenzphilosophie? Fr. a. M., 1990. S. 9. В сущности, это было общей тенденцией. О. Мандельштам в начале 1920-х определял эту тенденцию как «быстрое очеловечение науки, включая сюда и теорию познания» (см.: *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 66. Во 2-й пол. XX в. эта тенденция так же быстро обратилась в свою противоположность.

<sup>34</sup> *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. С. 7.

<sup>35</sup> М.М.Бахтин (под маской). С. 190. Различие между двумя парадигмами мышления, между старой («буржуазной») и новой онтологией предстает в этом контексте как противоположность между «там» и «здесь»: «Там господствовало стремление привести в систему принципы и самодовлеющие методы, *здесь* – пронизать единым смыслом мир конкретных вещей и живых исторических событий в их неповторимости и индивидуальности. Там свести концы с концами в отвлеченном мышлении о мире, *здесь* – осмыслить конкретные переживания жизни и истории со всею их изменчивостью и многообразием» (Там же. С. 188–189).

философского мышления – тенденцию устанавливать истину вещей путем таких «обобщений», которые оставляли за порогом «когитального» разума, абстрактно-теоретического мышления «непосредственную действительность» вещей и отношений, того, что в философском проекте М.М. Бахтина определяется как «единственность» и «историческая фактичность», в пределе как «нравственная реальность единого и единственного события бытия»<sup>36</sup>. Последним термином можно определить бахтинский вариант «философии снизу».

### Нравственная реальность

Одна из трудностей подступа к мышлению М.М. Бахтина – в том, что, за редкими исключениями, он пользуется общеупотребительным языком понятий, вкладывая, казалось бы, в само собой разумеющиеся словопонятия новые интенции значения. Понятие «нравственная реальность» в этом отношении показательно. Во-первых, в отличие от понятия «бытие» (синонимом которого оно является), «нравственная реальность» (или «действительность») *не «символична»*: это понятие относится не к какому-то особенному, *возвышенному* опыту, – как это имело бы место в романтизме и неоромантизме (символизме), – но скорее к *повседневному* опыту, не к «поэзии» мира, но, по терминологии американских исследователей, к «прозаике» мира<sup>37</sup>. В этом смысле понятие нравственной реальности предвещает и задает будущие концепты и концепции «снижения», «прозаизации», «романизации», «карнавализации» и т. п., хорошо известные по философии языка, теории романа и философии культуры, которые М.М. Бахтин разрабатывал с середины 1920-х до середины 1970-х гг. Вот почему, кстати сказать, категориальные словопонятия его «нравственной философии» – такие, как «поступок», «участность», «я» и «другой», «единственность», «ответственность» и др. – пишутся (и интонируются), так сказать, не с прописной, а со строчной буквы: их значимость определяется не отнесенностью к высшему, идеальному миру или плану бытия, но отнесенностью к своей же «исторической фактичности», к «нравственной реальности». Здесь мышление и исследование не растворяют в своих обобщениях, а, наоборот, воскрешают и сохраняют «конкретные переживания жизни и истории со всею их

<sup>36</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. С. 245.

<sup>37</sup> См.: Морсон Г., Эмерсон К. Создание прозаики. Глава из книги // Бахтинология. С. 288-309.

изменчивостью и многообразием», как сказано в том же «Формальном методе...»<sup>38</sup>

«Нравственная реальность» неизменно противопоставляется М.М. Бахтиным «всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от *земли и тела* значимость»<sup>39</sup>. В рукописи «К философии поступка» та же мысль выражена в контексте критики «ритуализма жизни»: «Ориентировать поступок в целом единственного бытия-события, – читаем здесь, – вовсе не значит – перевести его на язык высших ценностей, только представлением или отображением которых оказывается то конкретное реальное участие событие, в котором непосредственно ориентируется поступок. <...> Молчаливой предпосылкой ритуализма жизни является вовсе не смирение, а гордость. Нужно смириться до персональной причастности и ответственности. Пытаясь понимать всю свою жизнь как скрытое представительство, и каждый свой акт как ритуальный, мы становимся самозванцами»<sup>40</sup>.

Во-вторых, словосочетание «нравственная реальность» сближает два модуса действительности, которые зачастую разводятся: эпитет «нравственный» подразумевает субъективную оценку, тогда как существительное «реальность» – как бы объективную реальность, поддающуюся объективному же к «объективной» действительности, поддающейся объективному же обобщению. Подобно всем мыслителям, относимым к «социальной онтологии современности», М.М. Бахтин пытается преодолеть традиционную оппозицию «субъект – объект» субъективное, т. е. собственно разрыв между «внутренним» и «внешним» опытом, между «психологизмом» и «антипсихологизмом» своей современности – раскол в мышлении и сознании, порожденный «гносеологием всей философской культуры XIX и XX в.» с его «обедняющими» теориями<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> М.М.Бахтин (под маской). С. 189.

<sup>39</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса (1965) // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 4 (2). М., 2010. С. 29.

<sup>40</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. С. 48.

<sup>41</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 160. В книге «Марксизм и философия языка» (Л., 1929), изданной под фамилией В.Н. Волошинова, эта основная эпистемологическая проблема «философии поступка» обсуждается в упрощенном, но тем более отчетливом выражении в контексте знаменитой полемики того времени между «психологизмом» и «антипсихологизмом», в перспективе преодоления разрыва между внутренним и внешним опытом в конкретном феномене социально-онтологического («диалогического») высказывания. Ср.: «Нет внешнего знака без внутреннего знака. <...>. В

## Участное мышление

Только теперь, реконструировав в общих чертах «внешний» историко-событийный фон проекта М.М. Бахтина, мы можем обратиться к нашей основной задаче, анализу одного из ключевых терминов бахтинской программы – понятию «участное мышление». Это программное понятие находим только в тексте «К философии поступка»; а между тем оно, как представляется, имплицитно включает все остальные ключевые термины проекта М.М. Бахтина, и, более того, предвосхищает развитие (становление) этого проекта, как «единства», на всем протяжении творческого пути мыслителя. Историко-философские исследования истоков бахтинского «диалогизма», по сути дела, еще в самом начале<sup>42</sup>. Попытаемся не столько «интерпретировать», сколько «прочитать» понятие *участное мышление* в соотношении с другими терминами бахтинского проекта, руководствуясь при этом методом, удачно названным Н.В. Мотрошиловой в ее книге об «Идеях I» Э. Гуссерля «разъясняющей презентацией текста»<sup>43</sup>.

### 1. Принципиальный раскол

Привычно думать, что философское и научное познание овладевает своим предметом посредством мыслительных *обобщений*. Критику современной ему теоретической философии молодой М.М. Бахтин начинает с утверждения, в соответствии с которым способ мышления, характерный для философского, как и для научного познания, в особенности Нового времени, оставляет за порогом обобщений сам *акт-поступок* мышления в его «единственности», в его «конкретной историчности»<sup>44</sup>, иначе говоря – в его контекстуально-событийной мотивированности. И в результате создается «*принципиальный раскол* между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и *исторической действительностью его бытия*, его действительную единст-

---

каждом речевом акте субъективное переживание уничтожается в объективном факте сказанного слова-высказывания, а сказанное слово субъективируется в акте ответного понимания, чтобы рано или поздно породить ответную реплику» (М.М. Бахтин (под маской). С. 180, 182).

<sup>42</sup> См. в этой связи: *Щитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина. Минск, 2002; *Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина // Вопросы филос. 2017. № 6; 7.

<sup>43</sup> *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 101.

<sup>44</sup> *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. С. 8. Далее в тексте статьи это издание цитируется с указанием страницы в скобках.



венною переживаемостью» (С. 8). Тем самым историческая действительность бытия мышления и мыслящего отрывается от *содержания* помысленного и познанного, – такое *отвлеченное* содержание превращается как бы в самостоятельную, автономную действительность.

«Принципиальный раскол» пронизывает все области культуры, создавая ее, так сказать, объективированные фикции, в своем содержании, отвлеченно понятию, претендующие на реальность, тогда как – все наоборот: «Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в его целом (разрядка в тексте. – В.М.), только он жив <...> и безысходно есть – становится, свершается, он действительно живой участник события» (С. 7), но он-то и оказывается вне содержания познавательных обобщений.

«Принципиальный раскол», по мысли М.М.Бахтина, имеет универсальный характер, обнажая внутренний кризис и распад традиционного мышления: «И в результате встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: *мир культуры и мир жизни*» (С. 7). Иначе говоря, единство мышления и сознания распадается, с одной стороны, на мир *объектов* культурного творчества в их осуществленном содержании, «отпавшем в бытие», а с другой стороны – на мир «актов», или «поступков», в их «конкретной историчности» (С. 8), «исторической фактичности» (С. 12), «событийности бытия» (С. 49).

Таков кризис культуры и жизни, бытия и сознания – кризис, о котором так много писали в европейской и русской философии накануне мировой войны. Бахтинский проект «первой философии единого и единственного бытия» (С. 28) – одна из первых попыток преодолеть «фундаментальный раскол».

## **2. Единство двусторонней ответственности**

Исходя из ситуации «современного кризиса» (С. 50), Бахтин ставит перед философией стратегическую задачу: нужно преодолеть роковой раскол между двумя измерениями мышления и бытия: «Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести *единство двусторонней ответственности*: и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности» (С. 8). – Что этим сказано?

М.М. Бахтин настаивает на том, что *содержание* той или иной мысли само по себе («в себе») не отражает «акта-поступка» этой мысли, как некоторого конкретного, «единственного» исторического свершения, как *целого* мысли. Мысль – тоже поступок в своем роде, и, как всякий поступок, она совершается не где-то там вообще, не в мышлении или в сознании (как «внутренней», автономной реальности), но в *бытии* (точнее – в «событии бытия»), т. е. в объективном пространственно-временном мире жизни, говоря языком М. Хайдеггера – «в-мире» «вот-здесь-бытия» (Dasein). Но у Хайдеггера, в общем, отсутствует задача философии в таком виде, как ее формулирует Бахтин, – задачу «единства двусторонней ответственности».

В самом деле: мышление, в своем конкретном («фактическом») проявлении – не односторонне, а двусторонне: с одной стороны, оно направлено на содержание той или иной специальной предметной области – науки, искусства, жизни; но, с другой стороны, в самой своей направленности на предмет (интенциональности) мышление не произвольно, оно «участно» (на языке западноевропейских современников Бахтина – «экзистенциально»). А это, в свою очередь, означает, что мышление (и сознание) не только отражает предметное содержание мыслимого и (осознанного), но еще и *отражает это свое отражение акта-поступка* со всею его конкретно-исторической участностью и единственностью, событийностью, т. е. в его «причастности» «единному и единственному событию бытия»<sup>45</sup>.

Задача новой “prima philosophia” (С. 12), в противоположность старой онтологии, по мысли М.М. Бахтина, – в том, чтобы «приобщить» мою конкретную историческую ситуацию, «конечность» моего поступающего («нравственного») бытия всякому возможному предметному («специальному») содержанию моей мысли.

В этом смысле новая задача философии ставится М.М. Бахтиным как по-новому ориентированное в современности XX в. возвращение к утраченному теоретической философией (даже лучшей – неокантианством) такого элемента, который, как это ни парадоксально, никакая настоящая философия не может утратить полностью. Этот элемент, или качество, в тексте «К философии поступка» обозначается непривычным термином – «участное мышление».

<sup>45</sup> В поздней работе «Проблема текста» (1959/1960), предмет которой – «двуплановость и двусубъектность гуманитарного мышления», М.М. Бахтин найдет другую, подсоветскую формулировку своего изначального хода мысли в понятии – «отражение отражения» (см.: *Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 320*).

### 3. По ту сторону рационализма и иррационализма

«Участное мышление (разрядка в тексте. – В.М), – отмечает далее М.М. Бахтин, – преобладает во всех великих системах философии осознано и отчетливо (особенно в средние века) или бессознательно и маскировано (в системах XIX и XX вв.)» (С. 12).

Иначе говоря, утрата теоретическим мышлением сознания своей «участности» (а значит, ответственности) в событии бытия, – это «роковая» историческая тенденция, но эта тенденция, тем не менее, не может стать абсолютной, чистой утопией отсутствия по принципу «как если бы меня не было» (С. 13). Чистая утопия «теоретизма», пожалуй, возможна, так сказать, «в уме», но невозможна в «бытии-событии»: последнее только более или менее вытесняется из сознания и мышления, становится «бессознательным и маскированным». Что в своем роде даже комично (а не только «трагично»). Нарастающий субъективизм Нового времени в тенденции пытается подменить себя как бы осознанным *теоретизмом* – «отвлечением от себя единственного» (С. 28), а значит, и от «исторической фактичности», в которой моя единственность имеет свое актуальное и «безысходное» место. Такого рода «теоретизированные» подмены конкретно-событийных феноменов мира жизни М.М. Бахтин называет «теоретическими транскрипциями». Именно в этом смысле в книге о Достоевском (1929, 1963) М.М. Бахтин противопоставит изображение идеи в «полифоническом» романе «всему европейскому утопизму» и «всей идеологической культуре нового времени»<sup>46</sup>.

«Участное мышление и есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в его единственности – на основе не-алиби в бытии – т. е. поступающее мышление»<sup>47</sup>. В этом определении мы выделили словосочетание «эмоционально-волевое понимание», для того чтобы подчеркнуть целостный характер мышления и понимания, в его отличии как от рационализма, так и от иррационализма, понимая последний как «одержание бытием (одностороннюю причастность» (С. 46). «Участное мышление» противостоит этим двум крайностям философии Нового времени. «Вся современная философия, – читаем в этой связи, – вышла из рационализма и насквозь пропитана предрассудком рационализма, *даже там, где стремится сознательно освободиться от него*, – что только логическое ясно и рационально, между тем как оно стихийно и темно вне ответственного сознания, как и всякое в

---

<sup>46</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Собр. соч. Т. 6. С. 91.

<sup>47</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 42.

себе бытие» (С. 30). Этим высказаны как минимум две вещи. Во-первых, что иррационализм – «сознательная» (рационалистическая) изнанка и двойник самого рационализма. Во-вторых, что «участное мышление», как и всякий поступок и «поступление», *более чем рациональны – они ответственны* (Там же). «Ответственность», таким образом, – разновидность «эмоционально-волевого понимания», как и само «участное мышление».

#### 4. Между мною и другим(и)

К устойчивым предрассудкам рационализма Нового времени, как и его иррационалистической изнанки, относится очень живучее романтико-идеалистическое представление, не ослабленное, но скорее усиленное влиянием С. Кьеркегора и «экзистенциализма» XX в., – о «Я» как оппозиции, если не альтернативе, объективной действительности. «Внешнему» опыту чуждого и враждебного мира «других» это представление противопоставляет культ «внутреннего» (Innerlichkeit) и идею *свободы* как автономного, «незаинтересованного», индифферентного к внешнему миру сознания, мышления, поведения. Бахтинская онтология причастности, в еще большей степени, чем западноевропейская «социальная онтология», в принципе отвергает как идеалистический «монологизм», утверждающий приоритет сознания над бытием, так и материалистический «монологизм», утверждающий приоритет мира объектов над миром «субъектов».

Еще и сегодня велико искушение понимать бахтинский научно-философский проект «экзистенциально», т. е., как говорится, «от противного», по более поздней терминологии М.М. Бахтина – как монологическую изнанку объективистского теоретизма и монологизма. При этом совершенно игнорируется онтологически-событийная категория «Между», преодолевающая раскол между «я» и «миром». Противопоставляя «теоретизму» традиционной европейской философии формулу: «*и я есмь*» (С. 13), Бахтин, следуя принципу «единства двусторонней ответственности», делает акцент, так сказать, на обе стороны: на «я» и на том, с чем «я» встречается *вне себя*, в событии бытия. Участное мышление и участное сознание *участвуют в «бытии-событии» наряду и наравне с другими*. «Участвуя», «поступая» в мире жизни и творчества, мы уже тем самым сознательно или бессознательно «овнешняем», «инкарнируем» свое я.

Никакой идеал или теоретическое обобщение, никакое «сознание вообще» (Bewusstsein überhaupt) *само по себе* не гарантирует моего

alibi в бытии: «Нет человека вообще, есть я, есть определенный конкретный другой: мой близкий, мой современник (социальное человечество), прошлое и будущее действительных наличных <?> людей (действительного исторического человечества)» (С. 44). Гуманистическая идея человечества здесь удержана, но не в идеалистической форме, характерной для XIX и отчасти еще для XX в. Отвлеченное мышление оперирует обобщением: «люди, а не я и другой» (С. 44) – категории новой онтологии «бытия события».

Все сказанное до сих пор делает понятным появление в тексте «К философии поступка», можно сказать, первой формулировки *диалогического принципа* у М.М. Бахтина, хотя термин «диалог» в его программных текстах отсутствует: «Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть *правдой нашего взаимоотношения*, правдой единого и единственного события, в котором мы участники» (С. 20).

«Правда нашего взаимоотношения» не во мне только и не в другом только – она *между* нами, и это «между» – онтологически-событийно, даже если между нами, по-видимому, ничего вроде бы не происходит. Так понятая категория «Между», можно сказать, *междучеловечна* и *межпредметна*. Поэтому М.М. Бахтин добавляет: «Только изнутри моей участности может быть понята функция каждого участника. На месте другого, как и на своем, я нахожусь в том же бессмыслии» (Там же). Т. е. только «инкарнированное» – не бесконечное, но хронотопическое «вот это» – сознание и мышление способны со своего «единственного» места подойти к «правде нашего взаимоотношения» как событию именно.

В книге М.М. Бахтина о Достоевском категории «Между» соответствует общеупотребительный и потому мало обращающий на себя внимание оборот «социальная атмосфера». Через несколько лет, в «Формальном методе в литературоведении», социальная онтология «Между» получит обоснование в плане намеченной уже там философии культурного творчества. Ср.: «Мы охотнее всего представляем себе идеологическое творчество как какое-то *внутреннее* дело понимания, постижения, проникновения и не замечаем, что на самом деле оно все сплошь развернуто *вовне* – для глаза, для уха, для рук, что оно *не внутри нас, а между нами*»<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> См.: Бахтин М.М. (под маской). С. 190.

## 5. Этот мир

Анализ «участного мышления» в контексте бахтинского проекта «философии поступка» приводит нас к еще одному ключевому понятию молодого М.М. Бахтина – понятию «мир». «Мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности бытию – таков предмет нравственной философии»<sup>49</sup>. Важнейший момент этой нравственной философии: «поступок» не создает мир, но *ориентируется* в нем. Но как понимать и как описывать этот мир как целое, если это целое не соответствует никакому общему или всеобщему содержанию, помещаемому в какое-то *одно* сознание (хотя бы это сознание и выступало, более или менее бессознательно, под маской «материалистической» общезначимости и объективности)?

Ведь если следовать намеченной М.М. Бахтиным онтологии «события бытия», то мы оказываемся, казалось бы, перед лицом не одного, но множества индивидуально неповторимых «участных» миров. В исторической фактичности мира жизни мы встречаем не «сознание вообще», но скорее множество *исповедальных сознаний* (как в художественном мире Достоевского), взаимосвязь между которыми в единстве мира совсем не очевидна, во всяком случае – проблематична. Каким образом *единственный* мир *единственных* сознаний, сохраняя свою единственность, может образовывать внутреннее единство *между* участниками?

Отвечая на эти и подобные вопросы, М.М. Бахтин формулирует задачу своей социальной онтологии: «Подробное <?> описание мира единственной жизни-поступка изнутри поступка на основе его нелиби в бытии было бы самоотчетом-исповедью, индивидуальным и единственным. Но эти конкретно-индивидуальные, действительные миры действительно поступающих сознаний <...> имеют общие моменты, не в смысле общих понятий, или законов, а в смысле общих моментов их конкретных архитектур. Эту архитектуру действительного мира поступка и должна описать нравственная философия»<sup>50</sup>.

«Архитектоника» действительного мира поступка – и, значит, всякого участного мышления – это система координат индивидуально-ответственного «поступления», располагающихся *между* мною и другим(и). Это именно *общие* моменты: «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры рас-

<sup>49</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 49.

<sup>50</sup> Там же.

положены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка» (Там же).

Представляется несомненным, что все последующее научно-философское творчество М.М. Бахтина (прежде всего концепция «полифонического романа» Достоевского) представляет собой развитие его раннего философского проекта. «Ранний» Бахтин, разумеется, не позволяет механически объяснить более поздние его идеи и концепции, но, правильно понятый в контексте своего времени, надо полагать, дает возможность более уверенно ориентироваться в самом мышлении М.М. Бахтина, в истоках его «диалогизма».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С.С.* Личность и талант ученого // М.М.Бахтин: Антология критики / Под ред. В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 93–101.
- Арендт Х.* Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. 312 с.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 1999. С. 7–65.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 1999. С. 69–263.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 6. М.: Языки славянских культур, 2002. С. 7–300.
- Бахтин М.М.* Риторика, в меру своей лживости... // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. М.: Русские словари, 1996. С. 63–70.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 4(2). М.: Языки славянских культур, 2010. С. 9–508.
- Бахтин М.М. (под маской) / Под ред. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000.
- Бахтин М.М.* Разговоры с В.Д. Дукакиным. 2-е изд. М.: Согласие, 2002.
- Бахтин Н.М.* Вера и знание // Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. М.: Лабиринт, 2008. С. 174–176.
- Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него // М.М. Бахтин: Антология критики / Под ред. В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 47–79.
- Бубер М.* К истории диалогического принципа // Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997. С. 225–237.
- Гадамер Г.-Г.* К русским читателям // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 7–8.
- Гадамер Г.-Г.* Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 16–26.
- Гадамер Г.-Г.* Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 82–92.

*Гвардини Р.* Конец нового времени // *Вопр. философии.* 1990. № 4. С. 127–163.

*Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина. Статья первая. Быть – значит поступать // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 5–15.

*Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина. Статья вторая. Первая философия как нравственная философия // *Вопр. философии.* 2017. № 7. С. 65–74.

*Мандельштам О.* Слово и культура. М.: Сов. писатель, 1987.

*Махлин В.Л.* Третий Ренессанс // *Бахтинология: Исследования, переводы, публикации* / Под ред. К.Г. Исупова. СПб.: Алетей, 1995. С. 132–154.

*Махлин В.Л.* Невельская школа // *Малый энциклопедический словарь.* М.: Наука, 1995. С. 359–365.

*Махлин В.Л.* «Из революции выходящий»: программа // *Бахтинский сборник–III.* М.: Лабиринт, 1997. С. 198–248.

*Махлин В.Л.* Опоздавший разговор // *Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд* / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 360–380.

М.М. Бахтин: Антология критики / Под ред. В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010.

*Мотрошилова Н.В.* “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003.

*Мотрошилова Н.В.* Современные коррективы к пониманию теорий диалога и их применения в жизненном мире (опыт социологии познания). Ч. I // *Философские науки.* 2017. № 2. С. 35–49.

*Мотрошилова Н.В.* Современные коррективы к пониманию теорий диалога и их применения в жизненном мире (опыт социологии познания). Ч. II // *Философские науки.* 2017. № 3. С. 23–37.

*Николаев Н.И.* Невельская школа философии (М.М.Бахтин, М.И.Каган, Л.В.Пумпянский) в 1918–1925 гг. // М.М. Бахтин и философская культура XX века / Под ред. К.Г. Исупова. Ч. 1. СПб.: РГПУ им. Герцена, 1991. С. 31–43.

*Николаев Н.И.* Вступительная заметка к публикации: «Лекции и выступления М.М.Бахтина в записи Л.В.Пумпянского (1924–1925 гг.) // М.М.Бахтин как философ / Под ред. Л.А. Гоготшвили и П.С. Гуревича. М.: Наука, 1992. С. 226.

*Николаев Н.И.* М.М. Бахтин в Невеле летом 1919 г. // *Невельский сборник* / Под ред. Л.М. Максимовской. Вып. 1. СПб.: Акрополь, 1996. С. 96–104.

*Морсон Г.С., Эмерсон К.* Творчество прозаики (глава из книги «Михаил Бахтин») // *Бахтинология: Исследования, переводы, публикации* / Под ред. К.Г. Исупова. СПб.: Алетей, 1995. С. 288–309.

*Пумпянский Л.В.* Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. 864 с.

*Сокулер З.А.* Субъективность, язык и Другой. М.: Университетская книга, 2016.

*Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П. Судьба и грехи России.* СПб.: София, 1991. С. 66–101.

*Флоровский Г.В.* Русская философия в эмиграции // *Историко-философский*



ежегодник. 2014. № 2013. С. 314–336.

*Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни (Кассельские доклады) // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М.: Гнозис, 1995. С. 137–183.

*Хайдеггер М. – Ясперс К.* Переписка. 1920–1963. М.: Ad marginem, 2001.

*Щитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина. Минск: И.П. Логинов, 2002.

*Arendt H.* Was Ist Existenzphilosophie? Frankfurt a.M.: Hain, 1990.

Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen / Hrsg. von Bernd Lutz. Stuttgart., 1989.

*Theunissen M.* Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Greuter, 1965.

*Theunissen M.* "Zwischen" // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12. Basel: Schwabe AG, 2004. S.1544–1549.

### Vitaly Lvovich Makhlin

DSc., professor, Moscow State Pedagogical University, Institute of Social and Humanitarian Sciences, prospect Vernadskogo, 88, office 812, Moscow 119571, Russian Federation. E-mail: vitmahlin@mail.ru.

#### **"Participative thinking". Bakhtin's philosophical project in a context of the ontological turn of 20th century**

**Summary.** In this essay the young Bakhtin's philosophical project from the early 1920s, is analyzed in two interrelated directions: first, within the "inner" context of his "first philosophy", secondly, against the "outer" background of the West European (mostly German) turn to the "New Thinking", that is, to the so-called existential ontology, or the "social ontology" (Husserl, Scheler, Buber, G. Marcel, Sartre et al.). Methodologically, in order to answer the question "Where did Bakhtin come from?", the author of the essay, in contrast to the trend of research in the comparative genre of 'Bakhtin and...', works both historically and systematically using the ontological category of the "in-between": his subject is just the "event of being" and the "concrete historicity" as mediation between Bakhtin's project and the projects of his Western contemporaries. Thus, it becomes clear why and under what circumstances the Russian thinker's concept of the "participative thinking" in fact participated in the European turn to the modern, or existential, ontology. Besides, some motives or elements in Bakhtin's early project are taken into consideration, which he later developed in his well-known works written since the mid-1920s and up to the mid-1970s.

**Keywords:** symbolization crisis, M. Bakhtin, dialogical principle, social ontology, category of the "in-between", utopianism, participative thinking.

## References

- Averintsev, S.S. “Lichnost i talant uchenogo” [The Personality and the Talent of the Scholar], in: M.M. Bakhtin, *Antologiya kritiki* [Anthology of Criticism], ed. by V.L. Makhlin. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 93–101. (In Russian)
- Arendt, H. *Lyudi v temnye vremena* [Men in Dark Times]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2003. 312 p. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. K “filosofii postupka” [Toward a Philosophy of the Act], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur Publ., 1999, pp. 7–65. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. “Avtor i geroi v esteticheskoy deyatel’nosti” [Author and Hero in Aesthetic Activity], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur Publ., 1999, pp. 69–263. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. “Problemy poetiki Dostoevskogo” [Problems of Dostoevsky’s Poetics], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 6. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur Publ., 2002, pp. 7–300. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. “Ritorika, v meru svoei lzivosti...” [Rhetoric, in accordance with its mendacity], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5. Moscow: Russkie slovari, 1996, pp. 63–70. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. *Tvorchestvo Francois Rabelais i narodnaya kultura Srednevekovya i Renessansa* [Francois Rabelais’ Work and the Popular Culture of the Renaissance], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 4(2). Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur Publ., 2010, pp. 9–508. (In Russian)
- M.M. Bakhtin (pod maskoi)* [M.M. Bakhtin (under Mask)], ed. by I.V. Peshkov. Moscow: Labirint Publ., 2000. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. *Razgovory s V.D. Duvakin* [Conversations with V.D. Duvakin]. 2nd ed. Moscow: Soglasie Publ., 2002. (In Russian)
- Bakhtin, N.M. “Vera i znanie” [Faith and knowledge], in: Bakhtin, N.M. *Filosofiya kak zhivoi opyt* [Philosophy as a live experience]. Moscow: Labirint Publ., 2008, pp. 174–176. (In Russian)
- Bocharov, S.G. “Ob odnom razgove i vokrug nego” [About one conversation and around it], in: *M.M. Bakhtin: Antologiya kritiki* [M.M. Bakhtin: Anthology of criticism], ed. by V.L. Makhlin. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 47–79. (In Russian)
- Buber, M. “K istorii dialogicheskogo printsipa” [Toward a history of dialogic thinking], in: V.L. Makhlin, *Ya i Drugoi: K istorii dialogicheskogo printsipa v filosofii 20th cent.* [I and Other: Toward a history of dialogic thinking in philosophy of the 20th century]. Moscow: Labirint Publ., 1997, pp. 225–237. (In Russian)
- Gadamer, H.G. “K russkim chitatel’yam” [To the Russian readers], in: H.G. Gadamer, *Aktualnost prekrasnogo* [Relevance of the Beautiful]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991, pp. 7–8. (In Russian)
- Gadamer, H.G. “Filosofskie osnovaniya 20 veka” [Philosophical foundations of the 20th century], in: H.G. Gadamer, *Aktualnost prekrasnogo* [Relevance of the Beautiful]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991, pp. 16–26. (In Russian)
- Gadamer, H.G. “Nesposobnost k razgovoru” [Inability to a Conversation], in: H.G. Gadamer, *Aktualnost prekrasnogo* [Relevance of the Beautiful]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991, pp. 82–92. (In Russian)

Gvardini, R. “Konets novogo vremeni” [The End of the Modern World], *Voprosy filosofii*, 1990, no 4, pp. 127–163. (In Russian)

Guseinov, A.A. “Filosofiya postupka kak pervaya filosofiya (opyt interpretatsii npravstvennoi filosofii M.M. Bakhtina). Statya pervaya. Byt – znachit postupat” [The Philosophy of the Act as the First Philosophy (An Interpretation of Bakhtin’s Moral Philosophy). First Article: To Be Means To Act], *Voprosy filosofii*, 2017, no. 7, pp. 5–15. (In Russian)

Guseinov, A.A. “Filosofiya postupka kak pervaya filosofiya (opyt interpretatsii npravstvennoi filosofii M.M. Bakhtina). Statya vtoraya. Pervaya filosofiya kak npravstvennaya filosofiya [The Philosophy of the Act as the First Philosophy. (An Interpretation of Bakhtin’s Moral Philosophy). The Second Article. The First Philosophy as Moral Philosophy]”, *Voprosy filosofii*, 2017, no. 7, pp. 65–74. (In Russian)

Mandelstam, O. *Slovo i kultura* [Word and Culture]. Moscow: Sovetskii pisatel Publ., 1987. (In Russian)

Makhlin, V.L. “Tretii Renessans” [The Third Renaissance], in: *Bakhtinologiya: issledovaniya, perevody, publikatsii* [Bakhtinologiya: Researches, translations, publications], ed. by K.G. Isupov. Saint-Petersburg: Aleteia Publ., 1995, pp. 132–154.

Makhlin, V.L. “Nevelskaya shkola” [The Nevel School], in: *Malyi entsiklopedicheski slovar* [Small Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 359–365. (In Russian)

Makhlin, V.L. “Iz revolyutsii vykhodyashchii: programma” [Out of Revolution: a Program], in: *Bakhtinski sbornik–III*. Moscow: Labirint Publ., 1997, pp. 198–248.

Makhlin, V.L. “Opozdavshii razgovor” [The Belated Conversation], in: *Problemy i diskussii v filosofii Rossii vtoroi poloviny 20 veka: sovremennyy vzglyad*: [Programs and Discussions in the Russian Philosophy of the Second Half of the 20th Century: Modern View], ed. V.A. Lektorsky. Moscow: ROSSPEN Publ., 2014, pp. 360–380.

*M.M. Bakhtin: Anthology of criticism* [The Critical Anthology], ed. by V.L. Makhlin. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. (In Russian)

Motroshilova, N.V. «Idei I» *Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiyu* [“Ideen I” by Edmund Husserl as an Introduction to Phenomenology]. Moscow: Fenomenologiya–germenevtika, 2003. (In Russian)

Motroshilova, N.V. “Sovremennye korrektsii k ponimaniyu teorii dialoga i ikh primeneniya v zhiznennom mire (opyt sotsiologii poznaniya)” [Contemporary Corrections to the Understanding of Theories of Dialogues and Their Implementation in the “Lifeworld” (Experience of Sociology of Knowledge)]. Part I, *Filosofskie nauki*, 2017, no. 2, pp. 35–49. (In Russian)

Motroshilova, N.V. “Sovremennye korrektsii k ponimaniyu teorii dialoga i ikh primeneniya v zhiznennom mire (opyt sotsiologii poznaniya)” [Contemporary Corrections to the Understanding of Theories of Dialogues and Their Implementation in the “Lifeworld” (Experience of Sociology of Knowledge)]. Part II, *Filosofskie nauki*, 2017, no. 2, pp. 23–37. (In Russian)

Nikolaev, N.I. “Nevelskaya shkola filosofii (M.M. Bakhtin, M.I. Kogan, L.V. Pumpyanski) v 1918–1925 godakh” [The Nevel School of Philosophy (M.M. Bakhtin, M.I. Kogan, L.V. Pumpyanski) in 1918–1925], in: *M.M. Bakhtin i filosofskaya kultura 20 veka* [M.M. Bakhtin and Philosophical Culture of 20th Century], ed. by K.G. Isupov. Part 1. Saint-Petersburg: RGPU, 1991, pp. 31–43. (In Russian)

Nikolaev, N.I. “Vstupitel'naya zametka k publikatsii «Lektsii i vystupleniya M.M. Bakhtina v zapisi L. Pumpyanskogo (1924–1925)»” [An Introductory Note to M.M. Bakhtin’s “Lectures and Speeches” registered by Lev Pumpyansky (1924–1925)], in: *M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a Philosopher], ed. by L.A. Gogotishvili and P.S. Gurevitch. Moscow: Nauka Publ., 1992. (In Russian)

Nikolaev, N.I. “M.M. Bakhtin v Nevele letom 1919 goda” [M.M. Bakhtin in Nevel, in summer 1919], in: *Nevelskii sbornik*, ed. by L.M. Maksimovskaya. Issue 1. Saint-Petersburg: Akropol Publ., 1996, pp. 96–104. (In Russian)

Morson, G.S., Emerson, K. “Tvorchestvo prozaiki (glava iz knigi «Mikhail Bakhtin»)”, in: *Bakhtinologiya: issledovaniya, perevody, publikatsii* [Bakhtinologiya: Researches, translations, publications], ed. by K.G. Isupov. Saint-Petersburg: Aleteia Publ., 1995, pp. 288–309. (In Russian)

Pumpyansky, L.V. *Klassicheskaya traditsiya: Sobranie trudov po istorii russkoi literatury* [Classical Tradition. The Collected Works on the History of Russian Literature]. Moscow: Yazyki russkoi kultury, 2000. 864 p. (In Russian)

Sokuler, Z.A. *Subektivnost, yazyk i Drugoi* [Subjectivity, language and the Other]. Moscow: Universitetskaya kniga, 2016. (In Russian)

Fedotov, G.P. “Tragediya intelligentsii” [The Tragedy of Intelligentsia], in: G.P. Fedotov, *Sudba i grekhi Rossii* [Destiny and sins of Russia]. Saint-Petersburg: Sofia, 1991, pp. 66–101. (In Russian)

Florovskii, G.V. “Russkaya filosofiya v emigratsii” [The Russian philosophy in emigration], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2014, No. 2013, pp. 314–336. (In Russian)

Heidegger, M. “Issledovatel'skaya rabota Vilgelma Dilteya i borba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni (Kasselskie doklady)” [Wilhelm Dilthey’s Research Work and the Struggle for the Historical World Outlook in Our Time (Lectures in Kassel)], in: *Two Texts about Wilhelm Dilthey*. Moscow: Gnosis Publ., 1995, pp. 137–183. (In Russian)

Shchittsova, T.V. *Sobytie v filosofii Bakhtina* [Event in Bakhtin’s philosophy]. Minsk: Loginov Publ., 2002. (In Russian)

Arendt, H. *Was Ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a. M.: Hain, 1990.

*Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* hrsg. von Bernd Lutz. Stuttg., 1989.

Theunissen, M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Greuter, 1965.

Theunissen, M. “Zwischen”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel: Schwabe AG, 2004, S. 1544–1549.

## Цыганков А.С.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: m1dian@yandex.ru.

## Оболевич Тереза

Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9. E-mail: tereza.obolevich@upjpp2.edu.pl.

# «Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С.Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et circum

**Аннотация:** В статье на основании переписки между Дж. Беллом, С.Л. Франком, В.С. Франком, Ф. Хайлером и австрийским издательством “Anton Pustet” реконструируются некоторые малоизвестные аспекты творческого и жизненного пути С.Л. Франка периода эмиграции. Благодаря изучению его переписки с немецким историком и феноменологом религии Фридрихом Хайлером удастся более детально описать «идейный контекст» эпохи, в которой состоялся диалог русского и немецкого мыслителей. Представленная переписка содержит богатый материал по экуменической деятельности С.Л. Франка, связанной с журналом Ф. Хайлера «Eine heilige Kirche» («Святая Церковь»), в котором Франк опубликовал ряд статей, а также свои переводы на немецкий язык текстов С.Н. Булгакова («Догмат в восточной православной церкви») и Б.И. Сове («Таинство миропомзания в православной церкви Востока»; «Некролог на Н.Н. Глубоковского»). Отдельное внимание в статье уделяется воссозданию истории немецкоязычного текста работы С.Л. Франка «Непостижимое»: прослеживается появление различных редакций немецкого текста, а также восстанавливается история безуспешных попыток публикации этого текста в швейцарских, голландских, немецких и австрийских издательствах, которые были предприняты С.Л. Франком, его друзьями и коллегами в 1930-е гг.

**Ключевые слова:** русская философия в эмиграции, С.Л. Франк, немецкоязычные текст «Непостижимого», экуменизм, Ф. Хайлер.

Семен Франк, учение которого, по словам Н.В. Мотрошиловой, есть «своего рода средоточие новых подходов и решений, предложенных русской мыслью конца XIX и XX вв.»<sup>1</sup>, большую часть своей жизни провел в изгнании. В письме к своему близкому другу, швейцарскому психиатру Людвигу Бинсвангеру от 30 ноября 1934 г. он дает яркую, но в то же время неутешительную характеристику своей эмигрантской жизни в Германии: «Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику»<sup>2</sup>. Оставляя в стороне возможное различное смысловое толкование самого слова «пустыня»<sup>3</sup>, стоит отметить, что приведенная характеристика – с чисто субъективной точки зрения являющаяся неоспоримой – вряд ли отражает объективную картину жизни философа в немецкой эмиграции<sup>4</sup>. Действительно, кроме активной публицистической работы, осуществлявшейся С.Л. Франком в 20–30-е гг. прошлого века, его деятельного участия в жизни Русского научного института в Берлине (до 1933 г.), на насыщенность – как духовную, так и чисто практическую – его жизни в Германии указывает его переписка с ведущими немецкоязычными интеллектуалами той эпохи: Л. Бинсвангером, Ф. Хайлером, А. Эйнштейном. Не последнее место в творческих поисках С.Л. Франка того времени занимает и корреспонденция с различными австрийскими, голландскими, немецкими и французскими издательствами, такими как Anton Pustet, Ernst Reinhardt, Josef Kösel und Friedrich Pustet и Fernand Aubier.

На основе архивной переписки С.Л. Франка с Ф. Хайлером, хранящейся в фонде Ф. Хайлера в библиотеке Марбургского университета св. Филиппа и в фонде С.Л. Франка в Бахметевском архиве

<sup>1</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. С. 324.

<sup>2</sup> Четыре письма из переписки Л. Бинсвангер – С. Франк / Пер. с нем. А. Вальшиной, А. Ферстера // Логос. 1992. № 3. С. 365.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Резниченко А.И. Русский философ в Берлине (1922–1937): «действительный», «фактический» и «реальный» контексты // Материалы международной конференции «История философии и социокультурный контекст». М., 2012. С. 114–115.

<sup>4</sup> Можно согласиться с В.В. Янценом, который указывает на то, что «вынужденное “отшельничество” Франка в Берлинской “пустыне” не имело буквального смысла: были в ней отдельные постоянные “островки” общения (...), бывали и временные его “оазисы” (...), благодаря которым жизнь в Германии до 1937 г. не казалась ему абсолютно беспросветной и бессмысленной» (Янцен В.В. Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (1932–1937, 1947) // Русский Берлин 1920–1945 гг. М., 2006. С. 311–312).

Колумбийского университета, а также их письменных переговоров с австрийским издательством Anton Pustet, большая часть которых сохранилась в Бахметевском архиве, ниже будут освещены некоторые малоизученные аспекты жизни и творческой деятельности русского философа в эмиграции. Среди них следует отметить взаимоотношения Франка и Хайлера, их общими коллегами и друзьями; сотрудничество с журналом «Eine heilige Kirche» («Святая Церковь») в качестве автора и переводчика, наконец, попытки издания немецкоязычного текста работы «Непостижимое».

Обстоятельства личного знакомства С.Л. Франка с немецким экуменическим деятелем, историком и феноменологом религии Фридрихом Хайлером, которого русский философ высоко ценил и считал своим другом<sup>5</sup>, на данный момент остаются неизвестными. Однако возможно сделать предположение, что оно произошло по экуменической линии. Общим знакомым Франка и Хайлера был пастор Альберт Хеттлинг, имя которого несколько раз фигурирует в их переписке. Последний являлся одним из руководителей объединения «Русской братской помощи»<sup>6</sup> в г. Лемго, с которым сотрудничал С.Л. Франк. На непосредственную связь между С.Л. Франком, А. Хеттлингом и Ф. Хайлером указывает фрагмент письма, адресованного Франком своей супруге Татьяне Сергеевне: «По части безнадежного дела “устройства” мне, приходит теперь в голову, что надо – я думаю, через Геттлинга – просить Heiler’a подумать обо мне. У него церковно-религиозные связи по всему миру. Я напишу об этом Геттлингу отсюда»<sup>7</sup>. К сожалению, само письмо целиком не сохранилось, что зна-

---

<sup>5</sup> О том, что С.Л. Франк пребывает в «личной дружбе» с Ф. Хайлером см. его письмо к Д.И. Чижевскому от 28.8.1937 г., в котором философ непосредственно указывает на это. С.Л. Франк. Письма к Д.И. Чижевскому (1932–1937) // Русский Берлин 1920–1945 гг. С. 335.

<sup>6</sup> Объединение «Русская братская помощь» (Russische Bruderhilfe) в первую очередь вело просветительскую деятельность. Благодаря публикациям и публичным докладам его члены пытались распространить в Западной Европе информацию о нарушении прав человека и притеснении Церкви в советской России. См.: *Nazarova O.* Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Tradition. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017. S. 11. Подробнее о публикациях С.Л. Франка в журнале объединения «Русская братская помощь», носившем название «Liebet einander!», см.: *Назарова О.* Неизвестные публикации С.Л. Франка в журнале «Liebet einander» // *Философские науки.* 2007. № 2. С. 5–9.

<sup>7</sup> С.Л. Франк к Т.С. Франк 193? // *Bakhtmeteff Archive of Russian and East Euro-*

чительно усложняет его датировку. Предположительно, оно было написано Франком в ходе одной из его лекционных поездок по Швейцарии, часть из которых была организована именно «Русской братской помощью»<sup>8</sup>. В уцелевшем отрывке упоминается также богослов Франц Маннхаймер (Mannheimer): «Здесь некий Dr. Mannheimer сотрудник Neiler’a, иудео-христианин, переселившийся из Германии и преподающий здесь богословие»<sup>9</sup>. Ф. Маннхаймер в 1933 г. вместе со своей супругой, немецкой писательницей Ирмгард Маннхаймер (в девичестве Faber du Faur) эмигрировал в Швейцарию и поселился изначально в Рюшликоне – коммуне вблизи Цюриха, а позднее в самом Цюрихе<sup>10</sup>. О своем пребывании в Рюшликоне С.Л. Франк писал 2 июня 1935 г. Л. Бинсвангеру: «Я получил от своих друзей из швейцарского церковного круга приглашение прочитать доклад в Рюшликоне под Цюрихом 16 июня о Восточной Церкви на “церковных днях” швейцарского диаконического объединения»<sup>11</sup>. Показательным является и общий тон сохранившегося фрагмента письма, где речь идет также о «иудео-христианах». Так, кроме упоминания о Ф. Маннхаймере, Франк сообщал, что немецко-швейцарский богослов «обещал меня свести с разными иудео-христианами (...) напротив меня, на другом берегу озера (...) католический лагерь еврейско<ого> происхождения, а в Базеле есть целое общество»<sup>12</sup>. Примечательным в этой связи является то, что первая статья С.Л. Франка, опубликованная им на немецком языке в журнале Ф. Хайлера весной 1934 г.<sup>13</sup>, была

---

pean History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 4.

<sup>8</sup> См., к примеру, письмо С.Л. Франка к Ф. Либу от 17.09.1931 г.: «Уже с начала сент<ября> я нахожусь в длительной лекционной поездке как раз в поль<зу> Русс<кой> братской помощи. (Сейчас это объединение полностью соответствует условиям, которые Вы ставите. Им руководят два пастора в Лемго и Липпе Эвербек и Хиттлинг, вполне находящиеся на экуменическо-церк<овной> почве и желающие помочь русс<кой> церкви, я близко дружен с обоими и полностью с ними солидарен)» (*Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либ: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. М., 2002. С. 494–495*).

<sup>9</sup> С.Л. Франк к Т.С. Франк, 193? г.

<sup>10</sup> Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert / Ed. Wilhelm Kosch. Zürich; München, 2005. S. 193–194.

<sup>11</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 2.06.1935 // UAT. 443/7, 22.

<sup>12</sup> С.Л. Франк Т.С. Франк, 193? г.

<sup>13</sup> Die religiöse Tragödie des Judentums. Von einem Judenchristen // Eine Heilige Kirche. 1934. 15 Jahrgang der Hochkirche. S. 128–133.



подписана «von einem Judenchristen», что можно перевести также как «написано иудео-христианином»<sup>14</sup>. Итак, опираясь на фрагмент письма к Т.С. Франк, первую статью С.Л. Франка в журнале Хайлера и саму переписку русского и немецкого мыслителей, начало которой датируется июлем 1934 г., можно предположить, что знакомство Франка и Хайлера состоялось не ранее 1933 г.

Переписка между С.Л. Франком и Ф. Хайлером дает богатый материал для реконструкции и углубления сведений о личных связях русского философа в немецкой, а затем и в английской эмиграции. Так среди имен, которые упоминаются в письмах, можно заметить уже упомянутого пастора А. Хеттлинга, епископа Чичестера Джорджа Белла, философа-слависта Д.И. Чижевского, госпожу Андерс и австрийского издателя Отто Мюллера. Предлагаемая переписка имеет большое значение также для более детального описания того, что можно назвать «идейным контекстом» эпохи, той историко-культурной и философской среды, в которой она велась и которая, известным образом, задавала ее содержание. К примеру, для характеристики своего немецкоязычного текста «Непостижимого» С.Л. Франк прибегает к сравнению с известной работой Рудольфа Отто «Священное», при этом подчеркивая, что он пытается «предложить своего рода феноменологию религиозного сознания, феноменологию первоизданной религиозно-мистической установки к жизни, но не на психологический (как у Р. Отто), а на онтологический лад»<sup>15</sup>. Другой пример включенности Франка в «идейный контекст» эпохи – сравнение своей работы с исследованием нидерландского феноменолога религии Герарда ван дер Леува «Введение в феноменологию религии»<sup>16</sup>. Таким образом, русский философ относит себя к немецкой и шире к западноевропейской философской традиции. Уже в своем более раннем выступлении (а затем статье) «Русское мировоззрение»<sup>17</sup> Франк

---

<sup>14</sup> Переводчик этой статьи на русский язык О. Назарова переводит слово «Judenchrist», как «еврей-христианин», что, разумеется, допустимо с точки зрения немецкого языка, в котором слово «der Jude» обозначает, как этническую, так и религиозную принадлежность. См.: Назарова О. От переводчика // Вторая навигация. 2005. № 5. С. 275–278.

<sup>15</sup> См. письмо № 7.

<sup>16</sup> См. письмо № 4.

<sup>17</sup> Сам С.Л. Франк в библиографическом списке своих трудов перевел эту работу как «Русское мирозерцание», см.: Аляев Г.Е. К вопросу об атрибуции текстов С. Л. Франка // Парадигма. Философско-культурологический альманах. 2017. Вып. 27. С. 14.

указывал на «глубокое, родственное отношение между немецким и русским духом» в области религиозно-мистической<sup>18</sup>. Показательной является и его реакция на изменение политической и религиозной атмосферы современной ему Германии, что имело место в отклике философа на статью Ф. Хайлера о «Движении Немецкой веры», опубликованной в первом номере «Eine heilige Kirche»<sup>19</sup>, который указывает на близость русского мыслителя также к интересам К.Г. Юнга<sup>20</sup>.

Важное место в «жизненном мире» С.Л. Франка в период эмиграции занимал и вышеупомянутый епископ Чичестерский Джордж Белл<sup>21</sup>. Именно Белл ходатайствовал за него о возобновлении стипендии от Христианского совета по делам беженцев Всемирного совета церквей, которую Франк получил весной 1939 г. и выплата которой была приостановлена во время войны<sup>22</sup>. Благодаря своим церковным и экуменическим связям Дж. Белл также смог передать письмо Франка Хайлеру, с которым сам Белл находился в переписке с 1925 г. и с которым активно сотрудничал по экуменической линии<sup>23</sup>. Тем самым С.Л. Франк пытался восстановить утраченные за время войны контакты<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. М., 1992. С. 500.

<sup>19</sup> См. письмо № 1.

<sup>20</sup> См. подробнее: Узланер Д.А. Эволюция взглядов К.Г. Юнга на христианство и национал-социализм // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2007. № 3. С. 76–96.

<sup>21</sup> На настоящий момент в фонде С.Л. Франка Бахметевского архива удалось обнаружить четыре письма от Джорджа Белла в 4 и 9 коробках. Одно из них, имеющее непосредственное отношение к Ф. Хайлеру, включено нами в архивную публикацию.

<sup>22</sup> См. подробнее: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / Пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. М., 2001. С. 204. В письме к В.Б. Ельшевичу от 6.03.1946 г. С.Л. Франк сообщал, что «стипендия по-прежнему висит в воздухе, хотя надежда на нее не потеряна – за меня хлопочут (я получил очень лестный отзыв о моей английской книге, вышедшей месяц тому назад (“С нами Бог”) от епископа Чичестерского, а ему, между прочим, тоже написано обо мне)». Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельшевичем и Ф.О. Ельшевич (1922–1950) / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 г. М., 2016. С. 181.

<sup>23</sup> См. письма № 16–18.

<sup>24</sup> В качестве примеров таких писем, повествующих о военной и послевоенной жизни, можно привести ответное письмо Макса Фасмера от 27 декабря 1946 г. (см.: M. Vasmer an S.L. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia Univ., New York. S.L. Frank Papers. Box 3), письмо Д.И. Чижевского от 29.01.1947 г. (см.: После-

Отдельная тема переписки С.Л. Франка и Ф. Хайлера – сотрудничество русского философа с журналом его немецкого коллеги. Издание Ф. Хайлера «Eine heilige Kirche» («Святая Церковь»), которое стало выходить в мюнхенском издательстве Ernst Reinhardt в 1934 г., являлось продолжением другого журнала Хайлера «Die Hochkirche» («Высокая Церковь»), издававшегося с 1918 по 1933 г. Оба издания Ф. Хайлера имели экуменическую направленность и стремились к преодолению конфессиональной обособленности. На настоящий момент времени русскоязычному читателю известна лишь одна статья С.Л. Франка, которая была анонимно опубликована философом во втором номере «Eine heilige Kirche» за 1934 г.<sup>25</sup> Стоит упомянуть также о других его публикациях в этом журнале. Так в третьем выпуске за тот же 1934 г. вышла работа Франка «Государство и церковь в восточном православии»<sup>26</sup>. В ней русский мыслитель, – рассуждая о перипетиях взаимоотношений государства и православной, в первую очередь, русской церкви, подчинении церкви государству, – занимает ярко выраженную экуменическую позицию. Не случайно в качестве средства спасения и возрождения церкви С.Л. Франк предлагает «добиться большей общности (которая в принципе никогда не исчезала полностью) с другими православными церквями и создать вместе с ними организационное объединение»<sup>27</sup>. При этом достижение подобного организационного единства возможно, согласно мыслителю, лишь под патронажем католической церкви: «Говоря принципиально, невзирая на все исповедально-психологические (glaubenspsychologischen) препятствия, римско-католическая церковь – единственная церковь, которая обладает внутри своих границ прочно укорененной в непрерывной традиции сверхнациональной, авторитетной инстанцией, – должна взять на себя инициативу и руководство этим судьбинно-необходимым (schicksalsnotwendigen), богоугодным движением»<sup>28</sup>.

---

военная переписка Д.И. Чижевского и С.Л. Франка // Публ. и пер. В.В. Янцена. Русский Берлин 1920–1945 гг. М., 2006. С. 336–337, и ответ С.Л. Франка на него от 9.02.1947 г., в котором философ описывает известные ему судьбы их общих коллег и друзей (см.: Там же. С. 337–339).

<sup>25</sup> Имеется в виду статья С.Л. Франка «Die religiöse Tragödie des Judentums» (см. выше примеч. 13); рус. пер.: Франк С.Л. Религиозная трагедия еврейского народа / Пер. О. Назаровой // Вторая навигация. 2005. № 5. С. 285–292.

<sup>26</sup> Frank S.L. Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche. 1934. 16 Jahrgang der Hochkirche. S. 244–250.

<sup>27</sup> Там же. S. 249.

<sup>28</sup> Там же. S. 250. Выделено С.Л. Франком.

Приведенные фрагменты хорошо показывают качественное различие между теми текстами, которые С.Л. Франк в 30-е гг. готовил для журнала Ф. Хайлера и теми, которые он печатал в другом экуменическом издании «*Liebet einander!*» («Любите друг друга»), выпускаемом А. Хеттлингом. В первом случае Франк писал достаточно сложным, академическим языком, затрагивая важные теоретические проблемы (хотя по причине ограниченного формата журнальной статьи и не раскрывая их достаточно глубоко). Во втором, он скорее ограничивался констатацией определенных фактов и их оценкой, не вдаваясь в сложные теоретические рассуждения. Подобное различие в стилях обусловлено спецификой самих изданий. Журнал А. Хеттлинга был предназначен главным образом для малообразованных слоев населения: характерна оценка «*Liebet einander!*» самого С.Л. Франка, который в послании к Ф. Либу от 26 октября 1931 г. написал, что это «чисто популярное издание, предназначенное прежде всего для крестьянских кругов»<sup>29</sup>. В то же время, «*Eine heilige Kirche*» Ф. Хайлера претендовала на роль ведущего журнала по экуменической тематике.

Однако участие С.Л. Франка в качестве автора в издании Ф. Хайлера было не столь обширным и интенсивным в сравнении с его переводческой работой. В частности, С.Л. Франком была переведена на немецкий язык статьи С.Н. Булгакова «Догмат в восточной православной церкви» (1935 г.)<sup>30</sup> и Б.И. Сове «Таинство миропомазания в православной церкви Востока» (1936 г.)<sup>31</sup>, а также некролог на профессора Н.Н. Глубоковского, написанный Б.И. Сове (1937 г.)<sup>32</sup>. Помимо этого, с журналом Ф. Хайлера при посредничестве отца сотрудничал и старший сын Франка Виктор, переведший для «*Eine heilige Kirche*» статью Б.И. Сове «Борьба против православной церкви в российском Советском Союзе» (1938 г.)<sup>33</sup>. Таким образом, Ф. Хайлер, наряду с Л. Бинсвангером, В.Б. Ельяшевичем и Ф. Либом, поддержи-

<sup>29</sup> Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фр. Либя. С. 497.

<sup>30</sup> *Bulgankoff S.* Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche // *Eine heilige Kirche*. 1935. 17 Jahrgang der Hochkirche. S. 121–125.

<sup>31</sup> *Sové B.* Das Mysterion der Firmung (Myron-Salbung) in der orthodoxen Kirche des Ostens // *Eine heilige Kirche*. 1936. 18 Jahrgang der Hochkirche. S. 85–91.

<sup>32</sup> *Sové B.* Professor Nikolaus Glubokowski // *Eine heilige Kirche*. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 115–118; см. также письма № 8–9, где речь идет о переводе некролога.

<sup>33</sup> *Sové B.* Der Kampf gegen orthodoxe Kirche in der russischen Sowjetunion // *Eine heilige Kirche*. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 119–126; см. также письмо № 12.

вал семью Франка материально в тяжелые для нее в финансовом отношении годы эмиграции благодаря выплата авторских и переводческих гонораров. При этом стоит отметить регулярность подобных выплат, которые осуществлялись практически ежегодно, начиная с 1934 г. и заканчивая 1938 г. – годом переезда Франков во Францию.

Одна из магистральных тем в переписке С.Л. Франка и Ф. Хайлера касается издания немецкоязычной рукописи «Непостижимого». Первое упоминание об этом датировано 12 марта 1937 г. Франк писал: «Во время нашей предпоследней встречи в Берлине Вы были так любезны, что пообещали оказать Ваше содействие в попытках устроить мою книгу (“Непостижимое”) в издательство Reinhardt. Сейчас рукопись моей книги в окончательном варианте лежит передо мной»<sup>34</sup>. О переговорах относительно судьбы «Непостижимого» С.Л. Франк сообщал Л. Бинсвангеру в письме от 5 ноября 1936 г. следующее: «Марбургский богослов Фридрих Хайлер, с которым я общаюсь уже много лет и с которым я недавно разговаривал, предложил мне порекомендовать книгу своему издателю (Reinhardt в Мюнхене). Он считает, что тут есть шансы на успех. Если же это не удастся, то у него на примете есть и другие возможности»<sup>35</sup>. В том же письме к Л. Бинсвангеру С.Л. Франк отмечал, что собирается сократить объем своей книги. Отсюда возникает вопрос: какую именно редакцию немецкоязычного «Непостижимого» Франк пытался опубликовать при помощи Ф. Хайлера и сколько было подобных редакций? Ниже мы постараемся проследить историю создания немецкого текста трактата «Непостижимое» на основании имеющихся в нашем распоряжении опубликованных и архивных материалов.

Начало самой подготовительной, черновой работы над созданием отдельной книги по философии религии возможно, вслед за Г.Е. Аляевым и Т.Н. Резвых, отнести к осени 1928 г., когда в одной из записных книжек С.Л. Франка появляется текст «под названием “Первая философия”, который представляет собой первые наброски к будущему “Непостижимому”»<sup>36</sup>. Однако о самом замысле создания

---

<sup>34</sup> См. письмо № 4. О завершении рукописи весной 1937 г. С.Л. Франк писал также В.Б. Ельяшевичу 22.03.1937 г.: «Мне удалось закончить философскую книгу, которая – как бы ни оценивать ее по существу – будет лучшим и самым глубоким из всего, что я до сих пор написал, и в которой мне удалось выразить последнее из того, чем я духовно живу» (см.: Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950). С. 73).

<sup>35</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 5.11.1936 // UAT. 443/7, 89.

<sup>36</sup> Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологеме-

книги С.Л. Франк говорит несколько позднее, в письме к В.Б. Ельяшевичу от 5 августа 1930 г.: «Мечтаю еще написать – по-немецки, т. к. по-русски не для кого – большую философскую работу, на которую смотрю, как на нечто вроде “лебединой песни”»<sup>37</sup>. В 1933 г. в записной книжке философа появляется «План работы: “Das Unergründliche”»<sup>38</sup>. Как частично заверченный труд, который возможно предложить издателю, «Непостижимое» фиксируется в письмах к Н.А. Бердяеву и Ф. Либу в феврале 1934 г.<sup>39</sup> Работа над книгой отмечена и в письмах к Т.С. Франк от 25 и 27 июня 1935 г.: «Я был у издателя, к которому направил меня редактор – ему очень понравилась моя книга, и в течение получаса мы в принципе сговорились (я, как водится, вероятно, продешевил немного). Он мне дает 1000 м. за книгу, 400 из них при представлении рукописи, остальные в течение полугода»<sup>40</sup>. Об этом же Франк писал и своему другу в Швейцарию 20 августа 1935 г.: «Сам я сейчас погрузился в написание и упорядочивание моей книги “Непостижимое” (для которой, как я Вам уже сообщал, я нашел издателя в Цюрихе). Я не знаю, что выйдет из книги для других, но для меня лично работа над ней приносит радостные моменты творчества и это хорошо уже само по себе»<sup>41</sup>. Об интенсивной работе над книгой С.Л. Франк сообщал Л. Бинсвангеру также в письмах от 19 сентября и 15 ноября 1935 г. И наконец 7 января 1936 г. Франк подытоживал: «я удачно завершил мою книгу и совершенно доволен многими ее частями. К сожалению, молчит мой издатель (Max Niehans в Цюрихе), который летом заверил меня в издании моей книги»<sup>42</sup>. Таким образом, первый вариант немецкоязычного «Непостижимого» С.Л. Франк завершил к концу 1935 г., издателем

---

ны к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг. М., 2017. С. 8.

<sup>37</sup> Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950). С. 64.

<sup>38</sup> Франк С.Л. [Размышления. Первая философия] / Публ. и комм. Г.Е. Аляев и Т.Н. Резвых; пер с нем. Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг. С. 133.

<sup>39</sup> Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либба. С. 326–327, 513.

<sup>40</sup> Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 8. Выражаем признательность к филос. н. Татьяне Резвых (ПСТГУ) за возможность познакомиться с перепиской С.Л. Франка и Т.С. Франк, хранящейся в библиотеке Дома Русского зарубежья.

<sup>41</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 5.11.1936 // UAT. 443/7, 89.

<sup>42</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 7.01.1936 // UAT. 443/7, 89.

же, о котором философ сообщал своей супруге летом того же года, должен был стать Max Niehans. Однако упомянутое письмо к Ф. Хайлеру, написанное весной 1937 г., указывает на то, что была как минимум еще одна переработка немецкого текста.

Трудности с публикацией текста возникли с самого начала. Так, несмотря на посредничество Бинсвангера, напрямую обратившегося к издателю в Цюрихе, дело не увенчалось успехом, т. к. издатель просто ответил молчанием. К концу февраля 1936 г. у С.Л. Франка возникла идея попытаться счастье у другого швейцарского издательства – Rascher, которое было знакомо ему «по совместной работе над “Jahrbuch für Idealismus” (статья “Das Absolute”)<sup>43</sup>. Однако вплоть до начала апреля Франк был занят переработкой рукописи и лишь в письме от 13 апреля 1936 г. информировал Бинсвангера: «я наконец-то отослал мою рукопись Rascher’у в Цюрих. На мой вопрос Rascher ответил, что он хотел бы прочитать книгу, но тут же сообщил, что в настоящих условиях издание такой книги для издательства связано с большим риском»<sup>44</sup>. Решение от издательства вновь затянулось. Бинсвангер не переставал ходатайствовать за книгу русского мыслителя в письмах к издателю. Сам же Франк основную причину задержки усматривал в том, что «положение книжного рынка в настоящее время неблагоприятно и издатели очень медлят с публикацией непопулярных книг. Это видно уже из того, что в последние годы было выпущено так мало философских работ»<sup>45</sup>. В этом же майском письме С.Л. Франк просил у Л. Бинсвангера разрешение на то, чтобы посвятить ему свою немецкоязычную книгу и, таким образом, найти выражение «для духовной и личной привязанности» к Бинсвангеру. «Отзвук, – писал философ, – который мой духовный мир нашел у Вас, имел для меня исключительное значение». 19 июня того же года Франк сообщил о том, что Rascher отклонил его рукопись и он обратился в издательство Pos. Следовательно, летом 1936 г., фактически получив два отказа от издательств Швейцарии, философ решил испытать удачу в Голландии. Но уже 27 июня Франк информировал, что издательство Pos рекомендует ему обратиться в Verlag Sijthoff<sup>46</sup>. Однако и оттуда

---

<sup>43</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 24.2.1936 // UAT. 443/7, 48. Имеется в виду статья: *Frank S. Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie. Zürich, 1934. S. 147–161.* Рус. пер.: *Франк С.Л. Абсолютное / Пер. А. Влашкина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58–72.*

<sup>44</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.04.1936 // UAT. 443/7, 54.

<sup>45</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 18.05.1936 // UAT. 443/7, 63.

<sup>46</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 27.06.1936 // UAT. 443/7, 79.

вскоре пришел отказ. При этом рукопись «Непостижимого» была отклонена издателем даже без ознакомления с ней<sup>47</sup>. В этом же послании от 9 июля Франк писал Бинсвангеру: «перед тем как предпринять какие-либо дальнейшие шаги, я хотел бы посоветоваться с Вами при нашей встрече»<sup>48</sup>. Встреча друзей состоялась 28 июля 1936 г., когда Франк прибыл в санаторий Бинсвангера в Кройцлинге.

Любопытно, что в своих «Воспоминаниях» о Франке Бинсвангер отметил: «запись С.Л. в наш альбом при его втором посещении в 1936 г. (первое посещение было годом ранее. – *А.Ц., Т.О.*) была следующая: “Attingitur inattingibile inattingibiliter” (Николай Кузанский): Эпиграф моей посвященной Вам книги»<sup>49</sup>. Более многословен сам философ в письмах к своей супруге, которые он отослал в августе 1936 г. из Кройцлингина. Письмо от 3 августа: «Я уже твердо решил написать exposé своей книги страниц на 100, это я сделаю в один месяц, и издать у Rascher’а»<sup>50</sup>. Однако спустя практически неделю, 11 августа Франк писал Татьяне Сергеевне: «Насчет моей книги поговорим, когда приеду. Беда в том, что ко всем внешним трудностям прибавляется внутренняя – прошло уже много времени, я ушел вперед, много нового понял и многим в ней недоволен. Но не стоит этим вообще огорчаться – все это – дело чисто интимное и духовное, ни материального дохода, ни новых возможностей книга не доставит, значит надо этот вопрос спокойно рассматривать, как чисто внутреннее дело. Я склоняюсь теперь к компромиссному решению – еще раз переделать книгу, написать энергичнее и короче, но не так, как хочет Рашер – а примерно 150–160 стр. Может выйти первоклассная книга, и м. б., еще найдется издатель (я буду целиться сначала на Heiler’ова издателя)»<sup>51</sup>. Следовательно, в начале августа 1936 г. С.Л. Франк после беседы с Л. Бинсвангером принял решение о переработке уже готового немецкоязычного текста «Непостижимого» и тогда же возникло имя Ф. Хайлера как возможного посредника в издании книги. По всей вероятности, главной причиной, из-за которой Франк был вынужден переработать книгу, был ее объем, который казался издателям

<sup>47</sup> См.: Simon Frank an Ludwig Binswanger 9.07.1936 // UAT. 443/7, 81.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> *Бинсвангер Л.* Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 27.

<sup>50</sup> Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 3.

<sup>51</sup> Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 9.



слишком большим. На это указывает письмо супруге от 11 августа, об этом же говорит С.Л. Франк и в более позднем письме к Ф. Хайлеру от 28 марта 1937 г.: «Эта книга, известным образом, является результатом всей моей жизни как мыслителя – хотя и в очень сжатой форме, поскольку я понимаю, что объемная книга в принципе не имеет шансов быть опубликованной»<sup>52</sup>. О сокращении текста С.Л. Франк написал и Бинсвангеру уже после того как работа была готова: «я значительно сократил книгу – теперь в ней около 250 печатных страниц, что, конечно, повышает шанс ее публикации»<sup>53</sup>. Хотя тут же стоит указать и на субъективный фактор недовольства Франка получившимся текстом, о котором он пишет как в приведенном письме к Татьяне Сергеевне, так и своему другу В.Б. Ельяшевичу: «т.к. мне не удалось пока пристроить мою новую книгу, то, как водится, за это время она перестала меня удовлетворять, и я принялся заново ее перерабатывать»<sup>54</sup>.

Однако переработка вылилась фактически в написание новой книги. Уже осенью 1936 г. философ в письме к швейцарскому психиатру указывал на то, что будет осуществлена не столько переработка уже написанной книги, сколько создание новой. «Чем больше я об этом думаю, тем мне становится яснее, что переработка книги не может быть сделана иначе, чем в форме написания совершенно новой книги, которая будет как “Прологомены” к “Критике чистого разума”. Всякая иная переработка будет лишь ухудшением»<sup>55</sup>. Но сама работа, по причине значительной психической и духовной усталости Франка, а также отсутствия «необходимой отстраненности» от уже написанного им текста, начнется не ранее ноября 1936 г. В уже упоминавшемся письме к Л. Бинсвангеру от 5 ноября 1936 г. С.Л. Франк отмечал, что хочет радикально переработать текст в двухмесячный срок и тем самым успеть доделать работу до своего шестидесятилетия. К середине декабря ему удастся завершить первую часть: «я очень медленно работаю над новой редакцией моей книги. Сейчас я завершил первую часть книги, которая заканчивается логическим анализом “сверхрационального знания” или “умудренного неведения”»<sup>56</sup>. Об

---

<sup>52</sup> См. письмо № 7.

<sup>53</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.3.1937 // UAT. 443/7, 103.

<sup>54</sup> Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950). С. 67.

<sup>55</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.10.1936 // UAT. 443/7, 87.

<sup>56</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 15.12.1936 // UAT. 443/7, 93.

успехах работы и о структурных изменениях текста С.Л. Франк сообщал своему швейцарскому респонденту и в начале следующего, 1937 г. в письмах от 28 января и 18 февраля. И наконец, в письме от 13 марта он писал о завершении работы. Днем ранее с просьбой оказать содействие в публикации только что завершенной книги в издательстве Reinhardt С.Л. Франк обратился к Ф. Хайлеру.

Однако и второй редакции немецкоязычного «Непостижимого» не суждено было увидеть свет. Благодаря посредничеству Ф. Хайлера С.Л. Франку удалось установить связь с издательством Reinhardt, которое в принципе было не против издать его книгу, но в Мюнхене в ходе несчастного случая 21 марта 1937 г. погиб основатель издательства Эрнст Райнхардт, что на определенное время «парализовало» деятельность издательства и в целом поставило его дальнейшую судьбу под вопрос. Хайлер не оставил своих попыток помочь Франку в публикации его книги и обратился в австрийское издательство Anton Pustet, часть сохранившейся переписки с которым публикуется в этом выпуске ежегодника<sup>57</sup>. По началу деловые отношения со старейшим немецкоязычным издательством складывались более чем успешно: руководитель издательства Отто Мюллер (Otto Müller) просил С.Л. Франка выслать рукопись книги<sup>58</sup> и намеривался отдать ее на рецензирование. Но потом связь с издательством внезапно оборвалась. О том, что рукопись книги до сих пор лежит в издательстве Anton Pustet, С.Л. Франк сообщал Л. Бинсвангеру в письме от 26 мая 1937 г. О молчании издательства он писал и Ф. Хайлеру в июле того же года. 24 сентября 1937 г. С.Л. Франк вновь обратился за помощью к своему немецкому коллеге со словами: «уже больше 5 месяцев я не получаю от издательства никаких сообщений о судьбе книги»<sup>59</sup>. При этом в Бахметьевском архиве сохранилось письмо от издательства, датированное 23 сентября 1937 г., но в момент послания письма Хайлеру Франк очевидно это письмо еще не получил. В задержке мог быть виноват сам издатель, который указал неправильный адрес получателя, написав вместо Nestorstr. 11 Neutorstr. 11. Кроме того, в издательстве Anton Pustet летом 1937 г. сменился руководитель и на место ушедшего Отто Мюллера пришел Вильгельм Райнерманн (Wilhelm Reinermann)<sup>60</sup>. Дальше дело вновь затянулось на длительный

<sup>57</sup> См. письма № 5, 6, 10, 13, 14.

<sup>58</sup> См. письмо № 6.

<sup>59</sup> См. письмо № 11.

<sup>60</sup> Подробнее см.: *Krammel U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959 //*

срок. В начале марта 1938 г. произошел «Аншлюс» Австрии, который и стал главной причиной, по которой книга Франка так и не была опубликована в издательстве Anton Pustet. Окончательный отрицательный ответ пришел 30 июня 1938 г.<sup>61</sup>

Стоит сказать, что невозможность издать книгу в Австрии, включенной в состав Германии, станет ясна С.Л. Франку сразу после мартовских событий 1938 г.<sup>62</sup> О том, что Франк осознавал трудности издания своей работы в Германии говорят и все его предшествующие попытки опубликовать рукопись в Швейцарии и Голландии. Так, в письме к Л. Бинсвангеру от 4 апреля 1938 г., в котором он уже говорил о намерении перевести книгу на русский, философ отмечал в скобках, что его книга «теперь, конечно, не появится в Австрии»<sup>63</sup>. На арийские законы, как на причину неудачи с австрийским издательством, указывала и Т.С. Франк в одном из писем к Ф.А. Степуну от 31 июля 1951 г.: «Книга “Непостижимое” была впервые написана Семеном Людвиговичем по-немецки <...> ее австрийцы отклонили по арийским Законам»<sup>64</sup>.

Предлагаемый вниманию читателей «Историко-философского ежегодника» перевод на русский язык переписки С.Л. Франка, В.С. Франка, Ф. Хайлера, Дж. Белла и “Anton Pustet”<sup>65</sup> публикуется с разрешения наследников Ф. Хайлера, С.Л. Франка и австрийского издательства “Anton Pustet”<sup>66</sup>.

Нам хотелось бы выразить свою благодарность дочерям Фридриха Хайлера Ингрид Хайлер (Ingrid Heiler) и Биргитте Хартог (Birgitta Hartog), а также его внучке Элизабет Хартог (Elisabeth Hartog), которые любезно согласились дать разрешение на публикацию писем. Мы также признательны австрийскому издательству Anton

---

Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Salzburg, 2002. S. 65–78.

<sup>61</sup> См. письмо № 14.

<sup>62</sup> Хотя С.Л. Франк и лукавил перед издателем, ссылаясь на то, что имперские издательские законы на него не распространяются. См. письмо № 13.

<sup>63</sup> Simon Frank an Ludwig Binswanger 4.4.1938 // UAT. 443/7, 153.

<sup>64</sup> Библиотека редких книг и рукописей Бейнеке Йельского университета // GEN MSS 172, Box 11, f. 355

<sup>65</sup> См. настоящее издание, С. 314–336.

<sup>66</sup> Письмо епископа Чичестерского Джорджа Белла, имеющее отношения к переписке Франка с Хайлером, может быть опубликовано в виду того, что Белл перед своей кончиной лично разрешил обнародование своего эпистолярного наследия. Электронное письмо от биографа Дж. Белла Эндрю Чандлера (Andrew Chandler) от 21.12.2017 г.

Pustet, в частности Геральду Клоннеру (Gerald Klonner), разрешившему публикацию издательской корреспонденции с Ф. Хайлером и С.Л. Франком. Нашу отдельную сердечную благодарность мы хотели бы выразить доктору Бернду Райфенбергу (Bernd Reifenberg), руководителю университетской библиотеки Марбургского университета св. Филиппа, викарию «Евангелического братства св. Иоанна»<sup>67</sup>, пастору Удо Бойкеру (Udo Beucker), а также почетному профессору Высшей школы философии в Мюнхене Петеру Элену (Peter Ehlen).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 3.
- Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 9.
- Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 8.
- Аляев Г.Е.* К вопросу об атрибуции текстов С.Л. Франка // *Парадигма. Философско-культурологический альманах*. 2017. Вып. 27. С. 12–23.
- Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* «Первая философия» Семена Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг.* М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–38.
- Буббайер Ф.* С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / Пер. с англ. Л.Ю. Пангиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
- Бинсвангер Л.* Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // *Сборник памяти С.Л. Франка*. Мюнхен, 1954. С. 25–39.
- Библиотека редких книг и рукописей Бейнеке Йельского университета // GEN MSS 172, Vox 11, f. 355.
- Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, Культурная революция, 2006. 477 с.
- Назарова О.* Неизвестные публикации С.Л. Франка в журнале «Liebet einander» // *Философские науки*. 2007. № 2. С. 5–9.
- Назарова О.* От переводчика // *Вторая навигация*. 2005. № 5. С. 275–278.
- Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950). Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // *Ежегодник по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 г.* / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
- Послевоенная переписка Д.И. Чижевского и С.Л. Франка / Публ. и пер. В.В. Янцена // *Русский Берлин 1920–1945 гг.* М.: Русский путь, 2006. С. 336–354.
- Резниченко А.И.* Русский философ в Берлине (1922–1937): «действительный», «фактический» и «реальный» контексты // *Материалы международной*

<sup>67</sup> Hochkirchliche St.-Johannes-Bruderschaft, братство было основано Ф. Хайлером в 1929 г.

конференции «История философии и социокультурный контекст». М.: РГГУ, 2012. С. 114–123.

С.Л. Франк к Т.С. Франк 193? // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 4.

Узланер Д.А. Эволюция взглядов К.Г. Юнга на христианство и национал-социализм // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2007. №3. С. 76–96.

Франк С.Л. Абсолютное / Пер. А. Власкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58–72.

Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 471–500.

Франк С.Л. Религиозная трагедия еврейского народа / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация. 2005. № 5. С. 285–292.

Франк С.Л. [Размышления. Первая философия] / Публ. и комм. Г. Е. Аляев и Т.Н. Резвых; пер с нем. Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг. М.: Модест Колеров, 2017. С. 39–134.

Четыре письма из переписки Л. Бинсвангер – С. Франк / Пер. с нем. А. Вальшиной, А. Ферстера // Логос. 1992. № 3. С. 364–368.

Янцен В.В. Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (1932–1937, 1947) // Русский Берлин 1920–1945 гг. М.: Русский путь, 2006. С. 304–326.

Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либба: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. М.: Три Квадрата, 2002. С. 227–563.

Bulgankoff S. Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche // Eine heilige Kirche. 1935. 17 Jahrgang der Hochkirche. S. 121–125.

Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert // Ed. Wilhelm Kosch. Zürich/München: K.G. Sauer Verlag, 2005. 333 S.

Die religiöse Tragödie des Judentums. Von einem Judenchristen // Eine Heilige Kirche. 1934. 15 Jahrgang der Hochkirche. S. 128–133.

Frank S. Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche. 1934. 16 Jahrgang der Hochkirche. S. 244–250.

Frank S. Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie. Zürich 1934. S. 147–161.

Krammel U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959 // Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Salzburg, 2002. 430 S.

M. Vasmer an S.L. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 3.

Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Tradition. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz Verlag, 2017. 390 S.

- Simon Frank an Ludwig Binswanger 2.06.1935 // Universitätsarchiv Tübingen. 443/7, 22.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 7.01.1936 // UAT. 443/7, 36.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 24.2.1936 // UAT. 443/7, 48.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.3.1937 // UAT. 443/7, 103.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.04.1936 // UAT. 443/7, 54.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 18.05.1936 // UAT. 443/7, 63.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 27.06.1936 // UAT. 443/7, 79.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 9.07.1936 // UAT. 443/7, 81.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.10.1936 // UAT. 443/7, 87.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 5.11.1936 // UAT. 443/7, 89.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 15.12.1936 // UAT. 443/7, 93.
- Simon Frank an Ludwig Binswanger 4.4.1938 // UAT. 443/7, 153.
- Sové B.* Das Mysterion der Firmung (Myron-Salbung) in der orthodoxen Kirche des Ostens // Eine heilige Kirche. 1936. 18 Jahrgang der Hochkirche. S. 85–91.
- Sové B.* Professor Nikolaus Glubokowski // Eine heilige Kirche. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 115–118.
- Sové B.* Der Kampf gegen orthodoxe Kirche in der russischen Sowjetunion // Eine heilige Kirche. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 119–126.

### Alexander Tsygankov

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: mldian@yandex.ru

### Teresa Obolevitch

Dr. hab., Professor, head of the Chair of Russian and Byzantine Philosophy. The Pontifical University of John Paul II. Kanonicza Street, 9, Kraków, 31-002, Poland. E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

### “Germany has already become my second homeland for me”: the life and creativity of S.L. Frank in correspondence with F. Heiler *et circum*

**Summary:** In the introductory article, based on correspondence between G. Bell, S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler and the Austrian publishing house Anton Pustet we reconstruct some little-known aspects of the life and creativity of Semen Lyudvigovich Frank during his period of emigration. We clarify the circle of Frank’s friends and colleagues with whom he was close after he left Russia and went into exile. Thanks to the correspondence with the German historian and the phenomenologist of religion, Friedrich Heiler, we manage to describe in more detail the “ideological context” of the era of the dialogue of Russian and German thinkers. The presented correspondence contains a rich material on the ecumenical activity of S.L. Frank in 1930s of the last century, connected with the journal issued by F. Heiler “Eine heilige Kirche” (“The Holy Church”). Frank cooperated with Heiler’s journal not only as the author of a

number of articles but also as a translator for German of S.N. Bulgakov's texts ("Dogmat in the Eastern Orthodox Church", 1935) and B. Sové ("The Sacrament of Confirmation in the Orthodox Church of the East", 1936 and "Obituary on N.N. Glubokovsky", 1937). A special attention is paid to the reconstruction of the history of German edition of the main work of S.L. Frank titled "The Unknowable": the appearance of various versions of the German text (late 1935 and spring 1937) and a history of unsuccessful attempts of Frank and his friends and colleagues to publish this text in Swiss, Dutch, German and Austrian publishing houses in the 1930s.

**Keywords:** Russian philosophy in emigration, S.L. Frank, German-language text of the "Unknowable", ecumenism, F. Heiler.

## References

Arhiv biblioteki «Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenitsyna» [Archive of the Library of the "House of Russian Abroad. A. Solzhenitsyn"]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 13. L. 3.

Arhiv biblioteki «Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenitsyna» [Archive of the Library of the "House of Russian Abroad. A. Solzhenitsyn"]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 13. L. 9.

Arhiv biblioteki «Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenitsyna» [Archive of the Library of the "House of Russian Abroad. A. Solzhenitsyn"]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 12. L. 8.

Alyayev, G.E. "K voprosu ob atributsii tekstov S.L. Franka" [To the Issue of Simon Frank's Texts Attribution], *Paradigma. Filosofsko-kulturologicheskii almanakh*, 2017, Issue 27, pp. 12–23.

Alyayev, G.E., Rezvykh, T.N. «Pervaya filosofiya» Semena Franka, ili Prolegomeny k knige «Nepostizhimoe» (1928–1933) ["The First Philosophy" by Semen Frank, or Prolegomena to the book "The Unfathomable" (1928–1933)], in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2016–2017 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2016–2017], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov, 2017, pp. 7–38. (In Russian)

Boobbyer, Ph. *S.L. Frank. Zhizn i tvorchestvo russkogo filozofa* [S.L. Frank. The life and work of a Russian philosopher], trans. by L. Pantina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2001. 328 pp. (In Russian)

Binsvanger, L. "Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke" [Memories of Semen Lyudvigovich Frank], in: *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection of memory of Semyon Lyudvigovich Frank]. Munich, 1954. pp. 24–39. (In Russian)

Library of Rare Books and Manuscripts of Beineke Yale University]. GEN MSS 172, Box 11, f. 355

Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank) [Thinkers of Russia and the philosophy of the West (V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Frank)]. Moscow: Respublika; Kulturnaya revolyutsiya, 2007. 477 p. (In Russian)

Nazarova, O. "Neizvestnye publikatsii S.L. Franka v zhurnale «Liebet einander»" [Unknown publications S.L. Frank's in the magazine "Liebet einander"], *Filosofskie nauki*, 2007. No. 2. pp. 5–9. (In Russian)

Nazarova, O. "Ot perevodchika" [From the translator], *Vtoraya navigatsiya*, 2005, No. 5, pp. 275–278. (In Russian)

Perepiska S.L. Franka s V.B. Elyashevichem i F.O. Elyashevich (1922–1950) [The correspondence between S.L. Frank and V.B. El'iashevich and F.O. El'iashevich (1922–1950)]. Publ. and comments by G. Alyaev and T. Rezvykh, in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2015 god* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2015.], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Press, 2016, pp. 40–240. (In Russian)

Poslevoennaya perepiska D.I. Chizhevskogo i S.L. Franka [Postwar correspondence D.I. Chizhevsky and S.L. Frank], publ. and transl. by V.V. Yantsen, in: *Russkii Berlin 1920–1945 gg.* [Russian Berlin 1920–1945]. Moscow: Russkii put' Publ., 2006, pp. 336–354. (In Russian)

Reznichenko, A.I. Russkii filosof v Berline (1922–1937): «deistvitelnyi», «fakticheski» i «realnyi» konteksty [The Russian philosopher in Berlin (1922–1937): "real", "factual" and "real" contexts], in: *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii «Istoriya filosofii i sotsiokulturnyi kontekst»* [Materials of the International Conference "History of Philosophy and Socio-Cultural Context"]. Moscow: RGGU, 2012. pp. 114–123. (In Russian)

S.L. Frank k T.S. Frank 193? [S.L. Frank to T.S. Frank 193(?) // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 4. (In Russian)

Uzlaner, D.A. Evolyutsiya vzglyadov K.G. Yunga na khristianstvo i natsional-sotsializm [Evolution of views of K.G. Jung on Christianity and National Socialism], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*. 2007. No. 3, pp. 76–96. (In Russian)

Frank, S.L. "Absolyutnoe" [Absolute], trans. by A. Vlaskina, in: Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian world outlook], comp. and ed. by A.A. Ermichev. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 1996, pp. 58–72. (In Russian).

Frank, S.L. "Russkoe mirovozzrenie" [Russian world outlook], in: Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian world outlook], comp. and ed. by P.V. Alekseev. Moscow: Respublika Publ., 1992. pp. 471–500. (In Russian).

Frank, S.L. "Religioznaya tragediya evreiskogo naroda" [Religious tragedy of the Jewish people], trans. by O. Nazarovoi. *Vtoraya navigatsiya*, 2005, No. 5, pp. 285–292. (In Russian).

Frank, S.L. [Razmyshleniya. Pervaya filosofiya] [Reflections. The First Philosophy], publ. and comments by G. Alyaev and T. Rezvykh; transl. by T. Rezvykh, *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2016–2017 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2016–2017.], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov, 2017, pp. 39–134. (In Russian)

"Chetyre pisma iz perepiski L. Binsvanger – S. Frank" [Four letters from the correspondence L. Binswanger – S. Frank], trans. by A. Valshina, A. Ferster, *Logos*. 1992. No. 3. pp. 364–268. (In Russian)

Yantsen, V.V. "Ob irratsionalnom v istorii. Biograficheskie zametki k perepiske S.L. Franka i D.I. Chizhevskogo (1932–1937, 1947)" [About the irrational in history. Biographical notes to the correspondence of S.L. Frank and D.I. Chizhevsky (1932–1937, 1947)], in: *Russkii Berlin 1920–1945 gg.* [Russian Berlin 1920–1945]. Moscow: Russkii put' Publ., 2006, pp. 304–326. (In Russian)



Yantsen, V.V. “Pisma russkikh myslitelei v Bazelskom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyayev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)” [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyayev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)], in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2001–2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)

Bulgankoff, S. “Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche”, *Eine heilige Kirche*, 1935, 17 Jahrgang der Hochkirche, S. 121–125.

*Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert*, ed. by Wilhelm Kosch. Zürich/München: K.G. Sauer Verlag, 2005. 333 S.

“Die religiöse Tragödie des Judentums. Von einem Judenchristen”, *Eine Heilige Kirche*, 1934, 15 Jahrgang der Hochkirche, S. 128–133.

Frank, S. “Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche. 1934. 16 Jahrgang der Hochkirche. S. 244–250.

Frank, S. “Das Absolute, Idealismus”, *Jahrbuch für die idealistische Philosophie*. Zürich, 1934, S. 147–161.

Krammel, U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959, in: *Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg*. Salzburg, 2002, 430 S.

M. Vasmer an S.L. Frank, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 3.

Nazarova, O. *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Tradition. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth)*. München: Herbert Utz Verlag, 2017, 390 S.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 2.06.1935, UAT. 443/7, 22.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 7.01.1936, UAT. 443/7, 36.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 24.2.1936, UAT. 443/7, 48.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.04.1936, UAT. 443/7, 54.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 18.05.1936, UAT. 443/7, 63.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 27.06.1936, UAT. 443/7, 79.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 9.07.1936, UAT. 443/7, 81.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.10.1936, UAT. 443/7, 87.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 5.11.1936, UAT. 443/7, 89.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 15.12.1936, UAT. 443/7, 93.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 13.3.1937, UAT. 443/7, 103.

Simon Frank an Ludwig Binswanger 4.4.1938, UAT. 443/7, 153.

Sové, B. “Das Mysterion der Firmung (Myron-Salbung) in der orthodoxen Kirche des Ostens”, *Eine heilige Kirche*, 1936, 18 Jahrgang der Hochkirche, S. 85–91.

Sové, B. “Professor Nikolaus Glubokowski”, *Eine heilige Kirche*, 1937/1938, 19/20 Jahrgang der Hochkirche, S. 115–118.

Sové, B. “Der Kampf gegen orthodoxe Kirche in der russischen Sowjetunion”, *Eine heilige Kirche*, 1937/1938, 19/20 Jahrgang der Hochkirche, S. 119–126.

# Переписка С.Л. Франка, В.С. Франка, Ф. Хайлера, Дж. Белла и издательства Anton Pustet (1934–1938, 1946 гг.)

**Аннотация:** Впервые публикуется перевод на русский язык переписки С.Л. Франка, В.С. Франка, Ф. Хайлера, Дж. Белла и австрийского издательства “Anton Pustet”. На страницах данной переписки нашли свое отражение наиболее сложные для русского философа годы его пребывания в немецкой эмиграции в период власти в Германии национал-социалистов. Письма С.Л. Франка и Ф. Хайлера дают возможность в общих чертах восстановить некоторые элементы его немецкоязычной рукописи «Непостижимое» и проливают дополнительный свет на историю попыток издания этого текста, которые предпринимались во второй половине 30-х гг. Переписка публикуется с разрешения наследников Ф. Хайлера, С.Л. Франка и австрийского издательства “Anton Pustet”.

**Ключевые слова:** русская эмиграция, русский Берлин, немецкоязычное «Непостижимое», С.Л. Франк, Ф. Хайлер.

## 1. Ф. Хайлер – С.Л. Франк

Мюнхен 4.7.34.  
через издательство Ernst Reinhardt<sup>1</sup> Isabellastr. 11

Уважаемый господин коллега,

Я благодарю Вас за Вашу прекрасную статью<sup>2</sup>, которую я прочел с большой радостью, и которая тут же ушла в печать. Большое спасибо также за Ваше любезное письмо. Я полагаю, что по существу мы

---

<sup>1</sup> Издательство Ernst Reinhardt было основано в 1899 г. Эрнстом Райнхардтом в Мюнхене. Большинство работ Ф. Хайлера 1918–1941 гг. были опубликованы в этом издательстве. В изд. Ernst Reinhardt с 1934 г. также выходил журнал «Eine heilige Kirche», позднее названный «Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft» (Святая Церковь. Журнал по изучению христианской Церкви и религиоведения), его издателем был Ф. Хайлер.

<sup>2</sup> Имеется в виду статья С.Л. Франка «Государство и церковь в восточном православии», см.: *Frank S.L. Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche. 1934. 16 Jahrgang der Hochkirche. S. 244–250.*

едины в своей оценке «Движения Немецкой веры»<sup>3</sup> Хауэра<sup>4</sup>, которое, как мне кажется, не имеет будущего. Об оправданности или неоправданности моих суждений, разумеется, возможно спорить.

С искренним уважением и приветом, с благодарностью преданный Вам

Ф. Хайлер

## 2. Ф. Хайлер – С.Л. Франк

Марбург/Лан, 4 февраля 1935  
Marbacherweg 18.

Господину профессору Семену Франку  
Берлин-Халензе  
Nestorstr. 11.

Уважаемый господин коллега,

Большое спасибо за посылку Вашей ценной статьи о Гоголе<sup>5</sup>, а также за Вашу дружескую консультацию относительно выпуска, посвященного Восточной Церкви. И извините мой поздний ответ. С началом нового года моя болезнь вновь ухудшилась и у меня возникли большие сложности с моей работой и корреспонденцией.

Запланированный выпуск о Восточной Церкви я вынужден был отодвинуть, потому что мой соредактор и другие захотели более актуальную тему для следующего номера. Следующий выпуск, который

---

<sup>3</sup> Движение Немецкой веры (Deutsche Glaubensbewegung) – возникшее в нацистской Германии в 1933 г. религиозное движение, отвергавшее традиционное христианство и требовавшее заменить его новой «арийской» религией. Многие элементы движения носили неоязыческий характер. В первом выпуске своего журнала «Eine heilige Kirche» Хайлер поместил статью, посвященную этому движению, см.: *Heiler F. Die “Deutsche Glaubensbewegung” // Eine heilige Kirche. 1934. 14 Jahrgang der Hochkirche. S. 12–21.* В этой связи см. также рецензию на журнал Хайлера и его статью, вышедшую в «Пути» в том же году: *B. 3. Eine heilige Kirche // Путь № 43. С. 83.* Ср. также эссе «Вотан» К.Г. Юнга 1934 г., где швейцарский психиатр пишет: «Есть люди в “Движении Немецкой веры” достаточно интеллигентные и человеческие, чтобы верить и, более того, знать, что бог немцев – это Вотан, а не общий христианский Бог» (*Jung C.G. Wotan // Neue Schweizer Rundschau, 1934 März. S. 669.*)

<sup>4</sup> Яков Вильгельм Хауэр (Jakob Wilhelm Hauer, 1881–1962) – немецкий индолог и религиовед, член СС и НСДАП, основатель Движения Немецкой веры.

<sup>5</sup> Подразумевается статья С.Л. Франка: *Frank S.L. Nikolai Gogol als religiöser Geist // Hochland. Kempten und München, 1934. 32 Jahrg. Bd. I. Heft III. S. 251–259.* См. также рус. пер. этой статьи: *Франк С.Л. Религиозное сознание Гоголя / Пер. с нем. А. Власкина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 302–311.* Более точный перевод: Гоголь как религиозный тип.

должен появиться 1 апреля, в качестве своего предмета имеет тему: Церковь и догма<sup>6</sup>. Я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы смогли написать статью для этого выпуска (5–6 печатных листов). Статья могла бы быть посвящена теме: «Догма у Хомякова и Соловьева»<sup>7</sup>. Однако мне подойдет также, если Вы в целом напишете о догме в православной Церкви. Если Вы выберете первую тему, то, наверное, о последней статье можно было бы попросить Бердяева.

Я надеюсь, что в марте приеду в Берлин и тогда поприветствую Вас лично.

С искренним уважением и приветом Вам и Вашей госпоже жене, очень преданный Вам Ф. Хайлер

### 3. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Берлин-Халензе

Nestorstr 11.

14 декабря 1936 г.

Дорогой и глубокоуважаемый господин коллега!

Я сердечно благодарю Вас за то, что Вы прислали мне Вашу книгу «Древняя Церковь и Восточная Церковь»<sup>8</sup>, которую я как раз дочитал. Ваша обстоятельность и великодушие, Ваша способность проникнуться (*einzufühlen*) непосредственно чужим для Вас религиозным миром, Ваше мастерство и владение литературой – уникальны. Я очень многому научился из Вашей книги, при этом не только из разделов о древней Церкви и разделенной Церкви, но также и из разделов, посвященных Восточной Церкви. Вашу книгу не в чем упрекнуть, к ней можно было бы добавить лишь кое-что в отношении русской Церкви (только в этом я чувствую себя компетентным). Многого, вероятно, Вы просто не смогли включить в книгу, многое Вы, однако, упустили, потому что не полностью владеете русской литературой

<sup>6</sup> Имеется в виду 17 вып. 1935 г., см.: *Eine heilige Kirche*. 1935. 17 Jahrgang der Hochkirche.

<sup>7</sup> Статья с подобным названием у С.Л. Франка неизвестна. Однако, несмотря на то, что в этом номере не был напечатан его текст, Франк все же принял участие в его создании, выступив в роли переводчика статьи С.Н. Булгакова «Догмат в Восточной православной Церкви»: *Bulgankoff S. Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche // Eine heilige Kirche*. 1935. 17 Jahrgang der Hochkirche. S. 121–125.

<sup>8</sup> Подразумевается книга: *Heiler F. Urkirche und Ostkirche. Die katholische Kirche des Ostens und Westens*. Band I. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1937. 607 S. О работе Ф. Хайлера см. также рецензию: *Gaugler E. Urkirche und Ostkirche // Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge*. 1938. Heft I. S. 44–55.

(что при Вашей прочей огромной начитанности, разумеется, не является упреком).

Если Вы хотите, чтобы я обсудил Вашу книгу в «Святой Церкви», то я сделаю это с искренней радостью<sup>9</sup>.

Еще раз сердечно благодарю Вас за то удовольствие, которое доставила мне Ваша книга.

С сердечным приветом,  
Ваш С. Франк

#### 4. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Берлин-Халензе  
Nestorstr 11.  
12.III.1937 г.

Дорогой и глубокоуважаемый господин коллега!

Во время нашей предпоследней встречи в Берлине Вы были так любезны, что пообещали оказать Ваше содействие в попытках устроить мою книгу («Непостижимое») в издательство Reinhardt<sup>10</sup>. Сейчас рукопись моей книги в окончательном варианте лежит передо мной<sup>11</sup> (с нее необходимо сделать еще машинописную копию, что займет около одного месяца). Поэтому я обращаюсь к Вам с просьбой, не будете ли Вы так любезны порекомендовать мою книгу Reinhardt'у. К письму я прилагаю для Вашего ознакомления – и также для ознакомления возможного издателя – своего рода визитную карточку книги и ее оглавление. Из издательского проспекта я узнал, что в выпускаемой Вами серии («Христианство и другие религии»)<sup>12</sup> были опубликованы книги, в которых обсуждаются схожие темы (как книга проф. ван дер Леува)<sup>13</sup>. Может быть, Вы смогли бы рассмотреть возможность включения моей книги в эту серию?

Должен ли я напрямую написать Reinhardt'у или переговоры можно вести через Ваше посредничество?

---

<sup>9</sup> Публикация С.Л. Франка о книге Ф. Хайлера неизвестна.

<sup>10</sup> См. сноску 1.

<sup>11</sup> Имеется в виду одна из редакций немецкоязычного текста работы «Непостижимое», завершенная С.Л. Франком к весне 1937 г.

<sup>12</sup> Серия «Христианство и другие религии» (Christentum und Fremdreigionen) была основана Ф. Хайлером в издательстве Reinhardt в 1925 г.

<sup>13</sup> Имеется в виду работа нидерландского богослова, египтолога и феноменолога религии Г. ван дер Леува (Gerardus van der Leeuw, 1890–1950) «Введение в феноменологию религии», которая вышла в качестве первого тома в сер. «Христианство и другие религии» изд. Reinhardt в 1925 г., см.: *Leeuw van der G. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925. 161 S.*

Заранее искренне благодарный за Ваш ответ, с сердечным приветом Вам и Вашей супруге, к которому присоединяется, также моя жена,

Ваш С. Франк

## 5. Anton Pustet – Ф. Хайлер

Франку

*с сердечными приветами и просьбой при удобном случае  
выслать обратно письмо*

Фр. Хайлер<sup>14</sup>

ИЗДАТЕЛЬСТВО ANTON PUSTET

Издательское учреждение епархии Грац-Зеккау  
ЗАЛЬЦБУРГ, SIEGMUND-HAFFNER-GASSE 18<sup>15</sup>

Телефон Nr. 259. Телеграфный адрес Pustet Salzburg

Господину

Унив. проф., д-р. Фридриху Хайлеру

В настоящее время München 8

Preysingstr. 21

Касается Вашего письма от      Ваш индекс      Наш индекс М/С

Дата 23.3.37

Уважаемый господин профессор!

Я очень благодарен Вам за Ваше письмо от 21 числа и особенно за то, что Вы обратили внимание нашего издательства на работу проф. Франка. Я уже написал д-р. Бернхарту<sup>16</sup> о том, что я очень интересуюсь этой работой и буду просить д-ра Франка прислать сюда рукопись для ознакомления.

Если Вы после беседы с д-ром Бернхартом, который знает наше издательство и его облик, посоветуете нам эту работу, тогда я с дос-

<sup>14</sup> Дописано чернилами над основным текстом, набранным на машинке.

<sup>15</sup> Издательство Anton Pustet является одним из старейших в Австрии. Оно берет свое начало еще в XVI в. В 1895 г. адресом издательства становится Sigmund Haffnergasse 18. До начала 1922 г. издательством управляла дочь Антона Пустета Ида Радемманн (Ida Rademann), но согласно реестру от 13.2.1922 г., издательство уже принадлежит «Католическому издательскому объединению епархии Грац-Зеккау» (Katholischen Preßverein in der Diözese Seckau). Подробнее см.: *Krammel U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959 // Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Salzburg, 2002. S. 99.*

<sup>16</sup> По всей видимости, речь идет о Йозефе Бернхарте (Joseph Bernhart, 1881–1969), католическом богослове и публицисте, переписка с которым хранится в архиве Ф. Хайлера. См.: *J. Bernhart – F. Heiler (1919–1962) // Universitätsbibliothek – Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (p 100856683 b; p 100862772 b).*

таточной уверенностью могу предположить, что она будет включена в сферу деятельности нашего издательства.

То, что проф. Франк – православный, не является препятствием для публикации в издательстве Pustet. Напротив, я приветствовал бы это, потому что благодаря этому экуменическая позиция нашего издательства станет еще более заметной.

В любом случае, я еще раз искренне благодарю Вас за внимание. Я был бы рад и впредь иметь возможность учитывать Вашу связь с издательством. На днях появится первый томик Евангелия от Марка несомненно известного Вам экзегета Диллерсбергера<sup>17</sup>. Поскольку я полагаю, что Вы будете заинтересованы, я хотел бы выслать Вам его с тем же письмом. Я был бы рад, если бы Вы смогли замолвить за это издание доброе слово и, если это возможно, порекомендовать его где-нибудь. Я также хотел бы переслать Вам альманах издательства и сказать, что я с удовольствием предоставлю Вам ту или иную работу, которая Вас заинтересует.

С искренней благодарностью и дружескими приветами,  
преданный Вам *Otto Müller*<sup>18</sup>

VERLAG ANTON PUSTET  
SALZBURG<sup>19</sup>

Почтовым отправлением:  
1 Диллерсбергер, Марк  
1 Альманах

---

<sup>17</sup> Йозеф Георг Диллерсбергер (Josef Georg Dillersberger, 1897–1972) – священник, доктор богословия, известный своими комментариями к книгам Евангелия. Стоит отметить, что в изд-ве Anton Pustet пятитомное издание комментариев Й.Г. Диллерсбергера к Евангелию от Марка так и не вышло. Это связано с тем, что в июле 1937 г. издательство покинул руководящий директор Отто Мюллер, который возглавлял его с октября 1930 г. Основав свое собственное издательство Verlag Otto Müller, Мюллер пригласил к сотрудничеству часть авторов Anton Pustet, среди которых был и Й.Г. Диллерсбергер. В итоге упоминаемый в письме первый том был издан в новом издательстве Мюллера. См.: *Dillersberger J. Markus. Das Evangelium des heiligen Markus in theologischer und heilsgeschichtlicher vertiefter Schau. 5 Bde. Bd. 1: Der Gottes- und Menschensohn. Salzburg: O. Müller, 1937. 198 S.*

<sup>18</sup> Подпись сделана чернилами. Отто Мюллер (1901–1956) – австрийский издатель, основатель издательства Verlag Otto Müller, который в 1930–1937 гг. руководил издательством Anton Pustet. Подробнее о деятельности издателя Мюллера см.: *Krammel U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959. S. 65–78; Hall Murray G. Verlag Anton Pustet (Salzburg) // Österreichische Verlagsgeschichte 1918–1938. Bd. 2: Belletristische Verlage der Ersten Republik. URL: [http://verlagsgeschichte.murrayhall.com/?page\\_id=421](http://verlagsgeschichte.murrayhall.com/?page_id=421) (дата обр.: 24.12.2017).*

<sup>19</sup> Печать издательства.

## 6. Anton Pustet – С.Л. Франк

ИЗДАТЕЛЬСТВО ANTON PUSTET

Издательское учреждение епархии Грац-Зеккау

ЗАЛЬЦБУРГ SIEGMUND-HAFFNER-GASSE 18

Телефон Nr. 259. Телеграфный адрес Pustet Salzburg

Господину

Профессору Семену Франку

Берлин – Халензе

Nestorstr. 11

Касается Вашего письма от

Ваш индекс

Наш индекс М/С

Дата 26.3.37

Уважаемый господин профессор!

Благодаря университетскому профессору Фридриху Хайлеру<sup>20</sup> мы узнали, что Вы хотите предложить рукопись «Непостижимое». Проф. Хайлер предоставил нам оглавление и обзор содержания. Исходя из этого, мы можем сказать, что мы исключительно заинтересованы этой работой.

Мы с удовольствием попросили бы Вас предоставить нам рукопись для более подробного знакомства. Мы были бы рады, если после рецензирования мы смогли бы дать позитивный ответ и начать обстоятельную совместную работу с Вами.

С дружественными приветами

*Отто Мюллер*<sup>21</sup>

VERLAG ANTON PUSTET

SALZBURG<sup>22</sup>

## 7. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Берлин-Халензе, Nestorstr 11.

28 марта 1937 г.

Дорогой господин коллега,

вчера я послал Вам открытку в *Марбург*<sup>23</sup>, но тут же получил любезно присланное Вами письмо из издательства Pustet, пришедшее на Ваше имя. Я еще раз благодарю Вас от всего сердца за Вашу отзывчивость и заботу о моей книге. Из письма издателя видно, что именно Ваше посредничество он высоко ценит. Для меня это не пустяк, т.к.

---

<sup>20</sup> См. письмо № 5.

<sup>21</sup> Подпись сделана чернилами.

<sup>22</sup> Печать издательства.

<sup>23</sup> Дописано чернилами.



благодаря этому моя книга получает перспективы на публикацию. Эта книга, известным образом, является результатом всей моей жизни как мыслителя – хотя и в очень сжатой форме, поскольку я понимаю, что объемная книга в принципе не имеет шансов быть опубликованной.

Во время разговора с доктором Бернхартом<sup>24</sup>, который, как я узнал из письма, Вам предстоит, я прошу Вас обратить внимание на следующее. Моя книга никоим образом не окрашена в конфессиональные цвета и она не стоит на почве положительного Откровения (которое я, разумеется, признаю, но избегаю использовать) и церковной догматики. Она есть своего рода «естественное» богословие (хотя я осознанно и избегаю компрометирующего слова «естественное богословие») с мистическим содержанием, или даже скорее – как о том говорит подзаголовок, – введение в мистическое богословие. Я пытаюсь предложить своего рода феноменологию религиозного сознания, феноменологию первоначальной религиозно-мистической установки к жизни, но не на психологический (как у Р. Отто<sup>25</sup>), а на онтологический лад. В книге проводится доказательство того, что достаточно пронизательный и лишенный предвзятых предубеждений анализ реальности – как внешней, так и внутренней, – ведет к опровержению всякого рационализма и натурализма и, напротив, открывает во всей реальности нечто Чудесное, понятийно Не-схватываемое, в-Боге-укорененное.

Традиция, на которую я опираюсь, является христианско-платонической. В качестве своих учителей философии (кроме Платона и Плотина) я рассматриваю Августина, Майстера Экхарта, Николая Кузанского и, конечно, последователей платоническо-мистического течения среди восточных отцов Церкви. Я принципиально воздерживаюсь от любой полемики. Но, в то же время, через всю книгу проходит немое противостояние с Гегелем и его манерой рационализировать сверхрациональное посредством диалектики понятий. Также и с томизмом (которому я многим обязан) я расхожусь во многих существенных пунктах, но при этом и здесь не прибегаю к какому-либо его полемическому упоминанию.

---

<sup>24</sup> См. сноску № 16.

<sup>25</sup> Рудольф Отто (Karl Lui Rudolf Otto, 1869–1937) – немецкий богослов и феноменолог религии, получивший известность в первую очередь благодаря своей работе «Священное. Об иррациональном в идеи божественного и его соотношении с рациональным», которая вышла в 1917 г. и которую имеет в виду С.Л. Франк.

В ближайшие недели на французском языке будет опубликована, – в издательстве Fernand Aubier в серии «Philosophie de l'esprit», – моя русская книга (под заголовком: *La connaissance et l'être*)<sup>26</sup>, которая была написана более 20 лет назад. Это чисто логическое исследование, в котором обоснована идея сверхрациональной полноты реальности в отличие от всех понятийных содержаний. Если же теперь сможет появиться и немецкая книга, которая одновременно является продолжением этой первой книги в отношении религии, тогда я смогу получить удовольствие предложить вниманию европейского читателя дело всей моей жизни.

С очередной сердечной благодарностью и с надеждой на то, что этот вопрос не слишком обременяет Вас,

Ваш С. Франк

(В приложении письмо издателя)<sup>27</sup>

## 8. Ф. Хайлер – С.Л. Франк

Дорогой господин коллега,

С этим письмом я высылаю Вам некролог на проф. Глубоковско-го<sup>28</sup> с просьбой перевести его на немецкий в ближайшее время. Заранее большое спасибо.

Я надеюсь, что Вы между тем завершили свою собственную работу и достигли соглашения с издательством Pustet<sup>29</sup>.

С сердечным приветом Вам и всем Вашим

Очень преданный Вам Ф. Хайлер

<sup>26</sup> Французское издательство Fernand Aubier, основанное в Париже в 1924 г., специализировалось на издании философской и богословской литературы. Именно в этом издательстве в 1934 г. Луисом Лавелем (Louis Lavelle, 1883–1951) и Рене Ле Сенном (René Le Senne, 1882–1954) была открыта серия «Философия духа» (Philosophie de l'esprit). В издательстве Aubier в 1937 г. вышел сокращенный французский перевод книги С.Л. Франка «Предмет знания»: *Frank S. La connaissance et l'être / Trad. du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff. Paris: Fernand Aubier, 1937. 320 p.*

<sup>27</sup> Дописано чернилами в углу страницы.

<sup>28</sup> Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937) – русский православный богослов и историк Церкви. Некролог на Н.Н. Глубоковского в переводе С.Л. Франка был опубликован в одном из номеров журнала Ф. Хайлера за 1937 г. См.: *Sové B. Professor Nikolaus Glubokowski // Eine heilige Kirche. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 115–118.*

<sup>29</sup> См. предыдущие письма 4–5, 7, а также последующие письма.

## 9. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Берлин-Халензе

Nestorstr 11.

8 июля 1937 г.

Дорогой господин коллега,

По моему распоряжению Вам должны были выслать мою только что вышедшую на французском языке философскую книгу «La connaissance et l'être»<sup>30</sup>. Я позволю себе задать Вам вопрос: разрешите ли Вы обсудить эту книгу в С<вятой> Ц<еркви>? Хотя она и обладает философским, гносеологически-онтологическим содержанием, она все же находится в связи со всем русским современным религиозно-философским духовным течением (на русском языке она была выпущена еще в 1916 г.)<sup>31</sup> Если Вы согласны на это, то могу ли я позволить себе предложить Вам в качестве рецензента своего коллегу, проф. Чижевского из Галле (сейчас работает там доцентом по русской литературе)<sup>32</sup>, который готов обсудить книгу?

Поскольку я знаю, как сильно Вы заняты и не желаю в дальнейшем обременять Вас написанием ответных писем, то я позволю себе внести следующее предложение. В том случае, если Вы ничего не возражаете ни против (небольшого) обсуждения моей книги, ни против предложенного мной рецензента, то Вам не нужно ничего мне писать. Лишь в противном случае я попросил бы Вас послать мне па-

---

<sup>30</sup> См. ссылку № 26. В Бахметевском архиве в 7 коробке хранятся письма философа Рене Ле Сенна С.Л. Франку, однако в них нет упоминания о том, что экземпляр французского перевода «Предмета знания» был отослан Ф. Хайлеру. Среди получателей в письме от 28.05.1937 г. указаны имена К. Барта, Н.А. Бердяева, Л. Бинсвангера и Н. Гартмана. См.: *Оболевич Т.* Семен Франк: штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. С. 38–39. Однако, судя по переписке С.Л. Франка и Ф. Хайлера, экземпляр работы русского философа действительно был выслан его немецкому коллеге.

<sup>31</sup> Здесь небольшое хронологическое несоответствие: работа «Предмет знания» была опубликована в 1915 г. в «Записках Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета». См.: *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. Пг., 1915. 505 с. В 1916 г. состоялась защита магистерской диссертации С.Л. Франка.

<sup>32</sup> Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977) – русско-украинский ученый-эмигрант, славист, философ, одно время бывший студентом С.Л. Франка. С 1931 по 1945 гг. работал в должности лектора славянских языков в университете города Галле. О взаимоотношении Д.И. Чижевского и С.Л. Франка см. подробнее: *Янцен В.В.* Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (1932–1937, 1947). Приложение // Международная научная конференция 16–18 декабря 2002 г. Русский Берлин 1920–1945 гг. М.: Русский путь, 2006. С. 304–354.

ру строк (книга находится у Чижевского)<sup>33</sup>.

От издательства Anton Pustet я до сих пор не получил ответа относительно моей книги «Непостижимое».

Большое спасибо за то, что выслали переводческий гонорар<sup>34</sup>.

С сердечным приветом также и от моей жены Вам и всем Вашим,  
Ваш С. Франк

## 10. Anton Pustet – С.Л. Франк

ИЗДАТЕЛЬСТВО ANTON PUSTET  
SALZBURG

Siegmund-Haffner-Gasse 18  
Телефон 259

Уважаемому господину  
Проф. С. Франку  
Берлин – Halensee  
Neutorstr. 11<sup>35</sup>  
Зальцбург, 23.9.1937  
Д-р. R/S

Уважаемый господин профессор!

Подписавшийся под этим письмом в первую очередь хотел бы представиться Вам как новый руководитель местного издательского дома и выразить надежду на успешное сотрудничество<sup>36</sup>. При просмотре корреспонденции я обнаружил Ваше послание от 8 числа этого месяца, в котором Вы спрашиваете о своей рукописи. В это же время я получил письмо от д-ра Макса Мюллера<sup>37</sup> из Фрайбурга о том, что он закончит смотреть чрезвычайно глубокую и сложную рукопись только в течении зимы. Это очень добросовестный рецензент, он дал свой длинный отзыв-реферат на наши книги «Основные вопросы метафизики»<sup>38</sup> и «Апокалипсис немецкой души»<sup>39</sup>. Однако, не-

<sup>33</sup> В письме от 28.08.1937 г. к Д.И. Чижевскому С.Л. Франк писал: «Вы могли бы, если бы пожелали, поместить отзыв о моей книге в журнале Friedrich'a Heiler'a "Eine Heilige Kirche" (Marburg a/L<ahn>, Marbacherweg 18). (Там бывают рецензии на философские книги)», см.: *Франк С.Л. Письма к Д.И. Чижевскому (1932–1937)*. С. 335.

<sup>34</sup> По всей вероятности, имеется в виду гонорар за перевод некролога на Н.Н. Глубоковского. См. письмо № 8.

<sup>35</sup> Указан ошибочный адрес. Вместо Nestorstr. 11 написано Neutorstr. 11.

<sup>36</sup> О смене руководства в издательстве Anton Pustet см. ссылки № 17–18.

<sup>37</sup> Макс Мюллер (Max Müller, 1906–1994) – немецкий философ, ученик Мартина Хонекера и Мартина Хайдеггера, проживавший в 1930-е гг. во Фрайбурге.

<sup>38</sup> Видимо, здесь подразумевается работа Даниеля Фойлинга (Daniel Feuling, 1882–1947) «Главные вопросы метафизики. Введение в философскую жизнь»: *Feuling D. Die Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben*. Salzburg: Anton Pustet, 1936. 572 S.

<sup>39</sup> Имеется в виду первый том работы Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988) «Апокалипсис немецкой души. Исследование учения о последних основа-

смотря на уважение к оценке нашего рецензента, мы хотели бы ускорить дело и попросить его вернуть рукопись. Тогда мы дадим ее на ознакомление другому господину и будем надеяться таким образом быстрее достичь цели. С уважительным приветствием, В. Райнерманн<sup>40</sup>.

### 11. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Берлин-Халензе  
Nestorstr 11.  
24.9.1937 г.

Дорогой господин коллега,

сердечно благодарю Вас за столь любезные строки. То, что Вы при Вашей нехватке времени в принципе смогли прочитать мою книгу<sup>41</sup>, я считаю выражением Вашего большого интереса к моему мыслительному миру, и это обязывает меня к особой благодарности. То, что и в этой, в общем и целом, далекой от Вас области, между нами, согласно Вашему наблюдению, присутствует известное духовной родство, доставляет мне особую радость. За эти 23 года, которые утекли с того времени, когда я написал эту книгу, теперь вышедшую во французском переводе, я сам ушел достаточно далеко, – при этом, однако, не отказываясь от основоположных идей книги, – по пути метафизического персонализма, который едва ли чувствуется в этой работе, и религиозной онтологии. Таким образом, как я полагаю, теперь мы еще ближе друг другу, чем Вы смогли увидеть в этой книге.

Сейчас у меня к Вам вновь большая просьба относительно моей новой книги «Непостижимое», которая, благодаря Вашему любезному содействию, была передана издательству Anton Pustet в Зальцбурге<sup>42</sup>. Уже больше 5 месяцев я не получаю от издательства никаких сообщений о судьбе книги. Около 14 дней назад я написал в издательство, однако до сих пор не получил от него никакого ответа. Я слышал, что руководитель издательства, Отто Мюллер, покинул его и основал свое собственное издательство в Зальцбурге (мне дали адрес: Зальцбург, Nonnberggasse 11)<sup>43</sup>. Поскольку Вы знаете, с кем именно

---

ниях», вышедший в 1937 г. и носивший название «Немецкий идеализм», см.: *Balthasar H.U. v. Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Bd. I: *Der deutsche Idealismus*. Salzburg: Anton Pustet, 1937. 734 S.

<sup>40</sup> Вильгельм Райнерманн (Wilhelm Reinermann, 1905–?) преемник Отто Мюллера на посту руководителя издательства Anton Pustet (до 1952 г.).

<sup>41</sup> Речь идет о французском переводе «Предмета знания». См. сноски № 25, 29.

<sup>42</sup> См. письма № 4–7.

<sup>43</sup> См. сноску № 17. Адрес изд-ва Otto Müller в действительности был Salzburg,

Вы вели тогда переговоры о моей книге, и поскольку Ваши слова в глазах издателя будут иметь больший вес, чем мои, я позволю себе попросить Вас, – если Вы найдете на это время, – спросить у издательства, что означает его молчание и попросить о быстром ответе. Так как рукопись была выслана в издательство по его собственному желанию, то подобное настойчивое молчание совершенно непонятно, а также противоречит всем принятым деловым обычаям. Я был бы Вам очень обязан, если бы Вы смогли выполнить мою просьбу и при необходимости также поспособствовать в поиске другого пути для публикации моей книги.

То, что С<вятая> Ц<ерковь>, по крайней мере, временно не выпускается, я узнал лишь из Вашего письма и глубоко сожалею<sup>44</sup>. Я говорил об этом с госпожой Андерс (Anders)<sup>45</sup>, которая должна лично доставить Вам мои сердечные приветы.

С сердечными приветами Вам и Вашим близким, также и от моей жены, заранее Вам благодарный, Ваш С. Франк.

## 12. В.С. Франк – Ф. Хайлер

Д-р Виктор Франк

Берлин, 2 мая 1938 г.

Берлин W 50

Passauer Str. 17

Глубокоуважаемый господин профессор!

По просьбе моего отца, проф. Семена Франка, господин Б. Сове<sup>46</sup> из Парижа переслал мне для перевода статью о «Православной Церкви в СССР в 1937 г.», которая предназначена для Вашего журнала<sup>47</sup>. Одновременно я посылаю Вам перевод. Господин Сове попросил меня сказать Вам, что большой объем статьи помешал ему предоставить Вам ее вторую часть («Православная Церковь за рубежом»).

С совершенным почтением,

В. Франк

---

Nonnberggasse 11. Издательство находилось в квартире самого О. Мюллера.

<sup>44</sup> Проблемы с изданием журнала Ф. Хайлера были связаны с внезапной гибелью руководителя издательства Reinhardt Эрнста Райнхардта в марте 1937 г.

<sup>45</sup> Вероятнее всего, речь идет о Еве Марии Андерс (Eva Maria Anders), переписка с которой (1932–1966 гг.) ныне хранится в архиве Ф. Хайлера в Марбурге.

<sup>46</sup> Борис Иванович Сове (1900–1962) – богослов и библист, специалист по истории византийского богослужения.

<sup>47</sup> Статья Б.И. Сове в переводе В.С. Франка «Борьба против православной Церкви в российском Советском Союзе» была опубликована в журнале Хайлера в 1938 г.: *Sové B. Der Kampf gegen orthodoxe Kirche in der russischen Sowjetunion // Eine heilige Kirche. 1937/1938. 19/20 Jahrgang der Hochkirche. S. 119–126.*

P.S. Если Вам еще понадобятся переводы с английского, французского, а также славянских языков, то я всегда к Вашим услугам.

### 13. С.Л. Франк – Anton Pustet

Проф. С. Франк  
La Favière par Bormes (Var)<sup>48</sup>  
Франция

4 июня 1938 г.

В издательство Anton Pustet, Зальцбург

Уважаемый господин,

(Простите, что я не называю Вас по имени – я не могу разобрать Вашу подпись).

Большое спасибо за Ваше послание от 31.V<sup>49</sup>. Я рад, что Вы склоняетесь к тому, чтобы издать мою книгу в Вашем издательстве. Что касается Вашего запроса о том, выполняю ли я условия Имперской палаты печати<sup>50</sup> для авторов, я хотел бы отметить следующее. Как иностранного писателя и ученого (я не имеющий гражданства русский, христианского вероисповедания, греко-католической конфессии) эти условия меня не касаются вовсе и этот вопрос мне никогда не задавали прежде. Как иностранец я не обязан и (несколько мне известно) не имею права быть членом Имперской палаты печати, что, однако, не препятствует мне сотрудничать с целым рядом немецких журналов («Hochland» (Горняя страна)<sup>51</sup>, «Eine heilige Kirche» (Святая

---

<sup>48</sup> В январе 1938 г. Франки перебрались во Францию (философ покинул Германию раньше, в декабре 1937 г.), в Париж, а в марте того же года оказались на юге Франции, в местечке Ла-Фавьер. См. подробнее: Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельашевичем и Ф.О. Ельашевич (1922–1950) / Публ. и комм. Е.Г. Аляева и Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли, 2015. С. 91. Сн. 109; Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. Сб. статей / Ред. К.М. Антонов. М., 2015. С. 195–196.

<sup>49</sup> Этого письма в нашем распоряжении нет.

<sup>50</sup> Имперская палата печати (Reichsschrifttumskammer) – одна из семи палат основанной в 1933 г. Имперской палаты культуры. Под контролем Имперской палаты печати должно было находиться все книжное дело (авторы, издательства, книготорговцы и библиотеки). Все, кто желал осуществлять авторскую и издательскую деятельность, должны были быть членами этой палаты.

<sup>51</sup> Ежемесячный католический журнал «Hochland» издавался с 1903 г. В конце 1920–30-х гг. в журнале «Hochland» С.Л. Франком было опубликовано шесть статей о русских писателях, а также рецензия на книгу И. Смолича «Русские старцы». Подробнее см.: Назарова О. Тема старчества в публикациях С.Л. Франка // Вестник славянских культур. 2012. № 1. С. 12–20.

Церковь)<sup>52</sup>, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie» (Архив по философии права и социальной философии)<sup>53</sup> – последний журнал издается берлинским философом права проф. К. Эмге, являющимся национал-социалистом). Поскольку теперь я живу во Франции, то я являюсь в двойне иностранным писателем; для подобных авторов предписания, созданные для немецких писателей, в принципе не учитываются. Также для меня, как для русского беженца, было бы совершенно невозможно достать соответствующие, требуемые от немецких писателей, свидетельства о происхождении<sup>54</sup>, что, однако, как уже было сказано, от меня никогда не требовалось.

#### 14. Anton Pustet – С.Л. Франк

ИЗДАТЕЛЬСТВО ANTON PUSTET  
 ЗАЛЬЦБУРГ. АБОНЕНТСКИЙ ПОЧТОВЫЙ ЯЩИК 115  
 Телефон Nr. 259. Sigmund-Haffner-Gasse Nr. 18  
 Телеграфный адрес Pustet Salzburg

*Отв. 30.VI.38.*<sup>55</sup>

Господину  
 Проф., д-р. С. Франку  
La Favière par Bormes (Var)  
 Франция

Касается Вашего письма от      Ваш индекс      Наш индекс Dr. R/S  
 Дата 22 июня 1938 г.

Уважаемый господин профессор!

Вашу большую работу «Непостижимое», с которой мы ознакомились с особым интересом и о которой Вам уже писал наш редактор,

<sup>52</sup> См. сноску № 1.

<sup>53</sup> Журнал «Архив по философии права и социальной философии» был основан в 1907 г. под названием «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie» (Архив по философии права и экономики) и выступал печатным органом Международного объединения по философии права и социальной философии (Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, осн. в 1909 г.). В 1935 г. президентом Объединения и редактором журнала стал Карл Август Эмге (Carl August Emge, 1886–1970), активный член НСДАП, с 1935 г. являющийся профессором философии права в Берлинском университете.

<sup>54</sup> В современном русском языке немецкое слово Abstammungsurkunde принято переводить скорее как «Свидетельство о рождении». Однако здесь, очевидно, в первую очередь подразумевается именно происхождение, родословная Франка. Имперская палата культуры для реализации той или иной культурной деятельности, в т. ч. для публикации философских и литературных работ, требовала предоставления так называемого «Свидетельства об арийском происхождении» (Ariernachweis).

<sup>55</sup> Дописано чернилами.



на настоящий момент мы, к сожалению, не можем взять в издательство. Как мы узнали из Вашего последнего письма, Вы переселились во Францию и теперь являетесь нерезидентом (*Devisenausländer*)<sup>56</sup> по отношению к немецкой империи. Вследствие этого издание Вашей книги связано с особым разрешением, о котором нам бы не хотелось ходатайствовать в текущем году. Поэтому вопрос издания может быть поставлен лишь в будущем 1939 г. Если Вы в это время пожелаете распорядиться книгой иначе, то мы оставляем это право за Вами, так как Вы, наверняка, не захотите так долго ждать. Если Вы все же спустя год еще раз обратитесь к нам по поводу издания работы, то мы с удовольствием готовы еще раз принять ее на рассмотрение. Рукопись мы предоставляем в Ваше распоряжение.

С подчеркнутым уважением, преданный

*Verlagsbuchhandlung*  
*ANTON PUSTET. SALZBURG*  
*Buchdruckerei und Buchbinderei*<sup>57</sup>  
*W. Reinermann*<sup>58</sup>

## 15. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

Открытка

Дорогой господин коллега, я посылаю Вам и Вашей семье – также от имени моей жены – мои сердечнейшие поздравления к празднику святого Рождества. Я с женой живу во одной французской деревне<sup>59</sup>, но в ближайшие дни переберусь в Париж. Временный адрес: Мг. Л. Зак<sup>60</sup>, Париж 15<sup>e</sup>, 38, rue Jeanne.

С. Франк.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> В данном случае нерезидент – личность, проживающая вне Германии и не имеющая видов на получение немецкого гражданства.

<sup>57</sup> Печать издательства.

<sup>58</sup> Подпись сделана чернилами. См. сноску № 40.

<sup>59</sup> Имеется в виду имение друга семьи Франков В.Б. Ельяшевича, располагавшееся на юге Франции, в местечке Бюсси-ан-От, где неоднократно останавливались Франки, в т. ч. и с сентября 1938 г. по январь 1939 г. См. подробнее: *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Дружба, испытываемая жизнью: к переписке С. Франка и В. Ельяшевича // Исследования по истории русской мысли, 2015. С. 27–28.

<sup>60</sup> Лев Васильевич Зак (1892–1980) – художник, скульптор, иллюстратор и поэт; сводный брат С.Л. Франка по матери.

<sup>61</sup> Текст написан чернилами на почтовой открытке. Вверху открытки карандашом дописано [1938?]. В графе адресата написано: *Herrn Professor Fr. Heiler, Marburg a/L, Marbacherweg 18. Allemagne.*

## 16. Дж. Белл – С.Л. Франк<sup>62</sup>

Чичестер 2161

Чичестерский дворец  
18 января 1946

Дорогой профессор Франк,

Я очень рад вестям от Вас – я слышал о профессоре Хайлере. Если Вы захотели бы прислать мне письмо, адресованное ему, я мог бы попытаться найти способы и средства через друзей из Контрольной комиссии<sup>63</sup>, чтобы передать ему письмо.

Я надеюсь, что у Вас все хорошо<sup>64</sup>.

Искренне Ваш, Джордж Чичестер.<sup>65</sup>

## 17. С.Л. Франк – Ф. Хайлер

С. Франк  
46, Corringham Rd  
Лондон NW 11

25.I.1946

Дорогой господин коллега,

Благодаря доброте епископа Чичестера<sup>66</sup> я получил возможность снова установить контакт с Вами. К своей радости я услышал, что Вы

<sup>62</sup> Письмо написано на английском языке.

<sup>63</sup> Подразумевается Союзная контрольная комиссия (Allied Control Commission) – название органов контроля над странами, бывшими в составе гитлеровской коалиции, который был создан после войны. В состав Комиссий входили представители основных стран-союзников во Второй мировой войне: Великобритания, СССР, США и Франция.

<sup>64</sup> Дописано чернилами.

<sup>65</sup> Отправителем письма несомненно является Джордж Кеннеди Аллен Белл (George Kennedy Allen Bell, 1883–1958) – епископ Чичестера с 1929 г., яркий представитель движения церковного экуменизма. После войны был сторонником политического самоопределения немцев. В октябре 1945 г. принимал участие в качестве члена экуменической делегации в только что созданном совете Евангелической церкви Германии. В архиве Ф. Хайлера в Марбурге хранятся 33 письма Белла, написанные в период с 1925 по 1947 гг., см.: G.K.A. Bell – F. Heiler (1925–1947) // Universitätsbibliothek – Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (p 104188901 a). В фонде С.Л. Франка в Бахметевском архиве хранится несколько послевоенных писем от Джорджа Белла, а также одно письмо к Беллу, написанное Франком. См.: To the Bishop of Chichester // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia Univ., New York. S.L. Frank Papers. Box 4, 9. При ходатайстве Дж. Белла С.Л. Франку удалось получить стипендию Всемирного Совета Церквей.

<sup>66</sup> В оригинале: George Cicestr. См. сноску № 65.

уцелели в буре войны. В надежде на то, что это правда, я бы очень хотел попросить Вас рассказать мне о том, как шли дела у Вас, Ваших близких и Вашей работы в эти ужасные годы и о том, как идут они сейчас. Вместе с тем, через Вас я также хотел бы узнать о судьбе общих друзей из экуменического круга – в особенности о семье Андерс<sup>67</sup> и пасторе Хеттлинге<sup>68</sup> из Лемго (что стало с его двумя сыновьями?) Кроме того, я хотел бы попросить Вас передать господину и госпоже Андерс, а также пастору Хеттлингу мои сердечные приветы и выражение моей неизменной дружбы.

Вместе с тем я вкратце расскажу Вам о моей собственной судьбе. Военные годы я прожил на юге Франции с моей женой в постоянной опасности быть депортированным немцами, что на практике означало бы для меня, как «не арийца», смерть. Вместе с нами был один из наших сыновей, который после освобождения ушел добровольцем в американскую армию, был тяжело ранен и лишился глаза<sup>69</sup>. Остальные три ребенка живут в Англии. Наша дочь, бывшая замужем за англичанином, потеряла своего мужа во время войны и стала вдовой<sup>70</sup> (у нее двое детей)<sup>71</sup>. Осенью 1945 г. нам наконец-то вновь удалось воссоединиться со всеми нашими детьми в Англии<sup>72</sup>.

В эти годы я написал две религиозно-философские книги, одна из которых – размышление о сущности веры в целом и о сущности христианства – под заголовком «God with us» только что появилась на английском<sup>73</sup>. Моя книга «Непостижимое», которая должна была,

---

<sup>67</sup> См. сноску № 45.

<sup>68</sup> Альберт Хеттлинг (Albert Hettling, 1882–1967) – пастор в лютеранской общине св. Николая в г. Лемго и издатель журнала «Liebet einander!», в котором в 30-е годы был опубликован целый ряд текстов С.Л. Франка. Подробнее см.: Назарова О. Неизвестные публикации С.Л. Франка в журнале «Liebet einander» // Философские науки. 2007. № 2. С. 5–9.

<sup>69</sup> Имеется в виду средний сын Алексей Семенович Франк (1910–1969). В 1944 г. А.С. Франк записался в американскую армию, где получил тяжелое ранение – лишился глаза и двух пальцев на руке, после чего находился всю жизнь на иждивении матери.

<sup>70</sup> Подразумевается дочь Франков Наталья Семеновна (Норманн, по первому мужу Скорер) (1912–1999). Первый муж Натальи Семеновны Пол Скорер погиб в сентябре 1943 г.

<sup>71</sup> Имеются в виду внуки С.Л. Франка Михаил и Питер Скореры.

<sup>72</sup> О долгожданном получении английской визы С.Л. Франк писал В.Б. Ельашевичу в письме от 4.08.1945 г. Окончательно уехать в Лондон Франкам удалось 15 сентября 1945 г., см.: Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельашевичем и Ф.О. Ельашевич (1922–1950). С. 149, 152. Сн. 264.

<sup>73</sup> Подразумевается работа С.Л. Франка «С нами Бог», опубликованная в Лондоне на английском языке в начале 1946 г.

благодаря Вашему посредничеству, появиться в одном из австрийских издательств перед войной, в 1939 г. была опубликована в Париже на русском языке<sup>74</sup>. Несмотря на мой возраст – мне уже 69 лет – я продолжаю научную работу, хотя в этом мне и мешают многие недуги.

Я также хотел бы добавить, что несмотря на все ужасное, что произошло и что заставило весь мир призирать Германию, моя внутренняя связь с **настоящим** немецким духом не ослабла. Хотя я и не могу рассматривать нынешние страдания немецкого народа в качестве чего-то иного, кроме как страшного и справедливого наказания Господня, моя основная позиция заключается в том, что это сознание должно быть делом самого немецкого народа, а мы, находящиеся снаружи, можем лишь сочувствовать. Я также воспринимаю это падение в демонизм со всеми его ужасными последствиями, – по причине своей внутренней связи с Германией, – как свою личную трагедию, так как Германия уже стала для меня моей второй родиной.

Я попросил епископа Чичестера распорядиться о том, чтобы человек, доставивший это письмо, указал Вам, каким образом Ваш ответ сможет быть мне отправлен.

В ожидании этого ответа, я остаюсь в нерушимой духовной связи с Вами, с уважением и дружбой, искренне преданный Вам С. Франк.

## 18. Ф. Хайлер – С.Л. Франк

Марбург 9 сентября 1946  
Marbacherweg 18.

Господину проф. Семену Франку  
46 Corringham Rd,  
Лондон NW 11.

Дорогой господин коллега,

Неописуемая рабочая нагрузка декана философского факультета<sup>75</sup> лишь сегодня, во время каникул, которые, конечно, нельзя назвать настоящими каникулами, позволила мне ответить на Ваше любезное послание. Я и моя семья невредимыми прошли через войну, несмотря на то, что моя жизнь множество раз была под угрозой: с внешней стороны от одной бомбы, которая упала перед нашим домом, но, в

<sup>74</sup> Русскоязычный вариант работы С.Л. Франка «Непостижимое» был опубликован в изд. YMCA-Press (Париж) в 1939 г.

<sup>75</sup> В 1945 г. Ф. Хайлер стал деканом философского факультета университета Марбурга.

первую очередь, с политической стороны от Гестапо, которое заподозрило меня в экуменической деятельности. Меня также чуть было не взяли с потрохами вследствие событий 20 июля 1944 г.<sup>76</sup>, когда один из революционеров был арестован сразу после визита ко мне в Марбурге. В то время, когда университет был закрыт, я занимался церковным служением и благотворительностью. Я окормлял также местных православных, пока у них не было своего священника. В церкви Елизаветы в Марбурге<sup>77</sup> и в 1945 г., и в 1946 г. свершалось русское Пасхальное богослужение. Здесь у нас также есть своя Una Sancta<sup>78</sup>, община, состоящая из православных, римских католиков и протестантов. От госпожи Андерс<sup>79</sup> из Берлина у меня хорошие новости – у нее по-прежнему старый адрес Charlottenburg 4, Mommsenstr. 26<sup>1</sup>. Также еще жив пастор Хеттлинг<sup>80</sup>.

Я был очень рад услышать о том, как обстоят дела у Вас и Ваших близких. Также меня радует, что Вы еще можете публиковать книги. У нас это довольно сложно. Мне до сих пор не удалось переиздать «Святую Церковь»; однако после того, как мой издатель вновь получил лицензию, я надеюсь, что это станет возможным в ближайшее время.

Я воспринял освобождение от чудовищного ига национал-социализма в качестве великой милости Божьей. Но, конечно, остается еще много насущных проблем. Я очень восхищаюсь работой нашего друга, епископа Чичестера<sup>81</sup>, с которым я чувствую себя очень связанным. Он делает так много добра для народов.

С сердечнейшим приветом и со всеми добрыми пожеланиями Вам и Вашей семье, очень преданный Вам Ф. Хайлер.

---

<sup>76</sup> Имеется в виду неудавшееся покушение на жизнь А. Гитлера, организованное по преимуществу представителями вермахта и немецкой знати. После покушения по стране прокатилась волна арестов и казней.

<sup>77</sup> Церковь Елизаветы (Elisabethkirche) была построена в XIII в. Немецким орденом в честь св. Елизаветы Тюрингской (Венгерской).

<sup>78</sup> Экуменическое движение Una Sancta возникло в католических кругах Германии в конце 20-х гг. прошлого века. Само движение было инициировано католическим священником Максом Йозефом Метцгером (Max Josef Metzger, 1887–1944), но в его создании принимал участие также и Ф. Хайлер.

<sup>79</sup> См. сноску № 45.

<sup>80</sup> См. сноску № 68.

<sup>81</sup> См. сноску № 65.

## 19. В.С. Франк – Ф. Хайлер

46, Corringham Rd.,  
Лондон, N.W. 11

12.X<sup>82</sup>.1950

Уважаемый господин профессор!

Вам пишет старший сын профессора Семена Франка. Два дня назад, после тяжелой болезни (рак легких) скончался мой отец. Он перенес свои страдания с большим терпением и смирением.

Мне известно, что Вы хорошо знали его по вашей совместной экуменической работе в Берлине и ценили его.

Моя мать и я были бы Вам очень благодарны, если бы Вы смогли оповестить госпожу проф. Андерс<sup>83</sup> о смерти моего отца.

С полным почтением,  
Виктор Франк.

*Перевод с немецкого языка выполнен  
А.С. Цыганковым, с английского Т. Оболевич;  
публикация и комментарии  
А.С. Цыганкова и Т. Оболевич*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Назарова О.* Тема старчества в публикациях С.Л. Франка // Вестник славянских культур. 2012. №1. С. 12–20.

Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельашевичем и Ф.О. Ельашевич (1922–1950) / Публ. и комм. Е.Г. Аляева и Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли, 2015. С. 40–240.

*Резвых Т.Н.* “Моя судьба меня не беспокоит...”: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. Сб. научных статей / Ред. К.М. Антонов. М.: ПСТГУ, 2015. С. 195–196.

*Франк С.Л.* Религиозное сознание Гоголя / Пер. с нем. А. Власкина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 302–311.

*Янцен В.В.* Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (1932–1937, 1947). Приложение: С.Л. Франк. Письма к Д.И. Чижевскому (1932–1937); Послевоенная переписка Д.И. Чижевского и С.Л. Франка // Русский Берлин 1920–1945 гг.: Международная научная конференция, 16–18 дек. 2002 г. М.: Русский путь, 2006. С. 304–354.

*Dillersberger J. Markus.* Das Evangelium des heiligen Markus in theologischer und heilsgeschichtlicher vertiefter Schau. 5 Bde. 1: Der Gottes- und Menschensohn. Salzburg: O. Müller, 1937. 198 S.

<sup>82</sup> Здесь явная описка В.С. Франка, должно стоять 12.XII.1950 г.

<sup>83</sup> См. сноску № 45.

Frank S.L. Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche. 1934. 16 Jahrgang der Hochkirche. S. 244–250.

Heiler F. Die „Deutsche Glaubensbewegung“ // Eine heilige Kirche. 1934. 14 Jahrgang der Hochkirche. S. 12–21.

Heiler F. Urkirche und Ostkirche. Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Band I. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1937. 607 S.

Jung C.G. Wotan // Neue Schweizer Rundschau, 1934 März.

Krammel U. Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959 // Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Salzburg, 2002. S. 99.

Leeuw van der. G. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1925. 161 S.

### **Correspondence of S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler, G. Bell and the Austrian publishing house “Anton Pustet”**

(Edited by Alexander Tsygankov and Teresa Obolevitch)

**Summary.** The following text is a translation into Russian of the correspondence of S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler, G. Bell and the Austrian publishing house “Anton Pustet”. This correspondence reflects the difficult period of the life of S.L. Frank during the national socialist rule in Germany. The letters of S.L. Frank and F. Heiler provide an opportunity to restore some elements of German manuscript of Frank's book entitled «The Unknowable» and shed additional light on the history of the attempts to publish this text, which were undertaken in the second half of the 1930s. The correspondence is published with the permission of the heirs of F. Heiler, S.L. Frank and Austrian publisher “Anton Pustet”.

**Keywords:** Russian emigration, Russian Berlin, German manuscript of “The Unknowable”, S.L. Frank, F. Heiler.

### **References**

Dillersberger, J. Markus. *Das Evangelium des heiligen Markus in theologischer und heilsgeschichtlicher vertiefter Schau*. 5 Bde. 1: Der Gottes- und Menschensohn. Salzburg: O. Müller, 1937. 198 S.

Frank, S.L. Religioznoe soznanie Gogolya [The religious consciousness of Gogol], trans. by A. Vlaskin, in: Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], comp. and ed. by A.A. Ermichev. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 302–311. (In Russian).

Frank, S.L. Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie, *Eine heilige Kirche*. 1934, 16 Jahrgang der Hochkirche, S. 244–250.

Heiler, F. Die „Deutsche Glaubensbewegung“, *Eine heilige Kirche*. 1934, 14 Jahrgang der Hochkirche, S. 12–21.

Heiler, F. Urkirche und Ostkirche. Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Band I. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1937. 607 S.

Jung, C.G. Wotan, Neue Schweizer Rundschau, 1934 März.

Krammel, U. *Salzburger Verlagsgeschichte von 1945 bis 1959*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Salzburg, 2002. S. 99.

Leeuw, van der. G. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1925. 161 S.

Nazarova, O. “Tema starchestva v publikatsiyakh S.L. Franka” [Theme of elderliness in the publications of S.L. Frank], *Vestnik slavyanskikh kultur* [Bulletin of Slavic Culture], 2012, No. 1, pp. 12–20. (In Russian)

Perepiska S. L. Franka s V. B. Elyashevichem i F. O. Elyashevich (1922–1950) [The correspondence between S.L. Frank and V.B. El'iashevich and F.O. El'yashevich (1922–1950)]. Publ. and comments by G. Alyaev and T. Rezvykh, in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2015 g.* [Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2015], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov, 2016, pp. 40–240. (In Russian)

Rezvykh, T.N. «“Moya sudba menya ne bespokoit...” S.L.Frank v okkupirovannoi frantsii» [“My fate does not bother me...”: S.L. Frank in the occupied France], in: «*Samyi vydayushchiysya russkii filosof*»: *filosofiya religii i politiki S.L. Franka. Sbornik nauchnykh statei* [“The most prominent Russian philosopher ”: Philosophy of Religion and Politics of S.L. Frank. Collection of academic articles], ed. by K.M. Antonov. Moscow: PSRGU, 2015, pp. 302–311. (In Russian)

Yantsen, V.V. “Ob irratsionalnom v istorii. Biograficheskie zametki k perepiske S.L. Franka i D.I. Chizhevskogo (1932–1937, 1947)” [About the irrational in history. Biographical notes to the correspondence of S.L. Frank and D.I. Chizhevsky (1932–1937, 1947)], in: *Russkii Berlin 1920–1945 gg.* [Russian Berlin 1920–1945]. Moscow: Russkii put, 2006, pp. 304–354. (In Russian)



*Мотрошилова Н.В.*

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: motroshilova@yandex.ru.

*Татаренко Н.А.*

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; сектор истории западной философии. E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com.

### Антиномии в развитии философии советского периода Интервью с Н.В. Мотрошиловой

**Аннотация:** Вниманию читателей предлагается интервью с профессором Нелли Васильевной Мотрошиловой, крупнейшим специалистом в области немецкой классической философии, феноменологии, истории русской философии XX в. Важное место в ее исследованиях занимает изучение взаимодействия зарубежной и российской философской мысли, одним из результатов которого стала книга «Отечественная философия 50–80-х годов XX в. и западная мысль» (2012 г.) и представляющая собой интереснейший анализ тех противоречивых событий, которые происходили в советской философии указанного периода и духом которых проникнуто данное интервью. Нелли Васильевна делится воспоминаниями и размышлениями об аспирантских годах; о работе в Институте философии и коллегах; о зарубежных научных командировках и связанных с ними коллизиях, иллюстрирующих ситуацию в академической философской среде эпохи Советского Союза; об антиномии между господствовавшей идеологией и успешным развитием философских исследований в нашей стране. Интервью провела Наталия Татаренко.

**Ключевые слова:** История философии, философия советского периода, Институт философии РАН, гегелеведение в России, Гегелевский конгресс, Н.В. Мотрошилова.

Существует мнение, что ученый-философ – это, главным образом, «кабинетный» работник, человек, который проводит практически все время за рабочим столом или в учебных аудиториях. Конечно, изучение научной литературы, написание текстов, перевод и преподавание – как правило, основные занятия профессионального философа. Однако данная профессия включает в себе такое же многообразие видов деятельности, как многообразна и сама мировая философская мысль, и сама жизнь. Нелли Васильевна Мотрошилова, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, в 1986–2013 гг. – заведующая сектором истории западной философии и отделом историко-философских исследований, лауреат премии Фонда Александра фон Гумбольдта, кавалер Ордена «Bundesverdienstkreuz am Band» (ФРГ), крупнейший специалист в области немецкой классической философии и феноменологии, исследователь творчества И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Х. Арендт, Вл. Соловьева, Л. Шестова и Н. Бердяева, автор наиболее авторитетных монографий и исследований по различным областям историко-философского знания. Наконец, вот уже более тридцати лет Нелли Васильевна – бессменный главный редактор «Историко-философского ежегодника». Для наших читателей Нелли Васильевна впервые рассказывает об интереснейших вехах своего пути к званию одного из крупнейших историков философии в России.

[Н.А. Татаренко] *Нелли Васильевна, расскажите, пожалуйста, о начале Вашего пути, о первых годах в Институте философии. Вы ведь выпускница Московского университета, а диссертацию защищали в Институте философии. Как получилось, что Вы, обладательница «красного» диплома, не сразу по окончании МГУ поступили в аспирантуру Института?*

[Н.В. Мотрошилова] Все в жизни наших поколений студентов МГУ было непросто. В 1956 г. по окончании философского факультета МГУ я получила диплом с отличием, а также рекомендацию в аспирантуру от научного руководителя своей дипломной работы профессора В.Ф. Асмуса и от профессора Ю.К. Мельвиля. И вдруг приходит новость: для поступления в аспирантуру по философии нужен стаж работы по специальности. А работы по специальности для выпускников не было!

И все же мне повезло – правда, не с поступлением в аспирантуру, а с возможностью профессионализации: я получила приглашение ра-

ботать в Библиотеке иностранной литературы (ВГБИЛ), где по большей части трудились интеллигентные, профессиональные сотрудники. И моя конкретная работа тоже была для меня удачей. В ВГБИЛ тогда выходил «Сводный бюллетень новых иностранных книг», поступавших во все библиотеки страны (они передавались на время в ВГБИЛ для аннотирования). И вот на мой рабочий стол ежедневно ложились книги, которые нужно было кратко аннотировать *de visu*. Так я, в самом начале профессионального пути, получила ценнейшее представление о новейших тогда зарубежных философских публикациях! Само собой разумеется, следовало совершенствоваться в знании иностранных языков.

Когда в 1959 г. я, наконец, смогла поступить в аспирантуру Института философии, то и тут было немало внешних трудностей. Сдав на пятерки все экзамены, уже имея печатную работу, я не вдруг была принята в аспирантуру ИФ РАН. Все вопросы приема решал тогда ученый секретарь Г.В. Осипов. Он, видимо, колебался в том, как отнестись к моей кандидатуре. Словом, никак не могли решить, кого же принять в аспирантуру Института философии. И вдруг Осипову пришла в голову идея позвонить моему научному руководителю в МГУ Валентину Фердинандовичу Асмусу. Он спросил Асмуса, каково его мнение об одной из поступающих в аспирантуру Института (назвав мою фамилию). Асмус говорит: «Ну так вы ее, конечно, приняли?» А Осипов отвечает, что вот они сейчас как раз и размышляют об этом. «Так берите ее поскорее!» – сказал Асмус (как мне передавали). И после этого меня приняли в аспирантуру Института философии. Что происходило дальше – тоже целая поэма.

*Нелли Васильевна, а в какой сектор Института Вас приняли, когда Вы только поступили в аспирантуру?*

А как Вы думаете, назывался сектор, в который я попала? Не догадаетесь. Он назывался «Сектор новых форм труда и быта»! Осипов говорит мне: «Если Вас возьмет в качестве своей аспирантки заведующий этого сектора Юрий Павлович Францев, член-корреспондент Академии наук, то тогда мы Вас зачислим».

Юрий Павлович Францев получил великолепное образование. Он был профессиональный египтолог, умел расшифровывать египетские рукописи. Но потом он пошел по другому пути – стал кандидатом в члены в ЦК. А в то время, о котором идет речь, возглавлял Академию общественных наук. Одновременно он руководил также и этим сектором “новых форм труда и быта” в Институте философии

(видите, какие чудовищные рождались сочетания?!). Мне надо было с ним поговорить. Я его ищу в Институте, и вижу: он бежит по коридору, а его преследует одна дама (как выяснилось потом, это была несчастная, выжившая из ума женщина, а в то время она боролась за чистоту категорий исторического материализма). И вот она бежит за Францевым, а он от нее просто удирает. Она кричит: «Вы не понимаете категорий исторического материализма!» А он ей – на бегу – отвечает: «Матушка, не понимаю, не понимаю!» И потом я вижу, что Францев, обессиленный, сидит в кресле где-то в коридорчике. Я к нему подошла и тихим голосом сказала: «Юрий Павлович, извините, пожалуйста, у меня есть одна просьба...» Он мне говорит: «Все, что угодно!». После этого меня зачислили в аспирантуру...

И вот я начала писать диссертацию о теориях активности субъекта (на примере феноменологии Э. Гуссерля и социологии познания). Это была труднейшая специальная тема. В ней – начало всех моих последующих и сегодняшних занятий феноменологией, социологией познания и науки.

Я принесла – конечно, позже – на прочтение Францеву часть диссертации. Францев прочитал и говорит, что теперь понимает, что такое феноменология Гуссерля. «Это очень почтенная вещь», – помнится, сказал он, и я про себя мысленно перекрестилась. «А вот что такое социология познания, – продолжает он, – я не знаю». И предлагает или поменять тему, или поменять научного руководителя. Я ответила, что тему изменить не могу. Да и руководителя мне тоже менять нежелательно, потому что тогда я вообще могу не закончить аспирантуру. Он подумал и предложил: «Давайте так договоримся: Вы за ближайший месяц или два напишете 100 страниц про социологию познания. А я посмотрю, что это такое». Я написала – так, как я тогда могла написать – о социологии познания. Это мне было в принципе нетрудно, потому что я к тому времени уже обдумала ту часть диссертации. А Францев сказал, что через месяц или полтора прочет, ибо сейчас у него очень мало времени и т.д. и т.п. Но буквально через неделю раздается звонок от его секретарши: «Вас приглашает Юрий Павлович». Я (ни жива, ни мертва) прихожу к нему. Сейчас есть высотное здание на Красной Пресне, а налево от него по Садовому кольцу было большое помещение Академии общественных наук. Там Францев был большой начальник – кругом все ходили на задних лапках. И он мне говорит: «Ну знаете, задали Вы мне урок! Я все время только Вашу диссертацию и читаю». Потом сказал: «Знаете,

это золотая жила, и Вы будете всю жизнь из нее черпать». Думаю, тот факт, что этот человек изначально Египтом занимался, что-то да значил...

Так и приходилось работать: сначала был написан раздел о социологии познания (тогда это был совершенно неосвоенный в России материал), а потом я переключилась на раздел о феноменологии Гуссерля.

Проходила диссертация трудно. Тогда нужно было получать отзыв от так называемой «третьей» организации (да ведь и сейчас это же сохранилось). Мою диссертацию отправили в Плехановский институт, и попала она в руки человеку с известной тогда фамилией – профессору Быховскому. Мне честным образом показали проект отзыва – и я ахнула. Рецензент написал: главный недостаток диссертации в том, что автор «повернут спиной к опыту бригад коммунистического труда». Получив этот проект отзыва, я пришла в наш сектор и спрашиваю коллег: «Что мне делать-то с этим? Это просто анекдот какой-то!» А коллеги мне говорят: «Нет, это не анекдот. В большом Ученом совете Института есть гнусные люди; и они воспользуются отзывом, чтобы твою диссертацию похоронить». Кто-то мне напомнил, что в Плехановском институте заведует кафедрой философии довольно интересный, колоритный человек по фамилии Карпушин. И сказали, что поговорят с Карпушиным. Карпушин затребовал у Быховского тот отзыв, переписал его так, что никаких упоминаний о бригадах коммунистического труда в нем уже не было. Но по Институту весть уже распространилась. И положительное голосование на защите я получила с натяжкой. Вот так мы жили!

Кандидатскую диссертацию я защищала, когда уже была в секторе диалектического материализма. Там же тогда работал мой университетский педагог Э.В. Ильенков. Мы с ним очень дружили, сотрудничали. В этом же секторе работал и Батищев, и другие интересные коллеги. Но нужно понять: немного позже, может быть, ближе к 80-м гг., борьба, напряжение стали рассасываться. Ибо в Институте философии реально произошла постепенная консолидация совсем других – не догматических, а творческих – сил.

*А как Вы все-таки попали в сектор истории философии?*

В секторе диалектического, а потом исторического материализма я продолжала заниматься социологией познания; написала книгу «Наука и ученые в условиях современного капитализма», благодаря которой стала работать в сфере современной социологии науки (над

так называемой Science Policy) – я и до сих пор всем этим занимаюсь. Science Policy у нас неверно переводят как «научная политика». А я разъясняю, что это *политика в отношении науки*, которая, кстати, может быть просто антинаучной. Б.С. Украинцев, который был тогда директором Института, решил этот сектор разогнать. Поводом стало то, что один очень талантливый человек, который у нас работал, уехал в Израиль. И все это посыпалось на замечательного, честного человека В.Ж. Келле. Сектор разгромили, разогнали. Нас – Эрика Соловьева, Арсения Гулыгу и меня – «сослали» в сектор истории философии, к Теодору Ильичу Ойзерману. Какое благодеяние нам оказал Украинцев – он даже о том не подозревал! Мы, наконец, пришли туда, где и должны были работать! Теодор Ильич отлично отнесся к этому перемещению; он по сути дела разрешил нам делать то, что мы хотим и можем, притом относясь к нам с полным уважением. Одним словом, началась работа в секторе истории философии. Там тоже были разные периоды и этапы – тоже непростые, но не имеющие отношения к самому содержанию нашей работы, наконец, по нашей историко-философской специализации.

*Не могли бы Вы немного рассказать о жизни Института философии в советские годы?*

Это были такие противоречивые годы – не передать, не пересказать! И многое было абсолютно типично для гуманитарных Институтов советского времени. Я написала об этом периоде книгу, чтобы ответить на главный вопрос: почему и как получилось, что тогда были написаны и к тому же увидели свет лучшие работы так называемой философии советского периода. Почему и как получилось, что было очень много людей, которые работали уже не по тогдашним официальным правилам? Я написала, что для этого периода, примерно с 60-х годов, была характерна антиномия. И то была *живая антиномия*, которая все пронизывала. Одной стороной этой антиномии было «советское», «марксистское» – и все тут существовало всерьез. Многочисленные документы, люди, группы, постановления... Хуже всего было с теми рамками, в которые надо было попадать, если ты защищаешь диссертацию. Обязательно нужно было сослаться на какое-нибудь решение Съезда или Пленума ЦК КПСС. И все это долго продержалось... Один пример: защищает диссертацию молодой человек, психолог, и он должен был где-то в начале сослаться на решение последнего Съезда КПСС. Как бы предполагается, что там обязательно что-то близкое говорилось к проблемам психологии. Один из присут-

ствующих у него на защите, очень въедливый человек, попросил слова и сказал: «Вот Вы ссылаетесь на такие-то решения, а там речь идет про крупный рогатый скот...» Тогда это не вызвало ничего кроме смеха собравшихся. Но годами раньше – кто знает, что бы могло случиться. Ибо это все и было на таком уровне: написал – отделался. Другая же сторона антиномии состояла в том, что уже можно было, и с немалым успехом, последовательно, заниматься своим делом. И притом – были уже внутри институтов – крепкие, хорошие сообщества.

Я об этом уже как-то рассказывала, приведя в пример обсуждение моей первой книги о феноменологии. Обсуждалась она в секторе критики антикоммунизма. Заведовала им Елена Дмитриевна Модржинская, которая пришла к нам в Институт после того, как ее уволили с поста... заведующей референтурой у Берии, представляете? Но она великолепно знала языки, поэтому ее и “спустили” к нам.

Модржинская сразу выступила и сказала, что она не пропустит мою книгу. А потом выступили все члены сектора, человек десять, которые сказали: “Мы принимаем эту книгу”. Бородай (первый муж Пиамы Павловны Гайденко), очень интересный философ, в то время заведовал редакцией в издательстве «Высшая школа». И он как раз способствовал опубликованию таких книг – и Эрик Соловьев там опубликовался, и Пиама Гайденко, и я. Я не особенно горжусь своей первой книгой, но возможно, она по тем временам была в чем-то полезной.

Самые плохие периоды у нас наступили, как это ни странно, совсем незадолго до перестройки – в годы правления (после освобождающих периодов директорства П.В. Копнина и Б.М. Кедрова) Б.С. Украинцева. Его сняли только в 1983 году. И перед этим он совершил очень много всяких гнусностей. Например, он и его клика все время выписывали каких-то людей, которые приезжали из провинции и клевали Ильенкова. Ильенков был из-за этого в нестабильном состоянии. Приехал откуда-то из провинции человек по фамилии Петух – у нас говорили, что он приехал как раз-таки клевать Ильенкова... Все время носился слух, что скоро, скоро Украинцева снимут. И вдруг: что вот завтра на Отделении философии и права его будут снимать. Ильенков пошел на это заседание. И когда он убедился, что Украинцева не сняли, он пришел домой и перерезал себе горло. Вот как это было. Время порой было по-настоящему трагическое. И упомянутая антиномия работала так, что все это плохое, скорее, отражалось на

наиболее ярких личностях. Но у нас тем не менее уже была своя – и более благодатная – среда. Ты пишешь книгу – и знаешь, кто ее будет читать и обсуждать, рассчитываешь на этих людей, и они рассчитывают на тебя... Когда обсуждали мою книгу, кто ее обсуждал? Это были Дробницкий, Кузьмина, Баталов, Мара Степанянц – один специалист другого лучше! Ведь они уже были настоящие, крепкие философы-профессионалы.

Одно время, еще до Украинцева, директором Института философии был академик Ф.В. Константинов, член ЦК. И как-то прославился тем, что проехался по Советскому союзу и – по пути – наслаждался цветущими в полях васильками. И не нашел ничего лучшего, как публично выступить по этому поводу (этот по-своему наивный, прекрасодушный человек, мало что понимавший в философии, за любовование васильками получил какой-то официальный втык). Как-то на заседании, где Модржинская, по своему обычаю, устроила идеологический разнос в адрес молодых, Константинов ей сказал: «Елена Дмитриевна, Вы оглянитесь вокруг, посмотрите на лица этих людей. Они думают совсем не так, как Вы и я. И им, – вдруг сказал он торжественно, – принадлежит будущее!» Представьте себе эту идейную черзполосицу!

Но я утверждаю, что была и вторая сторона антиномии. Применительно только к истории философии я выписала в своей книге «Отечественная философия 50–80-х годов XX в. и западная мысль» не менее ста пятидесяти фамилий лучших историков философии. И это были прекрасные профессионалы, да и до сих пор их труды читают, изучают. Точно так же было и в социологии, гносеологии, логике. В общем, под конец было так – и это было везде: одни строчили доносы, а другие работали в философии. Надо было и в этих условиях научиться добротнo работать, писать. И это получалось! А главное – существовали творческие сообщества!

Одно время мы выступали на телевидении. Там была программа «Философские беседы». А потом мы познакомились с человеком, который вел другую программу. И он мне говорит: «Вы в Институте философии работаете?» Я говорю, да. «А Вы знаете там такую Тамару Длугач?» Я говорю, знаю, и очень близко. Он говорит: «Она – талантливейший рассказчик!» И это мне сказал человек, который работает на телевидении! И действительно, Тамара Длугач может и сегодня говорить об истории французской или немецкой философии так, как будто она сама была где-то там. Она дивно читала лекции, ее



обожают ребята, которым она читала историко-философский курс. Потому что она ничего не говорила кроме того, что сама поняла, осмыслила. А это во многом благодаря тому, что с молодости она работала в группе В.С. Библера. Это была группа очень талантливых людей, о которой очень хорошо может рассказать Светлана Неретина. Я недавно написала статью, в которой обращаюсь к работам творцов теории диалога – Бахтина и других. Чем они жили? Они жили тем, что общались друг с другом.

Для «Russian Studies of Philosophy» я написала специальный опус об Эрехе Юрьевиче Соловьеве, подзаголовком которого – «Опыт коммуникативной социологии познания». Ибо все центральные фигуры философии советского периода – не одиночки; вокруг них образовались блоки профессиональной работы. И кто-то из них общался с другой группой, кто-то – с третьей. Одним словом, шло объединение профессиональных, а также личностных интересов. И эти ячейки выживали. Так это и было. А выживали они почему? Очень простая вещь, я даже одному таксисту сумела это объяснить (в ответ на его вопросы). Оказалось, что он преподает какой-то вид борьбы. Я его спрашиваю: скажите, когда какой-то человек придет к Вам учиться спортивной борьбе, Вы о чем будете думать – что у него красивые глаза или что с ним выпить хорошо? Вы будете думать: как он умеет бороться? То есть, как он этой профессией владеет или способен овладеть? И Вы будете подбирать себе именно таких людей. Он это моментально понял и привел свои, интересные аргументы.

*Нелли Васильевна, а как Вы стали заведующей сектором истории западной философии? Как происходила тогда процедура назначения?*

Теодор Ильич в какой-то момент сказал: «Неля Васильевна, я буду ходатайствовать о том, чтобы Вы сменили меня на посту заведующего». Я согласилась, но и не подозревала, сколько уже в начале пути возникнет трудностей.

Через некоторое время Теодор Ильич ведет меня представлять к заведующему Отделением философии и права; это был человек по фамилии Егоров. Его лично, конечно же, интересовали его продвижения по линии ЦК... Он занимался эстетикой; более несовместимого с эстетикой человека, чем он, я не припомню. И вот пришли мы к нему. Он смотрит на меня и говорит: “Ну что, Вы согласны быть заведующей сектором?” Я отвечаю, что Теодор Ильич это предлагает и аргументы его меня убедили. Егоров говорит – уже и мне, и Теодору

Ильичу: “Вот я чего не люблю, так это когда женщины мною руководят. У меня на фронте была начальница...” – и последовали воспоминания. Такая вот история.

*Расскажите, пожалуйста, о Вашей первой поездке за границу в качестве научного сотрудника Института философии. Что это было за мероприятие?*

Моя первая поездка за границу состоялась в 1964 году. Это был Гегелевский Конгресс в Зальцбурге. Помню, что и Ильенков тогда в первый раз выезжал за границу. Пригласили нас, чтобы мы поехали в составе делегации. Возглавлял эту делегацию Иовчук (это был человек, который сказал, что он меня не пропустит в члены Академии: «Только через мой труп», - изрек он). А он был член-корреспондент в Академии и кандидат в члены ЦК. Вреднейший тип, подлинно «советский философ» – только он был в доску советский и ни в коем случае не философ. Я все время пишу и говорю сейчас, что сам термин «советская философия» совсем не годится, потому что те, которые – как он, Иовчук, – были «советскими», к философии не имели никакого отношения. А вот в нашей упомянутой группе, поехавшей на Конгресс в Зальцбурге, на первые, именно философские места я ставлю Ильенкова и Гулыгу. Это вообще абсолютно легендарные фигуры. Про Ильенкова много уже написано и сказано (и в том числе и я сама писала о том, как мы у него учились – он был одним из лучших преподавателей).

*Именно Иовчук возглавил делегацию на Гегелевский Конгресс от нашей страны?*

Да, именно он. Это моя первая заграничная поездка – и первая поездка сразу на Гегелевский конгресс. И не куда-нибудь, а в Австрию. У Эриха Юрьевича Соловьева есть по этому поводу замечательный критико-сатирический текст: «Дневник участника Гоголевского конгресса». Что в нем было?

«Вчера позвонили из Большого дома

Говорят, надо ехать на Гоголевский конгресс в Австралию.

Посоветовался с Ньюшей – решили: еду.

Опять позвонили. Оказывается, Конгресс будет не Гоголевский, а Гегелевский,

И не в Австралии, а в Австрии.

Посоветовался с Ньюшей – решили: все равно еду».

Так вот, те, которые «советовались с Ньюшей» – и кому звонили «из большого дома» – в делегации тоже были. Но почему взяли нас? Мы, например, ехали на Гегелевский конгресс и сами не очень ясно понимали, почему нас взяли – Гулыгу, Ильенкова, меня. Оказывается, так они, «Иовчуки», задумали: мы, молодые, должны ходить на Конгресс, а в конце дня рассказывать, что там происходило. «Иовчуки» ничего из этого не понимали. Для нас это было даже хорошо. Мы слушали все внимательно. А как приходим с Конгресса – «Иовчукам» рассказываем. Наконец, наступает последний день, когда нам нужно возвращаться в Москву. И вот нас собирают и рассказывают нам о том... что было на Конгрессе! Причем главный их вывод: “мы” (т.е. они) всех победили, всех завлекли в марксизм и так далее. Оставалось раскрыть глаза: ведь “Иовчуки и Ко” до вечера не знали, в чем и кого они убедили! Мы очень разволновались; первое побуждение было – в Москве рассказать правду. Но потом Эвальд сказал: «Зачем нам на этих дуболомов обращать внимание? Мы тогда вообще никогда больше не поедem за границу». И вот раздумываем, что делать. Но, знаете, что нас выручило? Выручило то, что никто нас нигде и не думал выслушивать. Гулыга написал шарж про коллективный труд, который создается всем Институтом. И там были особые заголовки. И была вписана такая тема для русского сектора: «Роль русской девки Пелагеи в “Критике” Канта слева и справа» (это, вспомните, та Пелагея, которая не знала, где левая, а где правая сторона). Потом: «Евламий Одноглазый и его школа». И нам это все Арсений читает в отеле. Короче говоря, мы так радовались, мы были так счастливы, что поехали вместе! Когда мы приехали в Москву, у нас у всех было, с одной стороны, гадкое чувство, что нас просто использовали. Но потом поняли, что иначе «дома» в то время и не могло быть. Но главным для нас было и оставалось другое: на этом и других Конгрессах мы непосредственно знакомимся с западной философией! Например, я тогда познакомилась с двумя-тремя западными классиками гегелеведения, прежде всего, с Жаном Ипполитом. А Жан Ипполит был один из тех самых известных французских авторов, которые после войны писали о Гегеле.

*Вы посетили огромное количество различных конференций, но есть ли какая-то поездка, которая Вам особенно запомнилась?*

Была одна необычная поездка. В 1974 году я неожиданно получила приглашение от ICOM (The International Council of Museums).

Должен был состояться очередной конгресс. Я понимала, что это будет необычное мероприятие, но насколько оно было необычным – не могла себе даже в самом прекрасном сне представить. А условие Конгресса было очень любопытным: докладчикам надо было говорить о будущем музеев; но в качестве докладчиков на тот Конгресс пригласили не-музейщиков! То есть должны были выступать специалисты из каких-то других областей. Так получилось, что мне предложили поехать в Копенгаген и что-то рассказать о музеях. Я взяла такую общую тему: «Музей и будущее». Сейчас уже, честно говоря, не помню в деталях, о чем конкретно я там рассказывала, но что-то сфантазировала о возможном будущем музеев. В результате оказалось, что само мероприятие было одним из самых чудесных событий в моей жизни. Во-первых, ни в одном городе я не увидела столько потрясающих музеев (делегатам этого Конгресса можно было ходить во все музеи бесплатно). Более того, все неформальные встречи тоже происходили где-нибудь в музеях. Сейчас расскажу подробнее.

Оказалось, что вся музейная деятельность в тогдашней Дании – под патронажем датской Королевы Маргериты. Она тогда была молоденькая, очень хороша собой, с потрясающей фигурой. У меня есть фотография, на ней запечатлен зал: в центре сидит Королева, рядом с ней, согласно правилам церемониала, – ее придворная статс-дама, а еще статс-офицер. Вокруг, по периметру, сидели докладчики и важные персоны Королевства. Меня посадили так: с одной стороны сидела дама, глава министерства, а с другой стороны сидел банкир. Помню впечатляющую пару – директора военно-морского музея и его жену. Я потом была у них в гостях; абсолютно изумительный был у них в доме прием.

Сначала свою речь произнесла Королева. Она говорила по-французски. Потом были доклады. Я сделала свой доклад тоже по-французски (тогда я немного лучше его знала). В докладе я фантазировала: что можно предположить в будущем музеев – какие они могут быть? Подробностей сейчас не помню. Но помню, что одно из критических замечаний было такого рода: я слишком увлеклась каким-то туманным будущим. И вдруг встает человек, который говорит: «Вы извините, но мы уже предпринимаем кое-что именно в сходном направлении». Потом я узнала, что это был директор Вашингтонского музея! Так что, видимо, не все то, что мне виделось, было фантазией. Да и вообще: идешь по зданию, где происходит заседание – а к докладчикам относились очень уважительно – кто-нибудь обязательно подойдет и представит участников: «Пожалуйста,

познакомьтесь, это директор Лувра. Познакомьтесь, это директор музея Прадо».

Должна была поехать директор ГМИИ им. А.С. Пушкина Ирина Александровна Антонова. Но так случилось, что в ее музей именно в это время привезли одну даму, а именно «Мону Лизу» Леонардо да Винчи! Ирина Александровна никак не могла покинуть Москву.

В общем, то была наисветлейшая иностранная поездка в моей жизни. Объединилась какая-то группа: мы вместе бродили по Копенгагену, и можно было зайти в любой музей. Очень хорошо помню, например, музей старинных музыкальных инструментов. Там можно было поиграть на любом из этих инструментов. И еще очень хорошо помню Музей-театр. Это старинный театр, который поддерживали в историческом состоянии, не отклонившись ни на одну запятую; и одновременно это был действующий музей.

И еще об одном моем чисто личном философском впечатлении. Я гуляла по Копенгагену, искала памятник Кьеркегору. И долго не могла его найти; а найти очень хотелось. Но когда я, наконец, на него набрела, то плакала около него. Памятник – невероятно выразительная фигура, в которой воплотилась вся трагическая жизнь Кьеркегора. А к тому времени уже была читана-перечитана мною потрясающая книга Пиамы Павловны о Кьеркегоре – «Трагедия эстетизма». Вообще это одна из лучших книг, которые были написаны в советское время. И, наконец, самый последний штрих. Мы ходили по разным музеям – а там много маленьких музейных городков, например, голландская община. Там сохранились старинные дома, где нельзя и ключ изменить – настолько все строго регламентировано. Был еще заключительный банкет: он состоялся в Музее арсенала. Среди огромных пушек были расставлены столы с разными яствами. И, надо сказать, что в жизни – ни раньше, ни позже – я не ела таких экзотических яств: какие-то невероятные фрукты, сыры... И после в этом Музее арсенала можно было танцевать. Убрали столы с едой, звучала музыка, и мы действительно танцевали. Одним словом, это была совершенно удивительная поездка.

*В одном из рассказов о прошлом Вы упоминали о том, что даже начинали изучать санскрит. Но затем Ваши исследования были сосредоточены вокруг западной и русской философской мысли. Довелось ли Вам лично познакомиться с восточной культурой?*

Вторая моя поездка 1974 года была как раз в Индию. От нее у меня тоже осталось много великолепных впечатлений. Не буду расска-

зывать, как именно я попала в эту группу. Был международный съезд, я уже не помню, как он точно назывался – International Alliance of Women, что-то в этом роде. Главой Альянса в самой Индии была Индира Ганди, поэтому она открывала Конгресс. И у меня есть фотография, на которой она приветствовала меня как представителя нашей страны.

Мариэтта Тиграновна Степанянц отправила письма в Индию к индийским женщинам, своим друзьям, с просьбой, чтобы они меня опекали. Мара раньше в Дели жила и работала. Ее знакомые женщины тепло меня принимали. Притом я поняла, что это были поистине самоотверженные женщины, полностью посвятившие себя служению другим людям. Так, наверное, бывает только в Индии. Важен факт, что я была им представлена Марой, ибо Мара была там той светлейшей личностью, которую все они знали, любили – да просто обожали!

Еще в 1974 году я поехала в туристическую поездку, и попала в Швецию – в первый и в последний раз в своей жизни. Это была турпоездка от общества «Знание». Приехала я, рассказываю своему мужу, а он говорит: «Что-то ты разъездилась». Как в воду глядел!

*То есть после этого Вы какое-то время не выезжали за рубеж?*

Да. А случилось следующее. Поступает мне приглашение – и не куда-нибудь, а в Париж. И тоже очень хорошее, интересное приглашение. Причем приглашение было за подписью Валентины Терешковой. Поскольку я уже съездила в Индию по линии женских организаций, она хотела, чтобы я поехала снова, на этот раз во Францию. Но вот тут-то проявил себя наш директор по фамилии Украинцев. Ему сказали о приглашении – а тогда нужно было, чтобы директор согласился «отпустить» сотрудника: иначе нельзя было поехать; кроме того, давалась партийная характеристика. Так вот, как мне передали, он кому-то сказал: «Только через мой труп». И одна моя знакомая из Комитета советских женщин мне поведала: Терешкова позвонила Украинцеву и попросила дать мне рекомендацию, а Украинцев ей отказал. И эта женщина из Комитета советских женщин мне рассказывала: «Вы знаете, я впервые увидела у Валентины на глазах слезы, потому что это первый и, наверное, последний раз, когда ей кто-то в чем-то отказал». А Украинцев вообще был ужасный человек. В общем так: с этого дня – то есть с того дня, когда он ответил «нет» на просьбу Терешковой – а это, как сказано, вообще было что-то из ряда вон выходящее – я не имела возможности ни разу выехать за границу

в течение семи лет – до 1981 года! 1981 год – это первый год, когда я снова, после перерыва, поехала на Запад.

*Нелли Васильевна, а куда Вам довелось поехать в командировку после семилетнего перерыва?*

Я поехала на Гегелевский конгресс в Штутгарт. Это город, где Гегель родился. Огромную роль в моей дальнейшей работе сыграли зрительные впечатления от «гегелевских мест». А еще – встречи, о которых не забудешь. В Штутгарте я впервые увидела и услышала Юргена Хабермаса! Был также счастливейший, уникальнейший случай – пообедать в компании вместе с Гадамером и пообщаться с ним. И встретить друзей-гегелеведов из разных стран! Была на Конгрессе, к счастью, и целая группа наших гегелеведов!

Посетила я в Штутгарте и гимназию, в которой некогда учился Гегель – теперь в ее деятельности это главный исторический факт. Hegel-Vereinigung помогло мне и другим нашим философам посетить города, связанные с жизнью и деятельностью Гегеля – Гейдельберг и т.д. Поездка была выдающаяся – насыщенная, профессиональная, не говоря уже об общении с лучшими гегелеведами всего мира.

*А бывали у Вас совместные научные поездки вместе с Юрием Александровичем Замошкиным? Вы долгое время занимались социологией науки, а он был крупным специалистом в области социологии.*

Юрий Александрович Замошкин, мой муж, был профессор философии, читал лекции по истории философии, сначала, в основном, индийской. Он тогда увлекался восточной философией. А потом он стал одним из тех людей, которые и у нас утвердили в правах социологию. Замошкин – и это не только мое мнение – был подлинно свободный человек. Он закончил МГИМО, а потом именно социологии учился в Гарварде. Алексей Шестопал, до недавних пор заведующий кафедрой философии в МГИМО, был учеником Юры. Потом он работал в Институте США и Канады, где заведовал отделом. Мы вместе ездили на Социологический Конгресс в Болгарию. Я поехала в туристической группе, а Юра был в составе делегации. И на Конгрессе он меня познакомил с двумя выдающимися социологами, у которых сам учился в Америке – с Толкоттом Парсонсом и Робертом Мертоном. Это был период, когда в СССР осуществляли – вместе с американцами – «разрядку» международной напряженности. И Брежнев поступал так, как ему советовали специалисты. Поэтому все и получилось. Сейчас ничего подобного нет. И тогда собралась очень хорошая

группа философов-социологов-американистов. Но это было позже. А вот в тот период, когда мы с Юрой образовали нашу семью, он занимался социологией, писал книги по социологии.

Так получилось, что к моменту нашей поездки я уже написала книгу, в которой одним из моих героев был как раз выдающийся социолог Роберт Мертон. Так вот – благодаря Юре, который в Гарварде учился у Парсонса и Мертона – и я с этими выдающимися социологами лично познакомилась. Опять-таки, сама я не сделала никаких фотографий или записей. А ведь это все были исторические моменты. И опять было какое-то везение – кто-то фотографии делал! Мертон приехал на Социологический Конгресс в Болгарии и сказал Юре: «Я доживаю последние дни. Я приговорен». Но случилось чудо – и он еще довольно долго прожил. Он потом прислал мне ряд своих работ, которые я (тогда и позже) использовала в работе над социологией науки.

*В истории отечественного гегелеведения есть одна крайне важная дата: 1974 год. В этом году в Москве прошел Гегелевский Конгресс. Расскажите, пожалуйста, как он проходил.*

В 1974 году на Гегелевский Конгресс к нам приехала целая группа специалистов по немецкой философии! (Об этом также написано в моей книге). Тогда происходило какое-то потепление. И у нас в то время был приличный директор – академик Б.М. Кедров. А заместителем его был Лев Митрохин, очень интересный и талантливый человек, большой друг моего мужа. И вот они позвали на Конгресс 1974 года в Москву не просто немецких гегелеведов, а тех, кто вообще за рубежом занимался немецкой философской классикой. И прибыл в Москву большой «философский» десант. Это все были носители первых имен среди историков немецкой философии, всемирно известные. Потом они стали классиками. Во главе делегации был Дитер Хенрих. Получалось так: они приехали, мы с ними встретились, слушали доклады друг друга, и как-то вышло, что и немцы, и специалисты других стран тоже почувствовали, что им с нами интересно. И они стали нас к себе приглашать. Правда, с поездками было очень туго. Вот, например, я поехала после семилетнего перерыва в Штутгарт. Но ведь к этому времени был опубликован целый ряд совместных работ! Была подготовлена книга, которую позже опубликовали в издательстве Suhrkamp. Это книга, где были помещены наиболее продуктивные работы наших авторов. Могу похвалить себя за то, что подобрала именно этих авторов! Там были Аверинцев, Автономова,



Соловьев, Гайденко и так далее. Одним словом, сплошные философские бриллианты! Сделали мы эту книгу в 1975–76 гг. И тут Теодор Ильич, большой дипломат, мне сказал: если не будет дополнительно сделано что-то особое, то все это не пропустит Отделение философии и права во главе с Иовчуком (да Иовчук и сам попробует туда «внедриться»). Вы, советует он, скажите, что немцы Вам заказали публикации более молодых авторов. Совет был мудрый. И книга имела подзаголовок: «Немецкая философия. 11 работ более молодых советских авторов». Книга вышла в 1986 г., через 10 лет после того, как мы ее сделали. Она имела замечательную прессу; тем более было важно, что это издательство публикует книги известных авторов, например, работы Хабермаса. И когда по ее выходу в Германии вышли одобрительные рецензии, то единственное, насчет чего их авторы недоумевали, так это почему мы «junger» (т.е. «более молодые») авторы. Книга эта получилась очень хорошая. Я просила авторов дать в нее «свое самое лучшее». Прекрасную статью о древнеримской поэзии написал Аверинцев. Очень хороший текст представил Доброхотов, дивная статья там Наташи Автономовой; совершенно бесподобную работу написал Э. Соловьев. И мы потом сделали с немцами еще четыре книги, которые выходили параллельно в Германии и России! Вот такой был исторический прорыв. Мы сейчас с Дитером Хенрихом переписываемся. И недавно он мне написал: «Это была какая-то авантюра... Но она удалась!» Согласна полностью.

*Вам как специалисту по немецкой философии необходимо было изыскивать способы получения иностранной литературы. Как Вам удавалось решать эту задачу в советское время?*

Были некоторые счастливые обстоятельства, благодаря которым у меня не было проблем с получением новейшей литературы из Германии.

Я достаточно рано была приглашена в Польшу на Феноменологический Конгресс, потому что опубликовала ряд работ по феноменологии. (Одна бытовая деталь: мой муж купил мне за границей платье, на котором была буква «f», но в польском написании. И поляки пошутили, что это «феноменологическое» платье.) Вдруг знакомят меня с пожилым уже человеком. И когда мне его представили, я чуть не лишилась чувств, потому что это оказался Герман Лео Ван Бреда! А Ван Бреда – это известнейший философ, который с большим риском для себя вывез из нацистской Германии архив Гуссерля! Потом вокруг этих материалов создали и лелеяли архив Гуссерля в Лувене. И

когда я с ним познакомилась, он понял мои трудности: ну где я найду оригиналы Гуссерля в России? Он распорядился, чтобы мне присылали Гуссерлиану! Ни у кого в России не было Гуссерлианы, а у меня она уже была! И вот я эти тома один за другим изучала. Правда, когда Ван Бреда умер, его наследники в архиве Лувена отплатку книг мне отменили... Но в нужное время, когда в России таких источников не было, мне такие книги порой присылали (правда, они их присылали мне – по моей просьбе – на адрес Института).

*А на домашний адрес нельзя было в то время оформить получение книг?*

Это могло бы повлечь за собой большие неприятности. Особенно это стало очевидно в 1981 году перед моей поездкой в Германию. Меня ведут, как это было всегда, получать характеристику в райком Партии. Причем в райком Партии нужно было идти независимо от того, состоишь ты в Партии или нет. Но потом меня пригласили еще и в ЦК – к какому-то, видимо, куратору, не знаю, по какому делу. И я чувствую, что он что-то хочет у меня спросить. И, наконец, задает этот вопрос, типично КГБ-шный, конечно. Он меня спрашивает: «Скажите, а Вы на дом никаких книг не получаете?» А я благоразумно их и не получала. Я ему говорю: «Да нет, я ничего не получаю». Он спрашивает: «Это точно?» Я отвечаю: «Совершенно точно, можете на почте проверить». Вот такая была жизнь. Главное: в это время у меня дома уже стояли драгоценные тома Гуссерлианы – и не только Гуссерлианы, но еще и книги из серии «Феноменология»! (Гуссерлиана у меня неполная – гораздо полнее у меня представлено Собрание сочинений Хайдеггера).

*Как же Вам удалось обзавестись собранием Хайдеггера?*

С сочинениями Хайдеггера получилось так. Был 100-летний юбилей Мартина Хайдеггера, и к нам в Институт приехали замечательные люди, исследователи его творчества (но это уже было, конечно, совсем другое время). Один из гостей – фон Херманн – был некогда ассистентом Хайдеггера, а потом главным лицом по его наследию. Приехав на эту конференцию, он привез и подарил мне несколько книг из наследия Хайдеггера (потом мне были посланы и другие тома). Это тоже была очень интересная и плодотворная для нас встреча. Фон Херманн потом познакомил меня с сыном Хайдеггера.

Позже я приехала во Фрайбург – и там познакомилась с представителями противоположного лагеря, а именно, с теми, кто не прощал

Хайдеггеру его союзы с гитлеровцами. Они писали другие книги. И эти книги я тоже получила и изучила. И с использованием очень разных материалов написала краткую биографию Хайдеггера, в которой и сейчас я не откажусь ни от одного слова. Собственно, после того, как я ее написала и поняла эту жизненно-историческую «механику», «Черные тетради» не стали для меня полным сюрпризом.

*Насколько я знаю, Вам довелось побывать в доме М. Хайдеггера. Как Вам удалось это осуществить и как получилось, что Вы заинтересовались творчеством Хайдеггера, одного из самых сложных философов?*

Я была в 1994 г. в гостях у старшего сына Мартина Хайдеггера, Йорга Хайдеггера. Как раз в это время я получила премию Фонда Гумбольдта и поехала в Германию. У меня тогда были и выделенные Humboldt-Stiftung средства, чтобы путешествовать по Германии. Ну и мой статус лауреата Фонда Гумбольдта ценился и ценится в этой стране высоко – в отличие, увы, от нашей страны...

Что было очень интересно именно в этом доме сына Хайдеггера – об этом я подробно рассказала в своей книге «Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт». Там есть и рассказ о посещении, вместе с Йоргом, хижины в Шварцвальде, о пребывании в Мескирхе, на родине Хайдеггера. А также немного о том, как меня принимала семья Йорга. Есть фотографии: например, фотография родного дома Хайдеггера, где он родился и жил. Про хижину обычно говорят, что здесь он писал «Бытие и время». Но это не так, о чем мне поведал Йорг: «Писать он уходил вниз, в деревню, потому что в хижине шумели мы, дети». Есть фотография брата Мартина, Фридриха Хайдеггера. Младший брат Фридрих сыграл большую роль в жизни Хайдеггера, потому что он для старшего брата многое переписывал набело – и, в частности, «Черные тетради». Конечно, побыть там, когда тебе открыли дом своими ключами, когда тебя провели по крохотной хижине – это непередаваемые впечатления. А внизу от дома как раз и располагалась деревенька, где Хайдеггер снимал квартиру и спускался в долину писать «Бытие и время». Можете себе представить, какая все это была для меня жизненная удача...

*Расскажите, пожалуйста, с кем из западных коллег Вам довелось не только познакомиться, но и остаться друзьями?*

Коротко об этом не расскажешь... За продолжительную жизнь, happily включившую в свою орбиту пребывание за рубежом, я по-

бывала и пожила (хотя бы недолго) в разных городах, поработала, например, в разных философских центрах Германии. К счастью для меня, хотя в социально-политическом отношении времена в целом были нелегкие и противоречивые, на них пришлось не только «заморозки» (наподобие нынешних), но и оттепели, когда цивилизованные отношения – и, понятное дело, прежде всего в культуре, науке – брали верх, способствуя продуктивному (думаю, для обеих сторон) сотрудничеству, взаимодействию, взаимопониманию.

Есть еще одна закономерность: в труднейшие времена, когда верх одерживали силы раздора, вражды, нецивилизованности и варварства – люди науки, культуры, как правило, не оказываются в первых рядах этих антицивилизационных сил и поистине страшной «Sonderkommando» уже современного варварства.

Что касается пережитых моими поколениями десятилетий истории, то особая роль истинно философских, научных взаимодействий не дает никаких поводов для сомнений. Это убедительно подтверждается прочностью, устойчивостью межличностных отношений, складывавшихся в прошлые времена истории, скрепляющих цивилизационные взаимодействия.

Так и в моей собственной жизни философией и в философии ни на один миг не пропадали где-то в прошлом дружеские действия, умонастроения, чувства по отношению к целым объединениям философов-специалистов. В частности и в особенности это: немецкие философы (и другие специалисты), с которыми завязывались (надеюсь, взаимные) отношения сотрудничества, подчас теплой дружбы. Это марбургская группа во главе с выдающимся философом, яркой личностью профессором Буркхардом Тушлингом. Вместе с ним мы с начала 90-х годов и до сего времени издавали и издаем уникальное двуязычное, немецко-русское Собрание сочинений Иммануила Канта (в настоящее время опубликовано пять томов в семи книгах; уже издан том 5 (2) с «Метафизикой нравов»). Кроме незабвенного Б. Тушлинга это члены его команды – У. Фогель, Ф. Хеске, Д. Хюнинг (он в последних томах перенял функции руководителя проекта с немецкой стороны, ибо мы планируем продолжение двуязычного издания).

Один из моих самых больших друзей, с которым мы познакомились в Германии – Витторио Хёсле. Правда, сейчас он живет в Америке. Знаменитый и гениальный человек. У него мать итальянка, а отец – немец. Витторио рано и прекрасно развивался, писал о философии, истории философии. У него был еще один талант: в какую бы страну он ни приезжал, он сразу выучивал ее язык.

*У Вас было много аспирантов, которые сейчас являются авторитетными и уважаемыми специалистами в разных областях философии. Среди них Юлия Вадимовна Синеокая, Марина Федоровна Быкова, Игорь Анатольевич Михайлов и многие другие. А кто был Вашим первым аспирантом?*

Моей первой аспиранткой была Элла Буценице из Риги, Она сейчас – профессор. У этого поколения ребят в Риге были местные преподаватели. Одна из них, моя знакомая, как-то мне сказала: «У нас сейчас особенно одаренные студенты, мы на них просто не нарадуемся». И они стали приглашать преподавателей из других городов. Я была в Риге не однажды (иногда по три месяца); читала систематический курс по феноменологии. У меня до сих пор сохранились использованные в Риге уникальные материалы по этим вопросам (они готовятся к публикации).

*Нелли Васильевна, в заключение нашего интервью хотела бы задать последний, но, как мне кажется, важный вопрос. Сейчас все более актуальной становится тема развития философии в советское время. У Вас есть замечательная работа, которую Вы уже упоминали: «Отечественная философия 50-80-х гг. и западная мысль». Это одно из первых основательных исследований философии советского периода. Расскажите, пожалуйста, что побудило Вас написать эту книгу?*

Я захотела написать эту книгу, прежде всего, для того, чтобы самой понять, как получилось, что в рамках философского мира России, в котором правили и Украинцевы, и Иовчуки (а были и похуже люди, которые могли на кого угодно написать доносы) – несмотря на них Институт сложился как одно из лучших не только в нашей стране, но и в мире философских учреждений. А ведь в нем – от первого дня, когда я туда пришла, до последнего дня советской власти, была борьба. У нас было по сути дела два Института в одном Институте.

Я очень рада, что написала эту книгу. Однажды в телепередаче, где обсуждали философию советского периода, вдруг появился один молодой человек (как мне потом сказали – блогер). И он повел такую речь: «Мамардашвили был заместителем главного редактора журнала. Значит, он только и делал, что гробил хорошие статьи!» (Я потом заглянула в интернет – у него, оказывается, есть и поклонники.) И решила, что воспроизведу в книге то, что помню. Поколению этого блогера еще надо что-то сделать в философии. А пока им нечего

предъявить. Но при этом он судит Мамардашвили как некоего палача над философией! И тогда я подумала: нужно обстоятельно проанализировать то, что уже было сделано в истории философии России того противоречивого периода. Я подумала: надо опереться на итоги работы других исследователей, отечественных и зарубежных. И сослаться на свои работы. Например, у меня есть очерки о лучших современниках, которых я очень люблю как философов, как ученых, как честных, ответственных людей. Например, когда делали книгу о Владиславе Лекторском, он прочитал мою статью и сказал: «Вот с этой статьи лучше начинать». Я написала подобный же очерк о Наташе Автономовой. И книгу о ней тоже начали с моего очерка. Почему так сложилось – не мне судить.

Недавно я написала книгу об отце Лены Петровской – он работал в МИДе как раз в то время, когда мой муж Юра участвовал во всех этих процессах «разрядки». Я неплохо знала его. Потом посмотрела книгу и подумала – не зря я это написала. Я вообще люблю этот жанр. Писала и о Гусейнове, о Степине и т.д. Я действительно очень глубоко к этим людям отношусь – и не просто потому, что они почти все мои друзья. А.А. Гусейнов написал обо мне в моей книге «Работы разных лет». И догматики-сталинисты боялись нападать на нас, они опасались, что тут же получают отпор, и не от одного человека, а от целой группы.

Оглядываясь на свою жизнь, я не испытываю скорбных чувств. Жить было интересно, работать было возможно. И, самое главное, удалось не сделать что-то важное против своей воли. А что я делала по своей воле, я делала с хорошим настроением. И люди, которые, подобно этому блогеру, считают, что раз была советская эпоха, значит, все надо перемазать черной краской – вот кто мои враги. И, боюсь, немало есть таких. Он сам и отдаленно не знает и не понимает, что говорил Мамардашвили, что он сделал, как он жил в этом государстве. Мамардашвили, между прочим, было труднее многих других, потому что он был, конечно, человек антисоветский. Когда говорят «советские философы», к Мамардашвили это не относится. Какой он советский? И, между прочим, тогда это не было особой проблемой. Вопрос решался сам собой: или ты в философии и умеешь в ней работать, а если нет – делаешь что-то другое.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Мотрошилова Н.В.* Мераб Мамардашвили: философские размышления и

личностный опыт. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2007. – 320 с.

*Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2010. – 480 с.

*Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х годов XX в. и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. – 376 с.

*Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь. М.: Академический проект, 2013. – 526 с.

### **Nelly Vasilievna Motroshilova**

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: motroshilova@yandex.ru.

### **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.

## **Antinomies in Development of Philosophy of the Soviet Period.**

### **Interview with Nelly V. Motroshilova**

**Summary.** This interview with a prominent philosopher Nelly Vasilievna Motroshilova continues the section “Our Interviews” of the Yearbook, that was opened by the interview with A.A. Stoliarov. Nelly Vasilievna Motroshilova – DSc in Philosophy, Professor, Alexander von Humboldt Foundation prize winner, was awarded the Bundesverdienstkreuz am Band (Order of Merit of the Federal Republic of Germany), She is a great scholar of Classical German philosophy and phenomenology, expert on philosophical works and ideas of G.W.F. Hegel, I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, H. Arendt, V. Solov'ev, author of more than 15 monographs. A special place in the N. Motroshilova's area of interests takes the study of interaction between Western and Russian philosophical thought. Among the results of such a research was the book “Russian Philosophy in the 50–80s years of 20th Century and Western Thought” published in 2012. This monograph represents a thorough analysis of contradictory events that took place in philosophy of the Soviet period. This interview is filled with the same spirit of antinomy. Nelly Motroshilova shares memories and thoughts on her postgraduate years; on the Institute of Philosophy; on her foreign philosophical conferences and the related occasions illustrating the situation in the academic philosophical environment of the Soviet Union period; on her colleagues committed to the spirit of philosophy in spite of any obstacles; on the antinomy between the dominant ideology and successful development of philosophical studies in our country. Readers will be able to immerse themselves into the atmosphere of philosophy that took place more than 50 years ago, and experience sorrows and joys that faced philosophers of that time. The interview was conducted by Natalia Tatarenko.

**Keywords:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; philosophy of the Soviet period, Hegel studies in the philosophy of the Soviet period; N.V. Motroshilova.

### References

Motroshilova, N.V. *Merab Mamardashvili: filosofskie razmyshleniya i lichnostnyi opyt* [Philosophical Speculations and Personal Experience]. Moscow: Kanon+ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2007. 320 pp.

Motroshilova, N.V. *Tsivilizatsiya i varvarstvo v epokhu globalnykh krizisov* [Civilization and Barbarism in an Epoch of Global Crises]. Moscow: Kanon+ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2010. 480 pp.

Motroshilova, N.V. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-h godov XX v. i zapadnaya mysl* [Russian Philosophy in the 50–80s years of 20th Century and Western Thought]. Moscow: M.: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 376 pp.

Motroshilova, N.V. *Martin Heidegger i Hanna Arendt: bytie – vremya – lyubov* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being, Time, Love]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 526 pp.



*Юнусов А.Т.*

кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.  
E-mail: forty-two@mail.ru.

### **“Бессильная невозможность”. О новом переводе «Метафизики» Аристотеля**

(Рецензия на книгу: *Аристотель. Метафизика* / Перевод с древнегреч., вступительная статья и комм. А.В. Маркова. Москва: РИПОЛ классик, 2018. – 384 с.)

**Аннотация:** Настоящая публикация является рецензией на первый за почти 100 лет новый перевод «Метафизики» Аристотеля на русский язык: *Аристотель. Метафизика* / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и комм. А.В. Маркова. Москва: РИПОЛ классик, 2018. – 384 с. Рассматриваются принципы этого издания, его возможные цели, а также дается подробный комментарий текста первой главы книги первой (альфа) «Метафизики», при этом перевод А.В. Маркова сопоставляется с греческим оригиналом. Я показываю, что предложенное Марковым издание не может считаться серьезным переводом в хоть сколько-нибудь приемлемом смысле этого слова, более того, зачастую оно даже не представляет собой связный текст.

**Ключевые слова:** античная философия, Аристотель, «Метафизика», русский перевод, А. Марков, рецензия.

*«Отсутствие сил и возможностей – это  
бессильная невозможность»*  
«Метафизика» в переводе А.В. Маркова. С. 220.

Переводы Аристотеля на русский язык – дело редкое, и «Метафизика» не составляет здесь исключения. До настоящего момента в нашем распоряжении были прежде всего переводы А.В. Кубицкого, 1934 г. (а также т. наз. «перевод Кубицкого под редакцией М.И. Иткина», 1976 г.)<sup>1</sup>; А.Ф. Лосева, 1929 г. («Метафизика», XIII–XIV)<sup>2</sup>; П.Д. Первова и В.В. Розанова, 1893–1895 г. («Метафизика», I–V)<sup>3</sup>, все с последующими переизданиями.

Для сравнения: с начала XX в, на английском языке появилось пять полных и около десяти частичных переводов «Метафизики», на немецком – восемь полных и, как минимум, два частичных; на французском – три полных и более десяти частичных, и это не учитывая многочисленные переработанные переиздания.

Необходимость в новом русском издании «Метафизики», таким образом, более чем назрела, и любой попытке такого нового издания следует уделить самое пристальное внимание, даже если она сделана, как в случае А.В. Маркова, не замеченным до сих пор особенно в изучении Аристотеля человеком. Его перевод «Метафизики» является первым за последние почти 100 лет полным переводом на русский язык сочинения Аристотеля о первой философии.

– 1 –

Первое, что замечаешь при обращении к изданию, подготовленному Марковым, – его весьма небольшой объем. Беглый осмотр книги позволяет немедленно обнаружить причину такого объема: текст полностью лишен примечаний или каких-либо пояснений<sup>4</sup>. Этот факт

<sup>1</sup> *Аристотель. Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934; *Аристотель. Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.

<sup>2</sup> *Аристотель. Метафизика. Книги XIII–XIV* / Пер. и ком. А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.

<sup>3</sup> *Аристотель. Метафизика (I–V книги)* / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова // Журнал Министерства народного просвещения. 1890, 1893, 1895.

<sup>4</sup> Это странно тем более, что на титуле книги мы читаем «Перевод с греческого, вступительная статья и комментарии А.В. Маркова» (курсив мой – А.Ю.). Возможно, под «комментариями» подразумевается расположенный в конце издания пятистраничный «Словарь», в который входят, например, такие статьи: «Ахилл – герой, персонаж "Илиады" Гомера, сторона ахейцев», «Спев-

делает его по-своему историческим: из более чем 50 известных мне переводов «Метафизики» на новые языки, до сих пор не было ни одного, выполненного совсем без комментария. Что неудивительно: примечания в случае подобных произведений не являются ученой прихотью, но представляют собой способ сделать сложный технический текст доступным для понимания далекого от проблем афинской философии IV века читателя и, таким образом, составляют неотъемлемую часть именно *перевода* – если только при переводе мы ставим задачу максимально адекватно донести до читателя смысл текста. Но может быть переводчику удалось обнаружить более удачный способ решения этой задачи? Или же перед ним стояла некая иная цель? В любом случае объяснение мотивов переводчика, оставившего читателя наедине с текстом Стагирита, вероятно, следует искать во введении к изданию.

Многого из введения почерпнуть, однако, не удастся. Марков начинает с краткого описания исторических обстоятельств появления и устройства «Метафизики» как текста. Эти обстоятельства описываются им без ссылок на источники, зато с удивительной смелостью: пестрая *стоя* характеризуется как «торговый центр»; *перипатос* объявляется «верандой»; Андроник Родосский оказывается наделенным однозначной мотивацией для издания трудов Аристотеля – конкуренцией со стоиками и т. д. Далее автор коротко касается влияния «Метафизики» на историю европейской философии, после чего переходит к сравнению своего перевода с переводом Кубицкого, утверждая, что тот невозможно терпеть «после Мандельштама и Пастернака, Платонова и Набокова» (С. 8), и упрекая переводчика в том, что он перевел «как бы связный научный текст» (С. 7). После критики перевода Кубицкого Марков перечисляет те издания «Метафизики», которыми он пользовался, а также некоторые другие работы, ставшие «теоретической основой» его издания. В завершении введения он намеревается сказать «немного о содержании книги» (С. 12), но так и не делает этого. На этом 8 страниц введения подходят к концу.

Как видно из этого синопсиса, об исчерпывающем объяснении подхода Маркова к тексту Аристотеля говорить не приходится. Почти все сказанное в этом отношении брошено вскользь и не пояснено хоть сколько-нибудь основательно. Почему нет примечаний? Текст

---

сипп – племянник Платона и преемник его по Академии, сделавший Академию платной», «Сократ – чаще выступает как условное имя, обычное в силлогизмах Аристотеля», «Клеон – полуусловное имя, можно перевести как Славник», и т. п.

какого именно критического издания взят за основу? Сам Марков упоминает издания Росса и Йегера – но чей текст он использовал как основной? Насколько близким к тексту он пытается сделать свой перевод? Ни один из этих вопросов не затрагивается. Любой читатель, освоивший введение, приступит к тексту с самыми смутными представлениями о том, что же за перевод ему предлагается.

Впрочем, отдельные ориентиры перевода Маркова все же можно дедуцировать из его кратких замечаний. Среди них можно выделить: стремление к хорошему русскому языку; стремление передать «лекционность» текста «Метафизики»; деконструктивистский подход. За неимением более подробных указаний переводчика я предлагаю начать оценку настоящего издания с рассмотрения того, насколько Марков достигает этих поставленных им самим целей.

Стремление к хорошему русскому языку похвально. Однако, остается непонятным, что подразумевает Марков под языком «после Мандельштама и Пастернака, Платонова и Набокова». Так, он с гордостью говорит, что в его переводе – «только русские слова», и что, в отличие от Кубицкого, у него нет «никаких "усмотрений" и "значимостей"» (С. 8). При этом остается неясным, что именно он понимает под «только русскими словами». Можно подумать, что речь идет о том, чтобы перевести Аристотеля на *современный* русский язык, а не, например, русский язык конца XIX в. В пользу этого свидетельствует и то, что Марков периодически пытается заставить автора «Метафизики» говорить на языке близких нам реалий: где у Аристотеля идут «в Одеон» у Маркова – «на концерт» (С. 100); где Аристотель раскладывает слог «ζα» на «σ, δ, α»; Марков раскладывает «ща» на «щ-ш-а» (С. 47); «триера» у Маркова часто поясняется как «крейсер»; «кифара» однажды становится «скрипкой» (С. 232), «плащ» – «пальто» (С. 166); «повар» – «шеф-поваром» (С. 153); «мастер» (τεχνίτης) нарекается «технологом (провизором)» (С. 111) и т.д. Однако если задачей перевода действительно было дать Аристотеля исключительно на современном русском языке, то Марков с ней, к сожалению, не справляется: на первой же странице его перевода вместо «воспоминаний» появляются «памятования», а далее в тексте встречаются «кривда», «разумение», «радетели», «помыслы», «речения», «страсти» (в смысле переживаний); «землеустройство» (в смысле «геометрия»), и т.д.

Однако, возможно, Марков имеет в виду нечто другое, и под «русскими» словами надо понимать не «современные русские», а русские в противоположность иностранным – никаких «энергий», «универсалий» и т.д. Если так, то и в этом случае переводчик не пре-

успел: «энергий» и «универсалий» у него действительно нет, зато  $\lambda\upsilon\omicron\varsigma$  он почти всегда передает как «формула»,  $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$  сначала как «имение (габитус)», а потом и просто как «габитус»;  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  («возможность») как «динамика» (!); ксенократовы  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\iota$   $\gamma\rho\alpha\upsilon\tau\iota\alpha\iota$  («неделимые линии») становятся «атомарными линиями» (С. 45)<sup>5</sup>; в тексте регулярно встречаются «омонимы», «синонимы», «элементы» и т. п.

Но не будем придавать слишком большого значения не очень ясному обещанию «только русских слов». В конце концов, важнее не подбор отдельных терминов, а общая картина. Удастся ли Маркову заставить Аристотеля говорить на русском «так, как говорят после Мандельштама и Платонова» (С. 8)? Если отсылку к перечисленным литераторам следует понимать в смысле богатства, современности и точности речи, то перевод Кубицкого сильно выигрывает у Маркова хотя бы потому, что не содержит в себе неграмматичных<sup>6</sup> предложений, которыми у Маркова пестрит и введение, и текст перевода<sup>7</sup>: «...Аристотель очень несовершенный логик, которого надо все время пояснять, что он хотел сказать» (С. 10–11); «Вот все, что нам дали первые и далее философы» (С. 32); «Получается, что и говоря и не говорят они о добре...» (С. 36); «Если идеи числа, то как они причины?» (С. 43); «...считается, что существование не доказуемо ни для чего-либо» (С. 64); «Это никуда!» (С. 70), «...сам такой человек должен признать, что лжется» (С. 94); «А если они скажут, что это двойные звуки, а дам два звука, то причина, что места три, и здесь всякий раз присоединяется посвист-шипение» (С. 376)<sup>8</sup>.

И даже когда в тексте нет прямых грамматических ошибок, он часто выглядит очень странно: удивительное сочетание разговорных просторечий<sup>9</sup> и глубокой архаизации синтаксиса<sup>10</sup> и лексики<sup>11</sup>, иногда

<sup>5</sup> При том, что сам  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  («атом») он переводит как «особь».

<sup>6</sup> Я употребляю этот термин в том смысле, в каком он используется в современной (прежде всего генеративной) лингвистике – см., напр., *Лайонз Д. Введение в теоретическую лингвистику*. М., 1978. С. 153–167.

<sup>7</sup> Далее при цитировании я тщательно сохраняю авторскую пунктуацию.

<sup>8</sup> Этот далеко не полный список из соображений компактности ограничен краткими предложениями, – как сказано у самого Маркова: «И еще тысячи всего получается» (С. 40 и С. 334).

<sup>9</sup> Ср.: «так или сяк» (С. 116); «Эмпедокл не пойми что напел» (С. 26); «...иначе у нас получится всякое разное» (С. 192); «Сейчас все сформулируем как надо» (С. 69); «...дайте вещам спокойно пожить» (С. 322); «...последователи Антиффена... зашли в тупик и тупят...» (С. 209) и проч.

<sup>10</sup> Напр.: «Тогда мы говорим, что знаем каждую вещь, когда думаем, что знаем первопричину» (С. 23); «И не дают они отчет, как за числами идут длины...» (С. 46); «...дом и строитель не вместе гибнут» (С. 112); «Много значений у

доходящей почти до лубочности<sup>12</sup>; разорванные периоды<sup>13</sup>, необъяснимый выбор слов<sup>14</sup> и их порядок<sup>15</sup>, странные способы согласования<sup>16</sup> и т.д. При этом совершенно не понятно, почему Марков выбирает для своего перевода такой необычный язык. Хочет ли он придать переводу «устный», «лекционный» характер, который, по его мнению, имеет текст «Метафизики»? Если так, то подразумевает ли он, что имеющиеся в греческом тексте неровности – это результат «устного» греческого стиля? В таком случае он просто не прав: хотя связь трудов Аристотеля с его лекционной деятельностью всегда была очевидна, никто из серьезных исследователей никогда не считал, что в дошедших до нас текстах мы имеем дело со стенограммой лекции, и уж тем более никто никогда не выдвигал тезиса о «разговорности» или «устности» языка Аристотеля.

Но может быть Марков сказал бы, что стилистические особенности его перевода – это результат деконструктивистского подхода к трактату Аристотеля, о котором он упоминает во введении? Однако, как и в большинстве иных случаев, совершенно не понятно, что имеет в виду Марков, когда говорит, что он «следует современной постструктуралистской деконструкции». Он упоминает о ней в двух мес-

слова «одно»: и природная ширь, и крепкая целостность...» (С. 244) и т.д.

<sup>11</sup> «Божественно высится над науками та, которой сам Бог бы занялся и которая о божественных вещах» (С. 22); «Эмпедокл... так и такие нарек начала» (С. 27); «Поэтому нет нам проку...» (С. 309); «геометры... не погрешают против предпосылок...» (С. 364) и т.д.

<sup>12</sup> «Стародавняя древность передала нам в облики сказания...» (С. 317), «путь-дорога» (С. 368) под «небом-поднебесьем» (С. 99).

<sup>13</sup> «Те, кто признают много причин, у тех лучше получается говорить» (С. 25); «Только если в вещах какая-то лучше, какая-то хуже, то которая лучше, та первее» (С. 69); «Знак этого, как диалектики и софисты принимают обличье философов» (С. 85) и т.д.

<sup>14</sup> «При этом сущность остается, только с ней происходят разные страсти» (С. 23); «Так думал и Парменид: изготавливая, как все возникло, он говорит...» (С. 26); «Эти философы из материи придумывают многое, а вид у них единожды только производителен» (С. 34); «Так же можно формулировать, перепрыгнув к уже сбывшемуся» (С. 155), и т.д.

<sup>15</sup> «Алкмеон стал взрослым, когда Пифагор уже был стариком, а заявлял он как они» (С. 30); «Если не одна, то нашу науку закрепим за каким именно существованием?» (С. 63); «...тупики те же самые ждут, хоть смешивай, хоть расставляй, хоть взбалтывай, хоть производи, что хочешь делай» (351) и т.д.

<sup>16</sup> К примеру, «Самые точные из наук – которые больше всего о первых вещах» (С. 20); «Она такого качества дважды» (С. 22); «Он говорит, что по два большая часть человеческих дел» (С. 30); «А для начал, названные философами, одно и многое вообще роды» (С. 85).

тах. В первом он говорит, что не будет, как Лосев, пользоваться при переводе Аристотеля восполнением недостающих в тексте слов в квадратных скобках, потому что деконструкция «покончила с этим прогрессизмом, показав, сколь новым и продуктивным было предприятие Аристотеля для своего времени, и как воссоздав Аристотеля-лектора, можно придать развитию мысли особую новизну, возобновив сам инструментарий философского рассмотрения» (С. 11), что возвращает нас к идее Аристотеля-лектора, но мало что сообщает о роли деконструкции в подходе Маркова. Второй раз деконструкция возникает в тексте, когда Марков говорит о том, «что, к сожалению, ускользало до эпохи деконструкции, что Аристотель реально или мысленно рисовал на лекциях таблицы или диаграммы» (С. 12).

Что Аристотель сопровождал свое рассуждения «таблицами» или «диаграммами», едва ли могло ускользнуть от кого-либо знакомого с его трудами – поскольку он сам прямо на это указывает<sup>17</sup>. Либо Марков осведомлен в этих вопросах хуже, чем хочет показать, либо в его глазах «эпоха деконструкции» начинается поразительно рано. В любом случае, из его слов не становится понятнее, что именно он подразумевает под «постструктуралистской деконструкцией» и ее применением к тексту Аристотеля.

– 2 –

В свете сказанного у читателя могло сложиться впечатление, что главная проблема перевода Маркова – это тот факт, что в нем, несмотря на высокую степень нетривиальности, отсутствуют какие бы то ни было внятные объяснения и обоснования этой нетривиальности. И хотя это действительно важный недостаток этого издания, главная его проблема заключается все же не в этом; она – в самом переводе.

Признаюсь, я долго думал над тем, как показать читателю тот экстраординарно плохой уровень перевода, который демонстрирует издание Маркова. Если бы я привел несколько особенно вопиющих случаев бессмысленного и невозможного перевода, свидетельствующих одновременно о непонимании (или игнорировании) переводчиком мысли Аристотеля и о незнании (или игнорировании) им базовых правил греческой грамматики, то это не дало бы читателю представ-

---

<sup>17</sup> Напр., E.N. 1107a33; E.E. 1220b37; De Int. 19b26-20a15. Вообще же это довольно известная в классическом аристотелеведении тема, см., например, Einarson B. On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic: Part II. P. 166–170 // The American Journal of Philology. 1936. Vol. 57. No. 2. P. 151–172.

ления о том, насколько таких случаев в тексте много. Если бы я сказал, что перевод Маркова демонстрирует на одну страницу текста в среднем около десяти грубейших ошибок; что текст перевода по большей части бессмысленен и в нем едва узнается Аристотель; что в иных случаях кажется, будто переводчик не только не владеет греческим, но и русским распоряжается не вполне уверенно, то читатель наверняка счел бы это преувеличением. С другой стороны, у меня просто нет возможности перечислять все ошибки этого перевода. Поэтому ниже я попытаюсь дать читателю представление о качестве перевода на основании его репрезентативной выборки, подробно разобрав текст всего *одной* главы перевода. Я выбрал для этого самую первую главу «Метафизики».

«Все люди от природы охотники до знания»<sup>18</sup>.

Перевод в данном случае не прямо ошибочный, однако довольно странный. «Все люди по природе стремятся к знанию» предлагают здесь все русские переводы. Зачин «Метафизики» уже отлился в самостоятельный афоризм, известный даже тем, кто никогда не держал книг Аристотеля в руках. Почему же Марков решает передать ὀρέγονται как «охотники до»? Было бы понятно, если бы он предложил иной перевод, например, для τὸ εἰδέναι («знание»), например, если бы передал эту форму глаголом, чтобы указать на то, что здесь перед нами субстантивированный инфинитив. Или если бы в духе Сисера или Библихина (т.е. в итоге – в духе Хайдеггера) он попытался отразить в своем переводе этимологию «видения», которая есть в греческом εἰδέναι. В этом случае была бы ясна стоящая за таким переводом интенция. Но в случае перевода ὀρέγονται как «охотники до» я не могу понять, чем руководствовался переводчик. Дело даже не в том, что «стремиться» в целом исключительно удачный перевод для ὀρέεσθαι, просто не ясно, что дает именно такой перевод («охотники до») в данном случае. Подобные переводческие решения – и не слишком удачные, и не поддающиеся в своей загадочности никакому разумному объяснению – составляют характерную черту перевода Маркова и встречаются едва ли ни в каждом предложении. Я останавливаюсь здесь на этом подробно, чтобы четко указать: далее за недостатком места я буду избегать критики подобных «странных» решений переводчика, ограничиваясь указанием только на прямые *ошибки* перевода.

<sup>18</sup> Met. I (A) 1, 980a21: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.



«Примета этого – чувственное восхищение: без всякой пользы люди любят чувствовать ради чувства, особенно смотреть. Мы не только в работе, но и когда не собираемся работать (πράττειν), предпочитаем смотреть, а не что-то другое делать»<sup>19</sup>.

Перевод αἰσθήσεων ἀγάπησις как «чувственное восхищение» (вместо «любовь к чувственным восприятиям») и χωρὶς τῆς χρείας как «без всякой пользы» (вместо «в отсутствии непосредственной нужды»), на мой взгляд, не точны и сбивают читателя с толку, но я не буду отдельно критиковать ни их, ни эквивалентные им решения ниже. То же самое можно сказать и относительно удивительного синтаксиса фразы «предпочитаем смотреть, а не что-то другое делать» (в греческом тексте оборота с таким синтаксисом нет), а также граничащего с прямой ошибкой перевода πράττειν («делать», «поступать») как «работать». Но вот выпуск частицы γάρ («ведь») и оборота ὡς εἰπεῖν («так сказать») – особенно в перспективе того, как Марков обращается с текстом Аристотеля впоследствии – это уже тревожный симптом.

«Среди всех чувств лучше всего зрение помогает познанию, показывая нам все возможные различия вещей. От природы все живые существа умеют пользоваться чувствами, но только у одних это доходит до памяти, а у других не доходит. Последние умнее и учнее тех, кто не умеет помнить. Бывают умные, но не знающие учебы: нельзя научиться, если не умеешь воспринимать звуки. Таковы пчелы и некоторые другие роды живых существ. Учатся те, кто кроме памяти имеют чувство слуха»<sup>20</sup>.

На фоне текста издания в целом этот отрывок переведен вполне удовлетворительно. Правда, здесь вновь опускаются части греческого текста – αἴτιον δ' ὅτι («причина этого в том, что...») и καὶ διὰ τοῦτο («и поэтому»), а синтаксис третьего периода подвергается странной модификации. Но, пожалуй, серьезного урона связности текста это не

---

<sup>19</sup> Met. 980a21–26: σημείον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν, οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων.

<sup>20</sup> Met. 980a26–b24: αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνονται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεῦειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μαθᾶναι ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἐστί), μαθᾶναι δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν.

наносит. Единственное мое замечание касается перевода μαθητικότερα как «ученее». В современном русском языке «ученый» описывает того, кто уже обладает знанием, тогда как Аристотель говорит о способности знание приобретать, т.е. о ком-то «восприимчивом к обучению».

«А другие живут фантазиями и памятованиями, а к опыту почти не обращаются. А человеческий род умеет также быть искусным и рассудительным. От памяти в людях рождается опыт: многократно запомненная одна и та же вещь приобретает силу опыта. Знание и изготовление вещей тоже близки опыту, потому что если люди приобрели опыт, то они лучше справляются с задачами наук и искусств («готовок»)»<sup>21</sup>.

Если до сих пор мы имели дело со странным, но все же более-менее близким если не к тексту, то к мысли Аристотеля переводом, то начиная с 980b25, текст Маркова становится именно таким, каким он останется на протяжении большей части этого издания «Метафизики».

1) Первый период этого фрагмента строится на типичной для греческой грамматики конструкции τὰ μὲν οὖν... τὸ δὲ, обозначающей противопоставление животных людям: в то время как другие животные живут так-то, люди живут так-то, – и отдельную по отношению к предыдущему периоду мысль. Тот факт, что текст Маркова начинает эту мысль «А другие живут...» показывает, что он считает, что τὰ ἄλλα – это «другие» животные по сравнению с теми, о ком речь шла в предыдущем предложении (а не по сравнению с людьми, о которых речь дальше), что невозможно грамматически. Давать в переводе синтаксис, прямо разрывающий логические связи оригинала – это уже не просто эксцентрическая черта перевода, это грубая ошибка.

2) Приведенное рассуждение Аристотеля касается прежде всего понятия τέχνη (искусства, умения). Однако все три раза, которые это слово встречается в тексте, Марков переводит его по-разному. Там, где у Аристотеля человеческий род «пользуется в своей жизни искусством» у Маркова он «умеет быть искусным» (?). Затем τέχνη становится «изготовлением вещей», что является очевидной ошибкой для

<sup>21</sup> Met. 980b25–981a3: τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις: αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.

любого, кто хотя бы дочитает данную главу «Метафизики» до конца и найдет там обсуждение «математических искусств». Наконец, третье τέχνη Марков передает как «искусство («готовка»)). Продуктивность такого пояснения сомнительна в принципе; что еще хуже, поскольку примечаний у Маркова нет, не имеющий доступа к греческому оригиналу читатель может, пожалуй, подумать, будто у Аристотеля так и сказано: искусство (готовка).

3) В последнем предложении пропущено δοκεῖ σχεδόν («представляется что, пожалуй»). Возможно, переводчик не видит разницы между осторожной апелляцией к общему мнению и категоричным утверждением. Такая разница, однако, есть, и для Аристотеля она всегда важна.

4) Весь фрагмент «если люди приобрели опыт, то они лучше справляются с задачами наук и искусств («готовок»))» является выдумкой переводчика. Аристотель говорит: «наука и искусство возникают у людей вследствие опыта», т. е. обосновывает подобие наук и искусств опыту тем, что первые возникают при посредстве последнего. У Маркова же эта связь обосновывается тем, что опыт улучшает степень нашего владения науками и искусствами. Не то, чтобы это невозможная мысль, но это *не та* мысль, которую высказывает Аристотель.

«Искусное изготовление вещей рождается, когда из множества замечаний о происходящем возникает общая предпосылка для сходных решений»<sup>22</sup>.

1) Прогрессивное δὲ («же») в начале фразы выпущено из перевода, что разрывает связь с предыдущим обсуждением искусства: у читателя может сложиться ошибочное впечатление, будто это какая-то новая мысль, а не продолжение предыдущей. Это впечатление усиливается оттого и, что τέχνη опять, уже в 5 раз за 5 употреблений переводится по-новому: теперь это «искусное изготовление вещей».

2) До сих пор слово ἐμπειρία переводилась Марковым как «опыт», теперь оно – «происходящее». Не говоря уже о том, что такой перевод попросту невозможен, он наглядно показывает способ обращения переводчика с мыслью Аристотеля. Начиная с 980b25, рассуждение посвящено соотношению опыта и искусства. Между тем ни тому, ни другому предмету обсуждения текст Маркова не считает дать нужным устойчивого перевода.

---

<sup>22</sup> Met. 981a5–7: ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην.

«Пока мы исходим из того, что когда Каллий болел, помогло такое-то лекарство, и оно помогло Сократу и еще многим – это только опыт. Но если мы определяем это лекарство при болезни всем людям такого-то вида, скажем, всем флегматикам или холерикам при высокой температуре – это уже искусство»<sup>23</sup>.

Не буду говорить о вольном обращении с грамматикой, пропуске целых частей текста (γάρ, καθ' ἑκάστων) и произвольном добавлении других («только», «уже»). Что действительно интересно – это оборот «если мы определяем это лекарство...». Глагола «определяем» в этой форме в оригинале нет; у Аристотеля эллипс, легко восстанавливаемый из предыдущей части предложения: «ведь иметь представление, что Каллию при такой-то болезни помогло вот это лекарство... – дело опыта, а [иметь представление], что оно помогает всем таким-то людям, в пределах одного вида при такой-то болезни... – это дело искусства». Откуда же Марков берет «определяем»? Похоже, что он счел причастие ἀφορισθεῖσι (от ἀφορίζω, «определять, ограничивать») личной глагольной формой. Соответствующего ἀφορισθεῖσι слова нет на своем месте в русском тексте; вместо него встречается отсутствующий в греческом глагол в личной форме с тем же значением. Если эта догадка верна, то очень похоже, что Марков не способен опознать в греческом тексте базовые грамматические формы.

«В работе мы не отличим опыт от искусства, более того, опытные лучше тех, кто не наблюдает за происходящим, а умеет только формулировать»<sup>24</sup>.

1) Осторожное δοκεῖ («кажется») Аристотеля опять пропущено.

2) «καὶ μᾶλλον ἐπιτογχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγων ἐχόντων» текст Маркова передает как «опытные лучше тех, кто не наблюдает за происходящим, а умеет только формулировать». В оригинале сказано: «мы видим, что опытные преуспевают [в практических делах] более, чем те, кто, не имея опыта, обладает лишь понятиями». Марков же опускает «мы видим», но зато «не имеющие опыта» у него превращаются в «тех, кто не наблюдает за происходящим», которых у Аристотеля нет. Я могу предложить это-

<sup>23</sup> Met. 981a7–12: τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῆνδὶ τὴν νόσον τοῦδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἑκάστων οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν: τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τῆνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

<sup>24</sup> Met. 981a12–15: πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτογχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγων ἐχόντων.

му два возможных объяснения. Либо переводчик принял личную глагольную форму ὁρῶμεν, «мы видим», относящуюся ко всем людям вообще, за причастную форму (ὁρῶμένων?), «наблюдающие», относящуюся к тем, у кого нет опыта. Либо он следовал греческому тексту издания не Йегера, а Росса, который исключает ὁρῶμεν из текста и печатает μάλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας..., переводя οἱ ἔμπειροι («опытные») и οἱ ἄνευ τῆς ἐμπειρίας («те, у кого нет опыта») как «опытные» и «те, кто не наблюдает за происходящим», т. е. без всякой связи одного с другим. Если верно первое, то предложенный перевод безграмотен; если второе – то неадекватен.

«Просто опыт позволяет знать отдельные события, а искусство – общие правила. Когда же мы работаем или когда возникает что-то новое, всегда имеем дело с отдельными вещами»<sup>25</sup>.

1) τὰ καθόλου (универсалии) – это все же нечто иное, нежели «общие правила».

2) «ἐμπειρία τῶν καθ’ ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου» означает: «опыт есть знание отдельных вещей, а искусство есть знание универсалий». Возможно, Маркову не ясна разница между «опыт позволяет знать» и «опыт представляет собой знание». Она, однако, есть.

«Врач не лечит человека, разве что словом «человек» мы будем обозначать свойства, но лечит Каллия или Сократа или кого-то еще по имени, кому случилось оказаться человеком»<sup>26</sup>.

1) Перевод ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός как «разве что словом «человек» мы будем обозначать свойства» одновременно ошибочен и лишен смысла. Это типичнейшее аристотелевское выражение означает «разве что акцидентальным образом». Συμβεβηκός в тексте Маркова переведено как «свойство», после чего придумано целых пять отсутствующих в тексте слов («словом «человек» мы будем обозначать»), чтобы как-то присовокупить «свойства» к сказанному ранее. В итоге у Маркова получается, что если словом «человек» мы будем обозначать свойства, то сможем сказать, что врач лечит человека – т. е. врач лечит свойства (что особенно интересно ввиду того, что весь кон-

---

<sup>25</sup> Met. 981a15–18: πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μάλλον ἐπιτυγχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων.

<sup>26</sup> Met. 981a18–20: οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατροῦων ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπων εἶναι.

текст рассуждения прямо подразумевает, что врач лечит отдельных конкретных людей: Каллия, Сократа).

2) Конструкция «врач лечит кого-то еще по имени, кому случилось оказаться человеком» неграмматична.

3) Экспликативная частица γάρ, указывающая на то, что это предложение является пояснением предыдущего, вновь опущена.

«Если кто-то знает формулу, но не знает, что происходит, то он знает только общее, а в отдельных событиях разобраться не может, и поэтому часто ошибается при назначении лечения: лечим мы каждый раз разное»<sup>27</sup>.

1) Здесь, после уже традиционного уже пропуска οὖν («поэтому»), ἄνευ τῆς ἐμπειρίας («будучи лишенным опыта») переводится как «не знает, что происходит». По какой-то причине Марков продолжает переключаться между переводом ἐμπειρία как «опыт» и как «то, что происходит». Первый перевод верен, второй невозможен.

2) По Маркову, грамматическая структура переводимого предложения выглядит так: «Если кто-то знает..., то он знает... и поэтому ошибается...». На самом же деле предложение имеет структуру: «Если кто-то знает... и знает..., то он ошибается...». Иными словами, видимо, Марков, не разобравшись в границах условного периода, просто выдумывает какой-то свой синтаксис.

3) Переводить θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον как «лечим мы каждый раз разное» – значит не понимать, о чем идет речь. Аристотель говорит, что мы лечим «единичное» – Сократа и Каллия, а не человека вообще, – а вовсе не что объекты нашего лечения всегда различаются. Сам же Марков всего несколькими строками выше дважды перевел τὸ καθ' ἕκαστον более-менее правильно как «отдельные вещи» и «отдельные события». И вдруг – «каждый раз разное». Учитывая, что τὸ καθ' ἕκαστον – одна из самых частых технических формулировок в философии Аристотеля, я не могу понять, как в тексте могла возникнуть подобная ошибка.

«Но мы понимаем, что для знания и назначения искусство важнее опыта, потому что кто учился искусству, тот мудрее наблюдателя, и сами знания такого человека всегда шествуют за мудростью»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Met. 981a20–24: ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχη τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλακίς διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας: θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον.

<sup>28</sup> Met. 981a26–27: ἀλλ' ὁμῶς τὸ γε εἶδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων

Марков 1) переводит союз καὶ («и») как «потому что», вновь вводя в текст логические связи, которых там нет; 2) вовсе не переводит ὑπολαμβάνομεν («мы полагаем»); 3) οἰόμεθα переводит как «понимаем» (вместо «полагаем», «думаем»), в очередной раз демонстрируя нечувствительность к разнице между осторожной апелляцией к общему мнению и уверенной констатацией факта; 4) ἐμπειρία переводит как «опыт», но тут же ἐμπειρὸς («опытный») – как «наблюдатель»; 5) ἐπαίειν переводит как «назначение», что не только невозможно (у ἐπαίειν нет такого значения), но и дает бессмысленный текст (что бы могло значить «искусство важнее опыта для назначения»?) Объяснить подобные решения становится все менее возможно.

6) Нет никакой возможности передать фразу Аристотеля «ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι» так, как это делает Марков. Судя по переводу, ἀκολουθοῦσαν понимается как личная форма глагола третьего лица множественного числа («они следуют», у Маркова – «шествуют за»), подлежащим при котором являются «знания» (τὸ εἰδέναι); эти знания (к которым добавляются отсутствующие в греческом тексте «сами» и «такого человека») следуют за «мудростью», τὴν σοφίαν; πᾶσι Марков, следует полагать, передает словом «всегда».

*Все* перечисленное грамматически невозможно: τὸ εἰδέναι не может быть подлежащим, поскольку стоит после предлога κατὰ в винительном падеже, а ἀκολουθοῦσαν не может быть личной глагольной формой, являясь причастием, согласованным с τὴν σοφίαν – не «знания следуют за мудростью», а, наоборот, мудрость – за знаниями<sup>29</sup>.

«Мудрый знает причины вещей, а наблюдательный не знает»<sup>30</sup>

Вновь опущена фраза, с которой начинается предложение: τοῦτο δ' ὅτι («это потому что»). В результате оказывается проигнорирован контекст предыдущего предложения, из которого ясно следует, что «опытным» (которых Марков с парадоксальной настойчивостью продолжает переводить как «наблюдательных») здесь противопоставляются не «мудрые», а «причастные искусству».

«Опыт позволял знать, что происходит, но ничего не объясняет, по-

---

ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι.

<sup>29</sup> Точнее говоря, не за знаниями, а за людьми, этими знаниями обладающими; важно, однако, что мудрость является субъектом, т.е. тем, что следует, а не тем, за чем нечто следует.

<sup>30</sup> Met. 981a28: τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασι οἱ δ' οὐ.

чему так происходит. А знать почему так происходит – значит значить причины»<sup>31</sup>.

Здесь 1) ἔμπειροι («опытные») внезапно переводятся как «опыт», хотя в предыдущем предложении этот «опыт» был «наблюдателем» – что разрывает всякую логическую связь между этим и предыдущим предложением.

2) Конструкция «ничего не объясняет, почему так происходит» в русском языке невозможна: при «объясняет» бывает только одно прямое дополнение.

3) В переводе «А знать почему так происходит – значит значить причины» невозможно практически все. Марков считает οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν отдельным предложением, представляющим собой некий следующий логический шаг после указания на то, что опыт не позволяет знать причин происходящего. На самом же деле, перед нами здесь конструкция οἱ μὲν... οἱ δὲ..., «одни... – другие же...», т. е. здесь говорится буквально «опытные знают, «что» [имеет место], но не знают почему, тогда как причастные искусству знают «почему» [так происходит[, т.е. причину [этого]]. Как вместо второй части противопоставления опытных и сведущих в искусстве у Маркова получается совершенно невозможное «А знать почему так происходит – значит значить причины» – для меня тем непостижимее, что в предыдущем предложении переводчик вполне верно опознал синтаксис точно такой же конструкции «οἱ μὲν... οἱ δὲ...» (хотя и наполнил его ошибочным содержанием). В очередной раз текст Маркова демонстрирует выходящее за рамки всякой логики (даже логики ошибки вследствие незнания языка) обращение с текстом.

«Поэтому мы большую честь оказываем архитекторам, чем строителям, понимая, что архитекторы лучше все знают и лучше следуют мудрости. Ведь они знают причины изобретений»<sup>32</sup>.

Здесь я ограничусь следующими замечаниями: 1) Ни «всего», которое у Маркова «лучше знают», ни «следования» мудрости в тексте Аристотеля нет. 2) Ποιοῦμενα данном контексте невозможно перевести как «изобретения». Среди многочисленных значений глагола ποιεῖω

<sup>31</sup> Met. 981a28–30: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

<sup>32</sup> Met. 981a30–b2: διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμωτέρους καὶ μᾶλλον εἶδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασι.



нет значения «изобретать»<sup>33</sup>. При переводе «изобретения» мы получаем бессмыслицу: кто тут что-то изобрел – архитекторы или строители? и почему у нас вообще пошла речь об изобретениях? При этом самый обыкновенный перевод τοιοῦμενα как «то, что они делают», дает прекрасный смысл: архитектор лучше строителя знает причины, например, почему фундамент нужно класть таким, а не иным образом, и т.д.

«Поэтому мудрость приобретается не от разных работ, а от владения формулами и от знания причин»<sup>34</sup>.

Марков переводит οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι σοφωτέρους ὄντας как «мудрость приобретается не от разных работ». Перед нами альтернатива: либо переводчик не понял грамматики греческого текста, в результате чего подлежащим у него оказываются не «зодчие» или «люди», а «мудрость», которая у Аристотеля вообще-то является частью логического сказуемого; либо сознательно решил перевести текст вопреки грамматике. В том и другом случае для читателя перевода весьма ясная мысль Аристотеля оказалась искажена: философ говорит, что люди являются мудрыми не потому, что способны нечто делать (имея в виду: на это способны и чернорабочие), а потому что знают причину, почему это следует делать так, а не иначе (это знают только зодчие). Марков же превращает этот пассаж в высказывание о приобретении мудрости: она приобретается «не от разных работ». Возможно, Марков не видит разницы между вопросами «как приобретается мудрость» и «в чем состоит мудрость». Такая разница, однако, есть.

«Знающий опознается по умению научить других. Поэтому мы относим искусство к знанию, а не к опыту: люди искусства умеют учить, а опытные люди учить не умеют»<sup>35</sup>.

Перевод фразы τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγοῦμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι как «мы относим искусство к знанию, а не к опыту» грамматически невозможен. Верный перевод: «мы считаем, что искусство в

---

<sup>33</sup> Liddell H.G., Scott R.A. Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford, 1996. P. 1427–1429.

<sup>34</sup> Met. 981b5–6: ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν.

<sup>35</sup> Met. 981b6–10: ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγοῦμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν.

большей степени, нежели опыт, является знанием». Вместо очевидной структуры «скорее А, чем В, является С» Марков видит здесь «А относится к С, а не к В». Это говорит о том, что он, судя по всему, не способен опознать в тексте сравнительный оборот, даже когда тот прямо сопровождается наречием μάλλον («больше»).

«Понятно, что кто вопреки обычным чаяниям чувств открыл какое-то искусство, тот вызывает удивление у всех людей не только потому, что его открытия полезны, но потому что он мудр и не такой как все»<sup>36</sup>.

1) Опуская сочетание μὲν οὖν и начиная это предложение с нового абзаца, переводчик еще сильнее обычного разрывает логическую связь между этим периодом и предыдущим.

2) Перевод παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις как «вопреки обычным чаяниям чувств», как минимум, неясен. «Чувства» в тексте есть, «чаяния» добавляет Марков. Что такое «чаяния чувств»? Что значит сделать что-то вопреки «обычным чаяниям чувств»? Сколь ясно, что Аристотель говорит здесь об «общих» чувствах (зрении, слухе и т.д.), которые есть у всех людей (в отличие от искусства, которое кто-то должен был первым изобрести), столь непонятно, что имеет в виду Марков, и имеет ли он в виду вообще хоть что-нибудь.

«А когда изобрели больше искусств, как для нужд, так и для досуга, мы предполагаем, что эти изобретатели всегда мудрее предшествующих, потому что их знания выше пользы»<sup>37</sup>.

1) Это предложение в переводе Маркова просто грамматически не согласовано.

2) ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι Марков переводит как «эти изобретатели всегда мудрее предшествующих». Перевод, который одновременно был бы верным и понятным, звучал бы примерно так: «люди всегда полагали, что те изобретатели, которые открыли искусства, служащие досугу, мудрее тех изобретателей, которые открыли искусства, служащие удовлетворению необходимых потребностей». Марков, кажется, понимает текст Аристотеля

<sup>36</sup> Met. 981b13–17: τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὅποιον οὖν εὐρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων.

<sup>37</sup> Met. 981b17–20: πλειόνων δ' εὐρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν.

как говорящий о некоей исторической прогрессии изобретателей искусств, в которой каждый следующий изобретатель мудрее предыдущего. Это невозможно грамматически: указательные местоимения должны отсылать к чему-то упомянутому выше (а именно к разделению искусств). Отсюда и ошибочная атрибуция ἀεί (всегда) к σοφωτέρους (всегда мудрее) вместо ὑπολαμβάνεσθαι (всегда полагали).

«Когда были изготовлены все искусства, тогда уже открытия стали делаться не для каких-то наслаждений или ради необходимости; прежде всего, в тех местностях, где можно сидеть и размышлять. Так, математические искусства были разработаны впервые в Египте, где племени жрецов было разрешено сидеть и ничего не делать»<sup>38</sup>.

1) πάντων τῶν τοιοῦτων κατεσκευασμένων – у Маркова передается как «когда были изготовлены все искусства». Оставим варваризм «изготавливать искусства» на совести переводчика. Важнее другое: Марков, видимо, не отличает τοιοῦτων, «такого рода», и τούτων, «этих». Аристотель говорит, что, когда были открыты все искусства того рода, о которых он говорил выше – т.е. служащие наслаждению или удовлетворению потребностей – только после них были открыты другие искусства – не служащие ни тому, ни другому, т.е. чисто теоретические. В тексте Маркова выходит, что после того, как были открыты вообще все искусства, людям каким-то образом все же удалось открыть еще какие-то дополнительные искусства – например, математику.

2) «открытия стали делаться не для каких-то наслаждений или ради необходимости» – Аристотель все же выражается куда конкретнее: «были открыты те из наук, которые не служат ни удовольствиям, ни удовлетворению необходимых потребностей». Аристотель описывает прогресс разных видов наук; текст Маркова этого ясного эволюционного перехода от одних наук к другим, увы, не передает. Не исключено, что переводчику не удалось обнаружить в тексте подлежащего к сказуемому εὐρέθησαν, «были открыты», и он решил превратить один этот глагол во всю грамматическую основу «открытия стали делаться».

3) σχολάζειν («иметь досуг») сначала становится у Маркова «сидеть и размышлять», а потом тут же, в соседней строке – «сидеть и

---

<sup>38</sup> Met. 981b20–25: ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιοῦτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς ἀνάγκαια τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τοῦτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν: διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχνη συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθος.

ничего не делать». Возможно, смелое уравнивание этих двух занятий может дать нам определенное понимание интеллектуальных практик самого переводчика.

«Мы говорили в «Этике», в чем различие между искусством, наукой и другими однородными занятиями. Поэтому сейчас мы будем формулировать другое: что мудрость, которую признают все люди, занимается первопричинами и принципами – почему, как мы говорили выше, опытный человек мнится мудрее просто пользующегося чувствами человека, искусный человек мудрее опытного человека, архитектор мудрее скульптора, а теоретик мудрее поэта»<sup>39</sup>.

1) Союза «поэтому» в тексте Аристотеля нет; есть сочетание частиц μέν... δέ..., имеющее значение «что касается... тогда как...» и целевая конструкция οὗ ἕνεκα, которую Марков оставляет без перевода. Либо переводчик решил, что οὗ δ' ἕνεκα можно перевести как «поэтому» (нельзя), либо проигнорировал имеющиеся в тексте союзы, придумав свой.

2) Там, где у Аристотеля «все полагают, что так называемая мудрость занимается первыми причинами и началами», у Маркова – «мудрость, которую признают все люди». Такой перевод невозможен, однако нетрудно предположить, как он мог появиться: именно такой текст мы получим, если перепутаем причастия от слов ὀνομάζω, «называть» и νομίζω, «считать, признавать» – в этом случае вместо «так называемой мудрости» Аристотеля получится как раз «мудрость, которую признают», к которой нетрудно додумать «всех людей».

Возможно и другое объяснение этой же ошибки: дело в том, что в тексте Маркова совсем опущены подлежащее и сказуемое (!) рассматриваемого предложения, ὑπολαμβάνουσι πάντες («все полагают»). Вероятно, переводчику, который считает возможным перевести ποιέω как «изобретать», может показаться вполне допустимым также передать ὑπολάβω («полагать») как «признавать». В таком случае возможно, что «мудрость, которую признают все люди» рождается у Маркова именно из ὑπολαμβάνουσι πάντες. Грамматически это опять же невозможно – у Аристотеля все признают не мудрость, а тот факт, что объектом мудрости являются начала и первые причины, но, как

<sup>39</sup> Met. 981b25–982a1: εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορά τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν: οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες: ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἐμπειρὸς τῶν ὁποιοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπειρῶν, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον.

читатель мог уже неоднократно убедиться, грамматика – это не препятствие для Маркова в его переводе.

3) Марков наконец-то переводит докеῖ («мнится»), хотя и делает подлежащим при этом глаголе «опытного человека». Хорошо, что это слово больше не игнорируется. Плохо, что Марков считает его сказуемым при подлежащем ἔμπειρος, – это позволяет заподозрить его в том, что он не знает, что докеῖ по большей части употребляется в греческом безлично.

4) Перевод Маркова дает нам грамматически невозможное «теоретик мудрее поэта» там, где в оригинале стоит αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον (в смысле докеῖ εἶναι). Допустим, мы игнорируем множественное число αἱ θεωρητικαὶ и τῶν ποιητικῶν и не принимаем во внимание, что θεωρητικός и ποιητικός – прилагательные, а не существительные. Но даже после этого очень сложно не заметить женский род αἱ θεωρητικαὶ. Мы, конечно, все еще могли бы продолжить упражнение в странном переводе и предположить, что Аристотель на очень ломанном греческом говорит здесь о женщинах-теоретиках, которые мудрее поэтов. Но если возвращаться в область здравого смысла, то совершенно ясно, αἱ θεωρητικαὶ и αἱ ποιητικαὶ – это те самые теоретические и творческие, созидающие искусства (τέχνη) или науки (ἐπιστήμαι), о которых он только что рассуждал.

Повторю. Аристотель: «[кажется, что] теоретические [науки] более [причастны мудрости], чем практические». Марков: «теоретик [мнится] мудрее поэта».

– 3 –

По самым скромным подсчетам, в одной первой главе «Метафизики» в переводе Маркова на трех страницах можно обнаружить 45 ошибок, из которых половина (24) искажают текст «Метафизики» до неузнаваемости. Замечу, что это подсчет именно *ошибок* – без учета многочисленных странностей перевода (вроде передачи πράττειν как «работать»).

Все обнаруженное нами в этой главе мы встретим в этом издании и далее: 1) эксцентричный и необоснованный перевод отдельных слов; 2) отсутствие минимального постоянства в передаче словаря Аристотеля; 3) неосведомленность в базовой философской терминологии Аристотеля и, как следствие, ее неверная передача; 4) произвольное добавление и пропуск слов и целых фраз; 5) пропущенные в большинстве случаев нюансы эпистемической модальности; 6) отсут-

ствующие в абсолютном большинстве случаев союзы, указывающие на связь предложений друг с другом; 7) разрубленные на неясных основаниях периоды; 8) грамматически невозможные в русском языке предложения; 9) ошибки, заставляющие усомниться в том, что переводчик знает основы греческой грамматики.

Последний пункт я хотел бы пояснить. Во-первых, насколько все плохо? Для читателей, далеких от греческого языка, я предлагаю следующую аналогию. Английский текст, в котором оборот «there is» в половине случаев переводится как «там есть», или немецкий, в котором «es gibt» чаще всего передается как «оно дает», – вот наиболее точный аналог уровня нового перевода «Метафизики». Подчеркну: я утверждаю, что это *не преувеличение*.

Во-вторых, я хочу быть правильно понят: все сказанное выше я хотел бы адресовать переводу, оставляя пока за скобками его автора. Перевод выглядит так, будто он выполнен человеком, не знающим Аристотеля, а в греческом уверенно ориентирующимся разве что в буквах. Но это говорит нам ровно о том, *как он выглядит*. Почему он так выглядит – другой вопрос. Я вижу две возможности. Первая – автор перевода действительно не знает ни языка, ни Аристотеля. Вторая – автор перевода знает и язык, и Аристотеля, но по какой-то причине переводит так, чтобы перевод выглядел именно таким образом. Первое объяснение кажется более экономным, но, с другой стороны, как было показано, в тексте встречаются места, выходящие за рамки всякой логики (включая логику простой ошибки).

Сам Марков не предпринимает никаких усилий для пояснения своего проекта; более того, издание выполнено и подано так, будто это – серьезный перевод. Выше, однако, было показано, что серьезным переводом это быть не может; если это серьезный перевод, то он совершенно никуда не годится. Однако, возможно, нам все же удастся найти такую интерпретацию намерений переводчика, которая поможет нам понять, в чем смысл появления этого издания?

В публичных выступлениях Марков иногда говорит о том, что ставил перед собой задачу популяризации и привлечения внимания к тексту Аристотеля со стороны студентов<sup>40</sup>. Можно ли оправдать этим получившийся текст? Я уверен, что нет. Популяризаторский эффект издания Маркова может быть только самым сокрушительным. Человек, впервые знакомящийся с Аристотелем по этому изданию, может

<sup>40</sup> См., например, видеозапись: Alexander Markov. Презентация «Метафизики» Аристотеля, интернет-ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=SHcCggdkLs0> (дата обр. 01.10.2018).

подумать, что мысль Аристотеля действительно представляет собой ту бессвязную словесную жижу, которая получилась у Маркова. Кого-то это навсегда оттолкнет от Стагирита. Те, кто решит продолжить знакомство с Аристотелем, очень скоро поймут, как они были обмануты. Те же, кто ограничится чтением Аристотеля по Маркову, останутся с превратным впечатлением о том, что вот это и есть античная философия.

Другой аргумент, к которому мог бы прибегнуть Марков в защиту своего издания, – уже упоминавшееся утверждение о том, что это издание выполнено «следуя современной постструктуралистской деконструкции». Мои скромные познания в области деконструктивистских проектов, однако, говорят мне, что каждый из них должен быть достаточно тщательно описан и обоснован. Заставить текст говорить о скрытом принципе своего устройства – это тяжелая и долгая работа, требующая не только четкого указания на этот принцип, но и чрезвычайно подробного объяснения и обоснования своих выводов: достаточно посмотреть, сколько страниц Деррида посвящает прослеживанию нитей влияния на ткань текстов Платона всего одного лексического пучка<sup>41</sup>. Деконструктивистское прочтение «Метафизики» даже более, чем классический перевод, нуждалось бы в подробном введении, обширном комментарии и филигранно выверенном переводе. Текст же Маркова весьма далек от всех этих строгих максим.

Но может быть не стоит пытаться искать за этим изданием некое серьезное намерение? Возможно, перед нами не более чем грандиозная шутка переводчика? Это было бы, пожалуй, самым достойным для Маркова объяснением. Но и оно, я полагаю, не оправдывает предложенный нам текст. Во-первых, не смешно. Во-вторых, подается эта шутка как вполне серьезное издание. Последнее означает, что книга Маркова злоупотребляет уязвимостью неосведомленной об Аристотеле аудитории, – по всей вероятности, с тем результатом, который я описал выше.

Повторяю, все сказанное – попытка рациональной реконструкции возможных мотивов Маркова как переводчика, которые мне приходится додумывать вследствие его умолчания о них. Я не знаю, имеем ли мы в случае издания Маркова дело с попыткой остаться в истории переводчиком «Метафизики» любой ценой; с «эффектом Даннинга–Крюгера» (т.е. случаем, когда человек настолько некомпетентен, что

---

<sup>41</sup> Деррида Ж. Фармация Платона / Пер. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007. С. 71–217.

даже не способен понять, насколько он некомпетентен); с элементарным непониманием того, что философский текст отличается от художественного произведения и что в нем заложена связная мысль; с вышедшей из-под контроля шуткой или еще с чем-то иным. Но я не могу представить себе ни одного мотива издания такой книги, который не заслуживал бы самой серьезной критики.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Аристотель*. Метафизика / Пер. и вступит. статья А.В. Маркова. М.: РИПОЛ классик, 2018. 384 с.

*Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.

*Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

*Аристотель*. Метафизика. Книги XIII–XIV / Пер. и ком. А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.

*Аристотель*. Метафизика (I–V кн.) / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова // Журнал Министерства народного просвещения. 1890, 1893, 1895.

*Деррида Ж.* Фармация Платона / Пер. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. Р. 71–217.

*Лайонз Д.* Введение в теоретическую лингвистику. М.: Прогресс, 1978. 543 р.

*Марков А.В.* Презентация «Метафизики» Аристотеля, интернет-ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=SHcCgdkLso> – дата обращения 01.10.2018.

*Einarson B.* On Certain Mathematical Terms in Aristotle’s Logic: Part II // The American Journal of Philology. 1936. Vol. 57. No. 2. P. 151–172.

*Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 19969. xlv+2041+xxix+320 p.

*Марков А.* Презентация «Метафизики» Аристотеля, интернет-ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=SHcCgdkLso> – accessed on 01.10.2018.

*Einarson B.* “On Certain Mathematical Terms in Aristotle’s Logic: Part II”, The American Journal of Philology, 1936, Vol. 57, No. 2, pp. 151–172.

*Liddell H.G., Scott, R.* A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press, 19969, xlv+2041+xxix+320 pp.

**Artem Timurovich Iunusov**

PhD in Philosophy, research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: forty-two@mail.ru.

**A Powerless Impossibility**

(A review of A.V. Markov’s translation of Aristotle’s *Metaphysics*)



**Summary:** In present paper I review the first in more than 100 years completely new translation of Aristotle’s *Metaphysics* in Russian. Having examined the principles of this new edition (in pt. 1) and its probable goals (in pt. 3) as well as having thoroughly commented the text of *Metaphysics* A.1 as it is presented in the translation (in pt. 2), I conclude that the text that this edition offers not only cannot be regarded as a translation of Aristotle in any remotely acceptable sense, but barely constitutes a coherent text at all.

**Keywords:** ancient philosophy, Aristotle, *Metaphysics*, Russian translation, Markov, review.

### References

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A.V. Markov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018, 384 p. (In Russian)

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A.V. Kubitskii, rev. by M.I. Itkin, in: Aristotle, Works, 4 Vols. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1975. C. 63–367. (In Russian)

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A.V. Kubitskii. Moscow: Sotsekgiz, 1934. (In Russian)

Aristotle. *Metafizika* (Metaphysics XIII–XIV), trans. by A.F. Losev, in: A.F. Losev, *Kritika platonizma u Aristotelya*. Moscow, 1929. (In Russian)

Aristotle. *Metafizika* (Metaphysics I–V), trans. by P.D. Pervov and V.V. Rozanov, *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1890, 1893, 1895. (In Russian)

Derrida, J. “Farmatsiya Platona ” [La pharmacie de Platon], trans. by D.Yu. Kralechkin, in: J. Derrida, *Disseminatsiya* [La Dissémination], Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ., 2007, pp. 71–217 (In Russian).

Einarson, B. “On Certain Mathematical Terms in Aristotle’s Logic: Part II”, *The American Journal of Philology*, 1936, Vol. 57, No. 2, pp. 151–172.

Liddell, H.G., Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 19969, xlv+2041+xxix+320 pp.

Lyons, J. *Vvedenie v teoreticheskuyu lingvistiku* [Introduction to Theoretical Linguistics], Moscow: Progress Publ., 1978, 543 p. (In Russian).

---

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

*Солопова М.А.*

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

## Античная философия и Восток

### ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

#### Ч. III. Античное философское наследие в арабо-мусульманском мире (IX–X вв.)

**Аннотация:** Публикация представляет собой заключительную часть тематической обзорной библиографии «Античная философия: Греция и Восток», целью которой является систематизация исследований на русском и европейских языках, посвященных отраженным в источниках связям греческой философии и восточной мудрости и трансформации классического философского наследия в процессе перевода на другие языки (сирийский, армянский и арабский). В данной части публикуется избранная литература, посвященная исследованиям истории восприятия классического философского наследия античности в арабо-мусульманском мире в период формирования оригинальной арабо-мусульманской мысли. Преимущественное внимание уделено истории переводов античных авторов и текстов на арабский язык в эпоху правления династии Аббасидов, особенно IX–X вв. Во вступительной статье к библиографии дается комментарий к ее структуре и обозначаются основные организующие ее темы и проблемы.

**Ключевые слова:** Античная философия, арабо-мусульманская культура, рецепция, классическое наследие, перевод, трансформация, фальсафа, аристотелизм, неоплатонизм, псевдоэпиграфы, библиография.

## Введение

Особенностью процесса трансляции греческого философского наследия на другие языки было то, что он последовательно происходил в широком культурно-географическом диапазоне на фоне смены государств, идеологий, политических режимов и правящих династий. И общий вектор этого движения начиная с VI в. н.э. определенно был направлен на Восток (из Александрии в Антиохию, Харран, Дамаск, Багдад), иными словами, сначала к восточным границам Римской империи, а затем и за ее пределы. В целом, становление арабо-мусульманской философии и восприятие на арабском Востоке античного философского наследия было обусловлено школьной философской культурой позднего периода Античности. Это был период доминирования неоплатонизма, но важным обстоятельством было то, что линии преемственных связей протянулись от первых переводчиков с греческого на арабский не в Афины Прокла и Дамаския, а в Александрию Аммония, Олимпиодора и Стефана Александрийского. Сам ал-Фараби (870–950) в сочинении «О возникновении философии» указывал, что возникновение арабской философии в Багдаде связывает непрерывная цепь преемственных связей от учителя к ученику с последними философами Александрийской школы<sup>1</sup>.

После того, как в IV–VI вв. появились первые переводы отдельных произведений Аристотеля и Порфирия на латынь (Марий Викторин, Боэций), в Александрии было положено начало традиции перевода с греческого на языки стран Востока (армянский и сирийский). Первым переводчиком с греческого на армянский был ученик Олимпиодора Младшего Давид Анахт (нач. VI в.), он же составил и первые известные комментарии на армянском (на «Категории» и «Первую Аналитику» Аристотеля, «Введение» Порфирия)<sup>2</sup>. К началу VI в. относится переводческая деятельность другого выдающегося выпускника Александрийской школы – сирийца Сергия из Решайны (1-я пол. VI в.), ученика Аммония Александрийского, впоследствии ставшего у себя на родине высокопоставленным врачом и церковным деятелем. Благодаря Сергию на сирийский был переведен большой корпус медицинских сочинений Галена, «Ареопагитики», а также «Категории» Аристотеля и «Введение» («Исагог») Порфирия. Сирийская философская традиция, начатая в VI в. Сергием и Пробом, автором комментария к «Введению» Порфирия, была поддержана в христианских богословских школах и монастырях (ведущими были школы в Эдессе, Нисибине, Киннешрине), которые продолжали свою деятельность при халифах Омейядах (VII–VIII вв.) после захвата Дамаска арабами (635 г.). Поскольку усвоение греческой традиции сирийцами

<sup>1</sup> Rosenthal F. The Classical Heritage in Islam. London: Routledge, 1975. P. 51.

<sup>2</sup> См.: Солопова М.А. Античная философия и Восток. Избранная библиография // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 266–274 (Ч. 2. Античная философия в зеркале сирийской и армянской традиций).

шло из позднеантичных школьных источников, не случайно, что характерной чертой сирийской философской культуры стало соединение платонизма и аристотелизма при доминировании последнего. Как известно, логика Аристотеля согласно позднеантичным канонам служила введением в изучение всего философского курса. Поэтому преимущественный интерес к Аристотелю отличал и начальный этап усвоения античной традиции в арабском мире. Античные тексты были восприняты арабской культурой отчасти через посредство сирийских переводов, отчасти напрямую из доступных на Востоке грекоязычных библиотечных собраний; в относительно мирные времена известны свидетельства об организованных халифами делегациях ко двору византийских императоров с целью приобретения интересующих текстов.

К поколению первых переводчиков с греческого и сирийского на арабский принадлежали в основном христиане нехалкидонских древневосточных церквей, как правило, знавшие все три необходимых языка: переводчик «Илиады» Феофил Эдесский (историк и астролог при халифе ал-Махди; 695–785) был маронитом, лидер переводчиков «Круга ал-Кинди» Хунайн ибн Исхак (809–873), его сын Исхак ибн Хунайн, Абу Бишр Матта бен Юнус (учитель ал-Фараби; 870–940 гг.) были несторианами; Коста ибн Лука (820–912) и Яхья ибн ал-Битрик – мелькитами; переводчик «Теологии Аристотеля» Абд ал-Масих бен Наима ал-Химси и Яхья ибн Ади (893–974) – яковитами<sup>3</sup>. Христианином был и автор первого перевода «Метафизики», чье имя известно как Устаф (от греческого Евстафий). Не только причины, проистекающие из логики постепенного овладения философским знанием объясняют интерес к Аристотелю. Более важную причину представляла сложившаяся к тому времени традиция изучения Аристотеля в сирийских богословских школах. Сирийские богословы обращались к текстам «Категорий» или «Метафизики» Аристотеля для осмысления терминологии христологических споров, приведших к великим потрясениям в церковной жизни. И гонимые государственной византийской церковью несториане были мотивированы изучать не диалоги Платона, а трактаты Аристотеля, чтобы разобраться в значении усвоенных в богословии понятий «природа», «сущность», «бытие», «соединение», «смешение», «воля» и пр. До переводов Аристотеля на арабский сирийцем Хунайном-ибн-Исхаком были известны переводы Якова Эдесского (640–700) и его учителя Севера Себохта (575–667), который кроме прочего перевел с пехлеви на сирийский сочинения философа и богослова Павла Перса (VI в.)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Gutas D.* Method, Phases, and Significance of the Translations // Philosophy in the Islamic World Online: 8th-10th Centuries. Consulted online on 6 October 2018 [http://dx.doi.org/10.1163/2543-2729\\_PIWO\\_COM\\_001303](http://dx.doi.org/10.1163/2543-2729_PIWO_COM_001303).

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Gutas D.* Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad // *Der Islam*, 60 1983. P. 231–267.

Наряду с первыми переводами философских сочинений на арабский язык появились также переводы основополагающих математических и медицинских трудов – «Начал» Евклида и «Математического собрания» («Альмагеста») Птолемея, трудов Архимеда, медицинских сочинений Галена. Все эта работа велась в новой столице халифата Аббасидов Багдаде, где ок. 825 г. ал-Мамуном был основан «Дом Мудрости» – Академия наук арабского Востока. Переводческое движение стало частью масштабного идеологического проекта халифа ал-Мамуна, организатором и координатором собственно переводческого направления стал «первый философ» Багдада ал-Кинди (801–873). Движущим мотивом щедрого спонсорства халифом переводческого движения был антивизантийский и антихристианский вектор его политики. Понять филэллинизм в контексте логики реализации антивизантийской установки главы исламского государства, которая не помешала в условиях беспощадной военной и идеологической борьбы с греками (византийцами) считать мусульман полноправными наследниками греческой философии, помогают рассуждения придворного литератора и богослова-мутазилиита ал-Джахиза (775–868), – именно мутазилитам особую поддержку и покровительство оказывал ал-Мамун.

Ал-Джахиз утверждал, что христиане и византийцы, не отличаясь ни мудростью, ни глубиной мышления, просто прибрали к своим рукам наследие греков: «Такие сочинения как Органон, «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» были написаны Аристотелем, который не был ни византийцем, ни христианином. «Альмагест» был написан Птолемеем, и он тоже не был ни византийцем, ни христианином. «Начала» были написаны Евклидом, и он не был ни византийцем, ни христианином. Книги по медицине были написаны Галеном, который не был ни византийцем, ни христианином. То же можно сказать о сочинениях Демокрита, Гиппократов, Платона. Все они представители одного народа, они умерли, но живы их мысли, – и они были греками. Их религия отличалась от византийской религии, их культура отличалась от византийской культуры. Они были учеными, а эти – ремесленники, присвоившие книги греков на основании близости территории. Некоторые книги греков они приписали себе, часть приспособили к своей новой религии, кроме особенно популярных сочинений и тех философских книг, которые были тоже хорошо известны. Не имея возможности изменить имена авторов этих книг, они заявили, что греки были просто одним из византийских народов. Они использовали их веру, чтобы утвердить превосходство над евреями, чтобы проявить свое высокомерие по отношению к арабам, к индусам – а к последним до такой степени, что те всерьез утверждали, что, мол, наши мудрецы являются последователями греков, и наши философы брали их философов за образец». Продолжая свою мысль, ал-Джахиз говорит, что у византийцев нет философии кроме заимствованной у греков, и иррациональная фанатичная вера, воспринятая

от евреев, – у мусульман же философия есть и именно они ценят рациональное познание для истинного познания Бога. Если же мусульмане будут отрицать разум как высшее начало в богопознания, то они ничем не будут лучше тех же евреев<sup>5</sup>.

В научной литературе представлены два взгляда на роль греческого наследия в формировании арабо-мусульманской философии. Одни исследователи настаивают на том, что основным источником арабской философии была мудрость Корана и исламская традиция, так что греческая философия (в переводах на арабский) рассматривается как инструмент толкования мудрости, заключенной в Коране<sup>6</sup>. Немало сторонников у другого мнения, согласно которому фальсафа стала прямым порождением так наз. переводческого движения с греческого<sup>7</sup>. В таком случае, для становления фальсафы важно понимать последовательность усвоения греческого наследия. Важно видеть, как под влиянием усвоения отдельных учений греческих философов и тех источников, которые были уже доступны или еще не доступны в арабских переводах, складывалась арабская философская традиция. Поэтому публикуемая библиография, задуманная в качестве пособия для изучения прежде всего судьбы античного философского наследия, ограничена периодом IX–X вв. – т.е. двумя веками, в течение которых и был сформирован корпус переводов основных классических текстов на арабский язык.

**Псевдоэпиграфы.** В зеркале восточной переводческой культуры нашли свое отражение и были восприняты как часть аутентичного классического наследия сочинения, которые не являются подлинными. Интересно, что именно псевдоэпиграфы Платона и Аристотеля оказались в числе текстов, наиболее востребованных, изучаемых и влиятельных на арабском Востоке. «Арабский Платон» и «Арабский Аристотель» как собрания сочинений двух классиков античной философии включают псевдоэпиграфический материал в большей степени, чем ожидает читатель, знакомый с произведениями Аристотеля или Платона по текстам, входящим в современный состав корпуса. Аристотелевским считался трак-

<sup>5</sup> Цит. по кн.: *Gutas D.* Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society. London, 1998. P. 87–88.

<sup>6</sup> *D'Ancona C.* Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/arabic-islamic-greek/> с отсылкой в качестве показательного примера к: *Nasr S.H.* The Meaning and Concept of Philosophy in Islam; The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy // Nasr S.H., Leaman O. (eds). History of Islamic Philosophy, Vol. I–II. London; N.Y.: Routledge, 1996. P. 21–26; 27–39. *Jambet Ch.* Qu'est-ce que la philosophie islamique? Gallimard, Paris, 2011.

<sup>7</sup> *D'Ancona C.* Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy (Winter 2017 Edition), с отсылкой в качестве показательного примера к: *Walzer R.* The Rise of Islamic Philosophy // *Oriens*. 1950. No 3. P. 1–19.

тат «О добродетелях и пороках», перипатетическое сочинение эллинистического периода; исключительно популярен был трактат «О мире», сохранившийся не только по-гречески, но и в двух переводах на сирийский и арабский языки. По-видимому, одним из первых сочинений Аристотеля, переведенных на арабский язык (еще в Дамаске при Омейядах), оказалась переписка Аристотеля с Александром Македонским об управлении государством. Но одним из наиболее интересных случаев псевдоэпиграфической литературы является «Теология Аристотеля», на самом деле представляющая собой подборку текстов из «Энеад» Плотина. Также в состав арабского корпуса сочинений Аристотеля входили «Книга о яблоке» и «Тайная тайных».

Аристотель был более известен на арабском Востоке, чем Платон, но если сопоставить, в каком объеме имели место отход от аутентичного исторического образа и фабрикация псевдоэпиграфов, то первенство будет принадлежать Платону. Платон был популярен как персонаж гномологий и доксографических антологий, составители которых любили подчеркнуть символично-аллегорический и даже тайный характер творчества Платона (Афлатуна), а последние годы его жизни наполнить монашескими подвигами в пустыне, в посте и молитве (таким он предстал, например, в изложении ал-Амири). Не удивительно, что в дальнейшем под именем Платона могли иметь хождение псевдоэпиграфы и в духе гностико-окультной литературы («Сумма Платона», «Книга тетралогий» и пр.), и посвященные теме нравственного совершенствования и политического воспитания («Платоновские наставления», «Увещание к юношам о пользе образования», «Книга законов»). Частью библиографической традиции было «завещание Платона», адресованное Аристотелю. В арабский Платоновский корпус входила также переработка «Начал теологии» неоплатоника Прокла, получившая известность как «Книга о причинах».

Отдельно следовало бы упомянуть об ошибочной атрибуции переведенных текстов. К наиболее известным случаям такого рода относится идентификация фрагментов сочинения Прокла «Начала теологии» как трактатов Александра Афродисийского («О первой причине», «О существовании умпостигаемых форм без материи», «О различии вечности и времени», «О возникновении», и др.)<sup>8</sup>; а сочинения Ипполита Римского «Опровержение всех ересей» – как произведения комментатора Аммония Александрийского.

**Переводы.** Безусловное первенство по числу переведенных сочинений и составленных к ним комментариев принадлежит Аристотелю. В

<sup>8</sup> *Ess J. van. Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung // Der Islam 42. 1966. S. 148–168. 2012; Endress G. Proclus de Lycie. Oeuvres transmises par la tradition arabe // DPhA, vol. Vb, 2012. P. 1657–74*

его учении для арабского Востока содержалась квинтэссенция всей философской мудрости греков. Его наследие было переведено полностью и даже, как было отмечено, аристотелевскими считалось большее количество сочинений, чем он написал на самом деле. Соответственно, ему посвящен и самый обширный раздел публикуемой библиографии. Большое число исследований посвящено также комментатору Аристотеля Александру Афродийсискому, повышенное внимание к которому объяснимо как большим количеством переведенных на арабский текстов, некоторые из которых существуют теперь только в виде переводов, так и нелегкой задачей установить истинное авторство неверно приписанных ему произведений.

Порфирий – первый и наиболее авторитетный комментатор Аристотеля на арабском Востоке. Он был известен арабским читателям прежде всего как автор «Введения» («Исагога»). В русле вековой традиции, заложенной еще в Александрийской школе, изучение философии начиналось с изучения логики Аристотеля и первого трактата «Органона» – «Категорий», соответственно, «Введение в чтение Категорий» Порфирия было общим введением ко всему курсу философского образования. Влияние Порфирия справедливо видеть и в нормативном для позднеантичной традиции поиске гармонии между учениями Платона и Аристотеля, последовательным сторонником которого был Порфирий.

Около 840 г. на арабский язык были переведены трактаты из четвертого, пятого и шестого раздела «Эннеад» Плотина, посвященные душе, миру идей и единому. Круг вопросов, связанных с историей этого перевода, выполненного по заказу аль-Кинди, и характере преобразования трактатов Плотина в псевдоэпиграф Аристотеля, в библиографии выделен в параграф, посвященный «Теологии Аристотеля». В начале «Теологии» автор от имени Аристотеля сообщает, что свое сочинение он посвящает Первопричине, Уму и Душе, после того, как ранее в «Метафизике» исследовал материю, форму, деятельную и целевую причины. Это фиктивное «аристотелевское» авторство «Теологии» сделало изложенное в нем учение Плотина необычайно авторитетным для последующей арабской философии.

Видное место в арабской философской литературе занимает имя Прокла. Правда, зачастую его учение оказывалось измененным до неузнаваемости. На арабский и сирийский были переведены четырнадцать произведений Прокла, однако до нас ни один из этих текстов не дошел полностью. Наибольшее распространение получили два сочинения: «Доказательства в пользу вечности космоса» и «Начала теологии». Последнее неоднократно перерабатывалось и стало основным авторитетным источником для неоплатонической арабской традиции<sup>9</sup>. Кроме того, были известны его комментарии к «Федону», «Тимею» и «Государству».

<sup>9</sup> См.: *Wakelnig E.* Proclus, Arabic // *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500* / Ed. H. Lagerlund. Springer, 2011. P. 1078–1081.



До сих пор отсутствует систематическое исследование, посвященное переводам текстов Платона на арабский язык и знакомству исламской цивилизации с платоновской философией<sup>10</sup>. Самое раннее и наиболее обстоятельное обсуждение Платоновского корпуса содержится в трактате «Философия Платона», который традиционно приписывают аль-Фараби. В период с X по XIII вв. арабскими биографами и доксографами (аль-Мубашшир, Шахрастани, Хунайн ибн Исхак, ан-Надим) были составлены несколько платоновских биографий и библиографий, опиравшихся на источники, восходящие к греческой биографической традиции (Фрасилл, Теон Смирнский, Гален). Восприятие философии Платона было ограничено преимущественно пересказами и сокращенными сводками, наиболее авторитетной из которых было «Краткое изложение (синописис) диалогов Платона» Галена в переводе Хунайна ибн Исхака. Но из восьми диалогов по-арабски сохранилась только сводка «Тимея», греческий оригинал «Синописиса» полностью утрачен. Наиболее известны на арабском Востоке были диалоги «Тимей», «Государство» и «Законы». Не сохранилось ни одного платоновского сочинения в полном арабском переводе, и вероятно, таковых просто не было. «Государство» и «Законы» были переведены на арабский не по одному разу, к ним были составлены комментарии, известные философы вновь и вновь обращались к их текстам (ал-Фараби и Ибн ал-Тайиб составили парафразы «Законов», Ибн Рушд – «Государства»).

Основным источником сведений о ранней греческой философии для арабского мира были переводы сочинений Аристотеля. В целом досократики представляли вполне архивный интерес (как и для самих греков в период поздней античности). По этим причинам соответствующий раздел в публикуемой библиографии не отличается большим объемом. Биографические сведения о досократиках весьма неопределенны, полны анахронизмов, арабские источники умалчивают об их учителях и учениках, не приводятся названия сочинений. Эмпедокла представляли современником царя Давида; Анаксагора одни считали последователем Анаксимена, другие – современником Зенона Элейского, третьи – Аристотеля. Одной из наиболее точных была датировка Демокрита, который фигурирует как современник персидского царя Артаксеркса I. Несмотря на аккуратную хронологию, Демокрита даже не всегда связывали с учением об атомах; многие историографы, и в их числе ан-Надим, автор «Фихриста», приписывали Демокриту алхимические труды и интерес к производству золота и серебра (очевидно, вследствие отождествления Демокрита с александрийцем Болосом из Мендеса, автором III в. до н.э., издавшим под именем Демокрита ряд своих сочинений)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Arnzen R. Plato, Arabic // Encyclopedia of Medieval Philosophy. P. 1012–1016.

<sup>11</sup> Подробнее см.: Baffioni C. Presocratics in the Arab World // Encyclopedia of Medieval Philosophy. P. 1073–1076.

Большую ценность для историка античной философии представляют арабские переводы ныне утраченных на греческом языке произведений или хотя бы свидетельства о них. В качестве примеров можно упомянуть биографию Аристотеля и каталог аристотелевских сочинений Птоледея ал-Гариба<sup>12</sup>; «Краткое изложение диалогов Платона», «О нравах», «Как человек может видеть свои добродетели и пороки» Галена; трактаты Александра Афродисийского «О провидении» и полемический трактат против Галена и его учения о движении, а также его комментарий на «Физику»; комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»; письмо Фемистия об управлении государством; аргументы Прокла о вечности мира против христиан; комментарии Симпликия на первую книгу «Начал» Евклида.

\* \* \*

При составлении третьей части библиографии были использован принцип классификации материала по школам и персоналиям: после вводного раздела отдельно сгруппированы источники и публикации, посвященные философии досократиков, Платона, Аристотеля, стоиков, Галена, Александра Афродисийского, Фемистия, Иоанна Филопона, Прокла, и др. Такая возможность реализована благодаря богатству арабо-мусульманской традиции и сохранившихся источников.

В дополнение к библиографии, которая, разумеется, не претендует на полноту даже в рамках заявленного тематического ограничения, следует указать на сетевой адрес размещения результатов и планов работы участников большого европейского проекта «Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges» / «С греческого на арабский. Философские понятия и языковые мосты», аккумулирующего основные силы специалистов в области исследования истории переводов, понимания и трансформации греческого философского наследия в арабо-мусульманском мире. На сайте проекта (<http://www.greekintoarabic.eu/>) представлены такие направления его работы, как изучение текста «Теологии Аристотеля», составление Греко-арабского глоссария, публикации в он-лайн журнале «Studia graeco-arabica», раздел с обширными библиографиями и полезными ссылками на ресурсы, позволяющие всем заинтересованным ученым принять участие в исследовании греко-арабской традиции – одного из самых динамично развивающихся направлений современной гуманитарной науки, совмещающей историко-философские, культурологические, филологические и богословские аспекты.

<sup>12</sup> Текст не издан; транскрипция арабского текста по рукописи, хранящейся в Стамбуле, см.: Hein C. Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. N.Y., 1985. P. 415–439.

### Справочная литература

1. *Daiber H.* Bibliography of Islamic Philosophy. Vol. 1–2. Vol. 2. Leiden: Brill, 1999.
2. *Daiber H.* Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement. Leiden: Brill, 2007.
3. *Endress G., Gutas D.* (eds.). A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic. Fasc. 1–13. Leiden: Brill, 1992–2017.
4. *Ulmann M.* Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. – 904 S.
5. *Ulmann M.* Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Supplement Band 1: Alpha–Omicron. Wiesbaden, 2006.
6. *Ulmann M.* Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Supplement Band 2: Pi–Omega. Wiesbaden, 2007. – 972 S.

В сокращении цитируются:

7. DPhA – Dictionnaire des Philosophes Antiques, 6 Vols. / Publié sous la direction de R. Goulet avec une préface de P. Hadot. Paris: CNRS Éditions. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
8. EMPH 2011 – Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500. / Ed. H. Lagerlund. Springer, 2011.
9. RPh 1998 – Routledge Encyclopedia of Philosophy, 10 Vols. / Ed. E. Craig, London; New York: Routledge, 1998.

### Общие работы

10. *Бурабаев М.С.* Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.
11. *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М.: АН РАН, 1960.
12. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и примеч. А.В. Сагадеева. М.: Наука, 1978.
13. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. Нью-Йорк, 2000 (М.: ИД Марджани, 2009).
14. *Сагадеев А.В.* Статус философии в «теологизированном обществе» средневекового мусульманского востока // Сагадеев А.В. Классики арабомусульманской философии в переводах А.В.Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 3–28.
15. *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: Наука, 1979.
16. *Чалоян В.К.* Восток–Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества (1968). 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1979.
17. *Adamson P.* Al-Kindi and the reception of Greek philosophy // Adamson P., Taylor R. C. (ed.). The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambr.: Cambr. University Press, 2005. P. 32–51.
18. *Adamson P., Baltussen H., Stone M.* (eds.). Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries. Vol. 2. London: Institute of Classical Studies, 2005.

19. *Adamson P.* (ed.). In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the 4th/10th Century. London, 2008.
20. *Adrados Fr.R.* Greek Wisdom Literature and the Middle Ages: The Lost Greek Models and Their Arabic and Castilian Translations / Transl. from Spanish by Joyce Greer. Frankfurt-am-Mein, 2009. – 392 pp.
21. *Arberry A.J.* An early translation from the Greek [= De plantis] // Bulletin of the Faculty of Arts (Cairo University) 1, 1933. P. 48–76, 219–257; 2, 1934. P. 71–83, 94–105.
22. *Arnaldez R.* Falsafa // Encyclopedia of Islam, www.muslimphilosophy.com/ei2/falsafa.htm
23. *Badawī A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris: Vrin, 1968; (1987).
24. *Bouyges M.* Pour l'histoire de la philosophie grecque. Paris, 1924.
25. *Bouyges M.* Notes sur des traductions arabes d'auteurs grecs. 1. L'«Economie» de Bryson? 2. L'«Economie» pseudo-aristotelicienne. Epître de Themistius a Julien sur la politique // Archives de philosophie 2.3, 1925, p. 1–23 (= Sezgin 2000, p. 281–303).
26. *Brown H.V., Zimmerman F.W.* Neue arabische Übersetzungstexte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie // Der Islam 50:2, 1973. S. 313–324.
27. *Bruns P.* (hrsg.). Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam. Bonn: Borengässer, 2003.
28. *Butterworth Ch. E.* The Greek Tradition in Ethics and Its Encounter with Moral Wisdom in Islam // Les philosophies morales et politiques au moyen âge: Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale. Ottawa, 1995. P. 125–135.
29. *Cacouros M.* La division des biens dans le compendium d'éthique par Abū Qurra et Ibn Al-Tayyib et ses rapports avec la GRANDE MORALE et le FLORILÈGE de Stobée // Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars – 3 avril 1993 / Ed. par A. Hasnawi, A. Elamrani Jamal et M. Aouad. Paris; Leuven: Peeters, 1997. P. 289–318.
30. *Cannage É.* (ed.). The Greek strand in Islamic political thought. Proceedings of the conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16–27 June 2003. Beyrouth: Dar el Kotob, 2005.
31. *Celluprica V., D'Ancona C.C.* (eds.). Aristotele e i suoi neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazione greche e arabe (Atti del convegno internazionale, Roma, 19–20 ottobre 2001). Napoli: Bibliopolis, 2004.
32. *Daiber H.* Griechische Ethik in islamischen Gewande. Das Beispiel von Ragib al-Isfahani (11. Jh.) // Historia philosophiae medii aevi 1, 1991. P. 181–192.
33. *Daiber H.* Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophische Synkretismus in islamischer Zeit // Haase W., Temporini H. (hrsg.). Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Reihe II. Bd. 36.7. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 1994. S. 4974–4992.
34. *Daiber H.* The Encounter of Islamic Rationalism with Greek Culture: The Translation Period and Its Role in the Development of Islamic Philosophy // Daiber H.

- Islamic Thought In the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey. Leiden: Brill, 2012. P. 43–64.
35. *D'Ancona C.* Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation // Adamson P., Taylor R.C. (ed.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005. P. 10–31.
  36. *D'Ancona C.* The Topic of the ‘Harmony Between Plato and Aristotle’: Some Examples in Early Arabic Philosophy // Speer A., Wegener L. (eds.). *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin; New York: De Gruyter, 2006. P. 379–405.
  37. *D'Ancona C.* (ed., introd.). *Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought”*. Leiden: Brill, 2007.
  38. *D'Ancona C.* Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy (2009) // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: [www.plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek](http://www.plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek).
  39. *De Lacy O'Leary.* *How Greek Science Passed to the Arabs*. L.: Routledge, 1949 (repr. New Delhi, 2001).
  40. *Dihle A.* *Der Platoniker Ptolemaios* // *Dihle A. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. von V. Pöschl und H. Petersmann*. Heidelberg, 1984. S. 9–20.
  41. *Düring I.* *Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered* // *Philomathes: Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan / Ed. R.B. Palmer and R. Hamerton-Kelly*. The Hague: Nijhoff, 1971. P. 264–269.
  42. *Endress G.* *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit* // *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter / Hrsg. von B. Mojsisich*. Amsterdam, 1986. S. 163–299.
  43. *Endress G.* *Die wissenschaftliche Literatur* // *Grundriss der Arabischen Philologie. II. Literaturwissenschaft / Hrsg. von H. Gädje*. Wiesbaden: Reichert, 1987. S. 400–530.
  44. *Endress G.* *Die wissenschaftliche Literatur* // *Grundriss der Arabischen Philologie. III. Supplement / Hrsg. von W. Fischer*. Wiesbaden: Reichert, 1992. S. 3–152.
  45. *Endress G.* *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy* // *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism / Ed. by G. Endress and R. Kruk*. Leiden: CNWS Research, 1997. P. 43–76.
  46. *Endress G.* *Organizing Scientific Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism* // *Endress G. (ed.). Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Leiden: Brill, 2006. P. 103–133.
  47. *Endress G.* *Buildings the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelism in the Sources of al-Kindi* // *D'Ancona C. (ed.). Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought”*. Leiden: Brill, 2007. P. 319–350.
  48. *Endress G., Aertsen J.A.* (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*. *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

49. *Endress G., Kruk R.* (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs.* Leiden: CNWS Research, 1997.
50. *Fakhry M.* *The Arabs and the encounter with philosophy // Arabic philosophy and the West: continuity and interaction / Ed. by Therese-Ann Druart.* Washington (D.C.): Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown Univ., 1988.
51. *Fakhry M.* *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam.* London: Variorum, 1994.
52. *Fakhry M.* *Greek Philosophy: Impact on Islamic Philosophy // REPh, 1998.*
53. *Gabrieli F.* *Hunayn ibn Ishaq // Isis 6, 1924. P. 282–292.*
54. *Gabrieli G.* *Nota bio-bibliografica su Qusta ibn Luqa // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie V, 21, 1912. P. 341–382.*
55. *Goodman L. E.* *The translation of Greek materials into Arabic // Young M.J.L., Latham J.D., Serjeant R.B. (eds.). Religion, Learning and Science in the Abbasid Period, 477–97.* Camb., 1990.
56. *Goulet R., Rudolph U.* (eds.) *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe.* Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 2011. – 406 p.
57. *Grant Ed.* *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century.* Camb.: Cambridge University Press, 2007. P. 61–95 (ch. 4: Islam and the Eastward Shift of Aristotelian Natural Philosophy).
58. *Griffith S.H.* *Hunayn ibn Ishaq and the Kitab adab al-Falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad // Kiraz G. (ed.). Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock.* Piscataway, 2008. P. 135–160.
59. *Gutas D.* *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia.* New Haven, 1975.
60. *Gutas D.* *The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism // Theophrastus of Eresus. On His Life and Work / Ed. by W.W. Fortenbaugh et al.* New Brunswick; Oxf., 1985. P. 115–124.
61. *Gutas D.* *Aspects of literary form and genre in Arabic logical works // Glosses and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations / Ed. by Ch. Burnett.* London: The Warburg Institute, 1993. P. 29–76.
62. *Gutas D.* *Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources // Haase W., Temporini H. (hrsg.). Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Reihe II. Bd. 36.7.* Berlin; N.Y., 1994. S. 4939–4973.
63. *Gutas D.* *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2th-4th – 8th-10th Centuries).* London: Routledge, 1998.
64. *Gutas D.* *The ‘Alexandria to Baghdad’ complex of narratives. A contribution to the study of philosophical and medical historiography among the Arabs // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 10, 1999. P. 155–193.*
65. *Gutas D.* *Greek Philosophers in the Arabic Translation.* Ashgate: Variorum, 2000.

66. *Gutas D.* The study of Arabic philosophy in the Twentieth century. An essay on the historiography of Arabic philosophy // *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, 2002. P. 5–25.
67. *Gutas D.* The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism // *Endress G.* (ed.). *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World.* Leiden: Brill, 2006. P. 91–101.
68. *Hasnawi A., Elamrani Jamal A., Aouad M.* (eds.). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars – 3 avril 1993.* Paris; Leuven: Peeters, 1997.
69. *Hasnawi A.* Topic and Analysis: The Arabic Tradition // *Scharples R.W.* (ed.). *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* Aldershot, 2001.
70. *Hein C.* *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie.* Frankfurt-am-Main; Bern, 1985.
71. *Hozien M.* The Introduction of Greek Philosophy in the Muslim World // *Journal of Islamic Philosophy* 1, 2005. P. 119–2007.
72. *Lameer J.* From Alexandria to Baghdad. Reflections on the genesis of a problematical tradition // *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday / Ed. by G. Endress and R. Kruk.* Leiden: CNWS Research, 1997. P. 181–191.
73. *Lyons M. C.* A Greek Ethical Treatise // *Oriens* 13–14, 1961. P. 35–57.
74. *Mahdi M.* *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle.* N. Y., 1962.
75. *Mattock J.N.* The early translations from Greek into Arabic: an experiment in comparative assessment // *Symposium Graeco-Arabicum II. Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum.* Amsterdam: Grüner, 1989. P. 73–102.
76. *Meyerhof M.* New Light on Hunayn ibn Ishaq and his period // *Isis* 8, 1926. P. 685–724.
77. *Meyerhof M.* The book of ten treatises on the eye ascribed to Hunain ibn Ishaq (809–877). 1928 (repr. 1989).
78. *Meyerhof M.* Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie des Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse* 23, 1930. S. 389–429.
79. *Montgomery J.E.* Al-Jahiz and Hellenizing Philosophy // *D'Ancona C.* (ed.). *Libraries of the Neoplatonists.* Leiden: Brill, 2007.
80. *Morewedge P.* Greek Sources of Some Near Eastern [Islamic] Philosophies of Being and Existence // *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval / Ed. by Parviz Morewedge.* N.Y.: Fordham University Press, 1982. P. 285–336 (repr.: *Morewedge P.* *Essays in Islamic philosophy, theology, and mysticism.* Oneonta: Oneonta Philosophy Studies, 1995. P. 57–138).
81. *Müller A.* *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung.* Halle, 1873.
82. *Nasr S.H.* The Meaning and Concept of Philosophy in Islam // *History of Islamic Philosophy / Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman.* Vol. 1. London: Routledge, 1996. P. 21–26.
83. *Opelt I.* *Griechische Philosophie bei den Arabern.* München, 1970.

84. *Peters F.E.* Hellenism in Islam // Paths from Ancient Greece / Ed. by C.G. Thomas. Leiden, 1988. P. 77–91.
85. *Peters F.E.* Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism // Mazzaoui M., Moreen V. (eds.). Intellectual Studies on Islam. Salt Lake City, 1990. P. 185–218.
86. *Peters F.E.* The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition // Morewedge P. (ed.). Islamic Philosophical Theology. Albany: SUNY Press, 1979. P. 14–45.
87. *Peters F.E.* The Greek and Syriac background // History of Islamic Philosophy / Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. Vol. 1. L.: Routledge, 1996. P. 40–51.
88. *Pines S.* Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Berlin, 1936.
89. *Pines S.* The Collected Works of Shlomo Pines. Vol. 2: Studies in Arabic versions of Greek texts and in medieval science. Jerusalem, 1986. Vol. 3: Studies in the History of Arabic Philosophy / Ed. by S. Stroumsa. Jerusalem, 1996.
90. *Rashed Roshdi.* Greek into Arabic: Transmission and Translation // Montgomery J.E. (ed.). Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank. Lovain: Peeters, 2006.
91. *Rosemann Ph.W.* Averroes and Aristotle's Philosophical Dictionary // Modern Schoolman 66, 1989. P. 95–115.
92. *Rosenthal F.* Some Pythagorean documents transmitted in Arabic // Orientalia 10, 1941. P. 104–115; 383–395.
93. *Rosenthal F.* The Classical Heritage in Islam. London: Routledge, 1975.
94. *Rosenthal F.* Greek Philosophy in the Arab World. A collection of essays. Aldershot, 1990.
95. *Schacht J.* Über den Hellenismus in Bagdad und Cairo im 11. Jahrhundert // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 90, 1936. S. 526–545.
96. *Shayegan Y.* The transmission of Greek philosophy to the Islamic world // History of Islamic Philosophy / Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. Vol. 1. London: Routledge, 1996. P. 89–105.
97. *Shehadi F.* Commentary: the continuity in Greek-Islamic philosophy // Arabic philosophy and the West: continuity and interaction / Ed. by Therese-Ann Druart. Washington (D.C.): Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988.
98. *Steinschneider M.* Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Graz, 1960.
99. *Stern S.M., Hourani H., Brown V.* (eds.). Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday. Oxford: Cassirer, 1972.
100. *Strohmaier G.* Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition // Wiesner J. (hrsg.). Aristoteles. Werk und Wirkung. Bd. 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben. Berlin; New York, 1987. S. 380–389 (= Strohmaier G. Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur. Hildesheim; Zürich: Olms, 1996).
101. *Strohmaier G.* Hunain ibn Ishaq: an Arab scholar translating into Syriac // Idem. Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur. Hildesheim; Zürich: Olms, 1996. P. 166 сл.
102. *Strohmaier G.* Antike Naturwissenschaft in orientalischem Gewand. Trier: WVT, 2007.



103. *Thillet P.* La formation du vocabulaire philosophique arabe // La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe / Ed. by J. Danielle. Turnhout: Brepols, 1994. P. 39–54.
104. *Vallat Ph.* Farabi et l'École d'Alexandrie. Paris, 2004.
105. *Versteegh C.H.M.* Greek elements in Arabic linguistic thinking. Leiden: Brill, 1977.
106. *Walker P.E.* Platonisms in Islamic Philosophy // *Studia Islamica* 79, 1994. P. 5–25.
107. *Walzer R.* Some Aspects of Platonism in Islamic Philosophy // *Recherches sur la tradition platonicienne* [Entretiens sur l'Antiquité Classique III]. Vandoevres; Genève, 1955. P. 203–228. (repr.: *Walzer R.* Platonism in Islamic Philosophy // *Idem.* Greek into Arabic: Essays in Islamic Philosophy. Cambridge (Mass.), 1962. P. 236–252).
108. *Walzer R.* On the Legacy of the Classics in the Islamic World // *Festschrift Bruno Snell.* München, 1956. S. 189–196.
109. *Walzer R.* Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford: Cassirer, 1962.

### 1. Досократики

110. *Altheim F., Stiehl R.* New Fragments of Greek Philosophers, I. Empedocles, Democritus, Theophrastus in Arabic Translation // *East and West* (n. s.) 12, 1961. P. 3–18 (= *Sezgin* 2000, p. 201–213).
111. *Altheim F., Stiel R.* Neue Bruchstücke Demokrits aus dem Arabischen // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 11. Leipzig, 1962. S. 567–570 (= *Sezgin* 2000, p. 223–226)
112. *Altheim F., Stiel R.* Die Araber in der alten Welt. Zweiter Band, Bis zur Reichsgründung. Die Bibliotheken Alexandrias. 1, Ein neues Demokrit-Bruchstück. Berlin, 1965. S. 17–23 (= *Sezgin* 2000, p. 227–233).
113. *Baffioni C.* Presocratics in the Arab World // *EMPh* 2011. P. 1073–1076.
114. *Baffioni C.* Una storia della filosofia greca nell'Islam del XII. secolo (Muhammad ibn 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī). Vol. II: Anassagora ed Empedocle // *El-enchos* 3. 1982. S. 87–107.
115. *Brague R., Freudenthal G.* Ni Empédocle, ni Plotin. Pour le dossier du Pseudo-Empédocle arabe // *Dillon J., Dixsaut M.* (eds.). *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien.* Aldershot, 2005. P. 267–283.
116. *Daiber H.* (ed.). *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung.* Wiesbaden, 1980.
117. *Daiber H.* Democritus in Arabic and Syriac Tradition // *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus, Xanthi 6-9 Oct. 1983.* Xanthi, 1984. II. P. 251–265.
118. *De Smet D.* Héraclite, philosophe de la guerre, dans la tradition arabe // *Acta Orientalia Belgica* 9. 1994. P. 131–140.
119. *De Smet D.* Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicenne tardive. (Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Klasse der Letteren, Nr. 165) Bruxelles: Paleis der Academiën, 1998 (review of S.I. Stroumsa, in: *Journal of the American Oriental Society* 122, January 2002. P. 94–97).

120. *Konstan D.* Democritean Atomism and the Early Islamic Tradition // Proceedings of the 1st International Congress on Democritus, Xanthi 6-9 Oct. 1983. Xanthi, 1984. P. 241–250.
121. *Plessner M.* Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum. Wiesbaden, 1975.
122. *Rosenthal F.* Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten // *Orientalia* 6, 1937. P. 21–67 (repr. in: *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Aldershot: Variorum, 1990).
123. *Rudolph U.* Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum // *Oriens* 32, 1990. P. 97–123.
124. *Sezgin Fuat* (ed.). *Hippocrates in the Arabic Tradition. Text and Studies*. Frankfurt-am-Main, 1996.
125. *Sezgin 2000 – Sezgin Fuat et al.* (eds.). *Democritus, Theophrastus, Zenon, Bryson (?), Porphyrius, Themistius and Johannes Philoponus in the arabic tradition: texts and studies / Collected and reprinted by Fuat Sezgin, in collab. with Mazen Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer*. Fr.-am-Main: Institute for the history of arabic-islamic science at the Goethe university, 2000.
126. *Strohmaier G.* Ein Arzneitrakt des Demokrit? // *Philologus* 116, 1972. S. 142–145 (=Strohmaier G. *Von Demokrit bis Dante*, 1996. S. 88–93).

## 2. Сократ и сократики

127. *Alon I.* *Socrates in Medieval Arabic Literature*. Leiden; Jerusalem, 1991.
128. *Alon I.* *Socrates Arabus. Life and Teachings / Sources, translations, notes and indices*. Jerusalem, 1995.
129. *Butterworth Ch. E.* Socrates' Islamic Conversion // *Arab Studies Journal* 4:1, 1996. P. 4–11.
130. *Danzig G.* The Arabic Socrates: the place of al-Kindi's report in the tradition // *Trapp M.* (ed.). *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries* Aldershot; Burlington, VT: Ashgate, 2007.
131. *Gutas D.* Sayings by Diogenes Preserved in Arabic // *Goulet-Caze M.-O., Goulet R.* (eds.). *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S. Paris, 1993*. P. 475–518.
132. *Overwien O.* *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart: Franz Steiner, 2005.
133. *Strohmaier G.* Rezension von: *Overwien O.* *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart: Franz Steiner, 2005 // *Gnomon* 79, 2007. S. 401–404.

## 3. Платон: тексты, комментарии и псевдоэпиграфы

134. *Arnzen R.* On the Contents, Sources and Composition of Two Arabic Pseudo-Platonica: *Multaqaṭāt Aflāṭūn al-ilāhī* and *Fiqar ultuqīṭat wa-jumī'at 'an Aflāṭūn* // *Oriens* 37. 2009. P. 7–52.
135. *Arnzen R.* *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von 'suwar aflatuniyya' und 'muthul aflatuniyya'*. Berlin: De Gruyter, 2010.
136. *Arnzen R.* *Plato, Arabic* // *EMPh* 2011. P. 1012–1016.

137. *Arnzen R.* Plato's Timaeus in the Arabic Tradition. Legends-Testimonies-Fragments // Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine / Ed. by Francesco Celia & Angela Ulacco. Pisa: Plus-Pisa University Press, 2012. P. 181–267.
138. *Berman L.* The Political Interpretation of the Maxim: the Purpose of Philosophy is the Imitation of God // *Studia Islamica* 15. 1961. P. 53–61.
139. *Bürgel J.C.* A New Arabic Quotation from Plato's Phaido and its Relation to a Persian Version of the Phaido // *Actas do IV Congresso de estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa, 1–8 set. 1968.* Leiden: Brill, 1971. P. 281–290.
140. *Burrell D.* Platonism in Islamic Philosophy // *REPh* 1998.
141. *D'Ancona C.* The Timaeus Model for Creation and Providence. An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature // *Reydamas-Schils G.J.* (ed.). Plato's Timaeus as Cultural Icon. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003. P. 206–237.
142. *Endress G.* Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam // *Oriens* 34, 1994. P. 174–221.
143. *Fakhry M.* A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology // *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968. P. 15–22.
144. *Gabrieli Fr.* (ed.). *Alfarabius compendium legum Platonis* / Ed. et Latine vertit Fr. Gabrieli [Plato Arabus, III]. Nendeln, 1973<sup>2</sup>.
145. *Gutas D.* Plato's Symposium in the Arabic Tradition // *Oriens* 31, 1988. P. 36–60 (= Gutas D. *Greek Philosophers in the Arabic Translation.* Ashgate: Variorum, 2000).
146. *Gutas D.* Platon: Tradition arabe // *DPhA*, vol. Va, 2012. P. 845–863.
147. *Hasse D.N.* Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences // *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographical Approach* / Ed. by S. Gersh and M. Hoenen. Berlin; New York: De Gruyter, 2002. P. 32–66.
148. *Klein-Franke F.* Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam // *Israel Oriental Studies* 3, 1973. P. 120–139.
149. *Jeck U.R.* *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition.* Fr.-am-Main: Klostermann, 2004.
150. *Lippert J.* *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur.* Braunschweig: Sattler, 1894.
151. *Reisman D.C.* Plato's Republic in Arabic: a Newly Discovered Passage // *Arabic Sciences and Philosophy* 14,2, 2004. P. 263–300.
152. *Rosenthal F.* On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World // *Islamic Culture* 14, 1940. P. 387–422; 15. (repr. with addenda: Rosenthal F. *Greek Philosophy in the Arab World.* Aldershot, 1990).
153. *Rosenthal Fr., Walzer R.* (ed.). *Alfarabius de Platonis Philosophia* [Plato Arabus II]. London: Warburg Institute, 1943; Nendeln, 1973<sup>2</sup>.
154. *Singer D.W.* Alchemical texts bearing the name of Plato // *Ambix* 2. 1946. P. 115–128.
155. *Strohmaier G.* *Platon in der arabischen Tradition* // *Strohmaier G.* *Antike Naturwissenschaft in orientalischem Gewand.* Trier: WVT, 2007.
156. *Tamer G.* Politisches Denken in pseudoplatonischen arabischen Schriften // *Cannage É.* (ed.). *The Greek strand in Islamic political thought.* Proceedings of the conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16–27 June 2003. Beyrouth: Dar el Kotob, 2005. P. 303–335.

157. *Walzer R.* Platonism in Islamic Philosophy. Entretiens de la Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, III. Vandoevres; Genève, 1957. P. 203–224 (repr. *Walzer R.* Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford, 1962. P. 236–252).
158. *Walzer R.* Aflātūn // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden; London, 1960. P. 234–236.

#### 4. Аристотель

159. *Аль-Кинди.* О Едином (Толкование X книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика (Переводы. Толкования. Комментарии). СПб., 2002. С. 564–606.
160. *Аль-Кинди.* Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии / Пер. А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 41–56 (= Сагадеев А.В. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 30–46).
161. *Аль-Кинди.* Книга о пяти сущностях // Сагадеев А.В. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 97–104).
162. *Аль-Кинди.* О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961 (= Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 46–97).
163. *Аль-Фараби.* Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 134–174.
164. *Аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов – божественного Платона и Аристотеля / Пер. А.В. Сагадеева // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
165. *Akasoy A.A., Fidora A.* (eds.). The Arabic Version of the Nicomachean Ethics / Ed. by A.A. Akasoy and A. Fidora with an Introduction and Annotated Translation by D.M. Dunlop. Leiden: Brill, 2005.
166. *Arnszen R.* (Hrsg.). Aristoteles' De anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1998.
167. *Badawī A.* Shurūh 'alā Aristū. Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres. Beirut: El Machreq Editeurs, 1971.
168. *Bertolacci A.* On the Arabic translations of Aristotle's Metaphysics // Arabic Sciences and Philosophy 15, 2005. P. 241–275.
169. *Black D.L.* Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy. Leiden: Brill, 1990.
170. *Bormann K.* Wahrheitsbegriff und nous-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren // Studien zur mittelalterlichen Geistgeschichte und ihren Quellen / Hrsg. von A. Zimmermann. Berlin; N.Y., 1982. S. 1–24.
171. *Brugman J., Drossaart Lulofs H.J.* Introduction // Aristotle. Generation of the animals. The Arabic translation commonly ascribed to Yahyā ibn al-Biṭrīq. Leiden: Brill, 1971. P. 1–70.

172. *Burnett Ch.* (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations.* London: The Warburg Institute, 1993.
173. *Chroust A.-H.* *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works.* Vol. I–II. Notre Dame (Indiana), 1973.
174. *Coleman J.* *Ancient and Medieval Memories.* Cambridge, 1992.
175. *Daiber H.* (ed.). *Ḥunain ibn Ishāq. Ein kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain ibn Ishāq / Hsg. mit Übersetzung, Kommentar und Einleitung von Hans Daiber.* Amsterdam, 1975.
176. *Daiber H.* *Salient trends of the Arabic Aristotle // The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday / Ed. by G. Endress and R. Kruk, Leiden: Brill, 1997. P. 29–41.*
177. *D’Ancona C.* *Commenting on Aristotle: from the Late Antiquity to the Arabic Aristotelianism // Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung / Hrsg. von W. Geerlings, Ch. Schulze. Leiden; Boston; Köln, 2002. S. 201–251.*
178. *D’Ancona C., Serra G.* (eds.). *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba.* Padua, 2002.
179. *Dunlop D.M.* (transl., introd.). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics / Ed. by A.A. Akasoy and A. Fidora with Introduction and Annotated Translation by D.M. Dunlop.* Leiden: Brill, 2005.
180. *Düring I.* *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.* Göteborg, 1957.
181. *Endress G.* *Averroes’ De caelo. Ibn Rushd’s Cosmology in his commentaries on Aristotle’s On the Heavens // Arabic Sciences and Philosophy 5, 1995. P. 9–49.*
182. *Endress G.* *L’Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître // Medioevo 23, 1997. P. 1–42.*
183. *Ferrari C.* *Der Kategorienkommentar von Abu l-Faraj ‘Abdallah ibn at-Tayyib. Text und Untersuchungen.* Leiden; Boston: Brill, 2006. – 674 pp.
184. *Ferrari C.* *Die Kategorie der Relation in der griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentierung // D’Ancona C. (ed.). Libraries of the Neoplatonists. Leiden: Brill, 2007.*
185. *Filius L.S.* (ed.). *The Problemata Physica, attributed to Aristotle: The Arabic Version of Hunain Ibn Ishaq and the Hebrew Version of Moses Ibn Tibbon.* Leiden: Brill, 1999.
186. *Gätje H.* *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam.* Heidelberg, 1971.
187. *Geoffroy M.* *Aristotle, Arabic // EMPH, 2011. P. 105–116.*
188. *Giannakis E.* *The Structure of Abu l-Husayn al-Basri’s Copy of Aristotle’s Physics // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 8, 1993. P. 251–258.*
189. *Gutas D.* *The spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages / Ed. by J. Kraye et al. London, 1986. P. 15–36 (= Gutas D. *Greek Philosophers in the Arabic Translation.* Ashgate: Variorum, 2000).*
190. *Gutas D.* *The Poetics in Syriac and Arabic Transmission // Taran L., Gutas D. (eds.) Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries. Leiden: Brill, 2012. P. 77–128.*

191. *Hansberger R.E.* The Transmission of Aristotle's Parva Naturalia in Arabic. Published, 2007.
192. *Hansberger R.E.* How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of De divinatione per somnium // Marlow L. (ed.). *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands.* Harvard University Press, 2008. P. 50–77.
193. *Ivry A.L.* The Arabic text of Aristotle's De anima and its translator // *Oriens* 36, 2001. P. 59–77.
194. *Kruk R.* (ed.). *The Arabic Version of Aristotle's Parts of animals: Books XI–XIV of the Kitab al-Hayawan.* Amst.: North Holland, 1979.
195. *Kutsch W., Marrow S.* Alfarabi's commentary on Aristotle's De interpretatione. Beirut, 1962.
196. *Lameer J.* Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1994.
197. *Lettinck P.* Aristotle's Meteorology and its reception in the Arabic world, with an edition and translation of Ibn Suwar's Treatise on meteorological phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the Meteorology. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
198. *Lettinck P.* Aristotle's 'Physical' Works in the Arabic World // *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 27, 2002. P. 22–52.
199. *Lyons M.C.* Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic version. Cambr.: Pembroke Arabic Texts, 1982.
200. *Madkour Ibr.* L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications. Analyse puisée principalement à un commentaire inédit d' Ibn Sina. Paris: Vrin, 1934, 1969<sup>2</sup>.
201. *Mahdi M.* Al-Farabi's Philosophy of Aristotle. Beirut, 1961.
202. *Marmura M.E.* The fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages // *Acta Philosophica Fennica* 48, 1990. P. 85–103.
203. *Maróth M.* The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great. An anonymous Greek novel in letters in Arabic translation. Piliscsaba, 2006.
204. *Martini C.* La tradizione araba della Metafisica di Aristotele. Libri α–A // D'Ancona C., Serra G. (eds.). *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba.* Padova: Il Poligrafo, 2002.
205. *Martini Bonadeo C.* 'Abd Al-Laṭīf Al-Baghdādī's Philosophical Journey: From Aristotle's Metaphysics to the "Metaphysical Science". Leiden; Boston: Brill, 2014.
206. *Müller A.* Das arabische Verzeichnis der Aristotelischen Schriften // *Morgenländische Forschungen. Festschrift für Herrn Prof. Dr. H.L. Fleischer / Hrsg. von H. Dorenbourg et al.* Leipzig, 1875. S. 1–32.
207. *Neuwirth A.* Neue Materialien zur Arabischen Tradition der beiden ersten Metaphysik Bücher // *Welt des Islams* 18, 1–2, 1977–1978. S. 84–100.
208. *Oppenraaij A.M.I. van* (ed.). Aristotle, De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part Two: Books XI–XIV: Parts of Animals. Leiden: Brill, 1998.
209. *Oppenraaij A.M.I. van, R. Gender-Fontaine van* (eds.) The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle. Leiden; Boston: Brill, 2012.

210. *Perler D., Rudolph U.* (eds.). *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter.* Leiden; Boston: Brill, 2005.
211. *Peters F.E.* *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus.* Leiden: Brill, 1968.
212. *Peters F.E.* *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam.* New York: State of New York University Press, 1968.
213. *Pines S.* The arabic recension of *Parva naturalia* and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to *Al-Risāla al-Manāmiyya* and other sources // *Israel Oriental Studies* 4, 1974. P. 104–153 (= *The Collected Works of Shlomo Pines*, II, p. 96–145).
214. *Resher N.* *Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon* // *The New Scholasticism* 37, 1963. P. 44–58.
215. *Schoonheim P.L.* (ed.). *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition / A Critical Edition of the Texts, with Introd. and Indexes.* Leiden: Brill, 2000.
216. *Schrier O.J.* *The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's Poetics* // *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday* / Ed. by G. Endress and R. Kruk. Leiden: CNWS Research, 1997. P. 259–278.
217. *Stern S.M.* *The Arabic translations of the pseudo-Aristotelian treatise De Mundo* // *Le Muséon* 77. 1964. P. 187–204 (= *Stern* 2000. P. 241–258).
218. *Stern S.M.* *A Third Arabic Translation of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo* // *Le Muséon* 78. 1965. P. 381–393.
219. *Tkatsch J.* *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes.* Bd. I–II. Wien; Leipzig: Akademie der Wissenschaften in Wien, 1928–1932.
220. *Zimmermann F.W.* (ed.). *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione.* Oxford: Oxford University Press, 1981.
221. *Zonta M.* *Ibn al-Tayyib Zoologist and Hunayn ibn Ishaq's Revision of Aristotle's De Animalibus – New Evidence from the Hebrew Tradition* // *ARAM* 3. 1991 [1993]. P. 235–247.
222. *Watt J.W.* *From Themistius to al-Farabi: Platonic Political Philosophy and Aristotle's Rhetoric in the East* // *Rhetorica* 13. 1. 1995. P. 17–41.
223. *Würsch R.* *Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik* // *Knape J., Schirren Th.* (hrsg.). *Aristotelische Rhetorik-Tradition. Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Okt. 2001 in Tübingen.* Stuttgart, 2005. S. 153–163.

СТАТЬИ ИЗ DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES ANTIQUES

*Dictionnaire des Philosophes Antiques* / Publié sous la direction de R. Goulet avec une préface de P. Hadot. Paris: CNRS Éditions. 1989–2016.

224. *Aouad M.* *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe* // *DPhA* I (1989), 455–472.
225. *Arnzen R.* *De anima. Paraphrase arabe anonyme* // *DPhA Suppl.* (2003), 359–365.
226. *Cacouros.* *Le traité pseudo-aristotélicien De virtutibus et vitiis* // *DPhA Suppl.* (2003), 506–546.
227. *Di Martino C.* *Parva naturalia. Tradition arabe* // *DPhA Suppl.* (2003), 375–378.

228. *Elamrani Jamal*. Organon. Tradition syriaque et arabe. Les Catégories // DPhA I (1989), 507–513.
229. *Elamrani Jamal*. De anima. Tradition arabe // DPhA Suppl. (2003), 346–358.
230. *Filius L. S.* La tradition orientale des Problemata physica // DPhA Suppl. (2003), 593–598.
231. *Hugonnard-Roche H.* L'Organon. Tradition syriaque et arabe // DPhA I (1989), 502–528.
232. *Hugonnard-Roche H.* De caelo. Tradition syriaque et arabe // DPhA Suppl. (2003), 283–294.
233. *Hugonnard-Roche H.* Pseudo-Aristote, De plantis // DPhA Suppl. (2003), 499–505.
234. *Hugonnard-Roche H.* La Poétique. Tradition syriaque et arabe // DPhA Suppl. (2003), 208–218.
235. *Kruk R.* La zoologie aristotélicienne. Tradition arabe // DPhA Suppl. (2003), 329–334.
236. *Martin A.* La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe // DPhA I (1989), 528–534.
237. *Martini Bonadeo C.* La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique // DPhA, Suppl. vol. (2003), 259–264.
238. *Rashed M.* De generatione et corruptione. Tradition arabe // DPhA Suppl. (2003), 304–314.
239. *Raven W.* De Mundo. Tradition syriaque et arabe // DPhA Suppl. (2003), 481–483.
240. *Schoonheim P.L.* Météorologiques. Tradition syriaque, arabe et latine // DPhA Suppl. (2003), 324–328.
241. *Thomann J.* La tradition arabe de la Physiognomonie d'Aristote // DPhA Suppl. (2003), 496–498.
242. *Watt J., Aouad M.* La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe (compléments) // DPhA Suppl. (2003), 219–223.
243. *Zonta M.* Les Éthiques. Tradition syriaque et arabe // DPhA Suppl. (2003), 191–198.

### 5. Теофраст

244. *Alon I.* The Arabic Version of Theophrastus' *Metaphysica* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 6. 1985. P. 163–205.
245. *Baffioni C.* Theophrastus, Arabic // EMPh 2011. P. 1276–1279.
246. *Crubellier M.* La version arabe de la Métaphysique de Theophraste et l'établissement du texte grec // Revue d'histoire des textes 22. 1992. P. 19–45.
247. *Daiber H.* A Survey of Theophrastean Texts and Ideas in Arabic: Some New Material // Theophrastus of Eresus. On His Life and Work / Ed. by W.W. Fortenbaugh et al. New Brunswick; Oxf.: Transaction Publishers, 1985. P. 103–114.
248. *Daiber H.* The meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation // Fortenbaugh W., Gutas D. (eds.). Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings. New Brunswick; London: Rutgers University Press, 1992. P. 166–293



249. *Gutas D.* The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition // Forthenbaugh W. et al. (eds.). *Theophrastus of Eresus: On His Life and Work*. New Brunswick; Oxford: Transaction Publishers, 1985. P. 63–102.
250. *Gutas D.* Averroes on Theophrastus, Through Themistius // Endress G., Aersten J.A. (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1999. P. 125–144.
251. *Gutas D.* (ed.). *Theophrastus On First Principles (known as his Metaphysics)*. Greek Text and Medieval Arabic Translation, edited and translated with introduction, commentaries and glossaries, as well as the medieval Latin translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique. Leiden: Brill, 2010.
252. *Huby P.M.* Arabic Evidence about Theophrastus' *De Sensibus* // On the Opuscula of Theophrastus. Akten der 3. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung von 19.-23. Juli 1999 in Trier / Hrsg. von W. W. Fortenbaugh und G. Wöhrle. Stuttgart: Franz Steiner, 2002. S. 59–63.

#### 6. Стоики

253. *Altheim F., Stiehl R.* Neue Fragmente Zenons von Kition aus dem Arabischen // *Forschungen und Fortschritte* 36, 1962. P. 12–14 (= Sezgin 2000, p. 214–216).
254. *Jadaane F.* L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane. Beyrouth: Dar el-Machreg, 1968.
255. *Horowitz S.* Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern // *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 57, 1903. S. 177–196.
256. *Schmidt E.G.* Neue Fragmente Zenons von Kition aus dem Arabischen und Armenischen? // *Forschungen und Fortschritte* 36, 1962. P. 372–375 (= Sezgin 2000, p. 218–221).

#### 7. Пифагорейцы

257. *Petzke G.* Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das neue Testament. Leiden, 1970. S. 28–33.
258. *Plessner M.* Balīnūs // *Encyclopedie de l'Islam*. Vol. I. Paris, 1960. P. 1024–1026.
259. *Weisser U.* Das 'Buch über das Geheimnis der Schöpfung' von Pseudo-Apollonios von Tyana. Berlin; New York, 1980.

#### 8. Александр Афродисийский

260. *D'Ancona C., Serra G.* (eds.). *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Padova: Il Poligrafo, 2002.
261. *Endress G.* Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias // *D'Ancona C., Serra G.* (eds.). *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Padova, 2002. P. 19–74.
262. *Ess J. van.* Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung // *Der Islam* 42. 1966. S. 148–168.
263. *Fazzo S., Wiesner H.* Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in al-Kindi's Cosmology // *Arabic Sciences and Philosophy* 3. 1993. P. 119–153.

264. *Fazzo S.* Alexandros d'Aphrodisias. Supplément // DPhA, Supplément vol., 2003. P. 64–70.
265. *Finnegan J.* Texte arabe du Παρι νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise // Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirouth) 33. 1956. P. 157–202.
266. *Freudenthal J.* Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles / Untersucht und übers. von J. F. mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Frankel. Berlin, 1885.
267. *Genequand Ch.* (ed.). Alexander of Aphrodisias on the Cosmos / Arabic text with English Translation, Introd. and Comm. Leiden: Brill, 2001.
268. *Genequand Ch.* Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism // EMPH 2011. P. 60–62.
269. *Genequand Ch.* Alexandre d'Aphrodise. Les Principes du Tout selon la doctrine d'Aristote. Introduction, texte arabe, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 2017.
270. *Giannakis E.* Fragments from Alexander's Lost Commentary on Aristotle's Physics // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 10, 1995/96. P. 157–185.
271. *Goulet R., Aouad M.* Alexandros d'Aphrodisias // DPhA, vol. I, 1989. P. 125–139.
272. *Hasnawi A.* Alexandre d'Aphrodise vs. Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre «perdus» en grec, conservés en arabe // Arabic Sciences and Philosophy 4, 1994. P. 53–109.
273. *Pines S.* Omne quod movetur necesse est ab alio moveri: A Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise On the Theory of Motion // Isis 52, 1961. P. 21–54 (=The Collected Works of Shlomo Pines II, p. 218–251).
274. *Pines S.* The spiritual force permeating the cosmos according to a passage in the Treatise On the principles of the All ascribed to Alexander of Aphrodisias // The Collected Works of Shlomo Pines II, p. 252–255.
275. *Rashed M.* A «new» text of Alexander on the soul's motion // Sorabji R. (ed.). Aristotle and after. London, 1997. P. 181–195.
276. *Rescher N., Marmura M.E.* (eds.). A Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise On the Theory of Motion. Islamabad, 1965. London, 1971<sup>2</sup>.
277. *Ruland H.-J.* Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 5. 1978. S. 159–225.
278. *Ruland H.-J.* Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über das Wachstum (Quaestio I, 5) // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse (1981/82). S. 51–74.
279. *Thillet P.* Alexandre d'Aphrodise. Traité de la providence, Περί προνοίας version arabe de Abu Bishr Matta ibn Yunus / Introd. édition et trad. de P. Thillet. Paris: Verdier, 2003.
280. *Zonta M.* Il De Providentia nella tradizione araba // Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza / A cura di S. Fazzo. Milano, 1998. P. 87–93.

## 9. Гален

281. *Аль-Фараби.* О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела // Аль-Фараби. Естественно-

- научные трактаты / Пер. с арабского. Вступительная статья М.С. Бурабаева. Алма-Ата, 1987.
282. *Anawati G.C.* Homo Islamicus // Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Leuven, 1976.
283. *Bergsträsser G.* Hunain ibn Ishâq, Über die syrischen und arabischen Galen-übersetzungen. Leipzig, 1925.
284. *Biesterfeldt H.H.* (hrsg.). Galens Traktat Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen in arabischer Übersetzung. Wiesbaden, 1973.
285. *Festugière A.J., Tonneau R.M.* Le Compendium Timaei de Galien // Revue des Études Grecques 65, 1952. P. 97–118 (= Festugière A.J. Études de philosophie grecque. Paris, 1971. P. 487–506).
286. *Klein-Franke F.* The Arabic Version of Galen's Περὶ ἡθῶν // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 1, 1979. P. 125–150.
287. *Kraus P., Walzer R.* (eds.). Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta [Plato Arabus I]. London, 1951.
288. *Levi della Vida G.* Two fragments of Galen in Arabic translation // Journal of the American Oriental Society 70, 1950. P. 182–187.
289. *Mattock J.N.* A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book Περὶ ἡθῶν // Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday / Ed. by S.M. Stern, A. Hourani and V. Brown. Oxford, 1972. P. 235–260.
290. *Meyerhof M.* La version arabe d'un traité perdu de Galien // Byzantion 3, 1926. P. 413–442.
291. *Meyerhof M.* Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen // Sudhoffs Archive für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften 22, 1929. S. 72–86.
292. *Pines S.* Razi critique de Galien // Actes du 7 Congrès International d'Histoire des Sciences (Jérusalem 1953). P. 480–487 (= The Collected Works of Shlomo Pines. Vol. 2. P. 256–263).
293. *Rescher N.* New Light from Arabic Sources on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism // Journal of the History of Philosophy 3. 1965. P. 27–41.
294. *Savage-Smith E.* Galen on Nerves, Veins and Arteries: A critical edition, edition and translation from the Arabic, with notes, glossary and in introductory essay (Ph.D. diss.). Madison: University of Wisconsin, 1969.
295. *Sezgin F.* (ed.). Galen in the Arabic Tradition. Texts and Studies. Collected and Reprinted. Vol. 1–2. Frankfurt-am-Main, 1996.
296. *Sezgin F.* (ed.). Galen's Commentary on the Hippocratic Treatise On Airs, Waters, Places (Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων) in Arabic Translation. Frankfurt-am-Main, 2001.
297. *Stern S.M.* Some fragments of Galen's On dispositions (Περὶ ἡθῶν) in Arabic // Classical Quarterly n.s. 6. 1956. P. 91–101 (= Stern S.M. Medieval Arabic and Hebrew Thought / Ed. by F. Zimmermann. London, 1983. Nr. III).
298. *Strohmaier G.* Der syrische und der arabische Galen // Haase W., Temporini H. (hrsg.). Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Reihe II. Bd. 37.2. Berlin; New York: De Gruyter, 1994. S. 1987–2017.
299. *Strohmaier G.* The Arabic Tradition // De Lacy Ph. (hrsg.). Galeni De elementis ex Hippocratis sententia. Berlin, 1996. P. 20–25.

300. *Strohmaier G.* The uses of Galen in Arabic Literature // Nutton V. (ed.). The Unknown Galen. London, 2002. P. 113–120 (= Strohmaier G. Antike Naturwissenschaft in orientalischen Gewand). Trier, 2007. S. 131–140.
301. *Strohmaier G.* Galen als Hippokrateskommentator. Der griechische und arabische Befund // Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung / Hrsg. von W. Geerlings, Ch. Schulze. Leiden; Boston; Köln. 2002.
302. *Walzer R.* (ed., transl.). Galen, On medical experience. Oxford, 1944.
303. *Walzer R.* New Light on Galen's Moral Philosophy // Classical Quarterly 43, 1949. P. 82–96.
304. *Wilkie J.S., Lloyd G.E.R.* The arabic version of Galen's De sectis ad eos qui introducuntur // Journal of Hellenic Studies 98. 1978. P. 167–169.
305. *Wilkie J.S., Lloyd G.E.R.* The arabic version of Galen's De elementis secundum Hippocratem // Journal of Hellenic Studies 102. 1982. P. 232 sq.

#### 10. Фемистий

306. *Brague R.* (ed.). Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda) // Traduit de l'hébreu et de l'arabe, int., notes et indices par R. Brague. Paris: Vrin, 1999.
307. *Browne G.M.* Ad Themistium Arabum // Illinois Classical Studies 11, 1986. P. 223–245.
308. *Coda E.* Themistius, Arabic // EMPh 2011. P. 1260–1266.
309. *Frank R.* Some Textual Notes on the Oriental Versions of Themistius' Paraphrase of Book I [read: XII] of the Metaphysics // Cahiers de Byrsa 8, 1958–59. P. 215–229.
310. *Gätje H.* Bemerkungen zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios // Islam 54, 1977. P. 272–291.
311. *Lyons M.C.* An Arabic Translation of the Commentary of Themistius // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17, 1955. P. 426–435.
312. *Lyons M.C.* The Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima. Oxford: Cassirer, 1973.
313. *Pines S.* Some distinctive metaphysical conceptions in Themistius' commentary on Book Lambda and their place in the history of philosophy // Wiesner J. (hrsg.). Aristoteles. Werk und Wirkung. Bd. II. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 1987. S. 177–204 (repr. in: The Collected Works of Shlomo Pines III, 267–294).
314. *Rosenberg Sh., Manekin Ch.* Themistius on Modal Logic. Excerpts from a commentary on the Prior Analytics attributed to Themistius // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 11. 1988. P. 83–103.

#### 11. Неоплатонизм

315. *Adamson P.* The Last Philosophers of Late Antiquity in the Arabic Tradition // Aristotle re-interpreted: New findings on seven hundred years of the ancient commentators / Ed. by R. Sorabji. London: Bloomsbury, 2016. P. 453–476.
316. *Anawati G.* Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches // Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del convegno internazionale. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974. (см. текст и перевод «Письма о божественной науке»).
317. *Badawi A.* Neoplatonici apud Arabes. Cairo, 1955.
318. *Netton I.R.* Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1991 (Routledge, 2003).

319. *Netton I.R.* Neoplatonism in Islamic Philosophy // REPh, 1998.  
 320. *Vallat Ph.* Alexandrian Tradition into Arabic: Philosophy // EMPH, 2011. P. 66–73.

### 11.1. Плотин

321. *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. II. Paris; Bruxelles, 1959. P. XXXIV–XXXVI.  
 322. *Adamson P.* The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the «Theology of Aristotle». London: Duckworth, 2002.  
 323. *Adamson P.* Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the «Theology of Aristotle» // Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries / Ed. by P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone. London: Institute of Classical Studies. 2005. Vol. 2. P. 59–75.  
 324. *Bettiolo P., Catapano G., D'Ancona C. et alii.* Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco») / A cura di C. D'Ancona. Padova: Il Poligrafo, 2003.  
 325. D'Ancona C. (ed.). Plotino, L'immortalità dell'anima IV 7 [2], Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, cap. I, III, IX) / Ed. by C. D'Ancona (Greco, Arabo, Latino, Le vie del sapere 5). Pisa: Pisa Univ. Press, 2017.  
 326. *D'Ancona C.* Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica // The Perennial Tradition of Neoplatonism / Ed. by J.L. Cleary. Leuven: Leuven Univ. Press, 1997. P. 419–442.  
 327. *D'Ancona C.* The Greek Sage, the pseudo-«Theology of Aristotle» and the Arabic Plotinus // Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science Dedicated to Gerhard Endress on his 65th birthday / Ed. by A. Arnzen and J. Thielmann. Leuven; Paris: Peeters, 2004. P. 159–176.  
 328. *D'Ancona C.* The Arabic Version of Enn. IV 7 [2] and its Greek Model // Montgomery J.E. (ed.). Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank. Lovain: Peeters, 2006.  
 329. *Badawi A.* Plotinus apud Arabes. «Theologia Aristotelis» et fragmenta quae supersunt. Cairo: Dirasa Islamiyya, 1947.  
 330. *Gutas D.* The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition // D'Ancona C. (ed.). Libraries of the Neoplatonists. Leiden: Brill, 2007. P. 371–384.  
 331. *Hansberger R.* Plotinus Arabus Rides Again // Arabic Sciences and Philosophy 21.1. 2011. P. 57–84.  
 332. *Kraus P.* Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades // Bulletin de l'Institut d'Égypte 23. 1940–1941. P. 263–295.  
 333. *Rosenthal F.* Plotinus in Islam: the Power of Anonymity // Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del convegno internazionale. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974. P. 437–446.  
 334. *Thillet P.* Was the Vita Plotini known in Arab philosophical circles? // Stern-Gillet S., Corrigan K. (eds.). Reading ancient texts: essays in honour of Denis O'Brien. Vol. 2: Aristotle and Neoplatonism. Leiden: Brill, 2007. P. 199–210.

См. также п. 13 («Теология Аристотеля»).

### 11.2. Порфирий и Ямвлих

335. *Аль-Фараби*. Комментарий к Введению Порфирия / Пер. А.В. Сагадеева // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). М., 1960. С. 133–147 (= Сагадеев А.В. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк, 2000. С. 174–188).
336. *Altheim F., Stiehl R.* New Fragments of Greek Philosophers. II: Porphyry in Arabic and Syriac Translation // East and West (n. ser.) 13, 1962. P. 3–15 (= Sezgin 2000, p. 187–199).
337. *Altheim Fr., Stiel R.* Porphyrios und Empedokles. Tübingen, 1954 (= Sezgin 2000, p. 139–182)
338. *Cottrell E.* Notes sur quelques-uns des témoignages médiévaux relatifs à l'Histoire philosophique de Porphyre // Akasoy A., Raven W. (eds.). Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber. Leiden; Boston, 2008. P. 523–555.
339. *Daiber H.* Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung. Amsterdam; N.Y. et al.: North-Holland, 1995.
340. *D'Ancona C.* Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus // Arabic Sciences and Philosophy 9, 1999. P. 47–88.
341. *Gyekye K.* Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge. Albany, 1979.
342. *Hugonnard-Roche H.* Porphyre de Tyr: Survie orientale // DPhA, vol. Vb, 2012. P. 1447–1468.
343. *Smith A.* (ed.). Porphyrii Philosophi Fragmenta. Fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante. Stuttgart, 1993.
344. *Stern S. M.* Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 19.3, 1957. P. 419–425.

### 11.3. Аммоний Александрийский

345. *Rudolph U.* Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam. Wiesbaden; Stuttgart: Steiner, 1989.

### 11.4. Прокл

346. *Anawati G. Ch.* Un fragment perdu du De Aeternitate mundi de Proclus // Melanges de Philosophie grecque offerts a Monseigneur Auguste Dies. Paris: Vrin, 1956. P. 21–25 (repr.: Idem. Etudes de Philosophie Musulmane. Paris: Vrin, 1974. P. 224–227).
347. *Endress G.* Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung. Wiesbaden; Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1973.
348. *Endress G.* The new and improved Platonic Theology: Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy // Segonds A.P., Steel C. (eds.). Proclus et la Théologie Platonicienne. Leuven; Paris: Belles Lettres, 2000. P. 553–570.
349. *Endress G.* Proclus: Oeuvres transmises par la tradition arabe // DPhA, vol. Vb, 2012. P. 1657–1674.
350. *Jolivet J.* Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindi et la theologie platonicienne // Studia Islamica 49, 1979. P. 55–75.

351. *Lewin B.* Notes sur un texte de Proclus en tradition arabe // *OrSuec* 4, 1955. P. 101–108.
352. *Linley N.* (ed.). *Ibn At-Tayyib: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses / Arabic and English.* Buffalo; N.Y.: Arethusa Monographs, 1984.
353. *Wakelnig E.* Al-Amiri's Paraphrase of the Proclean «Elements of Theology». A Search for Possible Sources and Parallel Texts // *D'Ancona C.* (ed.). *Libraries of the Neoplatonists.* Leiden: Brill, 2007.
354. *Wakelnig E.* Proclus, Arabic // *EMPh* 2011. P. 1078–1081.
355. *Walzer R.* *Buruklus* // *The Encyclopaedia of Islam. New Edition.* Vol. 1. Leiden; London, 1960. P. 1340.
356. *Westerink W.G.* Proclus on Plato's three proofs on immortality // *Zetesis. Album Amicorum Door Vrienden en Collega's Aangeboden Aan Prof. Dr. E. de Struycker.* Antwerpen; Utrecht, 1973. P. 296–306.
357. *Zimmermann F. W.* Proclus Arabus Rides Again // *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994. P. 9–51.

#### 11.5. Симпликий

358. *Arzten R.* (ed.) *Abū l-'Abbās an-Nayrizi, Exzerpte aus (Ps.-?)Simplicius' Kommentar zu den Definitionen, Postulaten und Axiomen in Euclids Elementa I* Eingeleitet, ediert und mit arabischen und lateinischen Glossaren versehen von Rüdiger Arzten. Köln (Essen). 2002.
359. *Coda E.* Simplicius de Cilicie. Simplicius dans la tradition arabe // *DPhA*, vol. VI, 2016. P. 384–394.
360. *Gätje H.* Simplicios in der arabischen Überlieferung // *Der Islam* 59, 1982. S. 6–31.
361. *Hadot I.* The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources // *Aristotle Transformed / Ed. by R. Sorabji.* London: Duckworth, 1990. P. 275–303.
362. *Tardieu M.* Les calendriers en usage à Harran, d'après les sources arabes, et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote // *Hadot I.* (ed.). *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie.* Berlin: De Gruyter, 1987. S. 40–57.

#### 11.6. Иоанн Филопон

363. *Abel A.* La légende de Jean Philopon chez les Arabes // *Correspondance d'Orient* [=Acta orientalia Belgica, 31 mai 1963/ 1-2 juin 1964], p. 251–280 (= *Sezgin* 2000, p. 325–354).
364. *Adamson P.* The Last Philosophers of Late Antiquity in the Arabic Tradition // *Goulet R., Rudolph U.* (eds.) *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe.* Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 2011. P. 1–38, 39–43.
365. *Davidson H.A.* John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation // *Journal of the American Oriental Society* 89, 1969. P. 357–391 (repr. with additions: *Idem.* Proofs for eternity, creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. N.Y.; Oxf.: Oxford University Press, 1987. P. 86–116).
366. *Furlani G.* Giovanni il Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria // *Bulletin de la Societe archeologique d'Alexandrie* 21 (N.S. 6). 1925. P. 58–77 (= *Sezgin* 2000, p. 304–323).

367. *Giannakis E.* The Quotations from John Philoponus' *De aeternitate mundi contra Proclum* in al-Biruni's *INDIA* // *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 15. 2002–2003. P. 185–195.
368. *Giannakis E.* Philoponus, Arabic // *EMPh* 2011. P. 975–978.
369. *Kraemer J.L.* A Lost Passage from Philoponus Contra Aristotelem in Arabic translation (Simpl. *De caelo* I, 3, 270b5-11) // *Journal of the American Oriental Society* 75. 1965. P. 318–327.
370. *Mahdi M.* Alfarabi against Philoponus // *Journal of Near Eastern Studies* 26, 1967. P. 233–260.
371. *Mahdi M.* The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian // *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* / Ed. by Sami A. Hanna. Leiden: Brill, 1972. P. 268–284.
372. *Pines S.* An Arabic Summary of a lost work of John Philoponus // *Israel Oriental Studies* 2, 1972. P. 294–326 (= *The Collected Works of Shlomo Pines*, II. P. 320–352).
373. *Rashed M.* New Arabic Fragments of Philoponus and their Reinterpretation: Does the World Lack a Beginning in Time or Take no Time to Begin? // *Aristotle Re-Interpreted: New findings on seven hundred years of the Ancient commentators* / Ed. by R. Sorabji. London: Bloomsbury, 2016. P. 503–530.

## 12. «Теология Аристотеля» и другие псевдоэпиграфы

374. *Борисов А.Я.* Проблемы изучения «Теологии Аристотеля» // *Православный Палестинский сборник. Вып. 99 (36). А.Я. Борисов. Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке. СПб., 2002. С. 14–116.*
375. *Adamson P.* The «Theology of Aristotle» // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/theology-aristotle/>.
376. *Aouad M.* La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus // *DPhA*, vol. I, 1989. P. 541–590.
377. *Aouad M.* Le De Pomo // *DPhA*, vol. I, 1989. P. 539–541.
378. *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Freiburg-im-Breisgau, 1882 (repr. Fr.-am-Mein, 1961).
379. *D'Ancona C., Taylor R.C.* Le Liber de Causis // *DPhA*, Suppl. vol., 2003. P. 599–647.
380. *D'Ancona C.* The Theology Attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence // *El-Rouayheb K., Schmidtk S.* (eds.) *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxf.: Oxf. Univ.Press. P. 8–29.
381. *Bucur C., Bucur B.G.* The Place of Splendor and Light: Observations on the Paraphrasing of Enn 4.8.1 in the «Theology of Aristotle» // *Le Muséon* 119, 2006. P. 271–292.
382. *D'Ancona C.* Pseudo-«Theology of Aristotle», I: Structure and Composition // *Oriens* 36, 2001. P. 78–112.
383. *Gabrieli F.* Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano // *La parola del passato* 3, 1946. P. 338–346. (о неоплатонических истоках псевдоэпиграфа «Речения греческого мудреца»)



384. *Kraye J., Ryan W.F., Schmitt C.B.* (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The «Theology» and other Texts*. London: The Warburg Institute, 1986.
385. *Manzalaoui M.* The pseudo-Aristotelian Kitab Sirr al-asrar. Facts and Problems // *Oriens* 23–24, 1970–1971. P. 147–257.
386. *Rosenthal F.* Aš-Šayh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source // *Orientalia* 21, 1952. P. 461–492; 22, 1953. P. 370–400; 23, 1954. P. 42–65 (repr.: *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*. Greath Jarmouth, 1990).
387. *Rowson E.K.* The «Theology of Aristotle» and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered // *The Journal of the American Oriental Society* 112, 1992. P. 478–484.
388. *Ryan W.F., Schmitt C.B.* (eds.). *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*. London: The Warburg Institute, 1982.
389. *Treuger A.* Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic «Theology of Aristotle» // *Janos D.* (ed.) *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden: Brill, 2015. P. 44–80.
390. *Zakeri M.* Before Aristotle became Aristotle: Pseudo-Aristotelian Aphorisms in *Adab al-falasifa* // *Akasoy A., Raven W.* (eds.). *Islamic thought in the Middle Ages: Studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber*. Leiden: Brill, 2008. P. 649–696.
391. *Zimmermann F.W.* The Origins of the So-Called «Theology of Aristotle» // *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The «Theology» and other Texts* / Ed. by J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt. London: The Warburg Institute, 1986. P. 110–240.

### 13. Античная философия в арабской историографии

392. аш-Шахрастани, Мухаммад ибн абу ал-Карим. Книга о религиях и сектах / Пер. с арабск., предисл., комм. С.М. Прозорова. М., 1984.
393. *Беков К.* Мухаммад аш-Шахрастани – историк философии. Душанбе, 1987.
394. *Полосин В.В.* «Фихрист» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М.: Наука, 1989.
395. *Сериков И.Н.* Что означает заглавие сочинения Ибн ан Надима *Китаб ал фихрист*? Об одной неизвестной греческо-арабской параллели // Подарок ученым и утешение посвященным. Сборник статей, посвященный 90-летию профессора А.А. Долининой. СПб., 2016. С. 41–61.
396. *Al-Qifī Gamaladdin.* *Tabaqat al-hukama (Schools of Wise Men)* / Ed. by Julius Lippert. Leipzig, 1903.
397. *Dodge B.* (transl.). *The Fihrist of al-Nadim: a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vol. 1–2. New York; London, 1970.
398. *Hein C.* *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. N.Y.: Peter Lang, 1985. P. 415–439.
399. *Jolivet J., Monnot G., Gimaret D., Sinaceur M.A.* *Shahrastani: Livre des religions et des sectes*. Vol. 2 / Traduction avec introd. et notes par J. Jolivet et G. Monnot. Louvain; Paris: Peeters, 1993.
400. *Rosenthal F.* *Al-Mubashshir ibn Fatik. Prolegomena to an abortive edition* // *Oriens*, 13–14, 1960–1961. P. 132–158.
401. *Strohmaier G.* *Doxographies, Graeco-Arabic* // *EMPh* 2011. P. 276–279.

**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.

**Ancient Greek Philosophy and the East. Selected Bibliography**

Part III. Classical Philosophical Heritage  
in Arabo-Muslim World (9th-10th centuries)

**Summary:** This paper presents the final part of the thematic overview bibliography “Ancient Philosophy: Greece and the East”, the purpose of which is to systematize research in Russian and European languages, devoted to the links of Greek philosophy and Eastern wisdom and transformation of the classical philosophical heritage reflected in the sources into other languages (Syrian, Armenian, and Arabic). This part publishes selected literature on the history of perception of the classical philosophical heritage of antiquity in the Arab-Muslim world during the period of the formation of the original Arab-Muslim thought. Primary attention is paid to the history of the translation of ancient authors and texts into Arabic during the reign of the Abbasid dynasty, especially from the 9th–10th centuries. The introductory article on the bibliography provides a commentary on its structure and outlines the main topics and problems organizing it.

**Keywords:** Ancient Greek philosophy, Arabic culture, reception, translations, transformation, falsafa, aristotelism, neoplatonism, pseudepigrapha, bibliographies.

---

## SUMMARIES

---

*Svetlana Mesyats*

### **The temptation of literalism, or What should be the translation of Ancient philosophical texts?**

The growing dissatisfaction with classical Russian translations of Plato and Aristotle of the second half of the 20th cent., as well as the recent efforts to replace them with more exact and accurate ones compel us to raise a question of how to translate ancient philosophical texts. The paper shows that the former soviet translators basically adhered to the principle of "artistic" translation, which involved the re-creation of the Greek or Latin original by means of their native language. On the contrary, modern Russian scholars prefer to follow the principle of the so called "literal" translation, considered to be a more accurate one because of reproducing rather the words of the translated text than the thought of the author, as it is understood by the translator. The article gives a comparative description of both approaches and shows on concrete examples the advantages and disadvantages of each of them.

*Irina Protopopova*

### **The Unity of Plato's "Republic": Two Types of Eidos**

The article deals with the problem of the unity of state and soul in Plato's Republic, as well as the unity of the dialogue itself. The substantial unity of the State is considered through the prism of two different types of eidos (permeating and collective) and the structure of the text. The author believes that the permeating eidos of justice connects the collective eidos of the soul and the state in this dialogue. Such a model of the "whole" is found at least in the dialogues Symposium, Sophist and Timaeus and is a kind of solution to one of the most important problems for Plato "one//many". The work consists of three parts: the first deals with two types of eidos; the second traces how their interaction in terms of content is played out in the dialogue; the third briefly shows how it is refracted in the structure of the text.

*Alexander Stolyarov*

### **The "Jewish Question" in the Mirror of Ancient Philosophy**

This article provides the vision of the "jewish question" in so far as the latter can be illustrated by the opinions of ancient philosophers and authors with semi-philosophical interests. The article rests upon the collections of texts supplied by T.Reinach and M.Stern, the starting point being one of the first works of S.Luria, the prominent Russian researcher of antiquity. Up to my mind, there existed no consistent and centralized antisemitic policy in antiquity. Far from being homogeneous, the attitude of ancient philosophical and semi-philosophical socium towards jews and Judaism compared with that of other ancient intellectuals appears, however, to be marked in its positive aspect by a higher level of reflexion and by intention to find out productive elements in judaism and in monotheistic paradigm.

Such attitude is peculiar to many adherents of platonic and pythagoreic tradition, particularly to Numenius; from the historic-philosophical and from historic-cultural points of view it appears to be more perceptive and decidedly tolerant.

*Stanislav Rykov*  
**Faces of Chinese Rationality**

This article analyses several major theories of Chinese rationality and features of Chinese thought in contemporary sinology. It analyses the discussions about the forms of Chinese reasoning, understanding the role of “numerology” in Chinese thought, as well as the ideas of the influence of Chinese language on Chinese thought. The article considers in detail theories of Chinese thought as “wisdom” of such authors as M. Granet and F. Jullien. It also mentions some ideas of J. Needham, A. Graham, Ch. Hansen, describes the results of reflection on Chinese rationality and Chinese language by Ch. Harbsmeier, gives an idea of the method of "Structural Analysis of Chinese Classics" by V.S. Spirin and A.M. Karapetyants, as well as the idea of Chinese ‘constructivist’ logic by A.A. Krushinsky. It also considers in detail the theory of Chinese "numerological" rationality by A.I. Kobzev. The analysis shows that 1) Chinese thought is fundamentally diverse; 2) Chinese thought is argumentative and polemical; 3) classical Chinese language has a potential for many diverse forms of rationality.

*Artem Krotov*  
**Napoleon and Voltaire**

In article the question of influence of Voltairian ideas on Napoleon’s world outlook is considered. How possible to judge by the remained certificates of contemporaries and own Napoleon’s records, Voltairian tragedies and “Experience about customs and spirit of peoples” (of which Napoleon did extracts) were not bad known to the young officer bearing garrison service. For Napoleon, when he reached tops of political power, Voltaire remained to be interesting, and not only as the historian. Conversations which Napoleon held with his inconsiderable in number environment in the years of exile on the island of Saint Helena quite often concerned Voltairian tragedies. The Voltairian theater became an object of constant criticism which should be perceived, first of all, in the context of changed Napoleon’s relation to the Age of Enlightenment ideals in general. At the same time, side by side with criticism Napoleon stated a great praise to Voltairian “Oedipus” more than once. Corsican patriot, republican close to montagnards, dictator. What in Voltaire’s creativity could attract invariable interest of this person at all stages of his life? Of course, Napoleon was impressed by sublime maxims about a debt, honor, virtue. Introduced in “Oedipus” idea that great warriors “are equal to monarchs” corresponded to his internal beliefs. Napoleon’s judgments of religion directly demonstrate that the prisoner of the island of Saint Helena continued to share many ideas, received by him from Enlightenment philosophy. He reproached priests in orientation to earthly goods. Have been convinced of existence of God, he at the same time didn’t hide that he always considered religion as important political means which should use skillfully by the ruler for giving stability to the state.

*Alexei Krouglov***On some sources and problems of Kant's "Ding an sich" translation**

The paper deals with German and Latin philosophical texts, namely Chr. Wolff's "German Metaphysics", A.G. Baumgarten's "Metaphysics", J.H. Lambert's "Architectonics" and J.N. Tetens's "Philosophical essays on human nature and its development", that have contributed to the problem of terminological sources of Kant's "Ding an sich". I deny the terminological influence of Lock's "thing in itself" from his "An Essay Concerning Human Understanding" on I. Kant. Based on comparative analysis of some fragments that have been taken from "Critique of Pure Reason", other published papers, reflections and lectures recordings, as well as all Russian translations of "Critique of Pure Reason" and "Prolegomena to Any Future Metaphysics", I specify the translation of important terms from the first Kant's "Critique" and, in addition, discuss the problem of synonymy of two Kant's terms "Ding an sich selbst" and "Sache an sich selbst".

*Irina Blauberger***Felix Ravaisson and Xavier Leon's Philosophical Project**

The article discusses the main features of the variant of the metaphysics, that was developed by the French philosopher-spiritualist Felix Ravaisson (1813–1900), drawing on the ideas of Aristotle, Schelling, Maine de Biran, Plotin and other thinkers. Ravaisson, who characterized this conception as "spiritualistic realism or positivism", argued in his works the interpretation of this form of philosophy of spirit as the supreme science, exploring principles that are supposed by private sciences, but go beyond their specific areas. The work of Ravaisson, who attempted to revive metaphysics in France in the period of domination of positivism, became in the late nineteenth century a crucial reference point for young intellectuals who were looking for new ways of developing philosophy. One of such ways, as shown in the article, was the creation of the philosophical journal "Revue de Métaphysique et de Morale" (1893); it was Ravaisson who became its first author.

*Felix Ravaisson***Metaphysics and Morality**

The work of the French philosopher-spiritualist Felix Ravaisson "Metaphysics and Morality" is translated into Russian by Irina Blauberger from edition: F. Ravaisson, "Métaphysique et morale", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, № 1, pp. 6–25. In this paper, Ravaisson expounds his ideas about true metaphysics, tracing its origins in the ideas of the philosophers of antiquity and modern times. In his opinion, the practical expression of this metaphysical theory is the ideal of generosity and self-sacrifice, that underlies "heroic philosophy".

*Mariya Savina*

**The problem of subjectivity: interior spaces as the limit of the individual and the collective in Walter Benjamin**

The individual/collective opposition is the one of the key oppositions that organise Benjamin's thinking. In his unfinished work "The Arcades Project", Benjamin applies the methods of conceptualising of history he has developed before by addressing his individual experience in "One-Way Street" and "Berlin Childhood around 1900" to the political and social sphere. He actualises the experience of the historical which is opposed to the prehistoric reality of myth. In contrast to Jung's supposedly reductionist and anti-historical theory of collective unconsciousness, Benjamin develops his original concept of dialectical image and the related concept of collective experience, describing the subject of history in connection with the latter. The paper examines the collective and the individual aspects of subjectivity which Benjamin demonstrates on the example of interior spaces.

*Alexey Zhavoronkov*

**Social Renewal or Intellectual Utopia? Hannah Arendt and Die Wandlung**

The paper presents an analysis of Arendt's essays published in the journal "Die Wandlung" and some of her later works dealing with the topic of intellectual renewal from the background of the crisis of thinking. The core thesis is that Arendt develops the Jaspersian idea of intellectual renewal on a practical level, aiming to overcome cultural boundaries and national prejudices while building a new commonality despite the social atomization after the break with previous traditions. To prove this, I examine Arendt's concept of renewal from the standpoint of its connection with three temporal perspectives – the one of the German national-socialist past, symbolizing the destruction of traditions, the one of the fragile post-war present, oscillating between destructive nihilism and soothing self-deception, and the one of the future where philosophy plays not a leading but still a largely significant role.

*Tamara Dlugatch*

**Florensky and Kant: A Man in Space and Time**

The article deals with the perception of Pavel Florensky of the main philosophical principles of Kant. During analyzing Kant's philosophy a certain logical circle was first revealed. It consists in the fact that it is impossible to know an object without constructing it, but it is impossible to construct it without knowing it. This remains a problem for Kant. The author explains how, from the standpoint of Orthodox symbolism, Florensky criticizes the Kantian principle of human autonomy. The attention is drawn to the difficulties of Florensky to understand the symbol as the unity of the phenomenon and noumena. The ambiguous understanding of the Kantian noumenon is removed by Florensky in the reduction of the noumenon to speculative entities. Time flows in the opposite direction from the effects to the cause for them, and the space "turns out" through itself and becomes imaginary. These ideas of Father Pavel can be further understood through the prism of sci-

ence: thus, a slowing of metabolism in lethargic processes and hibernation of animals indicates a significant change in their time. The question of the reverse course of time in mathematics is touched upon. Attention is paid to the idea of Florensky about the reverse flow of time in creative processes. The article highly appreciates Florensky's desire to understand spatial vision in cultural and historical terms. His research prospects are fruitful. The author proves that it is necessary to compare Western and Russian philosophical ideas.

*Vitaly Makhlin*

**"Participative thinking". Bakhtin's philosophical project  
in a context of the ontological turn of 20th century**

Summary. In this essay the young Bakhtin's philosophical project from the early 1920s, is analyzed in two interrelated directions: first, within the "inner" context of his "first philosophy", secondly, against the "outer" background of the West European (mostly German) turn to the "New Thinking", that is, to the so-called existential ontology, or the "social ontology" (Husserl, Scheler, Buber, G. Marcel, Sartre et al.). Methodologically, in order to answer the question "Where did Bakhtin come from?", the author of the essay, in contrast to the trend of research in the comparative genre of 'Bakhtin and...', works both historically and systematically using the ontological category of the "in-between": his subject is just the "event of being" and the "concrete historicity" as mediation between Bakhtin's project and the projects of his Western contemporaries. Thus, it becomes clear why and under what circumstances the Russian thinker's concept of the "participative thinking" in fact participated in the European turn to the modern, or existential, ontology. Besides, some motives or elements in Bakhtin's early project are taken into consideration, which he later developed in his well-known works written since the mid-1920s and up to the mid-1970s.

*Alexander Tsygankov, Teresa Obolevitch*

**"Germany has already become my second homeland for me": the life  
and creativity of S.L. Frank in correspondence with F. Heiler *et circum***

In the introductory article, based on correspondence between G. Bell, S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler and the Austrian publishing house Anton Pustet we reconstruct some little-known aspects of the life and creativity of Semen Lyudvigovich Frank during his period of emigration. We clarify the circle of Frank's friends and colleagues with whom he was close after he left Russia and went into exile. Thanks to the correspondence with the German historian and the phenomenologist of religion, Friedrich Heiler, we manage to describe in more detail the "ideological context" of the era of the dialogue of Russian and German thinkers. The presented correspondence contains a rich material on the ecumenical activity of S.L. Frank in 1930s of the last century, connected with the journal issued by F. Heiler "Eine heilige Kirche" ("The Holy Church"). Frank cooperated with Heiler's journal not only as the author of a number of articles but also as a translator for German of S.N. Bulgakov's texts ("Dogmat in the Eastern Orthodox Church", 1935) and B. Sové ("The Sacrament of Confirmation in the Orthodox Church of

the East”, 1936 and “Obituary on N.N. Glubokovsky”, 1937). A special attention is paid to the reconstruction of the history of German edition of the main work of S.L. Frank titled “The Unknowable”: the appearance of various versions of the German text (late 1935 and spring 1937) and a history of unsuccessful attempts of Frank and his friends and colleagues to publish this text in Swiss, Dutch, German and Austrian publishing houses in the 1930s.

**Correspondence of S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler, G. Bell  
and the Austrian publishing house Anton Pustet**

(Edited by Alexander Tsygankov and Teresa Obolevitch)

The following text is a translation into Russian of the correspondence of S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler, G. Bell and the Austrian publishing house “Anton Pustet”. This correspondence reflects the difficult period of the life of S.L. Frank during the national socialist rule in Germany. The letters of S.L. Frank and F. Heiler provide an opportunity to restore some elements of German manuscript of Frank’s book entitled «The Unknowable» and shed additional light on the history of the attempts to publish this text, which were undertaken in the second half of the 1930s. The correspondence is published with the permission of the heirs of F. Heiler, S.L. Frank and Austrian publisher “Anton Pustet”.

**Antinomies in Development of Philosophy of the Soviet Period.  
Interview with Nelly V. Motroshilova**

This interview with a prominent philosopher Nelly Vasilievna Motroshilova continues the section “Our Interviews” of the Yearbook, that was opened by the interview with A.A. Stoliarov. Nelly Vasilievna Motroshilova – DSc in Philosophy, Professor, Alexander von Humboldt Foundation prize winner, was awarded the Bundesverdienstkreuz am Band (Order of Merit of the Federal Republic of Germany). She is a great scholar of Classical German philosophy and phenomenology, expert on philosophical works and ideas of G.W.F. Hegel, I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, H. Arendt, V. Solov’ev, author of more than 15 monographs. A special place in the N. Motroshilova’s area of interests takes the study of interaction between Western and Russian philosophical thought. Among the results of such a research was the book “Russian Philosophy in the 50–80s years of 20th Century and Western Thought” published in 2012. This monograph represents a thorough analysis of contradictory events that took place in philosophy of the Soviet period. This interview is filled with the same spirit of antinomy. Nelly Motroshilova shares memories and thoughts on her postgraduate years; on the Institute of Philosophy; on her foreign philosophical conferences and the related occasions illustrating the situation in the academic philosophical environment of the Soviet Union period; on her colleagues committed to the spirit of philosophy in spite of any obstacles; on the antinomy between the dominant ideology and successful development of philosophical studies in our country. Readers will be able to immerse themselves into the atmosphere of philosophy that took place more than 50 years ago, and experience sorrows and joys that faced philosophers of that time. The interview was conducted by Natalia Tatarenko.



*Artem Iunusov*  
“A Powerless Impossibility”

(A review of A.V. Markov’s translation of Aristotle’s *Metaphysics*)

In present paper I review the first in more than 100 years completely new translation of Aristotle’s *Metaphysics* in Russian. Having examined the principles of this new edition (in pt. 1) and its probable goals (in pt. 3) as well as having thoroughly commented the text of *Metaphysics* A.1 as it is presented in the translation (in pt. 2), I conclude that the text that this edition offers not only cannot be regarded as a translation of Aristotle in any remotely acceptable sense, but barely constitutes a coherent text at all.

*Maria Solopova*

**Ancient Greek Philosophy and the East. Selected Bibliography.**

**Part III. Classical Philosophical Heritage  
in Arabo-Muslim World (9th–10th cent.)**

This paper presents the final part of the thematic overview bibliography “Ancient Philosophy: Greece and the East”, the purpose of which is to systematize research in Russian and European languages, devoted to the links of Greek philosophy and Eastern wisdom and transformation of the classical philosophical heritage reflected in the sources into other languages (Syrian, Armenian, and Arabic). This part publishes selected literature on the history of perception of the classical philosophical heritage of antiquity in the Arab-Muslim world during the period of the formation of the original Arab-Muslim thought. Primary attention is paid to the history of the translation of ancient authors and texts into Arabic during the reign of the Abbasid dynasty, especially from the 9th–10th centuries. The introductory article on the bibliography provides a commentary on its structure and outlines the main topics and problems organizing it.

## 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, недавно вышедшие из печати (рецензия должна иметь самостоятельное название);
  - тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы;
  - выборочные материалы некоторых историко-философских конференций.
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 исключительно в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; поля – 2,5 см) по электронной почте: [histph\\_yearbook@iph.ras.ru](mailto:histph_yearbook@iph.ras.ru); [msolopova@iph.ras.ru](mailto: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 BGN)

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, стр. 1, оф. 413. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Телефон: +7 (495) 697-91-98.

E-mail: [histph\\_yearbook@iph.ras.ru](mailto:histph_yearbook@iph.ras.ru); [msolopova@iph.ras.ru](mailto:msolopova@iph.ras.ru).

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Месяц С.В.</i> Искушение буквализмом, или Каким должен быть перевод античной философской классики? .....	5
<i>Протопопова И.А.</i> Единство платоновского «Государства»: два типа эйдосов .....	38
<i>Столяров А.А.</i> «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии .....	52

---

## ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Рыков С.Ю.</i> Лики китайской рациональности .....	89
--	----

---

## ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

<i>Кротов А.А.</i> Наполеон и Вольтер .....	119
<i>Круглов А.Н.</i> О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина «Ding an sich» .....	137

---

## СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Блауберг И.И.</i> Феликс Равессон и философский проект Ксавье Леона .....	165
<i>Феликс Равессон</i> Метафизика и мораль (перевод с французского И.И. Блауберг) .....	179
<i>Савина М.А.</i> Проблема субъективности: внутренние пространства как граница индивидуального и коллективного в работах Вальтера Беньямина .....	200
<i>Жавронков А.Г.</i> Социальное обновление или интеллектуальная утопия? Ханна Арендт и «Die Wandlung» .....	218

---

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Другач Т.Б.</i> Флоренский и Кант: человек в пространстве и времени .....	242
---	-----

<i>Махлин В.Л.</i>	
«Участное мышление». Философский проект М.М.Бахтина в контексте онтологического поворота XX в. ....	267
<i>Цыганков А.С., Оболевич Т.</i>	
«Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С.Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et cetera .....	293

Публикация архивных документов

Переписка С.Л. Франка, В.С. Франка, Ф. Хайлера, Дж. Белла и издательства Anton Pustet (1934–1938, 1946 гг.) (перевод, публикация и комментарии А.С. Цыганкова и Т. Оболевич) .....	314
---	-----

---

НАШИ ИНТЕРВЬЮ

---

Антиномии в развитии философии советского периода Интервью с Н.В. Мотрошиловой .....	337
---	-----

---

РЕЦЕНЗИИ

---

<i>Юнусов А.Т.</i>	
“Бессильная невозможность”. О новом переводе «Метафизики» Аристотеля .....	361

---

БИБЛИОГРАФИИ

---

<i>Солопова М.А.</i>	
Античная философия и Восток: избранная библиография Ч. III. Античное философское наследие в арабо- мусульманском мире (IX–X вв.) .....	386
Summaries .....	419
Информация для авторов .....	426
Содержание .....	428
Contents .....	430

# CONTENTS

---

## ANCIENT GREEK AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

---

<i>Svetlana Mesyats</i>	
The temptation of literalism, or What should be the translation of Ancient philosophical texts? . . . . .	5
<i>Irina Protopopova</i>	
The unity of Plato's "Republic": Two types of eidos . . . . .	38
<i>Alexander Stolyarov</i>	
The "Jewish question" in the mirror of Ancient philosophy . . . .	52

---

## ORIENTAL PHILOSOPHY

---

<i>Stanislav Rykov</i>	
Faces of Chinese rationality . . . . .	89

---

## MODERN PHILOSOPHY

---

<i>Artem Krotov</i>	
Napoleon and Voltaire . . . . .	119
<i>Alexei Krouglov</i>	
On some sources and problems of Kant's "Ding an sich" translation . . . . .	137

---

## CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

---

<i>Irina Blaubeberg</i>	
Felix Ravaisson and Xavier Leon's philosophical project . . . . .	165
<i>Felix Ravaisson</i>	
Metaphysics and morality (Translated into Russian by I. Blaubeberg) . . . . .	179
<i>Mariya Savina</i>	
The problem of subjectivity: interior spaces as the limit of the individual and the collective in Walter Benjamin . . . . .	200
<i>Alexey Zhavoronkov</i>	
Social renewal or intellectual utopia? Hannah Arendt and Die Wandlung . . . . .	218

---

## RUSSIAN PHILOSOPHY

---

<i>Tamara Dlugatch</i>	
Florensky and Kant: A man in space and time . . . . .	242
<i>Vitaly Makhlin</i>	
"Participative thinking". Bakhtin's philosophical project in a context of the ontological turn of 20th century . . . . .	267

<i>Alexander Tsygankov, Teresa Obolevitch</i>	
“Germany has already become my second homeland for me”: the life and creativity of S.L. Frank in correspondence with F. Heiler <i>et circum</i> . . . . .	293
Archival Publications	
Correspondence of S.L. Frank, V.S. Frank, F. Heiler, G. Bell and the Austrian publishing house Anton Pustet (Translated by A. Tsygankov and T. Obolevitch) . . . . .	314
-----	
INTERVIEWS	
-----	
Antinomies in development of philosophy of the Soviet period. Interview with Nelly V. Motroshilova conducted by Nataliya Tatarenko . . . . .	337
-----	
REVIEWS	
-----	
<i>Artem Iunusov</i>	
“A powerless impossibility”. A review of A.V. Markov’s translation of Aristotle’s “Metaphysics” . . . . .	361
-----	
BIBLIOGRAPHIES	
-----	
<i>Maria Solopova</i>	
Ancient Greek philosophy and the East. Selected Bibliography. Part III. Classical philosophical heritage in Arabo-Muslim world (9th–10th centuries) . . . . .	386
Summaries . . . . .	419
Contents . . . . .	430

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК  
2018. Т. 33

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. Ворожжихина*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Адрес редакции

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 413

Тел.: +7 (495) 697–91–98

Электронная почта: [histph\\_yearbook@iph.ras.ru](mailto: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](mailto:aquilopress@gmail.com)

Подписано в печать с оригинал-макета 07. 12. 2018.

Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл.-печ. л. 27. Уч.-изд. л. 25,6. Тираж 1000 экз.

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](mailto:info@onebook.ru)

Адрес в Интернете: [www.onebook.ru](http://www.onebook.ru)

Подписной индекс в объединенном каталоге

«ПРЕССА РОССИИ»: 42050

СВОБОДНАЯ ЦЕНА

**ISSN 0134–8655**