



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2022

No. 37



Moscow
2022

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-
философский
ежегодник
2022

№ 37



Москва
2022

**Историко-философский ежегодник
2022. № 37**

Главный редактор: Ю.В. Синеокая
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Маттиас Бормут (Университет Ольденбурга, Ольденбург, Германия); К.Ю. Бурмистров (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.Ф. Быкова (Университет Северной Каролины, Роли, США); В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); Кеннет Вестфаль (Босфорский университет, Стамбул, Турция); Н.А. Дмитриева (Академия Кантиана, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия); А.Г. Жаворонков (Институт философии РАН, Москва, Россия); Эверт ван дер Зверде (Университет Неймегена, Неймеген, Нидерланды); Ю.В. Синеокая (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия); Хельмут Хайт (Университет Тунци, Шанхай, Китай; Коллегия Фридриха Ницше, Веймар, Германия)

Редакционный совет

К.М. Антонов (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия); Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай); Филипп Бютген (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, Париж, Франция); М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия); К.В. Ворожихина (Институт философии РАН, Москва, Россия); Марчелло Гардзанини (Флорентийский университет, Флоренция, Италия); Т.Б. Длугач (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.П. Козырев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); А.Н. Круглов (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия); Гвидо Кузинато (Университет Вероны, Верона, Италия); В.Г. Лысенко (Институт философии РАН, Москва, Россия); Э.Ю. Соловьёв (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.А. Солопова (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.М. Фёдорова (Институт философии РАН, Москва, Россия); Майкл Форстер (Боннский университет, Бонн, Германия)

Учредитель и издатель: 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: ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

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

Публикуемые в журнале исследования прошли процедуру двустороннего слепого рецензирования

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 414
Тел.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru

Сайт: <https://ife.iphras.ru>



History of Philosophy Yearbook 2022. No. 37

Editor-in-Chief: Yulia V. Sineokaya
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Matthias Bormuth (University of Oldenburg, Oldenburg, Germany); Konstantin Yu. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina F. Bykova (North Carolina State University, Raleigh, NC, USA); Nina A. Dmitrieva (Academia Kantiana, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia); Helmut Heit (Tongji University, Shanghai, China; Kolleg Friedrich Nietzsche, Weimar, Germany); Yulia V. Sineokaya (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Andrey V. Smirnov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Kenneth R. Westphal (Bogazici University, Istanbul, Turkey); Alexey G. Zhavoronkov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Evert van der Zweerde (Radboud University, Nijmegen, the Netherlands)

Advisory Board

Konstantin M. Antonov (St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia); Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China); Philippe Büttgen (University Paris 1 Pantheon-Sorbonne, Paris, France); Guido Cusinato (University of Verona, Verona, Italy); Tamara B. Dlugatch (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Maria M. Fedorova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Michael N. Forster (University of Bonn, Bonn, Germany); Marcello Garzaniti (University of Florence, Florence, Italy); Alexey P. Kozyrev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Alexey N. Kruglov (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia); Viktoria G. Lysenko (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Maria A. Solopova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Erikh Yu. Soloviev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina N. Volf (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia); Ksenia V. Vorozhikhina (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: annually. First issue: 1986

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-82346 from November 23, 2021

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index (RSCI); ERIH PLUS

All research papers published in the *History of Philosophy Yearbook* are double blind peer reviewed

Editorial address: 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

Tel.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru

Website: <https://ife.iphras.ru>



Историко-философский ежегодник в темные времена

37-й выпуск Историко-философского ежегодника выходит в тяжелый год, когда занятия академической наукой с трудом выдерживают натиск жизненного мира, обрушившегося боевыми действиями СВО, разрывами личных и межгосударственных связей, экономическим кризисом и новым витком пандемии. В изменившихся обстоятельствах нам было важно в полной мере реализовать миссию Ежегодника – публикацию новейших историко-философских работ, представляющих исследования мировых философских традиций, и материалов, освещающих существенные текущие события истории философии, сохранить многоголосье авторов из разных стран, публикующих свои тексты как в переводах, так и на языках оригиналов. Я благодарю членов редколлегии и редсовета Ежегодника за то, что они в подавляющем большинстве остались верны нашему изданию. Понимаю, что для многих наших зарубежных коллег это непростое решение стало актом солидарности с российскими учеными, свидетельством того, что академические связи прочнее политических и экономических, залогом продолжения сотрудничества и сохранения единства интеллектуального пространства. Я благодарю авторов этого номера, наших соотечественников и иностранных исследователей, за выбранные ими сюжеты, которые останутся в истории мысли своего рода документальным свидетельством о переживаемой нами эпохе, за то, что все они нашли в себе силы прислать рукописи в редакцию в срок.

От имени редакции Историко-философского ежегодника я обращаюсь к философам по обе стороны российской границы



с надеждой на сохранение профессиональной и товарищеской коммуникации, на живой интерес к судьбам друг друга, на то, что мы вместе. Изоляционизм, прекращение совместных проектов, перелицовывание философии в идеологию губительны для того дела, которому мы посвятили жизнь, для науки и ученых. Чтобы уберечь профессиональное сообщество, не потерять созданную нашими учителями академическую традицию, критически важно слышать друг друга, обмениваться мнениями, идеями и фактами, спорить, поддерживать деятельное дружеское общение, не игнорируя трагическую реальность, не замыкаясь в своем умозрительном коконе. Маятник качнется...

*Юлия Синеокая,
Главный редактор ИФЕ*

ИССЛЕДОВАНИЯ

Роль антропологии Канта в теории конфликтов Р. Дарендорфа: «Необщительная общительность» в человеческой природе, культуре и политике

А.Г. Жаворонков

Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва,
Россия
outdoors@yandex.ru

Аннотация. В своей статье я разбираю центральное для социальной философии Канта и одно из наиболее обсуждаемых в социальных науках понятие «необщительной общительности» из перспективы его влияния на теорию конфликтов Ральфа Дарендорфа. В первой части я показываю, что «необщительная общительность» служит связующим звеном между различными областями кантовской философии (этикой, философией истории, антропологией, социальной и политической философией), и кратко описываю особенности ее критической рецепции. Во второй половине статьи я обращаюсь к вопросу о роли этого понятия в теории конфликтов Дарендорфа. Я показываю, что это понятие неявно присутствовало уже в его ранних трудах 1950-х гг. и постепенно стало играть все более очевидную роль в предложенном им подходе к анализу конфликтов, особенно заметную в работах 1980–2000-х гг. В отличие от критиков Дарендорфа, считавших понятие необщительной общительности методологически чуждым его



социальной теории, я полагаю, что оно служит ее ключевой, теоретически обоснованной составной частью, а не антропологической виньеткой, лишь отдающей дань Канту как социальному мыслителю. Более того, оно продолжает оказывать существенное влияние и на более современные подходы, в первую очередь поскольку позволяет рассматривать конфликты из нормативной перспективы и критически оценивать утопические элементы предшествующих интерпретаций.

Ключевые слова: И. Кант, прагматическая антропология, Р. Дарендорф, теория конфликтов, необщительная общительность

Для цитирования: Жаворонков, А.Г. «Роль антропологии Канта в теории конфликтов Р. Дарендорфа: “Необщительная общительность” в человеческой природе, культуре и политике». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 8–35.

The Role of Kant’s Anthropology in Ralf Dahrendorf’s Theory of Conflicts: “Unsocial Sociability” in Human Nature, Culture and Politics

Alexey G. Zhavoronkov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia
outdoors@yandex.ru

Abstract. My paper focuses on one of the most discussed key concepts of Kant’s social philosophy, namely on his notion of “unsocial sociability”, from the perspective of its influence on Ralph Dahrendorf’s theory of social conflicts. In the first part, I show how various areas of Kant’s philosophy – his ethics, philosophy of history, anthropology, social and political philosophy – are connected through this concept, and briefly describe the key features of its critical reception. In the second half of the article, I turn to the question concerning the role of this concept in Dahrendorf’s theory. I show that this concept was already implicitly present in his early studies of the 1950s and was gradually becoming a more explicit part of his approach to the analysis of conflicts, playing its most prominent role in his works of the 1980s and 2000s. In contrast to those critics of Dahrendorf who regard the notion of unsocial sociability as methodologically

alien to his social theory, I argue that Kant's concept is used as its theoretically substantiated component rather than an anthropological vignette that only pays tribute to Kant as a social thinker. Moreover, it still significantly influences more recent approaches, primarily because it allows scholars to see conflicts in a normative light and to critically assess utopian elements of previous interpretations.

Keywords: I. Kant, pragmatic anthropology, R. Dahrendorf, conflict theory, unsocial sociability

For citation: Zhavoronkov, Alexey G. "The Role of Kant's Anthropology in Ralf Dahrendorf's Theory of Conflicts: 'Unsocial Sociability' in Human Nature, Culture and Politics." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 8–35. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 03.05.22

Поступила после рецензирования / Revised: 27.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Является ли Кант социальным философом и можем ли мы говорить о его фундаментальном влиянии на методологию крупных социологических школ? Принимая во внимание огромную традицию рецепции Канта в социальных науках, вопрос представляется не только банальным, но и излишним. Очевидно, что кантовская философия уже внесла и способна в будущем внести вклад в обсуждение целого ряда ключевых социальных тем – социальной справедливости, роли моральных норм, формирования стратегий разумного поведения и не в последнюю очередь природы социальных конфликтов. Не менее очевидно, впрочем, что представители социальных наук в своем абсолютном большинстве по-прежнему испытывают недоверие к некоторым сторонам социальной философии Канта, особенно к его антропологии как проекту социально ориентированной научной дисциплины¹,

¹ Во времена Канта социальных наук еще не существовало. С другой стороны, Кант принимал живое участие в начавшейся еще в XVII в. дискуссии о возможности сделать философские идеи доступными для широкой публики, а не только для узких академических (схоластических/школьных) кругов. Во многом из этой дискуссии выросли ключевые для Канта тезисы о прагматической антропологии как науки о мире и для мира.

имеющей прагматическую, преимущественно эмпирическую направленность. И хотя в последние два десятилетия ситуация понемногу начала меняться, история социологической рецепции ключевых антропологических идей и понятий философии Канта еще не написана и в лучшем случае находится в проекте². Не является исключением и понятие «необщительная общительность», о котором пойдет речь в дальнейшем. Именно это понятие наглядно демонстрирует отмеченный некоторыми выдающимися специалистами, но все же по-прежнему скрытый от многих представителей общественных наук потенциал кантовской антропологической мысли, выходящий за пределы узко-философской проблематики.

1. «Необщительная общительность» и антропология Канта

Понятие необщительной общительности (*ungesellige Geselligkeit*)³ Кант заимствует у Монтеня⁴, одного из своих любимых авторов. Однако обрамляющая это понятие дискуссия вокруг противоречий между эгоистическими склонностями и (необходимым) стремлением к социализации гораздо старше⁵. Ее началом

² В то же время другие аспекты социологической рецепции кантовских идей уже подверглись глубокому изучению, в т.ч. и в России. См., в особенности, А.Ф. Филиппов, *Социология пространства* (СПб.: Владимир Даль, 2008), 74–82 и др.

³ На русский язык его переводят и как «асоциальная социальность», а также – не слишком удачно – как «недоброжелательная общительность». Последний вариант мы, к несчастью, встречаем в шеститомном и восьмитомном русском собрании сочинений Канта.

⁴ Ср. Опыты, книга первая, гл. XXXIX: Об уединении: «И нет другого существа, которое было бы столь же неуживчиво и столь же общительно, как человек: первое – по причине его пороков, второе – в силу его природы»; Мишель Монтень, *Опыты. Книга первая*, пер. А.С. Бобовича (М., Л.: Издательство АН СССР, 1954), 304.

⁵ Подробнее об основных этапах дискуссии см. Jerome Borges Schneewind, «Good out of evil: Kant and the idea of Unsocial Sociability» in *Kant's Idea of the Universal History with a Cosmopolitan Aim*, ed. Amelie O. Rorty and James Schmidt (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 94–111.

можно считать как аристотелевскую формулу ζῆλον πολιτικόν, так и высказывания эпикурейцев об удовольствии как мотивации человеческого сотрудничества, а также стоиков о стремлении к самосохранению, в ходе человеческого развития дополняемом уважением к другим, необходимым для жизни в общественной среде. В Новое время важным этапом в обсуждении темы и развитием идей стоиков стал тезис, сформулированный Гуго Гроцием в трактате «О праве войны и мира» («De jure belli ac pacis»). В пролегоменах к трем книгам Гроций, ссылаясь на стоическое понятие οἰκείωσις («освоение», «сродство»), утверждает, что стремление к «руководимому собственным разумом» общению с себе подобными является специфическим для человека свойством, тем самым опровергая мнение, будто «каждое животное по природе стремится только к собственной пользе»⁶. В противоположность Гроцию многие философы, обращавшиеся к этой теме позднее, в частности Томас Гоббс и Самуэль фон Пуфендорф, считали стремление к социализации не естественным свойством, а императивом, вызванным необходимостью достижения и сохранения мира. У графа Шефтсбери и у Фрэнсиса Хатчесона, напротив, подчеркивается естественный характер стремления к социализации, связанный, однако, не с побуждениями разума, но с базовыми социальными эмоциями – любовью (Шефтсбери) или благожелательностью к другим (Хатчесон). Таким образом, обращаясь к вопросу о противоречиях между индивидуальным эгоизмом и социализацией, Кант включается в уже идущие между различными школами дебаты, однако не присоединяется к какому-либо лагерю, а предлагает свой собственный, уникальный взгляд на проблему.

Впервые понятие «необщительной общительности» появляется в статье Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784)⁷, интересной как из генетической

⁶ Гуго Гроций, *О праве войны и мира*, под ред. С.Б. Крылова, пер. А.Л. Сакетти (М.: Ладомир, 1994), 45.

⁷ Кант обдумывает концепцию необщительной общительности уже в середине 1770 гг.: ср. конспекты лекции по антропологии (Фридлендер; AA XXV, 586). Здесь и далее я, помимо русских переводов (отсутствующих

и историко-философской, так и из практической перспективы. В этой работе, состоящей из девяти положений, Кант обрисовывает контуры своей философии истории, одновременно подготавливая почву для некоторых ключевых тезисов о государственном устройстве и международном праве, более подробно сформулированных в работе «К вечному миру». В четвертом положении Кант говорит о том, что любой человек движим эгоистическими мотивами, но также и стремлением к социальному признанию. Неизбежно возникающий при таких изначальных, заданных природой условиях антагонизм Кант называет ключевым инструментом развития всех задатков людей:

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь необщительную общительность [корректурa моя. – А.Ж.] людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление уединиться (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство – желание все сообразовать только со своим разумением – и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может и обойтись. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека⁸.

в случае с антропологическими лекциями), ссылаюсь на немецкое академическое собрание трудов И. Канта (Akademie-Ausgabe, сокращенно – АА).

⁸ Иммануил Кант, «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», в *Сочинения*, 6 тт., т. 6 (М.: Мысль, 1966), 10 (= АА VIII, 20–1).

Понятию «необщительной общительности» Кант придает связующую роль между своей теоретической философией и разными элементами практической философии. При этом важно учитывать, что описываемые понятием «необщительной общительности» отношения между двумя разнонаправленными элементами человеческой жизни не являются иерархическими⁹, но представляют собой сложное взаимодействие исторических, моральных, антропологических и политических факторов. Иными словами, во избежание слишком узких интерпретаций понятие необщительной общительности имеет смысл рассматривать сразу из нескольких перспектив.

С **этической** точки зрения концепция необщительной общительности, как справедливо замечает кантовед Алэн Вуд, имеет неожиданно радикальный характер¹⁰. В «Основоположении к метафизике нравов» Кант делает важное замечание об отношении между моральными принципами в теории и практической ситуацией их применения: «На самом деле совершенно невозможно выяснить посредством опыта с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще согласного с долгом действия покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о долге»¹¹. Речь не только и не столько о том, что практика всегда отличается от абстрактной теории. Кант имеет в виду, что сама природа человека, особенности его характера и поведения¹² не позволяют нам ожидать идеального следования принципам и что наши желания ни в коей мере не находятся в гармонии с моральными принципами. Более того, по Канту эта проблема не может быть устранена ни привычкой, ни воспитанием. Разумеется,

⁹ Именно как иерархические их рассматривает, в частности, Т.И. Ойзерман в своих примечаниях к русскому переводу «Идеи».

¹⁰ Allen Wood, «Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics», *Philosophical Topics* 19 (1991): 327.

¹¹ Иммануил Кант, «Основоположение к метафизике нравов», в *Сочинения на русском и немецком языках*, т. 3, под ред. Эриха Соловьёва, Андрея Судакова, Буркхарда Тушлинга, Ульриха Фогеля, 100–01. М.: Московский философский фонд, 1997 (= AA IV, 406).

¹² Кант иронически называет их «любезное Я, которое всегда бросается в глаза»: Кант, «Основоположение», 102–03 (= AA IV, 407).

это вовсе не означает, что бесполезно заниматься поисками морального идеала. Напротив, именно по причине несовершенства и вариативности применения разума с прагматической точки зрения подобный идеал оказывается жизненно необходимым – в качестве константы и не заимствованного из практических примеров ориентира¹³, с которым можно сверяться в различных обстоятельствах.

Легко заметить, что с этической тесно связана **антропологическая** составляющая понятия необщительной общительности. Тот, кто желает обрести настоящую «житейскую мудрость» и развить в себе прагматический разум¹⁴, вокруг которого построена кантовская антропология, должен признать это

¹³ Кант, «Основоположение», 104–05 (= AA IV, 408).

¹⁴ Понятию прагматического разума в кантоведении пока уделяется крайне мало внимания. Исключения составляют работы Каульбаха, Ленка и Штурма: Friedrich Kaulbach, «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant», in *Kritik und Metaphysik. Studien: Heinz Heimsoeth zum 80 Geburtstag*, hrsg. Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter (Berlin: De Gruyter, 1966), 60–75; Hans Lenk, *Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis* (Stuttgart: Reclam, 1979); Thomas Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* (Paderborn: Mentis Verlag, 2009); Thomas Sturm, «Kant on the Ends of Sciences», *Kant-Studien* 111 (2020): 1–28. В связи с социологической рецепцией кантовских идей важно, что прагматический разум описывает, с одной стороны, процесс систематизации нашего знания о мире как в первую очередь социальной среде, а с другой – нас самих как существ, вовлеченных в процесс приобретения, трансформации и дополнения этого знания. С одной стороны, кантовская концепция прагматического разума является специфической формой теоретического применения разума. Последнее заключается в гипотетическом использовании разума, в «Критике чистого разума» четко отделенном от аподиктического способа и направленном на вынесение теоретических, ориентированных на максимы благоразумия (подробнее о благоразумии см. Кант, «Основоположение», 126–31 (= AA IV, 415–16)) суждений о возможных действиях в конкретных жизненных обстоятельствах, всегда содержащих в себе элемент неожиданности и неясности. С другой стороны, прагматическая рациональность предполагает и практическое применение разума, направленное, не в последнюю очередь, на достижение общего благополучия (см. Кант, «Основоположение», 126–29 (= AA IV, 416)) благодаря систематизации прагматически ориентированного знания и культивации способностей, благоприятствующих более эффективному социальному взаимодействию.

противоречие и научиться с ним обращаться. Согласно Канту, природа поместила в человеческий вид зародыш раздора, но в то же время предназначила его для социальной жизни, желая, чтобы его разум вывел из раздора «согласие, по крайней мере постоянное приближение к нему»¹⁵. Предмет прагматической антропологии – то, что человек, «как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»¹⁶, – следует тем самым интерпретировать и из перспективы динамики социального взаимодействия и конкуренции. Ответом на вызов «необщительной общительности» в «Антропологии с прагматической точки зрения» становится идея всемирно-гражданского общества как регулятивный принцип для определения предназначения человеческого рода¹⁷.

Если говорить об отношениях между противоположными социальными элементами человеческой природы, чрезвычайно важно учитывать понимание Кантом логики развития человеческой **культуры**. Человеческий эгоизм, или, как выражается Кант, способность к самоизоляции, к постановке индивидуальных целей, является условием возникновения культуры благодаря индивидуальным талантам и уникальным идеям, в обществе тотального единодушия, «взаимной любви» и лениности обреченным на вечное прозябание в зародыше¹⁸. В то же время условием успешного долгосрочного развития культуры, предполагающего утончение ее инструментов и формулирование практических принципов социального действия, является «общительность», требующая от человека принимать в расчет нужды и цели других, становиться на позицию другого.

В связи с проблематикой долгосрочного развития человечества Кант придает необщительной общительности роль

¹⁵ Иммануил Кант, «Антропология с прагматической точки зрения», в *Сочинения*, 6 тт., т. 6 (М.: Мысль, 1966), 575 (= AA VII, 322). Здесь можно обнаружить интересные параллели с теорией Адама Смита (еще одного любимого автора Канта) о «невидимой руке», направляющей действия человека, и о связи между интересами индивида и общества.

¹⁶ Кант, «Антропология», 351 (= AA VII, 119).

¹⁷ Кант, «Антропология», 584 (= AA VII, 331).

¹⁸ Кант, «Идея всеобщей истории», 12 (= AA VIII, 21).

краеугольного камня и в своей **философии истории**. Человек не может с абсолютной уверенностью знать конечной цели истории, как и того, способствует ли она постепенному улучшению или ухудшению состояния человечества. Тем самым не имеет смысла и проект написания истории, исходящий из общего представления о том, каков должен быть естественный ход вещей, подчиненный разумным целям: Кант язвительно замечает, что при подобном подходе у нас в лучшем случае получился бы роман¹⁹. Однако это не должно мешать нам задаваться собственными целями ради систематизации наших в противном случае беспорядочных поступков, предполагая, что конечной целью истории должно стать как можно более полное развитие и реализация заложенных в человеке природных задатков²⁰. В соответствии с этим представлением мы можем стремиться к постепенному улучшению нашего состояния с помощью разума – не только из многовековой перспективы, с которой имеют дело в первую очередь историки, но в рамках достаточно короткой человеческой жизни. В свою очередь, развитие человека, начиная с самых ранних этапов, согласно тезисам Канта в «Предполагаемом начале человеческой истории» (1786), постоянно находилось под влиянием фактора необщительной общительности²¹: эгоистические тенденции изначально способствовали тому, что на ранних этапах человек привык пользоваться разумом для удовлетворения собственных потребностей, а на этапах более поздних ему пришлось сообразовываться с необходимостью кооперации – не только для более полного удовлетворения тех же самых потребностей, но с учетом конечной цели, полноценного развития заложенных в нем задатков, которое может быть достигнуто лишь коллективными усилиями.

Такая постановка вопроса не может не иметь следствий в **политической** сфере. Поскольку целью является как можно

¹⁹ Кант, «Идея всеобщей истории», 21 (= AA VIII, 29).

²⁰ Кант, «Идея всеобщей истории», 9 (= AA VIII, 18). Ср. об этом: Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), 13–4.

²¹ Иммануил Кант, «Предполагаемое начало человеческой истории», в *Собрание сочинений*, 8 тт., т. 8 (М.: Чоро, 1994), 74 слл. (= AA VIII, 111 слл.).

более полная реализация задатков каждого человека (т.е. всего человечества), а не отдельных индивидов, и, в то же время, преодоление гомогенизации общества, враждебным необщительной общительности государственным устройством оказывается любая форма диктатуры, искореняющая альтернативные мнения и идеи. Именно идея необщительной общительности служит исходным импульсом для намеченной уже в «Идее всеобщей истории» и развитой Кантом в работе «К вечному миру», а также в «Антропологии с прагматической точки зрения» идеи всемирно-гражданского общества, основанного на принципах свободы и равенства. Кант согласен с Руссо в том, что изначально для человеческого эгоизма характерно представление о неравенстве, распространяющееся на общественные отношения и культуру в целом, – в том случае, добавляет Кант, пока она развивается без какого-либо плана. Более того, эгоистические тенденции и связанные с ними потребности растут по мере все большей включенности в общественные отношения: чем шире наша картина мира и наши социальные связи, тем обширнее и индивидуальные запросы. Проистекающее из этого положения вещей социальное соперничество способствует развитию культуры²², тем самым оказываясь одновременно источником «многого зла, но вместе с тем и всего доброго»²³. Однако конечная цель этого развития состоит все же в достижении плюралистического видения мира, соответствующего предполагаемой нами цели природы. В поздних работах Канта, в частности в «Метафизике нравов» (1797), вытекающие из концепции необщительной общительности следствия даже берут верх над кантовской идеей республиканского устройства: Кант признает, что вечный мир, скорее всего, всегда будет оставаться «неосуществимой идеей», а конфликты между государствами и государственными союзами по-прежнему будут происходить, но это не должно удерживать нас от использования идеи вечного мира в качестве ориентира для политического действия, направленного на обеспечение как можно более мирного сосуществования людей, народов и государств²⁴.

²² Здесь можно обнаружить некоторое сходство позиции Канта с ключевыми элементами философии культуры Ф. Ницше.

²³ Кант, «Предполагаемое начало человеческой истории», 84 (= AA VIII, 119).

²⁴ Иммануил Кант, «Метафизика нравов», в *Сочинения*, 6 тт., т. 4/2 (М.: Мысль, 1965), 277–79 (= AA VI, 350–51).

Многослойность понятия необщительной общительности, антропологическая роль которого оставалась вне поля зрения многих исследователей, вызывала в философии XX в. полярные реакции, в т.ч. и резкую критику. В Германии одним из заметных философских и социологических критиков концепции необщительной общительности был Гельмут Плеснер, упрекавший Канта в том, что он не учитывает социологически базовое, многократно подчеркнутое Плеснером в «Границах сообщества» различие между индивидуальным и социально обусловленным действием, т.е. между индивидом и личностью, носящей социальную маску²⁵. В англоязычной среде с совершенно иных позиций, но столь же резко критиковал «необщительную общительность» как часть телеологически ориентированной кантовской философии истории Ричард Рорти²⁶. Среди русскоязычных критических откликов наиболее известно, пожалуй, примечание Теодора Ильича Ойзермана к «Идее всеобщей истории» в русском шеститомном собрании сочинений Канта. Рассматривая кантовскую концепцию из марксистской перспективы, Ойзерман высказывает серьезные сомнения в возможности применить ее к реальным условиям социальных взаимоотношений: по его словам, Кант «не имеет представления о противоречиях, которые порождает правовой строй (буржуазная демократия, республика), основывающийся на частной собственности на средства производства», хотя и в целом правильно указывает на значимость эгоистических факторов социального действия²⁷.

²⁵ См. работу Плеснера «Необщительная общительность: заметки об одном кантовском понятии» (1966): Helmuth Plessner, «Ungeellige Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff», in *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, *Conditio humana* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), 306. О критике Плеснера в контексте социологической рецепции кантовской антропологии см.: А.Г. Жаворонков, «Социальные аспекты антропологии Канта и их влияние на социологию XX века: проблемы и примеры», *Вопросы философии* 12 (2019): 198–208.

²⁶ Подробнее о ключевых тезисах Рорти см. Loren Goldman, «Richard Rorty's Post-Kantian Philosophy of History», *Journal of the Philosophy of History* 9/3 (2015).

²⁷ Т.И. Ойзерман, «Примечания», в Иммануил Кант, в *Сочинения*, 6 тт, т. 6 (М.: Мысль, 1966), 655. В примечаниях к этой же работе в 8 т. восьмитомного

В немецкой и английской социологической традиции рецепция понятия «необщительной общительности» играла заметную, хотя и совсем не магистральную роль: помимо Ральфа Дарендорфа можно упомянуть Георга Зиммеля²⁸, Макса Адлера²⁹ и Франца Оппенгеймера³⁰. Социологической значимости кантовской концепции воздавали должное и в работах по истории социологии³¹. Однако в последние десятилетия, в рамках эмпирического поворота в ряде областей социологических исследований (например в социологии космополитизма, начиная с работ Ульриха Бека), отношение к ней стало заметно более прохладным. Причина тому не только в растущей критике нормативной ориентации социальных аспектов философии Канта, но и в крайне настороженном, местами враждебном отношении к кантовской антропологии – в первую очередь в связи с академической, а в последнее время и широкой общественной полемикой

русского собрания сочинений (с. 660–62) выдержан нейтральный тон, однако понятию «необщительной общительности» не уделяется специального внимания, как не дается и оценки актуальной значимости выдвинутых Кантом аргументов. Отмечу также, что Т.И. Ойзерман значительно позднее возвращается к теме необщительной общительности, рассматривая ее более детально и углубленно: Т.И. Ойзерман, «Исторический оптимизм Канта», *Кантовский сборник* 1 (21) (1999).

²⁸ Georg Simmel, *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*, ausgewählt von Otthein Rammstedt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 195, 202.

²⁹ Max Adler, *Marx und Engels als Denker* (Bremen: Wiener Verlag für Sozialforschung, 2016), 65.

³⁰ Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, Bd. 1, *Allgemeine Soziologie*, Нб. 2, *Der soziale Prozess* (Jena: Gustav Fischer, 1923), 1062–63. Стоит также отметить, что среди важнейших предшественников социологии, обращавшихся к связанным с концепцией необщительной общительности вопросам, был Томас Мальтус; см.: Zdzisław Kieliszek, «Future Conflicts Are Inevitable: Causes of Interpersonal Conflicts According to Immanuel Kant and Thomas R. Malthus», *Philosophy and Cosmology* 22 (2019).

³¹ Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, *Aufklärung, Liberalismus, Idealismus*, 2. Aufl. (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981), 130; Bert N. Adams, Rosalind A. Sydie, *Sociological Theory* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2001), 27; Ежи Шацкий, *История социологической мысли*, т. 1, пер. с польского (М.: Новое литературное обозрение, 2018), 169.

вокруг расистских высказываний философа³². Понятие «необщительной общительности» или стараются не упоминать совсем³³, или называют слишком общей³⁴, т.е. лишенной строгой научной основы и потому методологически противоречивой концепцией. Однако примеры адаптации кантовского понятия к социологическим теориям доказывают, что оно, несмотря на свой обобщающий характер и некоторые аргументационные недостатки, связанные преимущественно с его телеологическими аспектами, вполне успешно способно описывать ключевые закономерности социальной жизни – не в последнюю очередь благодаря своей прагматической направленности. Наглядным свидетельством тому служит рецепция понятия «необщительной общительности» в конфликтологии Ральфа Дарендорфа и влияние этого аспекта наследия Дарендорфа и Канта на современные теории конфликтов.

2. «Необщительная общительность» как антропологический элемент социологической теории Р. Дарендорфа

Наряду с Людвигом Гумпловичем и Лестером Уордом, Дарендорф считается одним из ключевых мыслителей, заложивших основы для исследований конфликтов как специального направления социологии. Наибольшую академическую известность ему принесли работы «Социальные классы и классовый

³² Подробнее о двух уровнях дискуссии о кантовском расизме см. А.Г. Жаворонков, «Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии», *Историко-философский ежегодник* 36 (2021).

³³ Современные социальные философы и популяризаторы науки, напротив, охотно пользуются этим понятием. См.: Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny* (New York: Pantheon Books, 1999), 68–77; Bernhard Waldenfels, «Das Dilemma einer ungeselligen Geselligkeit», in *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2015).

³⁴ Tilman Reitz, «From Unsocial Sociability to Antagonistic Society (and back Again): The Historical Role and Social-scientific Presence of an Anthropological Trope», in *Thinking about Enlightenment: Modernity and Its Ramifications*, ed. Martin L. Davies (London and New York: Routledge, 2016).

конфликт в индустриальном обществе» (1959) и «Общество и демократия в Германии» (1969). В этих и в других книгах, затрагивающих проблематику социальных конфликтов, например в «Социологии индустрии и производства» (1956), Дарендорф, помимо Вебера, Маркса (при анализе классовых конфликтов и роли властных отношений) и Поппера (в вопросе о свободе в обществах открытого типа), опирается и на идеи Канта.

К сожалению, несмотря на свое огромное влияние на современную европейскую социологию и на официальное признание его заслуг в российской академической среде³⁵, в России Ральф Дарендорф, на мой взгляд, остается одним из самых недооцененных социологов второй половины XX в.: лишь немногие его работы переведены на русский язык, а интерес к ним, если судить по частоте упоминаний в научных работах, совершенно незаслуженно остается невысоким. Еще менее высок он в социальной философии, хотя исследуемые в социологии конфликтов проблемы, казалось бы, как никогда актуальны для современной России. Эти обстоятельства вполне объясняют, почему влияние социальных аспектов философии Канта на конфликтологию Дарендорфа, как и на современные теории конфликтов, еще не стало предметом специального изучения в русскоязычных исследованиях.

Одной из основных проблем, специфических не только для немецкой социологии, но и в целом для умонастроений в послевоенной Германии, Дарендорф считал склонность немцев избегать конфликтов и с этой целью искать окончательные решения, не позволяющие конфликтам возникать в будущем³⁶. Такому взгляду, которым, по его мнению, немцы во многом обязаны Гегелю, Дарендорф противопоставил восходящую к Канту идею необходимости, неизбежности и культурно-социальной продуктивности конфликтов. В противовес доминировавшему прежде, в особенности в англоязычной социологии, представлению о конфликте как разрушительной аномалии, характерном,

³⁵ С 1994 г. Дарендорф был иностранным членом Российской академии наук.

³⁶ Ralf Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (München: Piper, 1965), 197, 237.

в частности, для структурного функционализма Толкотта Парсонса, Дарендорф предлагает научиться смотреть на конфликты как на неизбежные и постоянно присутствующие в любом развивающемся обществе элементы. Решения конфликтов по Дарендорфу не могут быть постоянными, но всегда оказываются временными: то, что работает сегодня, может перестать работать или даже оказаться вредным завтра. Подход к конфликтам должен быть прагматичным: мы не должны их избегать или искать возможности устранить их полностью, но лишь обсуждать и применять решения для текущего момента, имея в виду, что в будущем может возникнуть необходимость вернуться к тем же вопросам в условиях изменившейся ситуации.

Впервые идея необходимости конфликтов для развития общества была детально сформулирована Дарендорфом в работе «Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе». Хотя в ней он еще не ссылается на Канта прямо, ключевые аспекты его аргументации чрезвычайно схожи с кантовскими³⁷. По Дарендорфу конфликт является неотъемлемой частью общественной структуры и динамики социального развития. Более того, он является необходимым для жизни в принципе, а в сфере культуры играет роль ключевого условия индивидуальной креативности. С одной стороны, он способствует интеграции (а не распаду) социальных систем, а с другой – их постепенной трансформации. И наконец, наиболее интересные для анализа аспекты социальных конфликтов лежат не в синхронной плоскости (в т.ч. в сохранении *status quo*), а в плоскости диахронной, исторической, поскольку общества постоянно видоизменяются. Иными словами, уже на начальной стадии формирования его теории конфликтов для Дарендорфа оказываются одновременно важными культурная, историческая и антропологическая составляющая кантовской «необщительной общительности».

В книге Дарендорфа «Конфликт и свобода» («Konflikt und Freiheit», 1972), развивающей его теорию конфликтов и углубляющей в анализ стратегий их решения, кантовским аргументам

³⁷ См. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford: Stanford University Press, 1959), 206–08.

отводится ничуть не меньшая роль. Ключевым отличительным признаком общества Дарендорф называет «борьбу свободы с самой собой», выраженную в форме отношений господства и подчинения³⁸. Речь в данном случае идет о том же феномене, который Кант описывает через понятие необщительной общительности: стремлению к обособлению и изоляции каждого человека противостоит необходимая для наиболее полного развития его задатков социализация, а эгоистические тенденции способствуют возникновению и поддержанию отношений неравенства. Тем самым конфликты оказываются культурно и нормативно продуктивными, а социальная жизнь человека одновременно оказывается условием и ограничением его свободы с помощью норм и правил. Как и Кант, Дарендорф уверен в том, что общество без конфликтов и дискуссий обречено на стагнацию, подавляющую в зародыше саму возможность появления новых идей³⁹. В свою очередь, сопротивление и борьба с подавлением самовыражения в условиях неравенства оказываются необходимыми условиями прогресса.

В последующих работах Дарендорфа, начиная с «Путешествий вовнутрь и вовне» («Reisen nach innen und außen», 1984) и «Фрагментов нового либерализма» («Fragmente eines neuen Liberalismus», 1987)⁴⁰, его близость к Канту и в особенности та ключевая роль, которую для Дарендорфа играет кантовская «необщительная общительность», становится еще более очевидной. В ходе своей полемики с Францем Альтом по вопросу о принципах и целях движения за мир во всем мире Дарендорф открыто провозглашает себя кантианцем, отвергая идею мира как перманентного бесконфликтного состояния: по его мнению, современное движение за мир должно апеллировать не к моральному долгу каждого гражданина (что соответствовало бы

³⁸ Ralf Dahrendorf, *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft* (München: Piper, 1972), 285.

³⁹ Dahrendorf, *Konflikt und Freiheit*, 311.

⁴⁰ См. отсылки Дарендорфа к кантовскому употреблению понятий беспокойства (*Unruhe*) и необщительности (*Ungeselligkeit*) в начале главы о классовых конфликтах: Ralf Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus* (Stuttgart: DVA, 1987), 39.

выдвинутой Альтом теории *Gewissensbewegung*), а к конкретным политикам, которые могут – и должны – предпринять необходимые для достижения мира действия⁴¹.

В своих поздних книгах «В поисках нового порядка» («*Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*», 2003) и «Новое начало истории» («*Der Wiederbeginn der Geschichte*», 2004) Дарендорф находит для своих тезисов новые формулировки, позволяющие использовать их в новых дебатах о социологической продуктивности кантовских идей, на этот раз в связи с понятием «космополитизм»⁴². Одновременно он спорит со многими коллегами (в т.ч. с социологом Ульрихом Беком, пионером современной социологии космополитизма), видящими в кантовских «космополитических надеждах» заимствованную у Руссо идею идеального, бесконфликтного мира будущего⁴³ и совершенно не принимающими в расчет тезис Канта о продуктивности социальных конфликтов. В работе «Новое начало истории» Дарендорф кратко резюмирует свою позицию, вновь ссылаясь на метафорическое предостережение Канта от стремления к перманентному улаживанию конфликтов ради достижения идеального общества, напоминающего образ Аркадии:

⁴¹ Ralf Dahrendorf, *Reisen nach innen und außen. Aspekte der Zeit* (Stuttgart: DVA, 1984), 60–2. Здесь, как и во многих других случаях, Дарендорф ссылается на четвертое положение «Идеи...», а именно на следующий тезис: «Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора» (Кант, «Идея всеобщей истории», 12 = AA VIII, 21). Этот тезис Дарендорф использует в споре не только с Альтом, но и в целом со сторонниками концепции «мягкой республики» (*sanfte Republik*), указывая на то, что движение за мир должно быть громким протестом и даже бунтом, направленным против инертности политиков.

⁴² В частности, отсылка к «необщительной общительности» Канта подкрепляет тезис Дарендорфа о том, что ключевой задачей социальных институтов является канализирование, т.е. направление в продуктивное для развития общества русло, социальных форм антагонизма: Ralf Dahrendorf, *Auf der Suche nach der neuen Ordnung: Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert* (München: Beck, 2003), 49. В том же томе Дарендорф посвящает отдельный текст ответу на вопрос о возможности практического использования выдвинутых Кантом в «Идеи...» тезисов в современной социологии (Dahrendorf, *Auf der Suche nach der neuen Ordnung*, 131–49).

⁴³ Dahrendorf, *Auf der Suche nach der neuen Ordnung*, 133–37.

Мы несовершенные существа, живущие в мире неопределенности. Следовательно, улучшение наших жизненных перспектив требует проб и ошибок, конфликтов и изменений. Открытое общество, с его неорганизованностью, противоречиями, неудобствами, но в первую очередь с его конституционной открытостью и вечной незавершенностью, и есть настоящее хорошее общество. Аркадия, с другой стороны, представляет собой немалую угрозу как утопия и полностью спланированное общество⁴⁴.

С методологической точки зрения использование Дарендорфом кантовских идей и аргументов является частью его стратегии критики в адрес доминирующих позиций гегельянства в послевоенной европейской социологии⁴⁵. В поздних работах, в частности в «Новом начале истории», его понимание кантовской идеи разума, окончательно принимающее прагматическую форму, становится инструментом атаки на центральный элемент Франкфуртской теории – понятие критики. Согласно Дарендорфу, одна из основных задач социологии, в т.ч. и социологии конфликтов, заключается в разоблачении неудачных научных попыток – в форме, напоминающей нам о кантовской идее просвещения как «веры в человеческую способность использовать свой собственный разум»⁴⁶, выраженной в кантовском понятии *animal rationale*⁴⁷. Стоит отметить, что эту задачу, первоначально без тесной связи с позициями Канта, Дарендорф ставит перед собой уже в работах 1960-х гг., в которых он, в частности, подвергает суровой критике тенденцию деления и разграничения социологии на все более мелкие дисциплины, методология которых часто оказывается совершенно непроницаема для внешнего взгляда, тем самым становясь

⁴⁴ Ralf Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak* (München: Beck, 2004), 78. См. также с. 173 в той же книге и схожую отсылку в работе «Искушения несвободы»: Ralf Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung* (München: Beck, 2006), 63, 66.

⁴⁵ Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie*, 18.

⁴⁶ Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte*, 328.

⁴⁷ Кант, «Антропология», 574–75 (= AA VII, 321–22).

неспособной критически осмыслить собственные теоретические основания⁴⁸. Для позднего Дарендорфа одной из скрытых причин этой ситуации является произошедшая, в первую очередь в период становления критической теории, трансформация изначально весьма четко определенного кантовского понятия критики в широкий и догматизированный принцип, не оставляющий пространства для самокритики⁴⁹. Учитывая другие, уже упомянутые аргументы Дарендорфа, можно сделать вывод, что ключевыми составляющими для подобной самокритики ему представляются элементы антропологические, поскольку именно они необходимы для анализа динамики понимания нас самих как людей, изучающих социальные отношения. Таким образом, по Дарендорфу мы всегда должны принимать во внимание несовершенство и ограничения использования человеческого разума и его прагматическую зависимость от специфических обстоятельств, а тем самым и избегать любых догматических тенденций во всех сферах социологического анализа, включая и социологию конфликтов.

На пике обсуждения теории конфликтов Дарендорфа в 1960–70 гг., совпавшем с низшей точкой популярности философской антропологии, его «антропологические» отсылки к кантовской идее необщительной общительности нередко подвергались критике за их неожиданный и несистемный характер, противоречащий строгой методологии структурного анализа общества⁵⁰. Эта критика представляется мне несостоятельной

⁴⁸ Ralf Dahrendorf, *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie* (München: Piper, 1968), 85; см. также: Olaf Kühne, Laura Leonardi, *Ralf Dahrendorf: Between Social Theory and Political Practice* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 35.

⁴⁹ Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte*, 178. Характерно в этой связи, что Дарендорф в ходе дискуссии о перспективах социального развития ссылается на кантовскую идею мирового сообщества (Dahrendorf, *Auf der Suche nach der neuen Ordnung*, 131–49; Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte*, 48). Дарендорф считает ее необходимым ориентиром, а систему парламентской демократии ключевым, но промежуточным звеном на этом пути (Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte*, 48).

⁵⁰ См. Luciano Cavalli, «Autorità, conflitto e libertà nell'opera di Ralf Dahrendorf», in Ralf Dahrendorf, *Uscire dall'utopia* (Bologna: Il Mulino, 1971), VII–

по трем причинам. Во-первых, как было показано ранее, понятие необщительной общительности у Канта имеет не только антропологическое измерение, хотя и тесно связано с его антропологией. Во-вторых, даже если признать его в первую очередь антропологическим (что в самом деле было бы справедливо), стоит помнить, что сам Кант рассматривал свою прагматическую антропологию как специальную научную дисциплину и инструмент научно обосновываемой систематизации наших знаний о мире⁵¹. В-третьих, Дарендорф, со своей стороны, не заимствует идею Канта спонтанно, в качестве изолированной иллюстрации собственных аргументов, но постепенно подводит под нее солидную методологическую базу в ходе развития своей теории конфликтов. Кроме того, целый ряд базовых методологических и идейных установок Дарендорфа полностью или частично совпадает с элементами, из которых складывается кантовская концепция необщительной общительности.

Помимо прочего, теория Дарендорфа в ее симбиозе с социальными элементами антропологии Канта представляет собой альтернативный (и хронологически более ранний) взгляд на проблему социального признания и борьбы за это признание, оказавшуюся в центре внимания представителей критической теории, в первую очередь наследника Хабермаса Акселя Хоннета, в конце 1980-х и в начале 1990-х гг. Хотя кантовская картина общества и социальных отношений далеко не так детальна, как у Гегеля, она представляет собой иное понимание природы и роли конфликтов, а также возможности их разрешения: как принцип социального действия, необщительная общительность не угрожает идентичности другого, потому что не ставит своей целью гомогенизацию, а напротив, противостоит

LXXXIII; David Binns, *Beyond the Sociology of Conflict* (London: Macmillan, 1977).

⁵¹ Я не буду углубляться в сложный, требующий пространного анализа вопрос о том, насколько обоснована такая претензия Канта. Кратко скажу лишь, что в целом разделяю точку зрения Т. Штурма (Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*), согласно которой кантовская антропология, несмотря на ее отдельные недостатки, в целом удовлетворяет как внутренним, так и внешним критериям системности.

ей, не интегрируя, но и не уничтожая чуждое. Очевидно, что на теоретическом уровне Канту удалось очень емко и глубоко описать базовую, не теряющую актуальности для социальных наук дилемму человеческой культуры – конфликт между стремлением к изоляции и прагматической необходимостью социализации⁵². Следует также отметить, что, в отличие от Гегеля и Маркса, Кант именно в связи с концепцией необщительной общительности говорит о стремлении к социальному признанию как об антропологическом факторе⁵³. Тем самым его концепция дает пищу для размышлений ряду представителей критической теории, до сих пор опиравшихся в этом отношении на гегелевскую традицию, а в отдельных случаях восполняя антропологические пробелы гегелевской аргументации отсылками к философским антропологиям Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена⁵⁴.

Хотя понимание «необщительной общительности» у Дарендорфа в целом совпадает с культурно-социальной перспективой ее трактовки у Канта, оно не полностью повторяет кантовскую позицию, поскольку исключает или обходит многие из ее моральных и исторических аспектов – в первую очередь телеологического характера. Дарендорфа не интересуют универсалистские элементы кантовской этики в целом и понятие морального принципа в частности, а к перспективам применения этого понятия по отношению к социальным группам он относится более чем скептически⁵⁵. Роль прагматического разума и механизмов необщительной общительности в достижении социального благополучия, т.е. телеологическая функция необщительной общительности, для Дарендорфа не представляет теоретической значимости, как и телеологические элементы исторической интерпретации этой концепции у Канта. Стоит также отметить, что при анализе конкретных форм социальных

⁵² Ср. Bernhard Waldenfels, «Das Dilemma einer ungeselligen Geselligkeit», 29.

⁵³ См. AA XXV, 12–3, 245.

⁵⁴ См. Axel Honneth, Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1980).

⁵⁵ Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte*, 79.

конфликтов Дарендорф фактически констатирует неполноту кантовской оппозиции, дополняя ее противопоставлением сил, поддерживающих *status quo*, и тех, кто выступает за изменения⁵⁶. Впрочем, даже при таком дополнении кантовская оппозиция остается у Дарендорфа исходной, поскольку более глубоко описывает мотивы конфликтующих сторон (и благодаря тому более интересна для него).

С узким, как представляется на первый взгляд, вопросом о современной социологической актуальности идеи необщительной общительности оказывается тесно связан и вопрос о наследии Дарендорфа в современной социологии. Несмотря на критику кантовской антропологии, сопутствующую ее все более широкому обсуждению, в социальных науках кантовская концепция необщительной общительности по-прежнему остается предметом серьезного рассмотрения. Более того, некоторые представители современных теорий конфликтов, опирающиеся на идеи Дарендорфа, считают понятие необщительной общительности ключевой отправной точкой для любого эмпирического анализа в этой области⁵⁷. Такое мнение кажется неожиданно радикальным лишь на первый взгляд. По сути же кантовское понятие и связанные с ним аргументы, в их интерпретации Дарендорфом, задают важную теоретическую установку социологическому исследованию, переводя конфликты из области социальных аномалий в область нормативного и обращая критический потенциал анализа против утопических элементов определенных социологических теорий, эти конфликты описывающих. С другой стороны, конструктивный социологический потенциал «необщительной общительности», даже по мнению критиков кантовского понятия, пока не может быть раскрыт в полной мере: для этого была бы нужна особая форма анализа

⁵⁶ См. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*; Olaf Kühne, *Zur Aktualität von Ralf Dahrendorf. Einführung in sein Werk* (Wiesbaden: Springer, 2017), 36.

⁵⁷ См.: Karsten Berr, Olaf Kühne, «Werte und Werthaltungen in Konflikten», in *Landschaftskonflikte*, hrsg. Karsten Berr und Corinna Jenal (Wiesbaden: Springer, 2019), 82.

развития общества, совмещающая в себе элементы социальной теории и социальной психологии⁵⁸.

В области политической практики кантовская концепция необщительной общительности служит напоминанием о том, что любой закон, конституция или государственное устройство должны принимать в расчет социальную реальность⁵⁹, а принимаемые законы не должны исходить из идеи подчинения этой реальности индивидуальной, оторванной от нее идее, игнорирующей особенности и закономерности человеческих взаимоотношений. Согласно логике Канта, политика эгоизма, в первые десятилетия XXI в. одержавшая не одну принципиальную победу над политикой солидарности, приводит лишь к деградации культуры и социальной среды. Для адаптации решений ко все более стремительным социальным изменениям лучше обращаться к тем идеям и концепциям, которые дают возможность сохранять связь с социальной реальностью, не поддаваясь искушению ее радикально упрощать⁶⁰. Из множества социологов, испытавших влияние философии Канта, именно Ральф Дарендорф смог лучше всего уловить эту кантовскую мысль и адаптировать ее к анализу современных реалий. Знакомство с антропологией Канта и социологией Дарендорфа помогает нам лучше понять, что человеческие поступки нельзя трактовать лишь радикально-альтруистически или ограниченно-эгоистически. Возможно, в будущем это понимание положит начало новому этапу в анализе социальных отношений.

⁵⁸ Tilman Reitz, «From Unsocial Sociability to Antagonistic Society», 203.

⁵⁹ Ср. Gérard Raulet, *Critical Cosmology: On Nations and Globalization* (Lanham: Lexington Books, 2005), xvi.

⁶⁰ На ключевую роль критики упрощения социальных отношений совершенно справедливо указывает заглавие одного из немногих специально посвященных Дарендорфу текстов на русском языке – его некролога: Тимур Миняжев, «“Не пытайтесь упрощать мир, в котором вы живете...”»: Памяти Ральфа Дарендорфа», *Социологическое обозрение* 8, № 2 (2009).

Список литературы / References

- Гроций, Гуго. *О праве войны и мира*. Под редакцией С.Б. Крылова, перевод А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994.
(Grotius, Hugo. *On the Rights of War and Peace*. Edited by S.B. Krylov, translated by A.L. Sakketti, Moscow: Ladamir Publ., 1994. (In Russian))
- Жаворонков, А.Г. «Социальные аспекты антропологии Канта и их влияние на социологию XX века: проблемы и примеры». *Вопросы философии* 12 (2019): 198–208. <https://doi.org/10.31857/S004287440007536-4>.
(Zhavoronkov, Alexey G. «Social Aspects of Kant’s Anthropology and Their Influence of the 20th Century Sociology: Problems and Cases». *Voprosy Filosofii* 12 (2019): 198–208. <https://doi.org/10.31857/S004287440007536-4>. (In Russian))
- Жаворонков, А.Г. «Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии». *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 339–64. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-339-364>.
(Zhavoronkov, Alexey G. «Kant’s Anthropology in the Context of the Debates on Racism in the History of Philosophy». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 36 (2021): 339–364. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-339-364>. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Сочинения*. 6 тт. М.: Мысль, 1963–1966.
(Kant, Immanuel. [Works]. 6 vols. Moscow: Mysl’ Publ., 1963–1966. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Собрание сочинений*. 8 тт. М.: Чоро, 1994.
(Kant, Immanuel. [Collected Works]. 8 vols. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Сочинения на русском и немецком языках*. Т. 3. Под редакцией Эриха Соловьёва, Андрея Судакова, Буркхарда Тушлинга, Ульриха Фогеля. М.: Московский философский фонд, 1997.
(Kant Immanuel. [Works in German and Russian]. Vol. 3. Edited by Erikh Solov’ev, Andrei Sudakov, Burkhard Tuschling, Ulrich Vogel. Moscow: Moskovskii Filosofskii Fond Publ., 1997. (In Russian and German))
- Миняжев, Тимур. «“Не пытайтесь упрощать мир, в котором вы живете...”: Памяти Ральфа Дарендорфа». *Социологическое обозрение* 8, № 2 (2009): 94–9.
(Minjazhev, Timur «[“Don’t Try to Simplify the World in Which You Live...”: In Memory of Ralf Dahrendorf]». *Russian Sociological Review* 8, no. 2 (2009): 94–9. (In Russian))

- Монтень, Мишель. *Опыты. Книга первая*. Пер. Анания Самуиловича Бобовича. М., Л.: Издательство АН СССР, 1954.
- (Montaigne, Michel. *Essays. Book 1*. Transl. by Ananii S. Bobovich. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954. (In Russian))
- Ойзерман, Т.И. «Исторический оптимизм Канта». *Кантовский сборник* 1 (21) (1999): 3–21.
- (Ojzerman, T.I. «Kant's Historical Optimism». *Kantian Journal / Kantovskij sbornik* 1 (21) (1999): 3–21. (In Russian))
- Филиппов, А.Ф. *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- (Filippov, A.F. *Sociology of Space*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2008. (In Russian))
- Шацкий, Еж. *История социологической мысли*. Т. 1. Пер. с польского. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- (Schatzky, E. *History of Sociological Thought*. Vol. 1. Transl. from Polish. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2018. (In Russian))
- Adams, Bert N., Sydie, Rosalind A. *Sociological Theory*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2001.
- Adler, Max. *Marx und Engels als Denker*. Bremen: Wiener Verlag für Sozialforschung, 2016.
- Berr, Karsten, Olaf Kühne. «Werte und Werthaltungen in Konflikten». In *Landschaftskonflikte*, herausgegeben von Karsten Berr, Corinna Jernal, 65–88. Wiesbaden: Springer, 2019.
- Binns, David. *Beyond the Sociology of Conflict*. London: Macmillan, 1977.
- Cavalli, Luciano. «Autorità, conflitto e libertà nell'opera di Ralf Dahrendorf». In Dahrendorf, Ralf. *Uscire dall'utopia*, VII–LXXXIII. Bologna: Il Mulino, 1971.
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- Dahrendorf, Ralf. *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Piper, 1965.
- Dahrendorf, Ralf. *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*. München: Piper, 1968.
- Dahrendorf, Ralf. *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper, 1972.
- Dahrendorf, Ralf. *Die Chancen der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus*. Stuttgart: DVA, 1983.
- Dahrendorf, Ralf. *Reisen nach innen und außen. Aspekte der Zeit*. Stuttgart: DVA, 1984.

- Dahrendorf, Ralf. *Fragmente eines neuen Liberalismus*. Stuttgart: DVA, 1987.
- Dahrendorf, Ralf. *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*. Stuttgart: DVA, 1992.
- Dahrendorf, Ralf. *Auf der Suche nach der neuen Ordnung: Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*. München: Beck, 2003.
- Dahrendorf, Ralf. *Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak*. München: Beck, 2004.
- Dahrendorf, Ralf. *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Beck, 2006.
- Goldman, Loren. «Richard Rorty's Post-Kantian Philosophy of History». *Journal of the Philosophy of History* 9, no. 3 (2015): 410–43.
- Honneth, Axel, Hans Joas. *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1980.
- Jonas, Friedrich. *Geschichte der Soziologie*. Bd. 1: *Aufklärung, Liberalismus, Idealismus*. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Berlin, 1900–.
- Kaulbach, Friedrich. «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant». In *Kritik und Metaphysik. Studien: Heinz Heimsoeth zum 80 Geburtstag*, herausgegeben von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter, 60–75. Berlin: De Gruyter, 1966.
- Kieliszek, Zdzisław. «Future Conflicts Are Inevitable: Causes of Interpersonal Conflicts According to Immanuel Kant and Thomas R. Malthus». *Philosophy and Cosmology*. 22 (2019): 152–61.
- Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Kühne, Olaf. *Zur Aktualität von Ralf Dahrendorf. Einführung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer, 2017.
- Kühne, Olaf, Leonardi, Laura. *Ralf Dahrendorf: Between Social Theory and Political Practice*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Lenk, Hans. *Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis*. Stuttgart: Reclam, 1979.
- Oppenheimer, Franz. *System der Soziologie*. Bd. 1: *Allgemeine Soziologie*. Hb. 2: *Der soziale Prozess*. Jena: Gustav Fischer, 1923.
- Plessner, Helmuth. «Ungeessellige Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff». In *Gesammelte Schriften*. Bd. VIII, *Conditio humana*, 294–306. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Raulet, Gérard. *Critical Cosmology: On Nations and Globalization*. Lanham: Lexington Books, 2005.

- Reitz, Tilman. «From Unsocial Sociability to Antagonistic Society (and back Again): The Historical Role and Social-scientific Presence of an Anthropological Trope». In *Thinking about Enlightenment: Modernity and Its Ramifications*, edited by Martin L. Davies, 188–206. London and New York: Routledge, 2016.
- Schneewind, Jerome Borges. «Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability». In: *Kant's Idea of the Universal History with a Cosmopolitan Aim*, edited by Amelie O. Rorty and James Schmidt, 94–111. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Simmel, Georg. *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Ausgewählt von Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis Verlag, 2009.
- Sturm, Thomas. «Kant on the Ends of Sciences». *Kant-Studien* 111 (2020): 1–28.
- Waldenfels, Bernhard. «Das Dilemma einer ungeselligen Geselligkeit». In *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*, 29–72. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Wood, Allen. «Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics». *Philosophical Topics* 19 (1991): 325–51.
- Wright, Robert. *Nonzero: The Logic of Human Destiny*. New York: Pantheon Books, 1999.

«Вопрос о виновности» К. Ясперса в контексте немецкой национальной самокритики

И.А. Эбаноидзе

Институт мировой литературы им. А.М. Горького, Российская академия наук, 121069, ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, Россия
igebano@mail.ru

Аннотация. В статье на материале немецкой философской и публицистической мысли первой половины XX столетия рассматривается проблема коллективной виновности нации за действия своего государства. Особое внимание уделено вопросам становления реваншистской идеологии, приведшей к господству национал-социализма. Также статья обращена к истории критики сложившейся к концу XIX столетия германской имперской государственности.

Ключевые слова: история нацизма, коллективная вина, коллективное сознание, ресентимент, политический реваншизм, К. Ясперс, М. Шеллер, Х. Арндт, Ф. Ницше

Для цитирования: Эбаноидзе, И.А. «Вопрос о виновности» К. Ясперса в контексте немецкой национальной самокритики». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 36–57.



Karl Jaspers' "Question of German Guilt" in the Context of the German Self-Criticism

Igor A. Ebanoidse

A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences,
121069, 25a Povarskaya St., Moscow, Russia
igebano@mail.ru

Abstract. On the example of German philosophical thought of the first half of the 20th century, the paper examines the problem of collective guilt of the nation for the actions of its state. Particular attention is paid to the formation of the revanchist ideology that led to the domination of National Socialism. The paper also addresses the history of the criticism of the German imperial statehood, which had developed by the end of the 19th century.

Keywords: History of Nazism, collective guilt, collective consciousness, resentment, political revanchism, K. Jaspers, M. Scheler, H. Arendt, F. Nietzsche

For citation: Ebanoidse, Igor A. "Karl Jaspers' 'Question of German Guilt' in the Context of the German Self-Criticism." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 36–57. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 23.04.22

Поступила после рецензирования / Revised: 27.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Вопрос коллективной вины немецкой нации (*Kollektivschuldthese*, *Kollektivschuldvorwurf*) перед другими пострадавшими от нацистского режима народами и человечеством в целом является центральным для немецкой культуры второй половины XX в. Само представление о коллективной вине, вине целого народа, всех жителей государства содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, оно подразумевает суверенную ответственность каждого гражданина за действия своих властей, с другой же – принадлежность каждого к коллективу, с которым он разделяет ответственность, т.е. неполную суверенность. С одной стороны, представления о коллективной вине могли возникнуть

только в эпоху демократии и десакрализации власти, когда делегирование ответственности гражданам властям приобретает видимость добровольности. С другой стороны, в этих представлениях присутствует идея единого «соборного» организма нации и отголоски совсем уж архаичных воззрений, что каждый человек может восприниматься лишь как представитель своей этнической или конфессиональной общности и нести ответственность вместо любого другого члена этой общности.

Коллектив не может быть носителем единого рационального сознания, – разногласия в этом сознании обнаружатся при первой же попытке его артикуляции. Понятие «коллективного сознания», сформулированное в конце XIX в. французским социологом Э. Дюркгеймом, вбирает в себя лишь некий минимум общих социальных норм. В качестве более обширного и многоуровневого вместилища коллективных представлений можно рассматривать трансперсональное или коллективное бессознательное, хотя, конечно, термин коллективное бессознательное, введенный в 1916 г. К.-Г. Юнгом, относится к сфере психоаналитической гипотетики, оставляя огромный простор для спекуляций. Сам Юнг в одном из интервью в мае 1945 г., именно в связи с вопросом немецкой вины, заявлял, что «вопрос коллективной вины, который так затрудняет и будет затруднять политиков, для психолога факт, не вызывающий сомнений»¹. В то же время он никогда не становился фактом не только для политиков, но и для многих историков. В частности, французский историк Марк Блок в 1920-е гг. указывал в своей полемике с Морисом Хальбваксом², основоположником исследований памяти, что понятие «коллективной памяти» по сути метафора и не имеет никакой научной объективности. С другой стороны, блоковский подход кажется сегодня многим исследователям манифестацией устаревшего индивидуалистического рационализма. Так, современный

¹ Carl Gustav Jung, «The Post-War Psychic Problems of the Germans», in *C.G. Jung speaking. Interviews and Encounters*, ed. by William McGuire and Richard F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), 149.

² Хальбвакс имеет отношение к теме немецкой вины не только как исследователь вопроса коллективной памяти, но и, фатальным образом, как узник и жертва Бухенвальда.

немецкий историк культуры Бодо Мрозец заостряет свою позицию до парадоксальной постановки вопроса: «Существует ли вообще сугубо индивидуальная память?»³. Как пишет в своей работе «Новое недовольство мемориальной культурой» (*Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*) культуролог Алейда Ассман, «индивидуум, сознает он это или нет, всегда является членом мемориального коллектива, в рамках которого он вспоминает нечто вместе с другими или вопреки другим»⁴.

Возвращаясь от общих проблем теории коллективной памяти к более узкому аспекту вины в коллективной памяти, следует заметить, что сама постановка вопроса о коллективной виновности нации исходит как правило от нации-оппонента, противника в противостоянии. Коллективу в большей степени, чем рефлектирующему индивиду, свойственно винить во всем других. И такое коллективное возлагание вины на оппонента, как правило, выходит из сферы бессознательного в область сознания и поддается рациональной артикуляции. Покуда противостояния этносов и государств не выходили на общемировой уровень, не мог возникать и общемировой консенсус в определении коллективно-виновной нации. Такой консенсус возник только в эпоху мировых войн и сконцентрировался в 40-е гг. XX в. в не имеющем аналогов в истории человечества понятии «немецкой вины». Причиной этого являются беспрецедентный масштаб и характер преступлений гитлеровского режима и полное поражение и оккупация Германии, в результате которых страны-победители получали монополию на обвинение. И тем не менее вопрос немецкой вины не обрел бы такой значимости и глубины, если бы эта вина постулировалась лишь извне и не находила признания в немецком национальном самосознании. Как писал С. Аверинцев,

не всякая культура принимает само представление, согласно которому для нации необходимо размышлять о ее коллективной ответственности за грехи и преступления ее прошлого, исповедовать перед всем миром эти грехи и преступления. Эта идея либо

³ Bodo Mrozek, «Zur Frage des kollektiven Erinnerns. Die Semantik der Memoria», *Merkur* 66 (2012): 412.

⁴ Алейда Ассман, *Новое недовольство мемориальной культурой*, пер. Б. Хлебникова (М.: Новое литературное обозрение, 2016), 18.

есть, либо ее нет. Если она есть, она как всякая моральная идея может быть временно вытесняемой или подавляемой, но продолжает подспудную жизнь. Очевидна ее связь с той высокой оценкой обращения и покаяния, которая прямо или косвенно восходит к христианской традиции. В известной классификации, восходящей к Рут Бенедикт, все это обозначается как *культура совести*⁵.

Немецкая культура в этой классификации, несомненно, ближе к «культуре совести», которую у нас обычно принято переводить как «культуру вины», нежели к «культуре стыда» (последнюю американская антрополог Рут Бенедикт рассматривает прежде всего на примере Японии⁶). Как писал в статье «Германия и немцы» (*Deutschland und die Deutschen*, 1945) Томас Манн: «Склонность к самокритике, доходящая нередко до самоотрицания, до самопроклинания, – это исконно немецкая черта»⁷.

Эта национальная самокритика стала вопросом морального долга для многих немецких интеллектуалов послевоенного времени, однако свою генеалогию она ведет по сути со времен основания единого германского государства под предводительством Пруссии. В некотором смысле эпиграфом к статье о вопросе немецкой вины могли бы послужить строки Г. Гейне из «зимней сказки» «Германия» (1844). Там покровительница Гамбурга богиня Гаммония предлагает поэту заглянуть в ночной горшок Карла Великого:

Грядущее родины бродит там,
Как волны смутных фантазмов,
Но не пугайся, если в нос
Ударит вонью миазмов.

⁵ С.С. Аверинцев, «Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации», в *Связь времён. Собрание сочинений* (Киев: ББИ, 2005), 388.

⁶ Можно сказать, что благодаря японской «культуре стыда», подразумевающей замалчивание вины с целью «сохранения лица», из мировой повестки дня фактически исчез вопрос японской вины, так же имеющий право на существование.

⁷ Томас Манн, «Германия и немцы», пер. Е.Г. Эткинда, в *Собрание сочинений*, 10 тт., т. 10 (М.: Художественная литература, 1961), 325.

Поэт признается:

Но этот грядущий немецкий	Doch dieser deutsche
смрад –	Zukunftsduft
Я утверждаю смело –	Mocht alles überragen,
Превысил всю мне привычную	Was meine Nase je geahnt –
вонь,	
В глазах у меня потемнело ⁸ .	Ich konnt es nicht länger ertragen ⁹ .

Критическое отношение немецких интеллектуалов к тому, как сложившаяся имперская государственность влияет на нацию, сказалось, в частности, в опасениях вполне патриотично настроенного во время Франко-прусской войны 1871 г. Ф. Ницше. В вышедшем в 1872 г. первом из своих «Несвоевременных размышлений» он пишет:

Нечто, называющееся в сегодняшней Германии «культурой» <...>, если тешить его лестной иллюзией, будто оно было победоносным <...>, окажется в силах искоренить, как я сказал, немецкий дух, – и кто знает, будет ли тогда хоть на что-нибудь пригодно оставшееся немецкое тело!¹⁰

Особенности исторического развития Германии, ее поздний выход на мировую политическую сцену как единого национального государства при наличии далекого имперского панъевропейского прошлого (Священная Римская империя германской нации) обусловили ее сложный комплекс «опоздавшей нации», по выражению социолога и философа Х. Плеснера¹¹. Здесь подкрепленные духовной культурой нации претензии на величие и ведущую мировую роль переплетаются с чувством неполноценности – отсталости своей государственности и цивилизационного уклада. Нация воспринимает себя носителем подлинных духовных ценностей и, в таком качестве, аристократом,

⁸ Пер. В. Левика.

⁹ <http://www.heinrich-heine.net/winter/winterd1.htm>.

¹⁰ Фридрих Ницше, «Давид Штраус – исповедник и писатель», в *Полное собр. соч.*, 13 тт., т. 1/2 (М.: Культурная революция, 2013), 10.

¹¹ См.: Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

но в то же самое время неотесанным варваром, ворвавшимся в высшее общество стран, проходивших на протяжении веков непрерывный цивилизационный путь (с другой стороны, это германское «варварство» могло одновременно и поэтизироваться в духе блоковских «Скифов» – в частности, у Т. Манна, Р. Демеля и др.). Отношение к странам-конкурентам (Франции, Британии) колеблется между чувством превосходства и чувством неполноценности. Усиливается беспокойная рефлексия по поводу того, какими предстают немцы в глазах соседей. Во время Первой мировой войны, в которой сфокусировались внутриевропейские противоречия, нарастающий немецкий комплекс проявился с особой отчетливостью. Характерна книга философа Макса Шелера «Причины ненависти к немцам» (*Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917) с подзаголовком «Национально-педагогический анализ». Задачей своей работы философ называет «разработку национально-педагогических указаний касательно той эмоциональной позиции, с которой нам следует встречать эту ненависть»¹². «За что весь мир ненавидит нас?»¹³, – спрашивает философ, в целом разделяющий консолидированную позицию немецкого общества (к которой в те годы примыкали и прогермански настроенные интеллектуалы в других странах, как, например, Марина Цветаева: «Ты миру отдана на травлю / И счету нет твоим врагам»). Шелер не считает ненависть необходимым условием ведения войны, но полагает саму эту войну следствием ненависти. Тем не менее он пытается в самой «немецкой сущности» доискаться причин этой ненависти, найти ей оправдание в той или иной немецкой неполноценности. Немцы в лице Шелера еще не знают за собой никакой вины, даже оккупация нейтральной Бельгии не воспринимается здесь как преступление, и все же не хотят быть ненавидимы противником даже в состоянии войны. Шелер находит объяснение ненависти к немцам в словах некоего фиктивного француза: «вы слишком много работаете»¹⁴, однако,

¹² Max Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses* (Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917), 6.

¹³ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 52.

¹⁴ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 58.

по канонам немецкой амбивалентной рефлексии, философ старается отыскать недостатки и изъяны в этой добродетели, которые бы действительно могли вызывать у окружающих отчуждение. Его вывод таков:

Со времен нашей славной победы 1870/1871 г. форма того <...> великолепного, героического духа порядка, чувства государственности, тот этос бесконечной приверженности долгу <...> оказался перенесен из политической, военной и моральной сфер в экономическую и техническую, то есть в те ценностные сферы, в которых без постоянного соотношения с отдыхом, счастьем, комфортом и наслаждением эти дух и этос, в сущности, теряют для жизни всякий смысл¹⁵.

¹⁵ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 98. В 1938 г. эти тезисы Шелера развивает в своей книге «Европа и душа Востока» (*Europa und die Seele des Ostens*) Вальтер фон Шубарт (1897–1942), сопоставляя ненависть к немцам с ненавистью к евреям: «То, что иностранец принимает за жестокость в немце и чего в изумлении чурается, это предельная предметная деловитость – самая глубокая из всех причин ненависти. Немец <...> безжалостно, без всякого человеческого чувства, продолжает свое дело – пусть хоть тысячи от этого погибнут. Он поступает так не для того, чтобы вызвать страдание, но он делает это, не задумываясь над тем, вызывает ли это страдание <...>. Немец работает неустанно, с железной целеустремленностью <...> это точный, бесчувственный, бесчеловечный автомат, который навязывает своим соперникам ненавистные условия жизни и борьбы и вынуждает их принять этот стиль жизни, который для них непереносим и который они презирают. Это немцу не прощается! Своим деловым фанатизмом он лишает мир его естественной красоты, радости и полноты жизни, превращая его в темницу долга» (Вальтер фон Шубарт, *Европа и душа Востока*, пер. З.Г. Антипенко и М.В. Назарова (М.: «Русская идея», 1997), 228). Причины этого Шубарт видит в том, что «Опруссаченный немец <...> нехристианин в самой глубинной основе своего сердца, он собирательный образец нехристианских черт и сознает это <...>. Таким образом, в конечном счете ненависть мира к немцам вызывается и объясняется их особой позицией по отношению к христианству <...>. Мир с готовностью смотрит на немца как на вероотступника, который выпал из общего круга европейской культуры и стоит за его чертой как враг; стоит на обочине – как еврей» (Шубарт, *Европа и душа Востока*, 232). Судьба Шубарта достаточно уникальна, но в этой уникальности остается ярким примером трагической раздвоенности немецкой рефлексии. После прихода нацистов к власти Шубарт уже в 1933 г. покидает свою страну и переезжает

Самоотдача и воинский долг в повышении экономической производительности – «гротескное явление»¹⁶, подытоживает Шелер, оно-то и порождает те теневые стороны немецких добродетелей, которые вызывают ненависть окружающего мира. Вывод может показаться достаточно легкомысленным, однако если перенести эту концепцию на события времен Третьего рейха, то можно в самом деле констатировать планомерную механистичность, перенесенную из сферы производства в сферу уничтожения.

К ощущению враждебности со стороны окружающего мира добавляется чувство национального унижения по окончании Первой мировой, когда не потерпевшей собственно военного поражения Германии были навязаны грабительские условия мирного договора. Кроме того, на Германию была несправедливо возложена ответственность за саму войну¹⁷. Эти обстоятельства привели к определенным сдвигам в национальном самосознании, суть которых наиболее емко можно описать с помощью понятия «ресентимент». Введенный в оборот Ф. Ницше, который возводит к чувству ресентимента саму христианскую мораль, этот термин был критически верифицирован в работе М. Шелера «Ресентимент в системе моралей» (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912): «психическое состояние эмоциональной самоинтоксикации, возникающее из-за систематического подавления таких аффектов, как желание мести, ненависть, гнев, зависть»¹⁸. Ресентимент значительно усиливает идея справедливости, представление о несправедливости и незаслуженности тех или иных обстоятельств. И если даже во время Первой мировой войны в немецком самосознании были

в Ригу, где его настигает в 1940 г. советская оккупация. Шубарту предлагают работу в Москве, после его отказа следуют репрессии и конфискация рукописей. Вскоре после начала войны Шубарта арестовывают, в 1942 г. он умирает в Казахстане в лагере для военнопленных.

¹⁶ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 100.

¹⁷ На сегодняшний день даже большинство британских историков отвергает тезис об односторонней вине Германии.

¹⁸ Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017), 17.

ощутимы отдельные признаки ресентимента, то предыстория Третьего рейха, можно сказать, целиком обусловлена феноменом ресентимента, который в политическом измерении преобразуется в реваншизм. К психологическому состоянию немцев в 1918 г. вполне можно приложить такие слова философа Карла Ясперса из «Вопроса о виновности» (*Die Schuldfrage*, 1946):

судьба решила дело не в мою пользу, причина в бессмысленном материальном перевесе, поражение было почетным, в душе я лелею свою верность и свой героизм. Но при такой позиции только усиливается внутренний яд иллюзионистического мышления и пьянящего предвкусения¹⁹.

Таковы те структуры немецкого самосознания, которые уже сложились ко времени Второй мировой и работать с которыми, преодолевая или видоизменяя их, пришлось немецким интеллектуалам, затрагивавшим тему вины немцев. Благодаря усилиям нацистской пропаганды эти структуры выкристаллизовались, в частности, в ресентиментные представления о внешнем заговоре против Германии (англо-саксонские интриги как причина войны) и внутренних врагах (социал-демократы и коммунисты, евреи и поляки), об угнетении соотечественников в соседних «искусственных» (Чехословакия)²⁰ или «нежизнеспособных» (Польша) государствах, и о едином немецком мире,

¹⁹ Карл Ясперс, *Вопрос о виновности*, пер. С.К. Апта (М.: Прогресс, 1999), 95–6.

²⁰ См.: Johann Wolfgang Brügel, *Tschechen und Deutsche, 1918–1938* (München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1967). Чешский историк немецкого происхождения анализирует, в частности, следующие немецкие мифы: «Чехословакия возникла искусственно, как результат “Версальской системы”, <...> и была постоянным очагом нестабильности в Европе и несостоявшимся государством; первая Чехословацкая республика была чешским национальным государством, идеология которого предусматривала неравноправие судетских немцев, а практическая политика была направлена на их угнетение; подавляющее большинство судетских немцев протестовало против включения населенных ими территорий в состав Чехословакии и активно боролось против дискриминации и чешского государства как такового» (Александр Бобраков-Тимошкин, «Чехи и немцы. 1918–1938», *Неприкосновенный запас* 56, № 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html>).

который следует восстановить. В политическом отношении дискредитированным оказалось также само понятие демократии, которое ассоциировалось у населения с экономической слабостью Германии времен Веймарской республики.

В годы Третьего рейха артикулированное осознание ответственности немцев за пришедший к власти в стране режим могло исходить, по сути, лишь от писателей-эмигрантов. Однако у коммунистов, составлявших политически наиболее активную часть эмиграции, это осознание размывалось идеологемой классовой борьбы, представлением о противостоянии эксплуататоров и трудящихся, которое важнее общенациональной солидарности, более того, такую солидарность исключает. Это заметно даже по такому плакатно-антифашистскому произведению, как пьеса Б. Брехта «Страх и нищета в Третьей империи» (*Furcht und Elend des Dritten Reiches*, 1938). Более того, именно нацизм здесь предстает пугающе-солидарной силой, сопротивление которой рассыпается на отдельные робкие голоса. В последней сцене, «Плебисцит», рабочие обсуждают, как им сделать антифашистскую листовку. Один из них признается:

Не можем мы делать вид, будто до нас не долетает их победный вой. <...> Согласись сама, что каждый, кто это слышит, все больше верит в их силу. Можно и в самом деле подумать, что это кричит единый народ²¹.

Важной вехой в осмыслении той нравственной пропасти, в которую вверг немцев нацистский режим, стала небольшая статья Ханна Арендт «Организованная вина» (*Organisierte Schuld*, 1945), написанная в предпоследний год войны и опубликованная в американском издании. Мысль Арендт вполне согласуется со строками из вышеназванной пьесы Брехта: «Весь этот народ, всех этих предателей и преданных взгромоздили мы на нашу боевую колесницу». Арендт говорит о том, что, втягивая население страны в свои преступления, режим фактически организывает всеобщую вину немцев и делает невозможным для стороннего наблюдателя отличить фашиста от антифашиста. «Самый радикальный лозунг, который появился у союзников

²¹ Bertold Brecht, *Stücke* (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1968), 199.

во время этой войны («хороший немец – мертвый немец»), имеет прочную основу в реальности: единственный способ определить противника нацистов это увидеть, когда нацисты повесят его. Никакого другого надежного признака не существует»²². Механизм этого вовлечения в вину – страх перед государством, замещающий собой страх перед Богом²³, и ответственность «отцов семейства» за своих близких:

Преданный отец семейства <...> под давлением экономического хаоса нашего времени превратился в невольного авантюриста, который, несмотря на все свои старания и заботу, никогда не мог быть уверен в завтрашнем дне²⁴.

Каждый раз, когда общество через безработицу лишает маленького человека его нормальной жизни и нормального самоуважения, оно готовит его к этой последней стадии, когда он готов взять на себя любую функцию, даже палача²⁵.

Таким образом, не снимая, разумеется, с немцев вину за происходящее, Арендт обращается к общечеловеческим механизмам зла: «На протяжении многих лет мы встречаем немцев, которые заявляют, что им стыдно быть немцами. И у меня часто возникал соблазн ответить, что мне стыдно быть человеком»²⁶. Единственную отсылку к «особому национальному характеру», способствующему покорности в выполнении преступных приказов, она делает, говоря, что «трудно найти другую страну западной культуры [кроме Германии. – И.Э.] столь мало пронизанную классическими добродетелями гражданского

²² Ханна Арендт, «Организованная вина», в *Опыты понимания, 1930–1954*, пер. с англ. (М.: Издательство Института Гайдара, 2018), 239.

²³ Хотя такое замещение и не выражено в тексте напрямую, оно реконструируется из следующего пассажа: «Поскольку им больше не нужно было бояться Бога, а бюрократическая организация их действий очистила их совесть, они ощущали ответственность только перед своими семьями» (Арендт, «Организованная вина», 247).

²⁴ Арендт, «Организованная вина», 246.

²⁵ Арендт, «Организованная вина», 247.

²⁶ Арендт, «Организованная вина», 249.

поведения»²⁷. Однако таких стран немало, и потому встает вопрос, кого именно следует причислять к странам «западной культуры», ответа на который Арендт не дает.

Если статья Арендт не лишена уайльдовского парадоксализма и как будто предназначена для тех, кто способен взирать на вопрос немецкой вины с философской отстраненностью или горькой иронией, то работа ее учителя Карла Ясперса адресована дезориентированным и раздавленным разорением, лишениями и потерей смысла соотечественникам. Он обращается к их разуму, призывая каждого пройти допрос собственной совести как ту инстанцию, через которую только и возможно продолжать осмысленное существование. «Вопрос о виновности» вырос из лекций, которые философ читал в Гейдельберге в конце 1945 – начале 1946 г. Все годы нацистского режима Ясперс провел в Германии, хотя, будучи женат на еврейке, в 1937 г. был отстранен властями от преподавания. То, что Ясперс до конца оставался на родине под угрозой репрессий, которые грозили его семье и ему самому (в доме-музее Ясперса в Ольденбурге хранится капсула с цианистым калием, которую философ держал у себя в столе на случай ареста), обусловило его значительный духовный авторитет в послевоенной Германии. Тем не менее лекции Ясперса о немецкой вине встречали поначалу обструкцию студентов. По свидетельствам американского офицера, присутствовавшего на одной из лекций в феврале 1946 г., «в течение лекции профессора Ясперса студенты начинали смеяться, шаркать ногами по полу при упоминании демократии в связи с духовной ситуацией Германии»²⁸. Растерянное немецкое общество было совершенно не готово к признанию своей вины и правомерности политики оккупационных властей. В этом отношении «Вопрос о виновности» Ясперса в гораздо большей мере, чем упомянутая книга Шелера, заслуживает подзаголовка «национально-педагогический анализ». Ведь своей работой Ясперс преследует, в т.ч., цель примирить нацию с необходимо-

²⁷ Арендт, «Организованная вина», 248.

²⁸ Daniel Penham, «Report to 307th Counter Intelligence Corps Detachment Headquarters Seventh United States Army», February 23, 1946. *Crum Papers*, Marshal Research Library, Lexington, Va.

стью проходящего в это время Нюрнбергского процесса и подготавливать к признанию его решений.

Мысль Ясперса находится в полемическом взаимодействии с тезисом о коллективной вине немцев. У него как экзистенциального мыслителя этот тезис вызывает возражения, поскольку не только возлагает часть вины на невиновных, но и снимает с каждого индивидуума его ответственность. И в самом деле, внутри самой Германии навязываемый извне тезис о коллективной вине в первые послевоенные годы, по сути, трансформировался в тезис о коллективной неменяемости и, как следствие, невиновности. В полном согласии с мыслью Юнга о «давлении демонов» в новейшей мировой истории – демонов, перед лицом которых «немцы проявляют особенную слабость вследствие своей невероятной внушаемости»²⁹, – даже чрезвычайно далекие от теории коллективного бессознательного немецкие интеллектуалы выдвигали тезис о некоем ослеплении или соблазнении «демонической» личностью Гитлера, «иррациональными силами»³⁰, подразумевающий скорее коллективную невиновность «жертв» ослепления. Такую позицию, получившую широчайшее распространение, выражает, в частности, авторитетный историк Фридрих Майнеке в своей книге «Немецкая катастрофа» (*Die deutsche Katastrophe*, 1946)³¹. Мнение, что с «простого человека» должна быть снята ответственность, высказывали даже немецкие интеллектуалы, сами подвергшиеся репрессиям, как, например, публицист еврейского происхождения Ойген Когон, автор книги «Эсэсовское государство: система немецких концлагерей» (*Der SS-Staat – das System der deutschen Konzentrationslager*, 1946), с 1939 г. до конца войны бывший узником Бухенвальда³².

²⁹ Jung, «The Post-War Psychic Problems of the Germans», 150.

³⁰ См.: Christoph Kleßmann, *“Die doppelte Staatsgründung”: Deutsche Geschichte 1945–1955* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991), 175.

³¹ В 1918 г. Майнеке стал одним из основателей Немецкой демократической партии. В 1933 г. он покинул все официальные посты. За два месяца до падения Берлина, уже 82-летним стариком, бежал оттуда во Францию.

³² Когона спас от казни эсесовец Динг-Шулер – врач, ставивший биологические опыты над узниками концлагеря и в 1945 г. покончивший в заключении самоубийством.

Ясперс предлагает прежде всего перевести вопрос о виновности в сферу индивидуальной морали, сделать его вопросом, который задает себе совесть каждого конкретного немца в его неповторимой жизненной ситуации. «Когда нас объявляют виновными победители, это имеет, конечно, серьезнейшие последствия для нашего существования <...>, но не помогает нам в самом важном, совершить внутренний поворот. Тут мы представлены сами себе»³³. Чтобы подойти к вопросу вины как вопросу совести, Ясперс прежде всего разграничивает четыре понятия и уровня виновности, каждый из которых имеет собственную инстанцию, перед которой должен отвечать. Это:

1) «уголовная виновность», подразумевающая нарушение юридических законов, инстанцией для которой является суд;

2) «политическая виновность», которую несут не только государственные деятели, но и простые граждане в силу принадлежности к данному государству. Инстанцией здесь «является власть и воля победителей»³⁴;

3) «моральная ответственность» человека за все совершенные им действия. Инстанцией служит его совесть и мнение значимых близких;

4) «метафизическая виновность» – ответственность

за всякое зло, за всякую несправедливость в мире <...>. Если я не рискнул своей жизнью, чтобы предотвратить убийство других, но при этом присутствовал, я чувствую себя виноватым таким образом, что никакие юридические, политические и моральные объяснения тут не подходят. То, что я продолжаю жить, когда такое случилось, ложится на меня неизгладимой виной <...>. Инстанция – один лишь Бог³⁵.

Разграничив эти понятия, Ясперс в то же время указывает на тесные связи между ними: «Каждое понятие виновности обнаруживает реальности, имеющие последствия для сфер других понятий виновности»³⁶. Моральная вина может перетекать

³³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 16.

³⁴ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 18.

³⁵ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 19–20.

³⁶ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

в политическую и наоборот. «Участие в создании общественной атмосферы, распространяющей неясность и тем самым делающей возможным зло», будучи «моральной оплошностью», создает «предпосылки для политической вины»³⁷. «Неучастие в формировании уклада власти есть главная политическая вина, являющаяся в то же время и моральной виной»³⁸.

Выдвигаемые Ясперсом моральные требования в некоторых случаях могут выглядеть чересчур категоричными или даже абстрактными, например, когда он говорит, полемизируя с тезисом о чистой совести солдатского долга, что «отечество уже не отечество, когда разрушается его душа. Мощь государства – сама по себе не цель, напротив, она губительна, если это государство уничтожает немецкую сущность»³⁹. На это можно возразить, что у солдата есть лишь одно государство и нет выбора между реальным государством, отдающим ему преступные приказы, и идеальным государством, которое бы этих приказов отдавать не стало. Чтобы ставить вопрос о «разрушении души отечества» и почувствовать ту грань, за которой государство начинает уничтожать «немецкую сущность», требуется способность к философскому мышлению. Однако послевоенная немецкая литература во многом и показывает именно то, как война, будучи в чистом виде выполнением приказа и борьбой за биологическое выживание, рождает способность к сомнению и философской рефлексии. Механизм пробуждения рефлексии, с констатацией как у героя «Время жить и время умирать» Э. Ремарка («чертовски поздно начал я думать»), становится одним из лейтмотивов немецкой послевоенной литературы. Более того, опыт войны развенчивает в этой литературе саму мифологию солдатского долга.

Что касается категоричности экзистенциальных нравственных требований Ясперса, то они задают ту планку гражданского самосознания, которая и сегодня может служить ориентиром для всякого общества. В особенности это касается соотношения политической и моральной вины. Каждый гражданин является

³⁷ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

³⁸ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

³⁹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 53.

ответственным за действия своего государства, как бы нам ни хотелось «признавать и любить аполитичное существование». При этом в условиях «политической диктатуры»

царит такое положение, когда большинство чуждо политике. Государственная власть не ощущается как свое дело. Не чувствуешь за собой ответственности, наблюдаешь за политикой сложа руки <...>. У тебя чистая совесть и от послушания, и от непричастности к решениям и действиям власть имущих. Человек терпит политическую реальность как нечто чуждое, он старается перехитрить ее ради своих личных выгод⁴⁰.

Ясперс видит моральную вину и в «половинчатости» оценок, способности к «мнимой справедливости», всегда готовой к «аргументации»: «Ведь есть в этом и хорошее», меж тем как, по мнению философа, правдивым могло быть только радикальное «либо – либо».

Из-за того, что эта ошибочная справедливость была готова признать в национал-социализме мнимо хорошее, даже близкие прежде друзья становились друг другу чужими, с ними уже нельзя было говорить откровенно. Тот, кто еще недавно сетовал, что нет мученика, который пожертвовал бы собой, выступив за прежнюю свободу и против несправедливости, – тот же человек мог восхвалять как высокую заслугу уничтожение безработицы <...>, приветствовать захват Австрии как осуществление старого идеала великой империи <...> и главное – радоваться победам⁴¹.

Разграничение четырех видов виновности играет важную структурирующую роль в постановке вопроса о вине, и все же оно не может исчерпать этого вопроса, более того, посредством такого структурного анализа способно затушевать живой феномен вины. Это сознает и сам Ясперс, поэтому он не останавливается на своих выводах, но немедленно подвергает их критической рефлексии в духе кьеркегоровской полифонии:

⁴⁰ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 22.

⁴¹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 55.

Эти разграничения можно использовать софистически, чтобы освободиться от всего вопроса виновности, например, так: политическая виновность ограничивает только мои материальные средства, а внутри-то она меня вовсе не задевает. Уголовная виновность касается очень немногих, не меня <...>. Моральная виновность – мне говорят, что критерий собственная совесть <...>. А уж моя совесть обойдется со мной по-дружески. Все не так скверно – подведем черту и начнем новую жизнь. Метафизическую виновность <...> я должен увидеть, изменяясь. Это бредовая мысль какого-то философа <...>. Об этом мне можно не беспокоиться⁴².

Поэтому он снова возвращается к теме коллективной ответственности и к историческим предпосылкам и обстоятельствам, пытаясь удерживать в поле зрения все возможные грани вопроса. В какой-то момент Ясперс признается: «Кажется, что теперь я совсем перестал рассуждать как философ. Слов больше нет, и лишь в негативной форме можно отметить, что ни на каких наших разграничениях, хотя мы считаем их верными и отнюдь не берем назад, нельзя успокаиваться»⁴³. Это признание как нельзя более ясно характеризует интеллектуальную искренность книги, пытающейся стать пространством той полифонии, в которой немцы «через общение могли бы пробиться друг к другу <...> говорить друг с другом при сознании, что мы очень различны»⁴⁴. Подлинная «коммуникация» вообще является ключевым понятием всего миропонимания Ясперса. «В таком разговоре никто не судья другому, каждый одновременно обвиняемый и судья»⁴⁵. Поэтому он разоблачает уклонение от коммуникации и «агрессивное молчание», присущее всякому упрямству, в т.ч. тому, которое воспевал во время Первой мировой войны Томас Манн в «Размышлениях аполитичного»⁴⁶

⁴² Ясперс, *Вопрос о виновности*, 61–2.

⁴³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 68.

⁴⁴ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 14.

⁴⁵ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 8.

⁴⁶ Томас Манн, «Размышления аполитичного (первые главы из книги)», в *Аристократия духа* (М.: Культурная революция, 2009), 66: «То, что она [Германия. – И.Э.] противопоставила Западу, было лишь ее волей: ее мешающей, упрямой,

и которое снова давало о себе знать после этого поражения в высказываниях немецких интеллектуалов. Так, Ясперс цитирует своего современника, пытающегося осмыслить историю последних лет в свете пророчества одного немецкого философа, сделанного в 1932 г., что «через десять лет политически управлять миром будут только из двух полюсов – Вашингтона и Москвы». «Немецкая история, – пишет в 1945 г. современник Ясперса, – собралась с силами для одинокого титанического и своевольного рывка против этой тенденции <...>. Она вспыхивает, она, яростно защищаясь и атакуя, в диком смятении веры и ненависти, бросается к своему концу»⁴⁷. Ясперс не тратит лишних слов на развенчивание такого видения, но лишь терапевтически замечает:

Все это на самом деле не очищение, а дальнейшее увязание <...>. Тут возрастает лишь мутность чувств, еще больше сопротивляясь возможностям подлинной внутренней перемены⁴⁸.

В момент национальной катастрофы Ясперс ставит задачу «основать нашу новую жизнь на началах нашей сущности», а это возможно «только разглядев себя насквозь»⁴⁹. Путь, который может быть единственно продуктивен для Германии, по мысли философа, это путь «очищения из глубины сознания вины». И для этого нужно избавиться от «дикой склонности “не отречься от нашей истории”», позволяющей «скрытно одобрять зло, находить в нем добро, таить его в душе как гордую цитадель»⁵⁰. Этот пиетет к прошлому «путает историческую почву, в которую уходят наши любимые корни, со всей совокупностью реальностей общего прошлого, многие из которых мы, в сущности, не только не любим, но и отвергаем»⁵¹.

своенравной «особой» волей – но не ее словом, потому что у нее не было слова, она была бессловесной; она не была словолюбивой и верующей в слово, как цивилизация, она оказывала немое, неартикулированное сопротивление».

⁴⁷ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 94.

⁴⁸ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 94–5.

⁴⁹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 77.

⁵⁰ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 92–3.

⁵¹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 93.

«Моральную и метафизическую вину <...> искупить, по сути, нельзя. Она не прекращается. Кто несет ее, тот вступает в процесс, длящийся всю его жизнь»⁵², – признает Ясперс. Путь очищения подразумевает сознание своей вины и своего бессилия – и не только бессилия перед победителями, но и бессилия искупить эту вину. Не только свою вину, но и вину окружающих, частью которых ты был. Это бессилие есть в то же время и смирение, которое Ясперс мыслит в традиционной христианской парадигме. Оно в свою очередь способно придать человеку силу нравственно иного качества.

Кто действительно чувствует свою вину так, что меняется его мировосприятие, на того упреки со стороны других людей действуют как безобидная детская забава. Где подлинное сознание вины колет как жало, там самосознание поневоле преобразуется. Слушая такие упреки, с тревогой чувствуешь непосвященность и неосведомленность упрекающего⁵³.

Это тревога за состояние мира, в котором люди, полагающие, что вина – исключительно дело других, утрачивают способность задавать неудобные вопросы собственной совести.

Работа Ясперса вызвала очень мало откликов в тогдашнем немецком обществе. Однако, по сути, она на несколько десятилетий определила (и примерно на полтора десятилетия опередила) послевоенное общественное развитие в ФРГ, «заложив основу процесса преодоления тоталитарного прошлого»⁵⁴.

Список литературы / References

Аверинцев, С.С. «Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации». В *Связь времен. Собрание сочинений*. Киев: ББИ, 2005.

⁵² Ясперс, *Вопрос о виновности*, 100.

⁵³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 104.

⁵⁴ В.В. Рулинский, «“Проблема вины” в трудах Карла Ясперса», *Вестник МГИМО* 3, № 3 (2011): 165. См. также из современной перспективы: Leonhard Birmbacher, *Arbeit an der Erfahrung: Zum deutschen Weg aus der kriegsgesellschaftlichen Moderne 1943–1949* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021).

- (Averintsev, S.S. «[Overcoming Totalitarianism as a Problem: An Attempt at Orientation]». In [*The Link of Times. Collected Works*]. Kiev: VBI Publ., 2005. (In Russian))
- Арендт, Ханна. «Организованная вина». В *Опыты понимания, 1930–1954*. Пер. с англ. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.
- (Arendt, Hannah. «Organized Guilt». In *Essays in Understanding, 1930–1954*. Transl. from English. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2018. (In Russian))
- Ассман, Алейда. *Новое недовольство мемориальной культурой*. Пер. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
- (Aleida Assmann. *New Discontent with Memorial Culture*. Transl. by Boris Khlebnikov. M.: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2016. (In Russian))
- Бобраков-Тимошкин, Александр. «Чехи и немцы. 1918–1938». *Неприкосновенный запас* 56, № 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html>.
- (Bobrakov-Timoshkin, Alexander. «[Czechs and Germans. 1918–1938]». *Neprikosnovennyi zapas* 56, no. 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html> (In Russian))
- Манн, Томас. «Германия и немцы». Пер. Е.Г. Эткинды. В *Собрание сочинений*, 10 тт. Т. 10, 303–26. М.: Художественная литература, 1961.
- (Mann, Thomas. «Germany and the Germans». Translated by E.G. Etkind. In *Collected Works in 10 vols*. Vol. 10, 303–26. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1961. (In Russian))
- Манн, Томас. «Размышления аполитичного (первые главы из книги)». В *Аристократия духа*, 60–8. М.: Культурная революция, 2009.
- (Mann, Thomas. «Reflections of a Nonpolitical Man (First Chapters from the Book)». In *Nobility of Spirit*, 60–8. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2009. (In Russian))
- Ницше, Фридрих. «Давид Штраус – исповедник и писатель». В *Полное собр. соч.*, 13 тт. Т. 1/2, 7–82. М.: Культурная революция, 2013.
- (Nietzsche, Friedrich. «Davis Strauss: the Confessor and the Writer». In *Collected Works in 13 vols*. Vol. 1/2, 7–82. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2013. (In Russian))
- Рулинский, В.В. «“Проблема вины” в трудах Карла Ясперса», *Вестник МГИМО* 3 (18) (2011), 160–66. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2011-3-18-160-166>.
- (Rulinskiy, V.V. «“The Question of Guilt” in Karl Jaspers’ Works». *MGIMO Review of International Relations* 3 (18) (2011): 160–66. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2011-3-18-160-166>. (In Russian))

- Шубарт, Вальтер фон. *Европа и душа Востока*. Перевод З.Г. Антипенко и М.В. Назарова. М.: Русская идея, 1997.
- (Schubart, Walter von. *Europe and the Eastern Soul*. Translated by Z.G. Antipenko and M.V. Nazarov. Moscow: «Russkaya Ideya» Publ., 1997. (In Russian))
- Ясперс, Карл. *Вопрос о виновности*. Перевод С.К. Апта. М.: Прогресс, 1999.
- (Jaspers, Karl. *The Question of German Guilt*. Translated by Solomon K. Apt. Moscow: Progress Publ., 1999. (In Russian))
- Birnbacher, Leonhard. *Arbeit an der Erfahrung: Zum deutschen Weg aus der kriegsgesellschaftlichen Moderne 1943–1949*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021.
- Brecht, Bertold. *Stücke*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1968.
- Brügel, Johann Wolfgang. *Tschechen und Deutsche, 1918–1938*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1967.
- Jung, Carl Gustav. «The Post-War Psychic Problems of the Germans». In *C.G. Jung speaking. Interviews and Encounters*. Ed. by William McGuire and Richard F.C. Hull, 149–55. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Kleßmann, Christoph. “Die doppelte Staatsgründung”: *Deutsche Geschichte 1945–1955*. Bonn: Bundeszentrale für politische Ausbildung, 1991.
- Mrozek, Bodo. «Zur Frage des kollektiven Erinnerens. Die Semantik der Memoria». *Merkur* 66 (2012): 411–19.
- Penham, Daniel. «Report to 307th Counter Intelligence Corps Detachment Headquarters Seventh United States Army». February 23, 1946. *Crum Papers*. Marshal Research Library, Lexington, Va.
- Plessner, Helmuth. *Die verspätete Nation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Scheler, Max. *Die Ursachen des Deutschenhasses*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917.
- Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.

«Слово утешительное инокa в темнице» Максима Грека: Первое свидетельство «тюремной литературы» в России

Марчелло Гардзанини

Флорентийский университет, 50121, ул. Делла Пергола, 60, Флоренция,
Италия

marcello.garzaniti@unifi.it

Аннотация. «Слово утешительное инокa в темнице» описывает отношение Максима Грека к тюремному заключению, уже проявившееся в его поведении во время драматических испытаний на предшествовавших этому заключению судебных процессах. Текст «Слова» схож с сочинениями Савонаролы как многократным цитированием Священного Писания (в первую очередь псалмов, в которых содержится метафора духовного сражения), так и развитием тем человеческой неблагодарности и надежды на праведный суд Божий. Мотивы духовной битвы и скорбного смирения, которые дают человеку силы вынести условия тюрьмы, также встречаются в трактате «О средствах против превратностей судьбы» (*De remediis utriusque fortunae*) Франческо Петрарки, опубликованном в конце XV в. в Италии. Причины специфического отношения Максима Грека к своему тюремному заключению, ставшему итогом несправедливых преследований, прежде всего можно реконструировать по его обращениям к Священному Писанию, несмотря на то, что в отдельных случаях смысл этих обращений завуалирован. Библейские цитаты, часто выполняющие в рассматриваемом сочинении функцию амплификации текстового значения, выражают идеи автора в логике невысказанного. Подобная логика характерна для практики самоцензуры, которая имеет существенное значение для понимания литературы Нового и Новейшего времени.

Ключевые слова: Максим Грек, тюремная литература, Савонарола, Петрарка, Боэций, библейские цитаты



Для цитирования: Марчелло Гардзанити «Слово утешительное инока в темнице» Максима Грека: Первое свидетельство “тюремной литературы” в России». Перевод Н.Н. Жуковой. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 58–83.

The Consolatory Discourse of the Imprisoned Monk by Maximus the Greek: The First Evidence of “Prison Literature” in Russia

Marcello Garzaniti

University of Florence, 50121, 60 Via della Pergola, Firenze, Italy
marcello.garzaniti@unifi.it

Abstract. The *Consolatory Discourse of the Imprisoned Monk* provides an insight into Maximus the Greek’s attitude towards imprisonment, which was already announced in his behaviour during the trials. This work appears strikingly similar to two of Savonarola’s short writings. The resemblance resides not only in the quotations from the Holy Scriptures – featuring the metaphor of spiritual combat – but more particularly in the themes of man’s ingratitude and hope in the just judgement of God. The idea of spiritual combat and the notion of the patience that allows one to endure the prison conditions, are also found in Francesco’s *De remediis utriusque fortunae* published in Italy at the end of the 15th century. The reasons for Maximus the Greek’s specific attitude towards imprisonment, stemming from unjust persecution, can be reconstructed from the references to the Holy Scriptures, even when their meaning is not explicitly expressed. Biblical quotations often have the function of expanding the meaning of the text. In this work, they instead reflect the writer’s ideas, following the rationale of *the unspoken* found in the practice of self-censorship that is so crucial to an understanding of modern and contemporary literature.

Keywords: Maximus the Greek, Russian prison literature, Girolamo Savonarola, Francesco Petrarca, biblical quotations

For citation: Marcello Garzaniti. “The *Consolatory Discourse of the Imprisoned Monk* by Maximus the Greek: The First Evidence of ‘Prison Literature’ in Russia.” Translated by N.N. Zhukova. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 58–83. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 10.01.22

Поступила после рецензирования / Revised: 15.02.22

Принята к публикации / Accepted: 02.03.22

Перевод с итальянского Н.Н. Жуковой

Введение

«Слово утешительное инока в темнице»¹ (далее – «Слово») Максима Грека содержится в сборнике РГБ, Ф. 37, Большак. № 285, глава 45 (лл. 63–64). В наши дни этот текст принято относить к малозначительным произведениям, однако прежде его считали основополагающим не только для понимания творчества греческого мыслителя, но и значительным феноменом в русской литературе XVI в. в целом. Об этом свидетельствует упоминание «Слова» в «Исторической Хрестоматии церковно-славянского и русского языка» (Москва, 1848) под редакцией А.Д. Галахова, в которой этот текст занимает первое место среди других сочинений Максима Грека². Особое внимание

¹ Последнее издание: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека. Рукописная и литературная традиции*, 2 тт. (Новосибирск: Издательство СО РАН, 2008–2011), 2:131–32. Краткое предисловие к тексту см. Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека*, 1:335–37. Речь идет о первом научном издании. Предшествующее издание текста содержится в сборнике сочинений Максима Грека XIX в.: Преподобный Максим Грек. *Сочинения преподобного Максима Грека*, 3 тт. (Казань: Типолитография Императорского Университета 1894–1897) 2:452–53.

² А.Д. Галахов, *Историческая хрестоматия церковно-славянского и русского языка* (М.: Университетская Типография, 1848), с. 217, № 72. Источником послужил «Москвитянин» М.П. Погодина, в котором текст «Слова» прилагался к фундаментальному исследованию митрополита Филарета (Гумилевского) об афонском монахе (Филарет (Гумилевский), «Максим Грек», *Москвитянин* 6, № 11 (1842): 59). «Слово» вместе с текстом «Отвѣтъ въкратцѣ къ Святому събору, о нихже оклеветан бываю», также опубликованным в исследовании митрополита Филарета, происходит из Сборника 256 Румянцева (РГБ, Ф. 256, Рум. № 264), который содержит исправления, сделанные его рукой. См. Л.И. Журова, «Судный список Максима Грека» и церковная

к «Слову» было вызвано, прежде всего, осмыслением личного опыта тюремного заключения. В памяти читателя с неизбежностью возникали строки из стихотворения Пушкина «Узник», написанного в 1822 г. и начинающегося словами «Сижу за решеткой в темнице сырой...».

Название, которое, вероятнее всего, дал «Слову» сам Максим Грек, звучит следующим образом: «Сия словеса сътворилъ естъ инокъ, въ темници затворенъ и скръбья, имиже себе утѣшаше и утврѣжаше въ трѣпѣнни, в 7 тысяч и 40-ное лѣто». Автор определяет и героя повествования («инокъ, въ темници затворенъ и скръбья»), и его предмет («словеса <...>, имиже себе утѣшаше и утврѣжаше въ трѣпѣнни»). Принято считать, что дата – год 7040 (что соответствует 1531/1532 гг.) – указывает на время написания текста. Однако употребленная здесь форма глаголов прошедшего времени может указывать и на момент возникновения замысла произведения – конец (возможно, неожиданный) тюремного заключения. Достоверно известно, что над текстом монах работал в те годы, когда нашел приют и защиту у тверского епископа Акакия⁵.

«Слово» отсылает к одному из самых тяжелых периодов жизни афонского монаха в России: после семи лет заключения

публицистика XVI в. (митрополит Даниил и Максим Грек)», в *Проблемы сохранения отечественной духовной культуры в памятниках письменности XVI–XXI вв. Сборник научных трудов*, ред. А.Х. Элерт (Новосибирск: Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Институт истории, 2017), 98.

⁵ Епископу Акакию Максим Грек посвятил два произведения в то время, когда Тверь была практически уничтожена страшным пожаром (Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, 2 тт., ред. Н.В. Синицына (М.: Индрик; Рукописные памятники Древней Руси, 2008–2014), 2:231–40). В заключении первого произведения Максим Грек обращается с проповеднической речью, призывающей заниматься милосердием, оказывая должное внимание бедным и совершенствуя собственное нравственное поведение. Вероятно, с Акакием и временем пребывания в Твери связаны и другие сочинения, написанные афонским монахом (см. Marcello Garzaniti, «Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)», in *I Domenicani e la Russia*, a c. di Viliam Štefan Dóci OP e Hyacinthe Destivelle OP, vol. 37 di *Dissertationes Historicae* (Roma: Angelicum University Press, 2019), 57.

в монастыре Волоколамска (обвинение против него было выдвинуто в 1525 г.), он был осужден во второй раз. Задуманное в стенах тюрьмы «Слово утешительное инока в темнице», вероятно, является первым произведением «тюремной литературы» в России⁴.

В нашем исследовании тема и структура этого текста рассматриваются в связи с духовным и интеллектуальным становлением автора «Слова» в период его жизни во Флоренции, когда он еще был известен под именем Михаила Триволиса. Помимо сравнения с произведениями классических к тому времени авторов – Боэция и Петрарки – следует провести параллель между исследуемым текстом и творчеством Джироламо Савонаролы (1452–1498), монаха-доминиканца из Феррары, вдохновившего молодого грека на путь христианского подвига и на вступление в монашескую жизнь. Прежде чем быть приговоренным к смертной казни, Савонарола прошел через непродолжительное, но жестокое заключение, во время которого он написал несколько коротких стихотворений, вышедших уже в те годы во множестве изданий. Максим Грек, по всей видимости, читал их, когда работал секретарем главного биографа Савонаролы, Джанфранческо Пико делла Мирандолы (1469–1533), или когда был послушником во флорентийском доминиканском монастыре Сан-Марко⁵. Для лучшего понимания «Слова» Максима Грека в нашем исследовании представлен также анализ документации судебного процесса над ним. Особое внимание при этом уделяется поведению Максима Грека во время суда, напоминающему поведение Джироламо Савонаролы.

⁴ Из письменной традиции предшествующего периода можно было бы указать «Слово и Моление» Даниила Заточника (XIII в.), однако это произведение – предмет различных толкований: неясно даже, о каком типе заточения в нем идет речь (Д.С. Лихачев, «Даниил Заточник», в *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев, вып. 1, XI – первая половина XIV в., (Л.: Наука, 1987)).

⁵ О влиянии фигуры Савонаролы и судебного процесса над ним на творчество афонского монаха свидетельствует в первую очередь его сочинение «Повесть страшная и достопамятная и о совершенном иноческом жителстве». Об издании см. Журова, *Авторский текст Максима Грека*, 2:249–58; о комментарии см. Garzaniti, «Michele Trivolis alias Massimo il Greco».

Целью нашего исследования не является абсолютизация факта западного влияния на форму и содержание «Слова» Максима Грека. В центре внимания – возможная преемственность размышлений Максима Грека, обусловленная полученным в Италии религиозным и философским образованием.

Тема произведения

Рассматриваемый нами небольшой текст Максима Грека был определен самим автором как «плач»⁶ или «внутренний монолог»⁷. По существу мы имеем дело с прямой речью, обращенной к душе в форме увещевания. Эта речь характеризуется обилием глаголов в повелительном наклонении, побуждающих автора к изменению его внутреннего состояния. Таким образом, перед нами не привычная для творчества Максима Грека форма диалога, в котором душа представляет собой одного из собеседников⁸. Это именно увещевание, обращенное к самому себе, к своей совести.

⁶ Ср. Н.В. Симицына, *Максим Грек* (М.: Молодая Гвардия, 2008).

⁷ Журова, *Авторский текст Максима Грека*, 1:335. Л.И. Журова выражает свою точку зрения в примечании к тексту следующим образом: «Сочинение представляет собой лирический внутренний монолог (своего рода молитву), в котором автор беседует со своей душой. По своему пафосу оно напоминает, как это ни покажется странным, гимнографическое сочинение, оно появилось как экспромт в один из тяжелых периодов жизни афонского монаха в России (1532 г.), и позже, оформляя его как самостоятельную главу «избранного», Максим Грек обозначил в заголовке свой замысел» (Журова, *Авторский текст Максима Грека*, 2:132). Недавно эта исследовательница высказала гипотезу о том, что этот короткий текст представляет собой славянскую версию греческого оригинала, как то было недавно установлено для некоторых других произведений афонского монаха (Л.И. Журова, «К вопросу о греческих текстах Максима Грека в России», *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* № 4 (74) (2018): 151–57).

⁸ Диалогическая форма некоторых произведений Максима Грека (часто используемая Савонаролой) уже привлекала внимание специалистов в прошлом (ср. А.И. Иванов, «Максим Грек и Савонарола», *Труды Отдела древнерусской литературы* 23 (1968): 222–23).

Форма утешительной речи обнаруживает очевидные параллели с фундаментальным средневековым трактатом «Утешение философией» Северина Боэция. В этом произведении философия, представленная в образе женщины, обращается к автору, наставляя его и призывая принять определенную метафизическую концепцию реальности (очевидно, платонического происхождения). Нет сомнения, что именно в итальянский период своего интеллектуального становления Максим Грек познакомился с трактатом Боэция. Это могло произойти во время обучения в *Studium florentinum*, где преподавал тогда его наставник и покровитель Ианос Ласкарис (1445–1534), или во время послушания в монастыре Сан-Марко во Флоренции в 1502–1503 гг.

Во время своего пребывания в России Максим Грек затронул ряд центральных для трактата «Утешение философией» тем, в частности проблему удачи и судьбы, позаимствовав у Боэция образ «колеса счастья»⁹. Существенно важно, что афонский монах занимался этими вопросами еще в первые годы своего пребывания в России, когда был увлечен борьбой с засильем астрологии в Москве. Астрологии покровительствовал придворный медик Николай Булев (середина XV в. – 1548), который был врачом папы Юлия II¹⁰. Очевидно, что Максим Грек разделял

⁹ Максим Грек говорит об этом в «Слове о том, яко Промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастья вся человеческая устрояются» (в Преподобный Максим Грек. *Сочинения*, 2:150–58). Ср. О.Л. Акопян, *Волки в овечьих шкурах. «Рассуждения против прорицательной астрологии» и ренессансная мысль Италии конца XV – начала XVI вв.* (М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018), 194; Maria Chiara Ferro, «Per un’analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco», *Studi Slavistici* 16, n. 2 (2019): 150. Более подробно об упоминании этого образа в русской публицистике против астрологии в первой половине XVI в. см. Л.И. Журова «Слово о фортуна («колесе счастья») в русской публицистике XVI века (старец Филофей, Максим Грек, митрополит Даниил)», *Исторический курьер*, № 2 (10) (2020).

¹⁰ Ср. Д.М. Буланин «Булев (Бюлов) Николай», в *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев, вып. 2, *Вторая половина XIV – XVI вв.*, ч. 1, А–К, (Л.: Наука, 1988), 101–03. Письма Максима Грека к любекскому медику см. в Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, 1:133–38, 243–53 (к которым добавлены тексты с сомнительной атрибуцией, 373–98).

критический подход Савонаролы и Пико делла Мирандолы¹¹. Осуждая заимствованную с Запада подражающую язычеству культуру, Максим Грек, как и Савонарола, апеллировал прежде всего к Священному Писанию, но, имея за плечами солидный опыт монашеского служения на горе Афон, стремился основывать свои рассуждения также и на корпусе святоотеческих трудов.

Именно по этой причине «Слово» Максима Грека кажется далеким от чисто философского подхода Боэция: мы не находим в нем прямых влияний министра Теодориха Великого, заключенного перед казнью в павийской башне. Более плодотворным нам представляется сравнение «Слова» с сочинениями, которые Джироламо Савонарола написал в тюрьме во время судебного процесса, инициированного по наущению одной из флорентийских партий, связанных с Медичи, и поддерживаемой Папой Александром VI, более известным как Папа Борджиа.

Прежде в исследовательской литературе «Слово» сопоставляли с «Miserere», знаменитой молитвой-размышлением о Псалме 50, написанной Савонаролой в ожидании приговора, и опубликованной во Флоренции в год его смерти (1498)¹². Однако в произведении доминиканского монаха мы с первых строк слышим скорбный плач и покаянные взывания к Господу: «Несчастный я, покинутый всеми, оскорбивший небо и землю, куда я пойду? К кому обращусь? К чему прибегну? Кто сжалится надо мною?» («Infelix ego, omnium auxilio destitutus, qui caelum terramque offendi! Quo ibo? Quo me vertam? Ad quem confugiam? Quis mei miserebitur?»). В отличие от сочинения Савонаролы, краткий, но насыщенный текст Максима Грека,

¹¹ Максим Грек излагает свои размышления против астрологии и о самовластии человека в «Слове противу тщасихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком» (см. в Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, 1:255–310). Ср. Франческа Ромоли, «“Trattato contra li astrologi” Джироламо Савонаролы и “Слово противу тщасихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком” Максима Грека: Опыт сопоставительного анализа», *Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge)* 3 (2015).

¹² Ср. Иванов, «Максим Грек и Савонарола», 219. Ср. Girolamo Savonarola, «Expositio in Psalmum Miserere mei, Deus», in *Operette spirituali*, a c. di Mario Ferrara (Roma: Belardetti, 1976), 2:195–234. См. также очень ценное критическое приложение в том же томе (с. 317–94).

призывает к терпеливому смирению души без «скорби» и «отчаяния», указывая на поводы для ее утешения.

Наиболее близким по смыслу к «Слову» Максима Грека представляется последнее сочинение Савонаролы, также написанное во время его тюремного заключения. Работа над ним была окончена всего за пару недель до вынесения автору смертного приговора. Текст Савонаролы – краткий комментарий к первым трем стихам Псалма 30, написанный на латыни. Его главные герои – печаль и надежда – ведут беседу с автором:

Грусть осадила меня; со своей большой и сильной армией она окружила меня; она захватила мое сердце; с оглушительным оружейным грохотом, днем и ночью, она не перестает сражаться со мной. Мои друзья на ее стороне, и они стали для меня врагами. Все, что я вижу, все, что я слышу, раскрывает знамена печали надо мной¹³.

Сходство между двумя краткими сочинениями Савонаролы и «Словом» Максима Грека заключается не только в многочисленных цитатах из Священного Писания, содержащих метафоры духовного сражения, но и в сосредоточенности на вопросе о человеческой неблагодарности, теме надежды и противопоставлении земной и небесной реальностей. Эти сюжеты занимают центральное место в размышлениях двух авторов, находящихся в тюремном заключении¹⁴.

¹³ «Tristitia obsedit me, magno et forti exercitu vallavit me, occupavit cor meum, clamoribus et armis die noctuque contra me pugnare non cessat. Amici mei sunt in castris eius et facti sunt mihi inimici. Quaecumque video, quaecumque audio, vexilla tristitiae deferunt». Ср. Girolamo Savonarola «Expositio in Psalmum In te, Domine, speravi», in *Operette spirituali*, a c. di Mario Ferrara (Roma: Belardetti, 1976), 2:235–62 (комментарий с. 395–419).

¹⁴ Следует обратить внимание на тот факт, что в указанных сочинениях Савонаролы преобладают размышления о грехе и благодати, которые не занимают центрального места в произведении афонского монаха. По этой причине эти две краткие работы Савонаролы привлекли внимание Мартина Лютера, который решил издать их со своим предисловием (1523) (см. Luigi Lazzarini, *Teologia del «Miserere»*. *Da Savonarola al «Beneficio di Cristo» 1492–1543* (Torino: Rosenberg & Sellier, 2013), 26.

Мотивы духовной борьбы и терпения, дающие человеку силы пережить тюремное заключение, встречаются также в размышлениях Франческо Петрарки о переменчивости человеческой судьбы. Об этом свидетельствует отрывок из диалога «О тюрьме» (*De carcere*), содержащийся в известном трактате Петрарки «О средствах против превратностей судьбы» (*De remediis utriusque fortunae* (1366), книга II, 64), представляющем собой сборник нравственно-философских диалогов. Трактат был напечатан в Кремонe в 1492 г., как раз в начале пребывания Максима Грека в Италии, и был широко известен в Европе (в оригинале и в переводах). На обложках его изданий традиционно изображали колесо фортуны¹⁵.

В диалоге «О тюрьме» изображен спор между Скорбью и Разумом. Первая просто излагает тему, а второй отвечает более развернуто. Темы таковы: 1. Я незаслуженно заключен в тюрьму. 2. Я в заключении. 3. Я томлюсь в отвратительной и тесной темнице. 4. Мои условия ужасны. 5. Я превращен в тюремную собственность. 6. Я влачу жалкое существование в застенке. 7. Тюремная стража держит меня в оковах¹⁶.

Отвечая на второе сетование Скорби, Петрарка, обращаясь мыслями к Вергилию, вкладывает в уста Разума метафору человеческого бытия: «Знай, с того дня, как ты был рожден, и даже прежде твоего рождения ты был обречен властью на тюремные оковы. Для тебя весь небесный круг есть малый дом и, если верить величайшему поэту, темная и слепая тюрьма. Если ты жаждешь счастливого выхода из этой тюрьмы, тебя не испугает ее теснота, тебя не будут пугать ни мучения, ни смерть, ни любые человеческие несчастья, только вот душа твоя не подготовлена

¹⁵ Ср. Jürgen Geiss. *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung* (Wiesbaden: Reichert, 2002).

¹⁶ Рус. пер.: Франческо Петрарка, *О средствах против превратностей судьбы*, пер. и комм. Л.М. Лукьянова (Саратов: Волга, 2016), 420. Оригинальный текст: «1. Carcere claudor indigno; 2. Carcere clausus sum; 3. Turpi carcere claudor atque angusto; 4. Carcere detineor importuno; 5. Carceri mancipatus sum, 6. Miseram in carcere vitam dego; 7. Carcerali custodia vincus teneor» (Francesco Petrarca, *I rimedi per l'una e l'altra sorte*, trad. e note a c. di Ugo Dotti, 4 voll. (N. Argano: Torino, 2013).

и не вооружена для того, чтобы все это перенести и презреть; судьба всегда следует по ненадежной тропе»¹⁷.

Начав с вопроса о возможных влияниях на текст Максима Грека, мы теперь перейдем к воссозданию структуры «Слова», чтобы подробнее проанализировать обозначенные влияния, а также лучше понять сам текст произведения. Прежде всего мы обратимся к неуказанным в изданиях текста библейским источникам сочинения афонского монаха, а именно к их семантической функции.

Структура произведения

Во вступлении к «Слову» содержится призыв к душе преодолеть боль и страдания, которые она переживает: не тужи, не скорби, не тоскуй. Серьезность ситуации осужденного заключается не столько в условиях заключения, сколько в осознании незаслуженности страданий: «стражеси бес правды». Особую боль узнику причиняет то обстоятельство, что он подвергся тюремному заключению по навету со стороны именно тех, кто, казалось бы, должен быть добр к нему («благая прияти»), поскольку им он принес духовную пользу. Во время своего пребывания в Москве Максим Грек существенно обогатил русскую культуру, переведя Толковую Псалтирь, сделав новые

¹⁷ Рус. пер. в Петрарка, *О средствах против превратностей судьбы*, 420. Оригинальный текст: «Ita enim scito: ex quo die natus es, et antequam nascereris, in carcerem atque in vincula missum te, illius imperio, cui omnis celi ambitus exigua domus est. Et si quid summo creditur Poete, tenebrosum utique carcerem et cecum. Illius carceris exitum si felicem cupis, huius angustias non horrebis; sicut nec supplicia, nec mortem, nec humani aliquid, ad quorum patientiam et contemptum nisi preparatus armatusque erit animus, in quacunquē fortuna calle graditur ancipiti» (Петрарка, *I rimedi per l'una e l'altra sorte*). Петрарка ссылается здесь на отрывок из «Энеиды» (VI, 730–734), процитированный Августином в «О граде Божьем» (XIV, 3), а также подхваченный Данте, в «Божественной комедии» вложившим его в уста Вергилия (*Purgatorio* XXII, 3). Свое начало, впрочем, этот образ берет в платонической мысли. Ср. Pietro Vocihia, «Petarca interprete di Aeneis VI 730–734 e De civitate Dei XIV 3: Nota su una riscrittura platonica di Agostino», *Petrarchesca. Rivista internazionale* 6 (2018).

переводы ряда духовных текстов и исправив многочисленные славянские версии греческих произведений.

Используя повторяющийся в пророческих книгах Ветхого Завета и в Евангелиях образ трапезы, Максим Грек, в соответствии с общепринятым толкованием этого образа в святоотеческой духовной литературе, сравнивает и свою культурную миссию в Москве с подготовкой трапезы («трапезу, Духа Свята испльнену»). Здесь, как это часто бывает в текстах афонского монаха, подчеркивается боговдохновенность книг Священного Писания, в данном случае книги Псалтыри («богодуховненаго пѣснопѣнія Давидова»), в то время как другие переведенные или исправленные книги он считает просто «полезными для души» («книгы душеполезы»). Среди последних Максим Грек выделяет особую категорию святоотеческих комментариев («отцетворное сказание») в Толковой Псалтири, которую он перевел по поручению великого князя Ивана III. Эта классификация, предложенная Максимом Греком, а также выстроенный им иерархический порядок источников являются новаторскими по сравнению с уже имеющимися в русской традиции¹⁸.

Несмотря на краткость текста «Слова» и условия, в которых оно было написано, Максим Грек емко определяет в нем свой труд по исправлению богослужебных текстов: лживый характер предыдущих переводов был заменен красотой истины («премного имущих ложное чюжих словесь, красотой истины утвердивши»). Эта формулировка, с одной стороны, отсылает к платоновскому учению, с другой – восходит к классическому представлению схоластики, а именно, томизма¹⁹. Максим Грек говорит подробнее о своем переводческом и редакторском труде

¹⁸ Ср. Марчелло Гардзанити, «Священное писание и auctoritates у Максима Грека», *Труды Отдела древнерусской литературы* 64 (2016).

¹⁹ Вспомним известный лозунг средневековой схоластики: «красота есть великолепие истины» («pulchritudo est veritatis splendor»). О философском анализе данного тезиса у Фомы Аквинского, который опирается на Аристотеля, Августина, Дионисия Псевдо-Ареопагита, Боэция и Альберта Великого, см. Jesus Villagrasa Lasaga, «Il trascendentale pulchrum in Tommaso d'Aquino secondo Hans Urs von Balthasar», in *I trascendentali e il trascendentale percorsi teoretici e storici*, a c. di Alain Contat, Carmelo Pandolfi e Rafael Pascual (Roma: If Press, 2016).

в своих других кратких произведениях для того, чтобы защитить себя от обвинений в ереси, приведших к его осуждению²⁰.

Основная аргументация Максима Грека строится на отрицании мнимых логических противоречий, якобы присутствующих в Евангелиях. Душа побуждается благодарить, восхвалять и прославлять Бога («благодарствуй твоему Владыцѣ, и хвали и слави») даже в страшных условиях заключения, потому что тогда она может «отдати съ лихвою» посредством мимолетных страданий («малыми привременными скръбьми») «весь длгъ, многъ талантъ», который имеет перед Богом. Очевидно, здесь подразумевается притча о талантах (Мф. 25, 14–30), цитируемая в тексте непосредственно с выражением «съ лихвою»: «и пришед аз взял бых свое с лихвою» (Мф. 25, 27). Важно подчеркнуть еще связь с притчей о немилосердном должнике: безжалостном слуге, который не щадит тех, кто находится в таком же положении, как он сам (Мф. 18, 21–35). Согласно Максиму Греку, таким образом, сам человек живет в состоянии слуги-должника и призван проявлять милосердие к ближнему.

Из поднятого на высоту универсального обобщения описания своего состояния, Максим Грек выводит моральный призыв, напоминающий об обычном проповедническом тоне некоторых его речей. Монах увещевает свою душу не терять время на «сѣтования» («Внимаи убо, да не сѣтования время възмннши злѣ») – здесь он опирается на пассаж из Книги Екклесиаста: «Время плакать, и время смѣяться; время сѣтовать, и время плясать» (Еккл. 3, 4). Он призывает свою душу сосредоточиться на «божественна радости», чтобы неблагодарность («акы неблагодарна») не привела ее к «двойной потере» («сугубою тщетою»): страданию и отступничеству и в жизни, и в вечности.

В этих выражениях Максима Грека вновь обнаруживаются сложные контекстные пересечения. С одной стороны, выражение «да не стражешн», с глаголом «страждати», уже присутствующим во вступлении, отсылает к притче о богаче и Лазаре, повествующей о посмертных страданиях богача (Лк. 16, 25): «нынѣ же здѣ утѣшается, ты же страждешн». В этой притче страдание

²⁰ Ср. Гардзанини, «Священное писание и auctoritates у Максима Грека», 41–5.

богача противопоставляется утешению, полученному нищим Лазарем. С другой стороны, выражение «сугубою тцетою» встречается в Житии Нифонта (хорошо известном как в византийской, так и в славянской культурах), в частности в сюжете о «милосердном Созомене», первое славянское свидетельство которого находится уже в Изборнике 1076²¹. Осуждение богатого человека, не пощадившего бедного Лазаря, контрастирует с судьбой «милосердного Созомена», заслужившего небеса своими милостынями. Последнее оказывается возможным, когда человек выходит из состояния «неблагодарности».

Описав состояние человеческого существа, Максим Грек переходит к увещанию своей души, которое, являясь по сути заключительной частью «Слова», отсылает нас к размышлениям Савонаролы, толкующего Псалом 30: к теме надежды и к противопоставлению земной и небесной реальностей. Продолжая использовать библейский язык, Максим Грек дважды приглашает свою душу веселиться и радоваться: «Весели же ся паче и радуися <...>, радуися и веселися». В этих словах можно увидеть не только хорошо известный и широко распространенный призыв, присутствующий в конце Заповедей Блаженства Евангелия от Матфея («радуитеса и веселитеса, яко м'зда ваша многа на небесѣхъ: тако бо изгнаша пророки иже бѣша преже васъ», Мф. 5, 12), но и отсылку к Книге пророка Софонии: «Радуйся, дщи Сионова зѣло, проповѣдай, дщи Иерусалимла, веселися и преукрашаиса от всего сердца своего, дщи Иерусалимла» (Соф. 3, 14)²².

Первый призыв радоваться сопровождается настойчивым моральным увещанием «имѣти всегда благонадежно и честно житие», что, в свою очередь, требует вдохновленной Богом

²¹ «Въ мѣзды мѣсто соугоубоу тѣштетоу примемши» в Изборнике 1076 года (*Изборник 1076 года*, 2-е изд., т. 1, изд. подгот. М.С. Мушинская, Е.А. Мишина, В.С. Гольщенко, ред. А.М. Молдован. (М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009), л. 274). Об источниках, встречающихся в Изборнике 1076, ср. Н.А. Мещерский, «К вопросу об источниках Изборника 1076 г.», *Труды Отдела древнерусской литературы* 27 (1972).

²² Обе цитаты взяты из Острожской Библии и приводятся в упрощенной графике.

мудрости, духа смирения и благодарения («богомудрено, смирено и благодарственно»). Это непременные условия для вхождения в Царство Небесное, превосходящее любую другую реальность. Перечисленные добродетели – мудрость, дух смирения и благодарности, – являют собой средства спасения, которыми Максим Грек предлагает вооружиться («сице въоружаеши себе»), используя образ, взятый из Послания к Ефесянам святого апостола Павла (Еф. 6, 13). Духовное сражение делает душу достойной «веселити Владыку своего». После заключительного стиха из Заповедей Блаженств, сформулированного как божественная заповедь с употреблением глаголов во втором лице единственного числа, следует упоминание о «великой награде на небесах» («твоя бо мзда велия на небесѣх»). Этим «Слово» завершается.

«Слово» изобилует выражениями прежде всего библейского происхождения, которые фиксируют внимание читателя на состоянии человека и тех духовных опорах, которые помогают ему выносить с мужественным терпением самые трудные испытания. Евангельская притча о немилосердном должнике, а также последний стих Заповедей Блаженств вселяют уверенность в справедливости суда Божия, в то, что праведники получают свою награду. В условиях заточения Максим Грек, пусть и сохранив аргументативную строгость, был вынужден свести свои размышления к самому необходимому, что побудило его создать короткий, но емкий текст, который можно было легко удержать в памяти.

Свидетельство Максима Грека на процессах (1525, 1531) и Послание митрополиту Даниилу

Для того, чтобы лучше прочувствовать то положение, в котором находился Максим Грек во время тюремного заключения, но главным образом для того, чтобы проиллюстрировать, как он осмыслил свое тюремное заключение, и яснее понять значение его краткого «утешительного» сочинения, важно проанализировать документацию судебного процесса. Толкование

этих материалов осложняется, помимо всего прочего, тем обстоятельством, что они отражают более позднюю интерпретацию судебных актов, относящуюся к середине XVI в., когда события двух судебных процессов оказываются перепутаны, а сами документы подвергает переработке окружение митрополита Макария²³. Однако о некоторых важных моментах судебных процессов над Максимом Греком мы всё же можем судить с большой степенью достоверности.

Во время допросов и очных ставок с рядом свидетелей афонский монах соблюдает предельную осторожность, нередко прибегая к общим аргументам, а иногда ограничиваясь в ответе сдержанным «не помню». Когда свидетельства расходятся, он просто замечает относительно обвинителя: «душа его поднимет»²⁴. В отличие, например, от монаха Вассиана Патрикеева,

²³ В основе нашего размышления лежит, в частности, так называемый «Сибирский список» конца XVI в. (далее СС), считающийся, несмотря на позднюю дату своего создания и ряд других недостатков, лучшим свидетельством судебных актов, касающихся Максима Грека (Н.Н. Покровский, Шмидт С.О., ред. *Судные списки Максима Грека и Исаака Собака* (М., 1971), 90–139. Описание кодекса см. там же, с. 10–18. По вопросу о толковании «судных списков», помимо предисловия Н.Н. Покровского в издании рукописи (Там же, с. 44–89), необходимо также сослаться на исследования А.И. Иванова и А.И. Плигузова, которые содержат обширное описание имеющейся литературы (А.И. Иванов, «Несколько замечаний по поводу издания нового списка “Судного дела Максима Грека”», *Труды Отдела древнерусской литературы* 30 (1976); А.И. Плигузов, *Пolemика в Русской церкви первой трети XVI столетия* (М.: Индрик, 2002), 207–52). См. также наше более детальное исследование, посвященное анализу этой документации в печати (Марчелло Гардзанити, «Свидетельство Максима Грека на судебных процессах, 1525, 1531. Новое прочтение в ключе библейского профетизма», в *Источниковедение древнерусской литературы и языка (археография, текстология, поэтика): сборник научных статей* (Новосибирск: Сибирское отделение Российской академии наук, Государственная публичная научно-техническая библиотека, Новосибирский государственный университет, 2022) (в печати)).

²⁴ Это можно перевести как «душа поднимет его»; имеется в виду различие между тем, что произносит человек, руководствуясь своими собственными мотивами, и тем, что говорит ему голос совести. По мнению Л.И. Журовой, выражение «Душа, брате, твоя подымет» имеет отчасти обвинительный смысл. Иными словами, его следует понимать так: «это на твоей совести».

реакции которого боялись даже приближенные, Максим Грек всегда ведет себя сдержанно, оставляя за собой статус простого монаха и признавая свои личные ошибки.

Когда же речь заходит о вероучительных или этических вопросах, касающихся практики перевода или монашеской жизни (как в случае с монахами-стяжателями), или же когда затрагиваются канонические вопросы о легитимности русской автокефалии, Максим Грек решительно выражает свою верность догматам православной веры и защищает правильность своего поведения, апеллируя к истории восточного монашества и Константинопольской Церкви.

Уместно сопоставить поведение Максима Грека и Савонаролы во время судебных процессов. Как известно, суд приговорил Савонаролу к сожжению на костре. Читая свидетельства того времени, в частности, «Жизнь Савонаролы», написанную Джанфранческо Пико делла Мирандола²⁵, можно обнаружить множество параллелей и совпадений в поведении двух монахов, несмотря на различные исторические обстоятельства. Доминиканский монах, являя собой образ христианского мученика, проявляет постоянную осторожность, не давая обвинителям повода для осуждения, и даже произносит «темные» речи, которые трудно интерпретировать²⁶. В то же время, как следует из текста Пико делла Мирандола, Савонарола прекрасно

Глагол «подымати» в данном контексте имеет значение «принимать на себя» (Л.И. Журова «Судные списки Максима Грека и Вассиана Патрикеева: Модели поведения участников собора 1531 г.», в *Источники по истории России: Проблемы общественной мысли и культуры*, ред. А.Х. Элерт (Новосибирск: Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Институт истории, 2019), 25).

²⁵ См. Giovanni Pico della Mirandola, *Vita Hieronymi Savonarolae*, a c. di Elisabetta Schisto (Firenze: Olschki, 1999). Хотя это Житие было составлено спустя много лет после кончины доминиканского монаха, так что много времени прошло и с того момента, как юный Максим Грек был секретарем Пико делла Мирандола, мы знаем, что Мирандола на протяжении многих лет живо хранил память о Савонароле как святом мученике (*Garzaniti, M. Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco*). Изучение работы Пико делла Мирандола из перспективы сопоставления образов Савонаролы и Максима Грека было бы весьма продуктивным.

²⁶ См. Pico della Mirandola, *Vita Hieronymi Savonarolae*, 145–48 (гл. 17).

осознает факт своего несправедливого осуждения и указывает на сходство своей судьбы с участью ветхозаветных пророков и учеников Христа²⁷.

В сочинениях Максима Грека такое апологетическое отношение проявляется как в «Отвѣтъ въкратцѣ къ Святому събору, о нихже оклеветан бываю», (далее – «Краткий ответ»), так и в Послании митрополиту Данилу, отправленном ему, когда тот уже был низложен²⁸. В данном исследовании мы лишь коснемся текста «Краткого ответа» в надежде предложить подробный анализ обоих произведений в будущем, более точно определив формы и содержание апологетического дискурса, разработанного Максимом Греком.

В «Кратком ответе» Максим Грек ссылается на пророка Амоса, сопоставляя положение библейского персонажа со своим собственным опытом. Признавая, что он является лишь «простым монахом и отчасти знатоком боговдохновенных писаний», так же как Амос был простым «пастырем», Максим Грек напоминает, что «по божественной благодати» был послан в Россию с Афона по приказу великого князя Василия выполнять свою работу в качестве переводчика. Отождествление с Амосом и идея пророческой миссии снова отсылают к итальянскому периоду Максима Грека и особенно к творчеству Савонаролы. Ведь именно книге пророка Амоса доминиканец посвятил цикл проповедей, произнесенных по случаю Великого поста 1496 г. в соборе Санта-Мария-дель-Фьоре (Дуомо). На этих проповедях, в которых Савонарола осуждал пороки духовенства и открыто говорил о преследованиях, которым подвергался, вероятно, присутствовал и молодой Михаил Триполис.

По словам афонского монаха, как мы читали в «Слове», его миссия нашла свое осуществление в переводе Толковой Псалтири и других книг. Обстоятельства, связанные с деятельностью в Москве ревнителя латинской веры, немца, имя которого не упоминается в «Кратком ответе» (но, как мы знаем, имеется

²⁷ См. Pico della Mirandola, *Vita Hieronymi Savonarolae*, 151–53 (гл. 19).

²⁸ Редакция «Краткого ответа» содержится в Филарет (Гумилевский), *Максим Грек*, 84–91, издание «Послания митрополиту Даниилу» недавно опубликовано Л.И. Журовой (Журова, *Авторский текст Максима Грека*, 2:136–45).

в виду Николай Булев), побудили Максима Грека отстаивать православную традицию. С приезда в Москву, по словам монаха, и начинается его апологетическая деятельность: он писал сочинения против исламской религии, против древнего язычества, против иудаизма и армянской веры и, наконец, против хулителей Богоматери (лютеран?), предоставляя своим читателям ряд аргументов в защиту православной веры. Напомним, что позднее митрополит Макарий поместил в «Великие Четьи-Минеи» некоторые из антилатинских произведений афонского монаха.

Максим Грек, по собственным словам, посвятил себя также вопросам духовно-нравственного характера, относящимся, прежде всего, к монашеской жизни. Иллюстрируя свою апологетическую деятельность, он лаконично излагает порядок текстов, которому намеревается следовать при подготовке собрания своих работ²⁹. Во второй части «Краткого ответа» афонский монах отвечает на критику, вызванную его осуждением морального облика духовенства в письме о пожаре в Твери. К этому вопросу и в особенности к новым ссылкам Максима Грека на пророческую литературу мы вернемся в нашем следующем исследовании.

Заключение

Подводя итог, можно сказать, что «Слово» позволяет лучше понять отношение Максима Грека к тюремному заключению, уже проявившееся в его поведении во время драматических испытаний на судебных процессах. В тексте очевидны параллели с двумя краткими сочинениями Савонаролы. Сходства обусловлены не только многократным цитированием Священного Писания, в первую очередь псалмов, в которых содержится метафора духовного сражения, но и развитием таких тем, как человеческая неблагодарность и надежда на праведный суд Божий. Идея духовной битвы и тема терпения,

²⁹ По мнению Н.В. Сеницыной, в «Кратком ответе» Максим Грек предлагает «самый полный обзор своих трудов, предшествующих составлению Иоасафовского собрания» (Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, 2:20).

которое наделяет человека способностью вынести тюремные испытания, как было отмечено, встречаются и в трактате Франческо Петрарки «О средствах против превратностей судьбы», распространение которого в печатном виде в конце XV в. возобновило его рецепцию в Италии и в Европе.

Отношение Максима Грека к тюремному заключению проявляется в отсылках к Священному Писанию, хоть в отдельных случаях их смысл завуалирован. О своем состоянии афонский монах повествует, обращаясь к притче о талантах и о немилосердном должнике, представляя читателю порядок отношений человека с Богом и с другими людьми. «Слово» утешает душу надеждой на «вознаграждение на небесах», со ссылкой на Заповеди Блаженства, хоть автор предусмотрительно опускает последнюю заповедь, в которой упоминается о гонениях, которые Иисус Христос предрекает своим последователям (Мф. 5, 11–12).

Афонский монах не может явно указать на свое положение преследуемого и ограничивается в начале текста лишь оговоркой «страдания без справедливости». Не может он и напрямую апеллировать к Божьему суду, чтобы не вести себя подобно безжалостному слуге, образ которого он в т.ч. имеет в виду при написании своего «Слова». Библейские цитаты в тексте выполняют функцию амплификации значения, передавая идеи автора в логике невысказанного. Подобный прием часто используется в практике самоцензуры, имеющей существенное значение для понимания литературы Нового и Новейшего времени. Позже ту же завуалированную форму Максим Грек использует в письме к князю П.И. Шуйскому, который интересовался его судьбой (1542 г.), когда сравнивает свое положение с положением ветхозаветного патриарха Иосифа, проданного в плен своими братьями. Во второй части этого письма Максим Грек защищает от обвинения в ереси, касающегося его деятельности переводчика богослужебных текстов, и высказывает предположение, что настоящей причиной его осуждения была критика им монастырских владений³⁰.

³⁰ Преподобный Максим Грек. *Сочинения преподобного Максима Грека*, 3:415–20, в частности 416–17.

Мы могли бы также задаться вопросом, почему в «Слове» Максим Грек не говорит о проблеме монашеского нестяжательства или автокефалии или почему он не касается еще более опасного обвинения в государственной измене. На первый вопрос Максим Грек отвечает лишь косвенно, когда обращается к притче о богаче и Лазаре, посвященной теме милосердия и взаимоотношений между богатыми и бедными. Важно помнить, что во время заключения афонский монах был в руках иосифлян и позднее находился под покровительством епископа Акакия, являвшегося учеником Иосифа Волоцкого. В силу всего этого затрагивать такие канонические вопросы, как автокефалия, было крайне опасно: это могло бы усугубить его непростое положение заключенного. Относительно второго вопроса можно предположить, что Максим Грек избегал любых упоминаний о своих международных отношениях из осторожности, точно так же как и во время судебных процессов. В первую очередь «Слово» представляет собой духовные размышления автора, хотя помимо этого в нем прослеживается и апология просветительской и переводческой деятельности, осуществлявшейся афонским монахом в Москве в 20-е гг. XVI в.

Список литературы / References

- Акопян, О.Л. *Волки в овечьих шкурах. "Рассуждения против прорицательной астрологии" и ренессансная мысль Италии конца XV – начала XVI в.* М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
- (Akorian, O.L. *Wolves in Sheep's Clothing. The Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Italian Renaissance Thought in the Late XV – early XVI Centuries.* Moscow, Saint Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2018. (In Russian))
- Буланин, Д.М. «Бюлев (Бюлов) Николай». В *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, под редакцией Д.С. Лихачева. Вып. 2. *Вторая половина XIV–XVI в.* Ч. 1. А–К, 101–03. Л.: Наука, 1988.
- (Bulanin, D.M. «Bülow (Buelow), Nicolaus». In [*Dictionary of Literates and Writings of Ancient Rus*], edited by D.S. Likhachev. Vol. 2. [*Second Half of 14th – 16th Centuries*]. Part. 1. А–К, 101–03. Leningrad: Nauka Publ., 1988. (In Russian))

- Галахов, А.Д. *Историческая хрестоматия церковно-славянского и русского языка*. М.: Университетская Типография, 1848.
- (Galakhov, A.D. [*A Historical Textbook of Church Slavonic and Russian*]. Moscow: Moscow University Press. 1848. (In Russian))
- Гардзанити, Марчелло. «Священное писание и auctoritates у Максима Грека». *Труды Отдела древнерусской литературы* 64 (2016): 33–46.
- (Gardzaniti, Marcello. [«Sacred Scripture and the auctoritates in Maximus the Greek»], *Proceedings of the Department of Old Russian Literature (TODRL)* 64 (2016): 33–46. (In Russian))
- Гардзанити, Марчелло. «Свидетельство Максима Грека на судебных процессах, 1525, 1531. Новое прочтение в ключе библейского профетизма». В *Источниковедение древнерусской литературы и языка (археография, текстология, поэтика): сборник научных статей*. Новосибирск: Сибирское отделение Российской академии наук, Государственная публичная научно-техническая библиотека, Новосибирский государственный университет, 2022 (в печати).
- (Gardzaniti, Marcello. «Testimony of Maximus the Greek at trials (1525, 1531). A New Reading in the Key of Biblical Profetism». In [*Source Studies of Old Russian Literature and Language (archaeography, textology, poetics): Collected Works*]. Novosibirsk: Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, State Public Scientific and Technical Library, Novosibirsk State University, 2022 (in print). (In Russian))
- Журова, Л.И. *Авторский текст Максима Грека. Рукописная и литературная традиции*. 2 тт. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2008–2011.
- (Zhurova, L.I. [*Author's Text of Maksim Grek. Manuscript and Literary Traditions*]. 2 vols. Novosibirsk: Siberian Branch of Russian Academy of Sciences Publ., 2008–2011. (In Russian))
- Журова, Л.И. «Судный список Максима Грека» и церковная публицистика XVI в. (митрополит Даниил и Максим Грек)». В *Проблемы сохранения отечественной духовной культуры в памятниках письменности XVI–XXI вв. Сборник научных трудов*, под редакцией А.Х. Элерта, 90–100. Новосибирск: Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Институт истории, 2017.
- (Zhurova, L.I. «Maximus of Greek Trial Minutes and the Ecclesiastical Publicism of XVI Century (Daniel, the Mitropolitan of Moscow, and Maximus the Greek)». In [*Problems of Preserving the National*

- Spiritual Culture in the Written Monuments of the 16th – 21st Centuries*], edited by A.Kh. Elert, 90–100. Novosibirsk: Institute of History, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences Publ., 2017. (In Russian))
- Журова, Л.И. «Судные списки Максима Грека и Вассиана Патрикеева: Модели поведения участников собора 1531 г.». В *Источники по истории России: Проблемы общественной мысли и культуры*, под редакцией А.Х. Элерта, 19–35. Новосибирск: Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Институт истории, 2019.
- (Zhurova, L.I. «The Trial Minutes of Maximus the Greek and Vassian Patrikeev: Patterns of Behavior of the Participants of “Sobor” in 1531». In [*Sources in Russian History: Problems of Social Thought and Culture*], edited by A.Kh. Elert, 19–35. Institute of History, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences Publ., 2019. (In Russian))
- Журова, Л.И. «К вопросу о греческих текстах Максима Грека в России». *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, № 4 (74) (2018): 151–57. <https://doi.org/10.25986/IRI.2018.74.4.012>.
- (Zhurova, L.I. «On the Greek Texts of Maximus the Greek in Russia». *Drevnyaya Rus'. Voprosy Medievistiki (Old Russia. The Questions of Middle Ages)*, № 4 (74) (2018): 151–57. <https://doi.org/10.25986/IRI.2018.74.4.012>. (In Russian))
- Журова, Л.И. «Слово о фортуне (“колесе счастья”) в русской публицистике XVI века (старец Филофей, Максим Грек, митрополит Даниил)», *Исторический курьер*, № 2 (10) (2020): 7–20. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2020-2-1>.
- (Zhurova, L.I. «The Tale of Fortune, the “Wheel of Luck”, in Russian Publicistic Writing of the 16th Century (Starets Filofey, Maximus the Greek, Metropolitan Daniil)». *Historical Courier*, № 2 (10) (2020): 7–20. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2020-2-1>. (In Russian))
- Иванов, А.И. «Максим Грек и Савонарола». *Труды Отдела древнерусской литературы* 23 (1968): 217–27.
- (Ivanov, A.I. [«Maximus the Greek and Savonarola»]. [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*] 23 (1968): 217–27. (In Russian))
- Иванов, А.И. «Несколько замечаний по поводу издания нового списка “Судного дела Максима Грека”», *Труды Отдела древнерусской литературы* 30 (1976): 284–98.
- (Ivanov, A.I. [«Some Remarks on the Publication of the New Codex of “The Judgmental Case of Maxim the Greek”»]. [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*] 30 (1976): 284–98. (In Russian))

- Изборник 1076 года*, 2-е изд. Т. 1. Издание подготовили М.С. Мушинская, Е.А. Мишина, В.С. Гольщенко. Под редакцией А.М. Молдована. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.
- (*The Izbornik of 1076*, 2nd ed. Vol. 1. The edition was prepared by M.S. Mushinskaya, E.A. Mishina, V.S. Golyshenko. Edited by A.M. Moldovan. M. Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi Publ., 2009. (In Russian))
- Лихачев, Д.С. «Даниил Заточник». В *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, под редакцией Д.С. Лихачева. Вып. 1. XI – первая половина XIV в., 112–15. Л.: Наука, 1987.
- (Likhachev, D.S. «Daniil Zatočnik». In [*Dictionary of Literates and Writings of Ancient Rus*], edited by D.S. Likhachev. Vol. 1. [11th – First Half of 14th Centuries], 112–15. Leningrad: Nauka Publ., 1987. (In Russian))
- Мещерский, Н.А. «К вопросу об источниках Изборника 1076 г.». *Труды Отдела древнерусской литературы* 27 (1972): 321–28.
- (Meshcherskii, N.A. [«On the Question of the Sources of the *Izbornik of 1076*»]. [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*] 27 (1972): 321–28. (In Russian))
- Петрарка, Франческо. *О средствах против превратностей судьбы*. Перевод и комментарий Л.М. Лукьяновой. Саратов: Волга, 2016.
- (Petrarca, Francesco. *De remediis utriusque fortunae*. Translation and commentary by L.M. Lukianova. Saratov: Volga Publ., 2016. (In Russian))
- Плигузов, А.И. *Полемика в Русской церкви первой трети XVI столетия*. М.: Индрик, 2002.
- (Pliguzov, A.I. [*Polemics in the Russian Church in the First Third of the 16th Century*]. М.: Indrik Publ., 2002. (In Russian))
- Преподобный Максим Грек. *Сочинения*. 2 тт. Под редакцией Н.В. Сидницкой. М.: Индрик; Рукописные памятники Древней Руси, 2008–2014.
- (Venerable Maximus the Greek. *Works*. 2 vols. Edited by N.V. Sinityna. Moscow: Indrik Publ.; Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi Publ., 2008–2014. (In Russian))
- Преподобный Максим Грек. *Сочинения преподобного Максима Грека*. 3 тт. Казань: Типолиитография Императорского Университета, 1894–1897.
- (Venerable Maximus the Greek. [Works of the Venerable Maximus the Greek]. 3 vols. Kazan: Imperial University Press, 1894–1897. (In Russian))

- Ромоли, Франческа. «“Trattato contra li astrologi” Джироламо Савонаролы и “Слово противу тщащихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком” Максима Грека: Опыт сопоставительного анализа», *Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge)* 3 (2015): 1–17.
- (Romoli, Francesca. «“Trattato contra li astrologi” of Girolamo Savonarola and “Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom” of Maxim the Greek: A Comparative Analysis». *Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge)* 3 (2015): 1–17. (In Russian))
- Синицына, Н.В. *Максим Грек*. М.: Молодая Гвардия, 2008.
- (Sinitsyna, N.V. *Maximus the Greek*. Moscow: Molodaia Gvardiia Publ., 2008. (In Russian))
- Покровский Н.Н., С.О. Шмидт., ред. *Судные списки Максима Грека и Исака Собака*. М., 1971.
- (Pokrovskii, N.N., S.O. Shmidt, eds. [*The Judgment Codex of Maximus the Greek and Isak Sobaka*]. Moscow, 1971. (In Russian))
- Филарет (Гумилевский). «Максим Грек». *Московитянин* 6, № 11 (1842): 45–96.
- (Filaret (Gumilevskii). «[Maximus the Greek]». [*Moskovitianin*] 6, № 11 (1842): 45–96. (In Russian))
- Bocchia, Pietro. «Petarca interprete di Aeneis VI 730–734 e De civitate Dei XIV 3: Nota su una riscrittura platonica di Agostino». *Petrarchesca. Rivista internazionale* 6 (2018): 79–89. <https://doi.org/10.19272/201812001003>.
- Ferro, Maria Chiara. «Per un’analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco». *Studi Slavistici* 16, n. 2 (2019): 139–56. https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-7482.
- Garzaniti, Marcello. «Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)». In *I Domenicani e la Russia*, a cura di Viliam Štefan Dóci OP e Hyacinthe Destivelles OP. Vol. 37 of *Dissertationes Historicae*. Roma: Angelicum University Press, 2019, 41–74.
- Lizzerini, Luigi. *Teologia del «Miserere»*. *Da Savonarola al «Beneficio di Cristo» 1492–1543*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2013.
- Geiss, Jürgen. *Zentren der Petarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525)*. *Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*. Wiesbaden: Reichert, 2002.
- Petrarca, Francesco. *I rimedi per l’una e l’altra sorte*. Traduzione e note a cura di Ugo Dotti. 4 voll. N. Argano: Torino, 2013.

- Pico della Mirandola, Giovanni. *Vita Hieronymi Savonarolae*. A cura di Elisabetta Schisto. Firenze: Olschki, 1999.
- Savonarola, Girolamo. «Expositio in Psalmum Miserere mei, Deus». In *Operette spirituali*. Vol. 2. A cura di Mario Ferrara, 195–234. Roma: Belardetti, 1976.
- Savonarola, Girolamo. «Expositio in Psalmum In te, Domine, speravi». In *Operette spirituali*. Vol. 2. A cura di Mario Ferrara, 235–62. Roma: Belardetti, 1976.
- Villagrasa Lasaga, Jesus. «Il trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino secondo Hans Urs von Balthasar». In *I trascendentali e il trascendentale percorsi teoretici e storici*, a cura di Alain Contat, Carmelo Pandolfi e Rafael Pascual. Roma: If Press, 2016.

Pavel Novgorodtsev and the Concept of Legal Consciousness in Russian Philosophy of Law

Randall A. Poole

The College of St. Scholastica, 55805, 1200 Kenwood Ave, Duluth, Minnesota, USA
rpoole@css.edu

Abstract. This article explores the main contributions of Pavel Novgorodtsev (1866–1924) to Russian philosophy of law, focusing on his central idea that the rule of law depends on a neo-idealist conception of legal consciousness based on natural law and fundamentally on human dignity, or respect for the intrinsic and absolute worth of the human person. The article examines Novgorodtsev’s critique of the historical school of jurisprudence, which was the subject of his first book, as well as his understanding of natural law as a moral ideal, of personhood as the highest moral purpose of and justification for law, and of law as the basic condition of society and therefore of human perfectibility or progress. It shows that his concept of “individualism” had both a methodological meaning and a more broadly philosophical meaning coinciding with the meaning of personalism (the defense of the absolute worth of personhood). Novgorodtsev based his own personalist metaphysics on an idealist theory of human nature. He held that the “absolute ideal,” one of his main philosophical concepts, entailed the metaphysical reality of the Absolute. The second half of the article details the ways Novgorodtsev applied his theory of natural law and his conception of legal consciousness to the modern state, especially in his 1909 book, *The Crisis of Modern Legal Consciousness*, which presents a rich intellectual history of the concept of the *Rechtstaat* or *правовое государство*. The article concludes that Novgorodtsev’s neo-idealist conception of legal



consciousness deeply shaped the thought of other philosophers associated with the Moscow school of Russian legal philosophy.

Keywords: Pavel Novgorodtsev, Russian philosophy of law, Russian idealism, rule of law, legal consciousness, historical school of jurisprudence, natural law, personhood, human dignity, personalism

For citation: Poole, Randall A. "Pavel Novgorodtsev and the Concept of Legal Consciousness in Russian Philosophy of Law." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 84–123.

Павел Новгородцев и понятие правосознания в русской философии права

Рэндел А. Пул

Колледж Св. Схоластики, 55805, 1200 Кенвуд Авеню, г. Дулут, Миннесота, США.

rpoole@css.edu

Аннотация. В этой статье исследуется вклад Павла Ивановича Новгородцева (1866–1924) в русскую философию права с особым акцентом на его центральной идее о том, что верховенство права неразрывно связано с неореалистической концепцией правосознания, основывающейся на естественном праве и в конечном счете на человеческом достоинстве, или уважении к абсолютной внутренней ценности каждой личности. Рассматривается критика Новгородцевым исторической школы права, которая была темой его первой книги, а также его понимание естественного права как морального идеала, личности как наивысшей моральной цели и обоснования права, а права как базового условия существования общества и, таким образом, человеческого совершенствования, или прогресса. Демонстрируется, что его понятие «индивидуализма» имело как методологический смысл, так и более широкий философский смысл, совпадающий со смыслом персонализма (защиты абсолютной ценности личности). Новгородцев основывал свою персоналистскую метафизику на идеалистической теории человеческой природы. Он полагал, что из понятия «абсолютного идеала» – одного из его главных метафизических понятий – следовала метафизическая реальность Абсолюта. Во второй части статьи подробно показывается, как Новгородцев применял

свою теорию естественного права и свою концепцию правосознания к современному государству, особенно в своей книге 1909 г., «Кризис современного правосознания», в которой представлена богатая традиция понятия *Rechtstaat*, «правового государства». В статье заключается, что неоиdealистическая концепция правосознания Новгородцева серьезно повлияла на мысль других философов, связанных с Московской школой русской философии права.

Ключевые слова: Павел Новгородцев, русская философия права, русский идеализм, верховенство права, правосознание, историческая школа права, естественное право, личность, человеческое достоинство, персонализм

Для цитирования: Пул, Рэндел А. «Павел Новгородцев и понятие правосознания в русской философии права». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 84–123.

Поступила в редакцию / Received: 06.07.22

Поступила после рецензирования / Revised: 12.07.22

Принята к публикации / Accepted: 20.07.22

Pavel Novgorodtsev (1866–1924) was arguably the most significant social philosopher of twentieth-century Russia.¹ He was a student of Boris Chicherin (1828–1904) and was also greatly influenced by Vladimir Soloviev (1853–1900). Drawing on their ideas, he founded the “Moscow school” of Russian legal philosophy. Other members of the school were Evgenii Trubetskoi (1863–1920), Sergei Kotliarevskii (1873–1939), Nikolai Alekseev (1879–1964), and Ivan

¹ The classic account of him in English is Andrzej Walicki, “Pavel Novgorodtsev: Neo-Idealism and the Revival of Natural Law,” in Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 291–341. More recently, see the fine portrait by Konstantin Antonov, “Pavel Novgorodtsev: Natural Law and its Religious Justification,” in *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Paul Valliere and Randall A. Poole (Abingdon: Routledge, 2022), 243–65. See also Vanessa Rampton, *Liberal Ideas in Tsarist Russia: From Catherine the Great to the Russian Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 146–60. The literature in Russian is now large. There is a valuable bibliography by I.A. Katsarova (И.А. Кацапова) in *Философия права. П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий, Б.А. Кистяковский*, ред. Е.А. Прибыткова (М.: РОССПЭН, 2018), 108–23.

Ilyin (1883–1954). The school’s central idea was that the rule of law depends on a neo-idealist conception of legal consciousness based on natural law and fundamentally on human dignity, or respect for the intrinsic and absolute worth of the human person. The present article is an exposition of that idea, as it was developed by Novgorodtsev. The Moscow school’s philosophical orientation was “neo-idealist” because it revived and revised classic German idealism (especially Kant and Hegel). It could be described as a type of “religious idealism” because it drew metaphysical and specifically theistic conclusions from its basic idealist conception of human nature.²

Together with the German neo-Kantian philosopher Rudolf Stammler (1856–1938) and the Polish-Russian legal theorist Leon Petrażycki (1867–1931), Novgorodtsev was one of the main figures associated with the revival of natural law, a movement that began in the 1890s and was centered in Germany and Russia. Novgorodtsev found much to admire in Stammler, including his idea of “natural law with changing content.” He was also indebted to his concept of the “social ideal,” which Stammler developed in his *Die Lehre von dem richtigen Rechte* (1902) and which he formulated in Kantian terms as a “community of free-willing persons.”

Petrażycki, who headed the “St. Petersburg school” of Russian legal philosophy, developed a psychological theory of law and conception of legal consciousness rooted in individual and social psychology.³ His overall philosophical outlook might be described as a type of “soft positivism,” but he firmly opposed legal positivism, which held that the state was the source of law. Petrażycki believed that law had its origins not in the state but in the human psyche; it was a basic psychic phenomenon and its source was the individual

² Randall A. Poole, “The Liberalism of Russian Religious Idealism,” in *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 255–76.

³ On Petrażycki, see Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, 213–90. See also the good and brief account by P.T. Grier and W.E. Butler, “The Concept of Legal Consciousness: Origin and Transformations,” in Ivan Aleksandrovich Il’in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed., intro., and trans. William E. Butler, Philip T. Grier, and Vladimir A. Tomsinov (London: Wildy, Simmonds and Hill, 2014), 15–50, esp. 38–41.

psyche. His idea of natural law was rather general. He used the term to embellish his project for a new science of legal policy, which he imagined would guide the future development of law. The ultimate goal of legal development was his “social ideal” of universal love that would eventually result in the complete socialization of human relations and elimination of the need for legal regulation of human conduct – the “withering away of law.” Because the social ideal of universal love was “axiomatic” rather than empirically or positively given, Petrażycki interpreted his science of legal policy as a revival of natural law.

Pavel Novgorodtsev, the son of a Russian merchant, came from Bakhmut, a town in Ekaterinoslav province (now Donetsk oblast, Ukraine).⁴ After graduating from Moscow University’s Faculty of Law in 1888, he pursued graduate training there in the history of the philosophy of law. He studied in Berlin and Paris for several years, and in 1897 was awarded the *magister* degree for his first book, *Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба* (*The Historical School of Jurists: Its Genesis and Fate*) (published in 1896). For his next book, *Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве* (*Kant and Hegel in Their Theories of Law and the State*) (1901), he received the doctorate from St. Petersburg University. In 1902 he edited *Problems of Idealism*, a project he planned with Peter Struve. The volume was published by the Moscow Psychological Society, which, despite its name, was the first and main center of the growth of Russian philosophy in the three decades before the Russian Revolution. Novgorodtsev was a prominent member of the society. In 1903, he was appointed associate professor, and in 1904 full professor, at Moscow University, in the history and philosophy of law.

By this time he had a prominent role in liberal politics. From 1901 to 1905 he helped organize and lead the Liberation Movement, serving on the Council of the Union of Liberation. He also served on the bureau of the Academic Union, formed in early 1905 as the corporate voice of the Russian professoriate in the Liberation

⁴ The following biographical sketch follows the one I prepared for *Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy*, trans., ed., intro. Randall A. Poole (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 451–52.

Movement. He was an influential member of the Constitutional Democratic (Kadet) Party from its beginning in 1905. In 1906 his native province of Ekaterinoslav elected him to the First State Duma. By signing the Vyborg Appeal (1906), Novgorodtsev forfeited membership in future Dumas, as well his professorship at Moscow University, although he continued to teach there as a lecturer. In 1909 he published *Кризис современного правосознания* (*The Crisis in Modern Legal Consciousness*). In 1911, he resigned altogether (with 100 of his colleagues) from Moscow University in protest over government violation of university autonomy. From 1906 to 1918, he was professor and director of the Moscow Higher Commerce Institute, which he organized along broad educational lines and made into one of the most popular institutions of higher education in Russia. After the February Revolution he was reinstated in his professorship at Moscow University. In 1917 he published the first edition of *Об общественном идеале* (*On the Social Ideal*) (1917). In May 1917 he was elected to the Central Committee of the Kadet Party, and by January 1918 was its acting chairman. He led Kadet efforts, such as the formation of the National Center in May 1918, to coordinate effective resistance against the Bolsheviks. Novgorodtsev left Moscow at the end of 1918 for Ukraine and southern Russia, and in 1919 headed the Ekaterinodar Kadet party office. After the defeat of General Anton Denikin, he went to Berlin, where he helped edit the Kadet émigré newspaper *Пуль* (1920). Finally settling in Prague, in May 1922 he founded the Russian Faculty of Law at the Charles University. He died in Prague in April 1924.

* * *

Recent scholarship has established that the concept of legal consciousness (*Rechtsbewußtsein*) in European intellectual history can be traced to Friedrich Carl von Savigny (1779–1861) and his historical school of jurisprudence.⁵ In its historicist conception,

⁵ Grier and Butler, "The Concept of Legal Consciousness: Origin and Transformations," 15–35, on which I rely for this section. In their history of the concept of legal consciousness, they include Petrażycki and developments in the Soviet period, but not Novgorodtsev.

legal consciousness was closely related to the broader Romantic notion of *Volksgeist*, advanced by Johann Gottlieb Herder (1744–1803). For Savigny, each cultural nation or people had its own legal consciousness, a sense of law and justice that developed organically from its whole way of life. Law was a cultural phenomenon and every legal consciousness was specific to the particular culture in which it emerged. Savigny opposed traditional doctrines of natural law because they were, he believed, rationalistic, abstract, universalistic (if only in their pretensions) and ultimately subjective because they reflected the arbitrary judgment and will of individual jurists and legislators.⁶ But he also rejected positivistic accounts of law as the command of the sovereign – though his historicism was itself a form of positivism because it maintained that law was positively given in necessary historical development.

Savigny held that the source of law was not pure reason or arbitrary political power but a people's *Rechtsbewußtsein*, its organic legal tradition formed by the inner force of historical necessity. He believed that jurists and legal scholars should rely on it in elaborating a system or code of law and in arriving at *Recht*: the highest, most authoritative form of law for a particular cultural community. Savigny distinguished between *Recht* and *Gesetzen*, or laws as legislated and enacted. In a famous phrase, he maintained that the latter might become a “baleful corruption” of the former or, in other words, a violation of *Rechtsbewußtsein*.⁷ *Recht*, as a type of higher norm for evaluation of *Gesetzen*, played a role in Savigny's theory perhaps not unlike that of natural law, but without the claim to universal validity: its objectivity was limited to the particular legal culture of which it was the highest expression. Such objectivity presupposed that the *Rechtsbewußtsein* of the cultural community (nation) in question was sufficiently coherent, organized, and developed that

⁶ For him the system of Christian von Wolff (1679–1754) perhaps best epitomized the old school of natural law.

⁷ F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814; 2nd ed. 1828; 3rd ed. 1840). See *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence*, trans. Abraham Hayward (London: Littlewood and Co., 1831), 32. Quoted by P.T. Grier, “I.A. II'in and the Rule of Law,” in II'in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed. Butler, Grier, and Tomsinov, 4.

it could be systematized and codified by jurists, that is, expressed in the form of Recht.

* * *

The historical school of jurisprudence was the subject of Novgorodtsev's first book, *The Historical School of Jurists: Its Genesis and Fate*. The historical school developed in reaction against what it took to be the doctrine of natural law, and its reaction shaped the school's entire outlook.⁸ Novgorodtsev set himself the task of understanding both the philosophy of natural law and the historicist critique of it. He returned to this connection in his programmatic essay, "Ethical Idealism in the Philosophy of Law (On the Question of the Revival of Natural Law)," published in *Problems of Idealism*. His consideration of natural law in his 1896 book is prescient and justifies his subsequent remark, in 1902, that this book, together with Leon Petrażycki's contemporaneous work, helped to galvanize the revival of natural law.⁹

Novgorodtsev argues that the historical school based its criticism of natural law and "easy victory" over it on a narrow, one-sided understanding of it. According to that understanding, natural law is prescribed by nature itself: its dictates are immutable and valid for all peoples and times; they can be found in their purest form in a putative original-natural state of humanity but have left some trace in existing bodies of law. This version of natural law can be traced to Ulpian's bald formula: *jus, quod natura omnia animalia docuit*. In the historicist account, the school of natural law invoked "nature" to create systems of allegedly universal, eternal norms, but in reality such systems could only be subjective, arbitrary, and scornful of the authentic and valuable diversity found among different peoples.¹⁰

⁸ П.И. Новгородцев, *Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба: опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии* (М.: Университетская типография, 1896), предисловие, 82.

⁹ P.I. Novgorodtsev, "Ethical Idealism in the Philosophy of Law (On the Question of the Revival of Natural Law)," *Problems of Idealism*, ed. Poole, 315n2.

¹⁰ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 2, 14–5; Novgorodtsev, "Ethical Idealism in the Philosophy of Law," 284–85.

Despite the efforts of the historical school to relegate it to the past with other discarded doctrines, Novgorodtsev points out that the school of natural law actually has lost none of its relevance. This is because the historical school based its criticism of natural law on only one of its meanings (that it is prescribed by nature) while largely ignoring the other, which is far more important and to which Novgorodtsev would devote many pages of various works, beginning with the introduction to *The Historical School of Jurists*. There, he defines natural law as “the totality of ideal, ethical ideas about law.”¹¹ The source of these ideas (or principles and norms) is “the inner consciousness of individual persons (or social groups),” or, in other words, moral consciousness and reason.¹² He quotes Hugo Grotius (1583–1645), the founder of the modern doctrine of natural law:

The law of nature is a dictate of right reason, which points out that an act, according as it is or is not in conformity with rational nature, has in it a quality of moral baseness or moral necessity; and that, in consequence, such an act is either forbidden or enjoined by the author of nature, God.¹³

Novgorodtsev indicates that the point of designating the source of natural law as God, nature, reason, or a higher moral order is to contrast its “purely moral” demands to positive law, “which relies on the authority of power.”¹⁴ As he often puts it in these pages, natural law is the moral critique of existing positive law. It strives to bring positive law into closer conformity with our moral ideals.

Novgorodtsev presents the demands of natural law as inevitably arising from human nature, specifically from moral consciousness: Human beings, he writes, constantly aspire to “moral perfectibility” and when their aspirations confront the imperfections of a given legal order they are driven to “the ideal constructs known

¹¹ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 3.

¹² Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 3.

¹³ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 3; Grotius, *De iure belli ac pacis* (I.1.10.1).

¹⁴ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 4.

under the name of natural law.”¹⁵ Law, he continues, may serve expedient purposes but also higher moral ones. It is subject to the moral critique of natural law when it fails at those higher purposes but also to moral justification by natural law when it meets them. Law is not just for the mechanical organization of society, but also for “the moral delimitation of social forces” and for the governing of social relations by general norms that create a firm foundation for the resolution of conflict and for peace and progress – all moral purposes.¹⁶

In a remarkable anticipation of his neo-idealist conception of legal consciousness, Novgorodtsev writes that the success of law depends on the extent to which “it penetrates into the consciousness of members of society and finds there moral sympathy and support.”¹⁷ Though he is rather circumspect, he suggests that such moral sympathy and support rest ultimately on the recognition that law can create the social conditions necessary for “the freedom for the moral development of the person” and for “spiritual perfectibility.”¹⁸ Here, already in 1896, he identifies personhood as the highest moral purpose of and justification for law, the point where it most comes under the purview of natural law and moral consciousness. This is the nexus of the neo-idealist conception of legal consciousness that he would develop in one way or another in much of his subsequent work. He credits his teacher Boris Chicherin with taking the contemporary point of view on natural law, namely, that it is an ideal concept but one that also develops according to changing historical and cultural circumstances, rather than being given once and for all.¹⁹ Novgorodtsev suggests that it is a type of historical rationalism, “uniting the concepts of reason and history in the idea of rational development.”²⁰

The rejection of natural law was programmatic for the historical school of jurisprudence. This rejection was most explicit

¹⁵ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 5.

¹⁶ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 7–8.

¹⁷ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 8.

¹⁸ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 7–8.

¹⁹ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 20.

²⁰ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 12.

in the case of what the historicists actually took to be the school of natural law, but it also applied to natural law as moral critique and ideal demand. As Novgorodtsev wrote in 1902, “Savigny thought that the point of view he advanced, historical inevitability and necessity, excluded the very possibility of evaluation and critique of law: if all law is formed by the action of inevitable historical forces, then it would seem that any attempt to critique the historical process is no more justified than an attempt to critique elemental processes of nature.”²¹ Yet Novgorodtsev recognized that Savigny’s approach to natural law was complex and paradoxical. It is true that Savigny wanted to maintain a deterministic view of historical development. “In his desire to emphasize the organic character of history,” Novgorodtsev writes, “he arrived at an extreme conclusion rejecting any part for human will in the historical process.”²² He held that the mysterious source of historical development was the impersonal national consciousness (*Volksgeist*), which was the common property of everyone. Developing within it, positive law acquired supreme authority and became inviolable for state and society alike. Thus in its origins (as the organic product of national life) Savigny tried to find the moral justification of law and implicitly gave it a role similar to that of natural law. “Such was the meaning of his theory of the organic development of juridical norms from the national consciousness,” Novgorodtsev concludes.²³

Novgorodtsev remarks that were historical determinism true, it would completely undermine the idea of natural law as moral critique, a point he repeats in *Problems of Idealism* (see above), and render impossible “the dualism of moral consciousness and positive law.”²⁴ But of course he does not think that it is true and finds that

its best refutation and the best confirmation of the ineradicability of moral evaluation is that Savigny himself made his historical

²¹ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 288.

²² Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 84.

²³ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 85.

²⁴ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 86.

point of view into a category of evaluation and the basis for conclusions about ‘what ought to be.’ <...> Unaware of it himself, he reintroduced the same concept he rejected. He reintroduced it under the cover of the historical view.”²⁵

In his 1896 book, he explained that for Savigny, positive law acquired moral justification merely by the circumstances of its origins. (As he might have said, Savigny committed a genetic fallacy.) “The national legal consciousness [*общенародное правосознание*], according to Savigny’s view, is in itself law,” because he thought its ideals were already historically realized in the juridical rules or norms of positive law.²⁶ Thus it became *its own type of natural law*, as Novgorodtsev puts it.²⁷ In an incisive analysis, he judges that, “Savigny repeats here the mistake of the old natural-law systems, which failed to demarcate between the demands of *ideal legal consciousness* and formally juridical norms.”²⁸ In both cases, positive law (with its juridical rules or norms) is conflated with ideals, which by their nature are not positively given and can never be fully realized. The result of such conflation is that positive law is given an ideal, moral significance that it does not have. The juridical norms of positive law are immanent to it and relative, while “the demands of ideal legal consciousness” are ultimately moral ones and therefore absolute. The neo-idealist conception of natural law, of which Novgorodtsev was the leading Russian theorist, sought to restore these essential distinctions.

²⁵ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 288. This is a good example of the “contraband” critique of positivism advanced by Novgorodtsev and other Russian neo-idealists. They believed that ethical, religious, and metaphysical suppositions were inevitable in human thought and needed to be acknowledged and justified. “Contraband” refers to the unconscious smuggling of these suppositions into areas of thought claimed by positivism as its own, and to the resulting intellectual distortion and muddling of concepts. The contraband critique of positivism was widely used in *Problems of Idealism*. See Poole, “Editor’s Introduction: Philosophy and Politics in the Russian Liberation Movement,” in *Problems of Idealism*, ed. Poole, 1–78, esp. 35–42.

²⁶ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 99.

²⁷ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 101.

²⁸ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 99 (italics added).

Savigny's basic motivation, according to Novgorodtsev, was to raise the moral significance of the historical order.²⁹ This took the form of his paradoxical combination of historicism and natural law and meant that "his conservatism came into contact with liberal theories of the juridical state."³⁰ Novgorodtsev argues that with time Savigny came to realize that historical necessity, his theory of organic historical development, could not account for every existing positive law. Admitting the possibility of "historical anomalies," of exceptions to necessary historical development, opened up for him a more critical approach to history and a more explicit recognition of natural-law concepts, such as might be used by legislators to correct observed anomalies.³¹

According to Novgorodtsev, the most significant change in Savigny's views came with his *System des heutigen römischen Rechts* (1840). There, he no longer rejected the idea that philosophical principles having universal human significance could legitimately influence the development of law, indicating only that the concrete sphere of their manifestation was individual peoples.³² He even attempted a philosophical formulation of the general purpose of the development of law, appreciating that it amounted to the moral calling of human nature as understood by the Christian religion. He expressed it as follows: "universal recognition of the equal moral dignity and freedom of man and the juridical defense of this freedom with the help of corresponding institutes."³³ Savigny seems to have recognized that this higher, universal ideal could broaden the narrower, national limits of the development of law. Novgorodtsev remarks that this was a "curious completion" of his historicist ideas and that it did not comport well with his original hope to find an immanent moral justification of positive law in the conditions of its historical origins.³⁴ In contrast to Savigny, the Russian philosopher of law recognized that the moral justification of law

²⁹ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 102.

³⁰ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 103.

³¹ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 90.

³² Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 96.

³³ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 97.

³⁴ Новгородцев, *Историческая школа юристов*, 98.

was not historical or immanent but transcendental – and ultimately transcendent and metaphysical.

The Historical School of Jurists: Its Origins and Fate revealed Pavel Novgorodtsev to be a major Russian social philosopher. It announced many of his most important themes: the critique of historicism (and of positivism more generally), the irreducibility of moral consciousness as a constituent aspect of human nature, natural law as a moral ideal (or set of moral demands), personhood as the highest moral purpose of and justification for law, law as the basic condition of human perfectibility or progress, and an idealist (or neo-idealist) conception of legal consciousness.

* * *

In his first book Novgorodtsev referred, as we have seen, to the “demands of ideal legal consciousness.” Clearly this is a key concept for him and it figures prominently in his subsequent work. Its core is natural law as a moral ideal, not as an already historically realized or existing part of positive law. Novgorodtsev’s emphasis is on consciousness: not on historical, collective, national, or social consciousness, as with the historical school of jurisprudence and other historicist and sociological approaches, but on individual or personal moral consciousness. In his seminal essay, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law” – to which I now turn in more detail – he wrote that “morality (like law) can and must be studied not only as a historical or social phenomenon, but also as an inner-psychic individual experience.”³⁵ Positivism proclaimed that only historical and sociological inquiry was valid. Novgorodtsev aimed to restore the legitimacy of “individual-psychological and normative-ethical inquiry,” which alone can penetrate to the depths of human consciousness “from which all norms draw their force.”³⁶

The focus on individual consciousness was a fundamental methodological (and more broadly philosophical) point for Novgorodtsev, which he explains as follows: Ethics, which includes natural law as a moral ideal, is concerned first of all with the idea

³⁵ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 299.

³⁶ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 302.

of conscious duty, “and such duty can have meaning only in relation to the person, as the one source of conscious decisions. Moral determinations acquire their meaning, their reality, only as the individual experiences of a person.”³⁷ The study of history or society apart from individual persons cannot grasp the inner essence of morality or law: “The so-called social organism does not have an independent existence: it exists only in persons.” It is no more than an abstraction, by which is understood the sum total of individual persons. This is why, although only life shared in common, and the resulting community of feelings and experiences, give content and reinforcement to the moral consciousness of persons, these experiences and feelings acquire a moral character for each member of the community only when they pass through his personal consciousness: there is no other consciousness in which they could take on the significance of autonomous responsibilities.³⁸

Novgorodtsev uses the term “individualism” to capture this methodological premise, but his use of the term had nothing in common with relativism. Indeed he combines the term with “absolutism” to indicate that the highest moral principles (including natural law) recognized by individual consciousness are absolute and universal.³⁹

Novgorodtsev characterizes his neo-idealist philosophy of law as *normative*. He refers to the inner essence of law as “a norm and principle of personhood.”⁴⁰ As an ideal, it belongs (as we have just seen) to the inner world of consciousness. He praises Leon Petrażycki’s “psychological theory of law” as a brilliant model of the empirical analysis of law “as an inner-psychic individual experience.” However, he notes that such psychological analysis remains within the sphere of “what is,” of the “constitutive features of legal consciousness.”⁴¹ Novgorodtsev is interested in the “regulative principles” of legal consciousness, which can be found, he says, in ethical idealism, a theory of “what ought to be” that transcendently

³⁷ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 304–05.

³⁸ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 306.

³⁹ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 304.

⁴⁰ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 299, 303.

⁴¹ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 303.

grounds norms. “Only here,” he writes, “is the necessary culmination of the normative understanding of law accomplished.”⁴² His argument is that the neo-idealist conception of legal consciousness is normative in a way that neither the historicist or psychological conception can be: it posits natural law as an ideal moral demand directed to the individual consciousness. It makes natural law (and therefore the very idea of law) a matter of inner moral conviction rather than of external coercive authority. In Kantian terms, it makes law “autonomous” rather than “heteronomous.” Novgorodtsev believed this was the ultimate foundation for the rule of law.

For him, the “regulative principles” of legal consciousness are the moral law and respect for the intrinsic and infinite worth of the human person, or for human dignity. Ultimately these principles are the same, at least in Kant’s moral philosophy, which Novgorodtsev closely followed. In his famous “formula of humanity” (the second formulation of the categorical imperative) Kant defines the moral law as respect for persons as ends-in-themselves: “Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end.”⁴³ Novgorodtsev calls Kant’s great vision of the kingdom of ends “the supreme good of the moral world.”⁴⁴ He makes the obvious connection to natural law in writing about “the absolute foundation of natural law that is revealed to us in the moral idea of personhood.”⁴⁵ Natural law is the juridical form of the moral law; it is upheld by consciousness, by respect for the moral law and for personhood, not by coercion. Precisely that is what distinguished the neo-idealist conception of legal consciousness from legal positivism, which held that sovereign state power was the source of law. Novgorodtsev’s idealist approach virtually committed him to this emphasis on moral consciousness as the source of natural law and therefore of law as such.

⁴² Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 304.

⁴³ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York, NY: Harper and Row, 1964), 96 (italics omitted); in the *Academy edition of Kant’s collected works*: IV, 429.

⁴⁴ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 305.

⁴⁵ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 313.

* * *

Novgorodtsev held that there are two ways that personhood entails moral respect for law, indeed two ways it gives law moral value: human dignity and human perfectibility. The first and most basic purpose of law is to defend human dignity and the natural rights associated with it by limiting the arbitrary power of one person over another, if necessary through coercive means. This role belongs to the lawful state (*правовое государство*), which in its modern constitutional forms should itself fall under the rule of law, a condition that depends ultimately on the quality of legal consciousness and on civil society. In *Problems of Idealism*, Novgorodtsev wrote of the way that the modern conception of natural law limits state power by “the idea of the inalienable rights of the person.” According to this conception, “natural law is the expression of the autonomous, absolute significance of the person, a significance that must belong to it in any political system.”⁴⁶ He thought that human dignity was the source of the natural rights that were given juridical form by natural law and that were upheld by legal consciousness.

If the first way that personhood gives moral value to law is “negative” (the defense of human dignity and rights), the second is more “positive.” Law, by making possible civilized life and society, also makes possible the realization of all higher potentials of human nature. In short, law enables the social conditions for human perfectibility and progress. Novgorodtsev was especially indebted to Vladimir Soloviev for this idea. As Soloviev put it in *Justification of the Good*, society is necessary for people to “freely perfect themselves.” But society, he says, cannot exist if anyone who wishes can rob, maim, and murder. Law forcibly prevents this and so “is a necessary condition of moral perfection; as such it is demanded by the moral principle itself, though it is not a direct expression of it.”⁴⁷

⁴⁶ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 313.

⁴⁷ Vladimir Solovyov, *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, trans. Natalie A. Duddington, ed. and annotated Boris Jakim (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 320, 322. See also Soloviev, “Law and Morality: Essays in Applied Ethics,” in Soloviev, *Politics, Law, and Morality: Essays by V.S. Soloviev*, ed. and trans. Vladimir Wozniuk (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 131–212, esp. 148–50.

In his 1901 essay, “The Idea of Law in the Philosophy of V.S. Soloviev,” Novgorodtsev praised Soloviev for his defense of the “ideal essence of law” and for making clear that the “supreme task of law” was “to serve the ends of moral progress.”⁴⁸ This message could help overcome what Chicherin, Petrażycki, and Novgorodtsev himself diagnosed as the contemporary “dissolution of legal consciousness.”⁴⁹ In contrast to “Slavophile illusions” that law is unimportant,⁵⁰ Novgorodtsev presents Soloviev as a Christian idealist who developed and deepened Westernizing ideas such as progress, cultural development, universal human values and rights, and law. They acquired profound philosophical justification in his ideal of the spiritual transformation of the world, in which all of nature and human life would be permeated by divine principles.⁵¹ This, his great vision of *Богочеловечество*, is the culmination of human perfectibility. Its achievement rests on lower but indispensable stages of moral and social progress. What Novgorodtsev calls Soloviev’s “trust in the idea of law” came from his faith in the final triumph of the good but also from his sober recognition that law was the condition of human progress that justified such faith.⁵²

In his chapter in *Problems of Idealism*, Novgorodtsev’s emphasis is on personhood itself, in order to counter historicist and more generally positivist reductionism and to make “the self-determining person” the basis for the neo-idealist revival of natural law.⁵³ Nonetheless, he does not neglect society as the necessary sphere for the development of moral consciousness (which is inconceivable without a community of people who can recognize each other and themselves as persons or ends-in-themselves), for the ever fuller realization of human potential, and for human flourishing. As he writes, “The foundation and goal of morality is personhood, but the development of the person takes place in social conditions <...> Society, by its

⁴⁸ П.И. Новгородцев, “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”, в *Сочинения*, ред. М.А. Колеров и Н.С. Плотников (М.: Раритет, 1995), 286.

⁴⁹ Новгородцев, “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”, 286.

⁵⁰ Новгородцев, “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”, 287.

⁵¹ Новгородцев, “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”, 291–93.

⁵² Новгородцев, “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”, 296.

⁵³ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 305.

very essence, is not a limitation of personhood, but a broadening and deepening of it.”⁵⁴ Again, the fact that law is the condition of the existence of society, and thus of human perfectibility, adds to its moral value and to the grounds for freely respecting it. But in this essay Novgorodtsev develops the connection between law and progress in a more specific way.

First, he explains that the moral law is absolute in form but variable in content, referring in this context to Rudolf Stammler’s idea of natural law with changing content, which obviously was one of his sources.⁵⁵ As an infinite ideal driving human self-determination and perfectibility, as universal “ought,” the moral law is an absolute form that can never be filled with an adequate content or satisfied by an achieved result.⁵⁶ Extolling the “profoundly important significance” of Kant’s formulation of the problem, Novgorodtsev indicates that “the formal moral principle is the recognition of the idea of eternal development and improvement,” or of infinite human perfectibility. It resists both “ethical conservatism and the ethical utopia of earthly perfection.” The absolute ideal can never be fully realized in social reality, “but this must lead not to an utter denial of the achieved stage or to doubts in the possibility of progress, but to improvement of the present and to a search for the higher.”⁵⁷ At both the personal and social level, the moral law drives perfectibility, either through inner self-determination according to the ideals of reason or through external progress to build societies ever more worthy of the persons who form them and who are their ends.

Second, Novgorodtsev indicates that this approach to social progress, while morally centered on personhood, is practically oriented to concrete problems and to the search for solutions (“content”) that best fit the absolute form of the moral law in the specific circumstances of the day. This too underscores the great moral and social significance of law: “Raising the question of the organization of society necessarily takes us into the sphere of public policy and law, and

⁵⁴ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 312.

⁵⁵ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 310, 314.

⁵⁶ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 309.

⁵⁷ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 309.

this is the sphere of natural-law constructions. Natural law takes its starting points, its highest principles, from moral philosophy <...>. But this is only the first line: further it is necessary to study concrete conditions and to construct the ideal that most closely matches them,” using all available resources of science and society.⁵⁸ Further, he writes that natural law, “if it is to be revived as a living idea <...> must advance fully armed with all the facts of human knowledge, in order to courageously struggle with social evil and clear the way for moral progress.”⁵⁹ The whole problem of the “social ideal” is the subject of Novgorodtsev’s last book, but it is clear that he understood it in terms of a profound personalist philosophy of progress.⁶⁰

* * *

One of Novgorodtsev’s deepest convictions was that legal consciousness, and therefore ultimately the rule of law, depended on respect for human dignity, for the intrinsic and absolute worth of the human person. The deeper the respect for personhood, he thought, the deeper the respect for law. For good reason, Konstantin Antonov has properly emphasized his *personalism*.⁶¹ In both *Problems of Idealism* and in his 1909 book, *The Crisis of Modern Legal Consciousness*, Novgorodtsev uses the term “individualism.” As we have seen, one of the meanings he gives it is methodological. Another is more broadly philosophical – ethical and metaphysical, according to his specification⁶² – and coincides with the meaning of personalism (the defense of the absolute worth of personhood). Among the contemporary proponents of individualism he points to the “subtle and penetrating thinker” Charles Renouvier (1815–1903). Within a year, in 1903, Renouvier published a book under the title *Le Personnalisme*, which is credited with launching the twentieth-

⁵⁸ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 312–13.

⁵⁹ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 314.

⁶⁰ For lucid expositions of *On the Social Ideal*, see Walicki, “Pavel Novgorodtsev: Neo-Idealism and the Revival of Natural Law,” 328–41, and Antonov, “Pavel Novgorodtsev: Natural Law and its Religious Justification,” 254–61.

⁶¹ Antonov, “Pavel Novgorodtsev: Natural Law and its Religious Justification,” 252.

⁶² Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 307.

century philosophical movement of that name. In Russia he singles out B.N. Chicherin for his defense of individualism and observes that “the new idealist current, being affirmed now as predominant, is also leading in this direction.”⁶³ Two years later he wrote, “Contemporary idealist philosophy <...> continuously emphasizes and advances the principle of the person, its absolute dignity, its natural and inalienable rights.”⁶⁴

Following Kant, Chicherin, and Soloviev, Novgorodtsev based his personalism on an idealist conception of human nature, according to which the quintessential human capacities are reason and free will.⁶⁵ Reason involves the ability to recognize and posit absolute ideals (such as truth and the moral law). Through free will human beings are capable of self-determination according to these ideals. Kant called this astonishing dual power “practical reason” and saw it as the source of human dignity and of personhood. He and the Russian idealist philosophers thought it refuted naturalism and had metaphysical implications. The idealist conception of human nature helped to substantiate the Christian theism of Chicherin, Soloviev, and their followers in the Russian religious-philosophical renaissance of the early 20th century.

Novgorodtsev’s relation to this type of “religious idealism” is somewhat more complicated. The “absolute ideal” was one of his main philosophical concepts and he left little doubt that he believed it entailed the metaphysical reality of the Absolute, but he did not regularly use explicit religious language until the last years of his life, at the time

⁶³ Novgorodtsev, “Ethical Idealism in the Philosophy of Law,” 307 (the first chapter of Chicherin’s *Философия права* (1900) is titled “Личность”).

⁶⁴ П.И. Новгородцев, “О философском движении наших дней”, *Новый путь*, № 10 (1904): 66.

⁶⁵ For his understanding of Kant’s conception of human nature, see П.И. Новгородцев, *Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права* (М.: Университетская типография, 1901), 75–100. He writes, “Kant’s philosophy is moral philosophy most of all; the primacy of practical reason is its last word” (89). Novgorodtsev appreciated very well that the entire purpose of Kant’s theory of transcendental idealism was to make possible morality and its metaphysical postulates (personalism). See Randall A. Poole, “The Neo-Idealist Reception of Kant in the Moscow Psychological Society,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 2 (April 1999): 319–43.

of the Russian Revolution and its aftermath.⁶⁶ Yet, according to his student, I.A. Ilyin, “Pavel Ivanovich did not ‘become’ in his last years a religious man, *he always was one*. The wise depths of Russian Orthodoxy, revealed to him in years of strife and suffering, imparted not the first, but a new and, I believe, definitive form to his religiosity.”⁶⁷

* * *

Novgorodtsev’s next task was to apply his theory of natural law and his conception of legal consciousness to the modern state. He did so in his lengthy 1904 article, “The State and Law,” and in his 1909 book, *The Crisis of Modern Legal Consciousness*. The article concentrates on the critique of legal positivism, which teaches that “all law is the product of the state.”⁶⁸ Revisiting the “contraband” theme which he introduced in his 1896 book, Novgorodtsev argues that through, for example, Georg Jellinek’s idea of the self-limitation of state power, legal positivism betrays the hidden influence of natural-law principles, which instead should be openly recognized and consistently developed.⁶⁹ Thus the need for an “integral legal consciousness,” which does not limit itself to positivist formalism and to the world of factual juridical relations but bases itself on principles and on natural law.⁷⁰

Though he does not develop it in detail, Novgorodtsev outlines a “natural-law theory [конструкция] of the state,” which holds that above the state there are certain norms to which it must be subordinate and which find their higher sanction in moral consciousness.⁷¹

⁶⁶ Antonov, “Pavel Novgorodtsev: Natural Law and its Religious Justification,” 261–65.

⁶⁷ Quoted by Дмитрий Левицкий, “П.И. Новгородцев”, *Русская религиозно-философская мысль XX века*, ред. Николай П. Полторацкий (Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975), 304.

⁶⁸ П.И. Новгородцев, “Государство и право,” *Вопросы философии и психологии* 15, № 4 (1904): 397–450, here at 438 (часть 1); № 5 (1904): 508–38 (часть 2). There is an extensive analysis of this article in Walicki, “Pavel Novgorodtsev: Neo-Idealism and the Revival of Natural Law,” 312–18.

⁶⁹ Новгородцев, “Государство и право”, 428, 430–36, 517.

⁷⁰ Новгородцев, “Государство и право”, 440, 515.

⁷¹ Новгородцев, “Государство и право”, 510–11.

The natural-law theory of the state inevitably recognizes a basic dualism between the state and law, instead of the monistic constructions that follow from the legal positivist idea that the state is the source of law.⁷² Most important, it proclaims the supremacy of law, in the name of which the state is compelled to recognize “the free human person” as the indisputable limit on its power and “the sacred sphere of inner thoughts and feelings, the sphere of personal self-determination, immune to state interference.”⁷³

* * *

Novgorodtsev’s book, *The Crisis of Modern Legal Consciousness*, is of obvious importance to the theme of the present essay. Andrzej Walicki wrote that “it is truly unique, without equivalent or counterpart in the scholarly output of other legal philosophers, whether in Russia or elsewhere.”⁷⁴ The book is a rich intellectual history of the concept of the *Rechtstaat* or *правовое государство*. I will translate these terms broadly as “lawful state,” which encompasses two very different meanings of the concept: first, the positivistic “rule by law,” in which the state itself is seen as the source of law, and, second, the normative “rule of law,” in which state power is limited by higher norms of natural law and human rights. Novgorodtsev believed that the concept of the *правовое государство* had evolved by the beginning of the twentieth century to mean a state under the rule of law. This was his goal for Russia’s long-term political evolution.

The title of Novgorodtsev’s book indicates the great importance he attached to legal consciousness, as opposed to legal and political institutions alone. He believed that the rule of law rested precisely on the type of neo-idealist legal consciousness that he had elaborated in his previous works, as well as on a civil society animated by such consciousness. By “crisis of modern legal consciousness” Novgorodtsev meant the contemporary collapse (as he saw it) of the for-

⁷² Новгородцев, “Государство и право”, 511.

⁷³ Новгородцев, “Государство и право”, 397.

⁷⁴ Walicki, “Pavel Novgorodtsev: Neo-Idealism and the Revival of Natural Law,” 318.

mer boundless hopes in human perfectibility through legal and political institutions, the end of what might be called “juridical utopianism.”⁷⁵ He hoped that the crisis could be surmounted by a deepening appreciation of the moral foundations of law and society and by a better understanding of the true nature of human progress.

Novgorodtsev observes that the political theory of the modern state took shape in the Enlightenment and was filled with hopes for human transformation through the rationalization of the political and legal order. Robespierre captured the spirit of the times when he spoke of “*tous les miracles de la république*.”⁷⁶ The rights of man and citizen in the French Declaration of 1789 were presumed to lead naturally to the perfect society; they were valued not so much for the individual pursuit of happiness (self-realization) but for collective salvation. Novgorodtsev refers to the “genuine faith in the salvific force of political institutions” and writes that the new lawful state was seen as perfectly adequate “to secure freedom, equality and fraternity in society, to establish inner harmony and unity within it, and to create perfect moral relations among people.”⁷⁷ This faith in the unlimited possibilities of the lawful state passed from the French Enlightenment and Revolution to German idealism, reaching its culmination in Hegel’s idea that the modern state has achieved the moral perfection of humanity, the unity of “what is” (*das Sein*) and “what ought to be” (*das Sollen*). The “crisis of the modern legal consciousness” is the realization that the state had achieved no such thing and never could. “The former faith in the omnipotent power of legal principles, in their capacity to establish the translucent kingdom of reason on earth, has outlived its time,” Novgorodtsev writes. “The experience of the nineteenth century has shown that law alone cannot bring about the total transformation of society.”⁷⁸

In general Novgorodtsev welcomed this process of de-utopianization – which in view of the subsequent history of the twentieth century he vastly overestimated – but he was also concerned that it

⁷⁵ П.И. Новгородцев, *Кризис современного правосознания* (М.: И.Н. Кушнерев, 1909), 8.

⁷⁶ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 6.

⁷⁷ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 8.

⁷⁸ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 15.

was leading in some quarters to the rejection of the state and law as such. As an example of this danger he refers to Lev Tolstoy's "abstract moralism," which discounted law as a merely external and unnecessary form, a harmful distraction to the only thing that mattered, inner self-perfection through moral and religious regeneration. Despite this and other tendencies to devalue law as such, Novgorodtsev was confident that the crisis of the modern legal consciousness could be overcome. Indeed he thought that out of it a higher legal consciousness was emerging, one which valued law as an essential condition for the moral development and self-perfection of the person that Tolstoy and others sought.

Novgorodtsev does not offer, so far as I can tell, a succinct definition of the lawful state that would cover all of its modern history, but it is clear that he has in mind a state whose power is exercised lawfully rather than arbitrarily for the overall purpose of promoting justice, defined in general terms as freedom, equality and the realization of human potential. His overall view of how the lawful state, within that broad definition, had changed since the eighteenth century can be summarized as follows. In the earlier stages of its history, the lawful state itself was seen as the main agent in promoting justice and the realization of human potential; this, perhaps even more than popular support, was the justification of the state's power and the meaning of "lawful" in the exercise of that power. Later, by the end of the nineteenth century, the emphasis had shifted from the state to the person as the main agent. The "realization of human potential," which could justify the treatment of individual persons as means for the sake of the whole, was coming to be properly understood as the "*self-realization* of human potential," one person at a time, with no one rightfully subject to instrumentalization. Accordingly the state's role was increasingly understood as providing the conditions for self-realization, first of all freedom and equality, and "lawful" was increasingly defined in terms of an expansive conception of human rights. The new emphasis on self-realization and individual development went well beyond the classical liberal idea of negative liberty. The idea of equality in particular was expanding from equality before the law to the positive right to a dignified existence (championed by Vladimir Soloviev) and the guarantee of the minimal conditions necessary for self-realization (which expand with human progress).

The idea of personhood and the rights issuing from it – “the rights of man” – was present in the lawful state from its early modern beginnings. Novgorodtsev observes that the lawful state emerged in defense of the person against the arbitrary power, constraints, and inequalities of the *Polizeistaat* and vestiges of feudalism. In this its task was primarily negative, the clearing of “juridical anomalies.”⁷⁹ The defense of the negative liberties of the person then expanded into the fuller idea of natural or human rights, as expressed, for example, in the United States Declaration of Independence and French Declaration of the Rights of Man and the Citizen. At the same time another element was introduced into the lawful state, the doctrine of popular sovereignty. These two ideas form the intellectual foundations of the modern lawful state, and the two sources of law within it. Although the potential for conflict between them became obvious with time (and is part of the “crisis of modern legal consciousness”), this was not widely appreciated at the time of the French Revolution, which advanced both ideas simultaneously and as natural complements to each other.

Novgorodtsev thinks that popular sovereignty was the more important of the two ideas in establishing the legitimacy and moral authority of the lawful state, and he devotes more than half of his book (the first part) to its history. Popular sovereignty is the idea that legitimate political authority resides in the people, that the state is responsible to the people, and that government must enjoy the “consent of the governed.” It arose in opposition to ideas of divine right and was developed in contract theory, most notably by John Locke (1632–1704), whom, curiously, Novgorodtsev hardly mentions. For Locke, popular sovereignty consisted in the people’s contracting with (or instituting) government for the purpose of protecting their natural rights, which limit all power (the state’s and their own). Rousseau (1712–1778), whom Novgorodtsev discusses at great length, developed the doctrine of popular sovereignty in a very different direction. For him, it consisted in direct democracy (collective legislating by the citizenry), which expresses the “general will” of the people, whose power is unlimited.

⁷⁹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 280–81.

Rousseau's version of popular sovereignty had great influence on the French Revolution. Novgorodtsev is clear that Rousseau rejected in principle the idea of the inalienable rights of the person because it was incompatible with the unlimited power of the people.⁸⁰ But to the French revolutionaries, the main danger was the old regime, and the rights of man were directed against it, not the new power of the people. Moreover, once the state was reconstructed on the basis of popular sovereignty, full harmony was expected to ensue between it and the individual person. Following Rousseau, the prevailing assumption was that the citizen would find his highest satisfaction in the new state, his freedom being the other side of state power and realized only through it: authentic freedom was political freedom (integral participation in state power).⁸¹ In Germany Hegel's political philosophy also supposed a basic affinity between personal freedom and state power. As Novgorodtsev puts it, "Hegel's *Philosophy of Right* is a translation of *The Social Contract* into the language of German absolute idealism."⁸² The materialism of Feuerbach, Marx and Lassalle shared this same presumption of human perfectibility through complete identification with the state.⁸³

In the course of the nineteenth century, it became clearer, at least to some, that Rousseau's idea of popular sovereignty – the manifestation of the general will through integral participation in state power (positive liberty, in one sense of the term) – could not but fail to meet the hopes placed on it. Indeed, as Novgorodtsev remarks, "the theory of popular sovereignty in the genuine sense of the word never passed from the pages of *The Social Contract* to real life."⁸⁴ However, it is misleading to suggest that Rousseau's is the genuine sense of popular sovereignty. The concept means that the people are the ultimate source and justification of political power, not that they directly exercise it. This is generally what popular sovereignty meant before and after Rousseau. It is a foundational principle of modern political theory that has lost none of its relevance, as Novgorodtsev himself

⁸⁰ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 65–6.

⁸¹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 250–54.

⁸² Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 267.

⁸³ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 268–73.

⁸⁴ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 113.

clearly appreciates. He writes that “it gave the lawful state its moral-philosophical basis,” and that the ethical principle behind it is the dependence of power on the people.⁸⁵

Novgorodtsev acknowledges that since the French Revolution, popular sovereignty has generally been understood not as an operational code but as a higher moral sanction of power and law.⁸⁶ The key idea is that state power comes from the people and is to be used in their interests. In his formulation, “power is only an organ of the whole, outside of which it does not have any significance and in the interests of which it receives its authorization [полномочие]. In this view the concept of the popular will retains enormous significance as a symbol of the solidarity of power and the people and as an expression of state unity.”⁸⁷ In other words, state power, if based on popular sovereignty, is public. Some theories, he notes, refer to the “delegation” or “emanation” of power from the people to the government.⁸⁸ Beginning with the French Revolution, popular sovereignty has been realized in practice as representative government, not direct democracy. In view of all these considerations, the long-term influence of Rousseau was not in changing the meaning of popular sovereignty, as Novgorodtsev implies, but in showing how much the exercise of the people’s power, by themselves or in their name, needs to be limited by natural rights and the rule of law.

For all his criticism of Rousseau, Novgorodtsev is generous, sophisticated and nuanced in his analysis. In a shrewd interpretive strategy, he even aligns Rousseau with his own view that justice and the rule of law rest ultimately on a highly developed legal consciousness and civil society. For this purpose he focuses on the idea of the general will. According to Novgorodtsev, Rousseau proceeds from a fundamental question: “How is a just state possible?” Rousseau thought that the general will was the very source of justice, because, as a definite and constant element intrinsic to the will of individual persons, it realized the freedom and equality of all.

⁸⁵ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 243.

⁸⁶ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 111.

⁸⁷ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 59.

⁸⁸ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 112–13.

The general will was by definition “what ought to be”; therefore its expression through direct democratic law-making would automatically bring about justice. In other words, Rousseau pronounced the general will justice, and so could think that its expression would result in a just state.⁸⁹

This was sheer utopianism, but Novgorodtsev saw something original and highly valuable in Rousseau’s thought. Beginning with Plato, the traditional approach was to think that the just society could be realized from above, by philosopher-kings or other enlightened rulers.

Rousseau overturns this view at its very foundation. He supposes that justice can be realized only through the general will of all citizens <...>. This statement contains a thought both profound and important <...>. The highest justice, realized against the will of persons subject to it, is coercion, and if the objective principles of justice do not become the general consciousness, they cannot master life to the end and in full. At a time when many were attracted to the ideals of enlightened absolutism and beneficent reform from above,

Rousseau proclaimed that a just society must be based on the general will, on general recognition. “This was a bold and brilliant idea.”⁹⁰ Novgorodtsev has stripped the general will of its specific, rather metaphysical meaning in Rousseau and interpreted it as popular will (a term he uses often and somewhat inconsistently) or public consciousness. He can then turn Rousseau into an ally of his own legal philosophy, which held that justice and the rule of law depend not only on well-ordered political and legal institutions, but on the type of legal and civic consciousness that can uphold them. “To become a law of life,” he says, “justice must permeate the consciousness of people.”⁹¹ That may not be Rousseau, but it is Novgorodtsev.

In fact, clearly it is not Rousseau because it involves too much work. Rousseau believed that the general will was a ready-made fact, constant and definite, that it did not develop, that it already

⁸⁹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 48–54, 61, 209–10.

⁹⁰ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 50.

⁹¹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 52.

was justice (or its source) and was waiting, as it were, to be revealed through the exercise of the people's power in integral democracy. Novgorodtsev argues, by contrast, "that the harmony of the general will and justice is not a fact, self-evident and predetermined, but a goal that must be achieved."⁹² The general (or popular) will is not just by its very nature, but must be filled with the objective principles of justice that stand above it as its guiding norm. This is a difficult and continuously evolving process, involving the free organization and development of public opinion in the institutions, associations and processes of representative government and civil society.⁹³ The goal is to shape public opinion according to higher ideals, justice in particular. As Novgorodtsev remarks, every organ claiming to express public opinion "proceeds *not from what public opinion is, but from what it ought to be.*"⁹⁴ In this connection he now defines the "popular will" as the ideal that transcends its factual and imperfect expression in the form of public opinion.⁹⁵ In this usage it is the ideal that guides the shaping and development of real public opinion, the image of what public opinion "ought to be." It is clear that, for him, the content of this ideal is justice.

Novgorodtsev was aware, of course, that "popular will" ordinarily refers to simple "majority will," not an ideal guiding the development of public opinion toward justice. He was also very much aware of the dangers of majority rule and the "tyranny of the masses," discussing at some length the ideas of Alexis de Tocqueville (1805–1859) and John Stuart Mill (1806–1873). He quotes Tocqueville to the effect that "above popular will stands justice, limiting the rights of any people."⁹⁶ By justice, he and Tocqueville meant the same thing. In Novgorodtsev's words, the power of the majority must be limited in the name of a principle "that we must acknowledge as absolute and sacred – in the name of the human person."⁹⁷ The Russian philosopher defines the

⁹² Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 57.

⁹³ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 118–19, 205–09.

⁹⁴ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 131.

⁹⁵ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 208.

⁹⁶ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 234.

⁹⁷ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 237.

very concept of justice as the defense of human dignity and personhood. (According to Ulpian's classic formulation, "Justice is a fixed and abiding disposition to give every man his right,"⁹⁸ or, in other words, to treat every human being as a person.) As we know, this is the foundation of his entire moral and social philosophy, and it is also, he makes clear, the true basis of popular sovereignty. In the conclusion to the first part of his study, he writes, "If the theory of popular sovereignty demands recognition of the dependence of power on the people, then this demand receives its highest justification in the idea of the people as a union of free and equal persons, as a moral unity."⁹⁹ Novgorodtsev believed, as we have seen, that the security and flourishing of free and equal persons depends ultimately on justice being deeply rooted in the consciousness of people, in the "popular will." For this reason he is reluctant to simply say, with Tocqueville, that justice stands above the popular will. Were that the case, it could not become, as Novgorodtsev put it, "a law of life."

* * *

The second (and shorter) part of Novgorodtsev's book is devoted to "the crisis of the theory of individualism." By individualism, Novgorodtsev meant personalism, the idea of the person and human rights,¹⁰⁰ which he had just established as the core principle behind justice and the true basis of popular sovereignty. The crisis of individualism was part of the broader crisis of legal consciousness, and also the path toward its resolution, since it signified a greater appreciation that personhood was the absolute value of law and the state and could not be taken for granted or treated as a byproduct, as it was in earlier theories of the perfectibility of humanity. The crisis of individualism was the recognition that the idea of the person needed independent defense. For Novgorodtsev, the best philosophical defense was neo-idealism and natural law,¹⁰¹ a claim he had advanced, as we

⁹⁸ *Dig. 1.1.10 (Ulpian, Regulae 2).*

⁹⁹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 244.

¹⁰⁰ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 245.

¹⁰¹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 246.

have seen, in the major essay he had written for *Problems of Idealism*. The philosophical shift from positivism to idealism at the end of the nineteenth century was thus one aspect of the crisis of individualism. It followed another, perhaps more basic aspect, the erosion of the supposition of natural harmony between personal freedom and state power. This idea was based, Novgorodtsev writes, “on inadequate analysis of the concept of the person, its ends and means.”¹⁰² Growing disillusionment with it resulted in greater attention to the person itself, in particular to the principles of freedom and equality and their meaning for individual development.

Freedom, in the course of the nineteenth century, came to be valued not primarily as political freedom, participation in the state, but as negative liberty, “the autonomous sphere of personal rights that the state is obliged to respect as its own necessary limit.”¹⁰³ This conception found support in Kant’s idea of the person, according to which one’s sphere of individual freedom was determined by another’s right to the same; equality meant everyone’s right to equal freedom.¹⁰⁴ With time, however, understanding of the relationship between freedom and equality changed. In this connection Novgorodtsev considers the ideas of, among others, Benjamin Constant, Tocqueville, Wilhelm Humboldt, John Stuart Mill, Nietzsche, and Konstantin Leontiev.¹⁰⁵ In various ways these thinkers shifted the emphasis from Kant’s universalistic idea of man to a more individualistic notion. They valued freedom from the perspective of the distinctive, unique, truly individual development of every human person (individuality or concrete personality), and they opposed it in varying degrees to equality, understood not as equality in rights but as democratic equalization, leveling, or homogenization (instead of individualization).

Novgorodtsev himself did not think that the equalizing tendencies of democratic culture posed a great threat to individuality, stressing rather that equality was a vital condition of individual self-development. He saw individuality as another expression of the infinite value of personhood (only persons are capable of self-

¹⁰² Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 273.

¹⁰³ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 255.

¹⁰⁴ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 262–64, 310.

¹⁰⁵ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 282–99.

realization in their own individual way), suggesting that it harbored a deeper meaning of the equality of persons.¹⁰⁶ He recognized, however, that there was a certain tension between the individual and modern democratic culture.

Individuality is not and cannot be suppressed by equalizing norms. But at the same time nor can it find full satisfaction in the goods of equalizing culture and the lawful state. Between the person and the culture surrounding it there is not the concurrence, not the harmony, in which the eighteenth century so believed.¹⁰⁷

The lawful state cannot remedy the inevitable discrepancy between individuality and culture; recognition of this is another facet of the crisis of the modern legal consciousness. “The state,” Novgorodtsev writes, “does not have the power to struggle with culture, which at one and the same time raises the person and equalizes it with others, liberates it and ties it more firmly to its own ‘objective impersonal spirit.’”¹⁰⁸

Whatever its limits, Novgorodtsev believed that the modern lawful state ought to use its power to promote and realize the “new liberal” conception of equality: not only formal equality before the law but the positive right to a dignified human existence and “equality of possibilities or equality of the starting point.”¹⁰⁹ The “new liberalism” (he followed its contemporary British development in some detail), the transition from a negative to a positive understanding of freedom, marked a new stage in the evolution of the lawful state, one that he embraced but also cautioned would be even more difficult to implement than the earlier, mainly formal or juridical stage.¹¹⁰ No matter how much it achieved, the lawful state could not, however, realize justice on its own. As we have seen, for Novgorodtsev the rule of law and justice rested ultimately on a legal consciousness and civic culture that could sustain them.

¹⁰⁶ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 301, 311.

¹⁰⁷ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 307.

¹⁰⁸ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 308.

¹⁰⁹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 317, 334.

¹¹⁰ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 340.

In his last chapter he relates these problems to recent French political thought, which, according to him, emphasized the importance of moral and cultural education for the future of liberal democracy. French politicians and social philosophers alike agreed that it was necessary to improve not only institutions, but also the people themselves. This was the goal of the contemporary French doctrine of “solidarity,” which sought to inspire in people consciousness of the objective moral foundations of law and society. What were these moral foundations? Novgorodtsev argued that they were none other than the ideas of personhood and human dignity. For example, Léon Bourgeois (1851–1925), one of the main proponents of “solidarity,” fully accepted Kant’s imperative that people be treated always as ends, never as mere means, and he followed Kant in regarding the human person as the “foundation of any true society.”¹¹¹ He stressed that the doctrine of solidarity was based not only on the rights but also the responsibilities of the person. “But this,” Novgorodtsev writes, “discloses only another aspect of the same basic idea of personhood,” since personal rights are secured in society by their mutual recognition, or by the responsibilities and duties persons have to each other. “In this sense,” he continues, “the principle of solidarity easily and logically derives from the principle of personhood.”¹¹² Solidarity suggests, in other words, a civil society (or community) united by respect for human dignity and by its willingness to defend that absolute value through law.

Novgorodtsev understood that the cultivation of a humane and liberal consciousness, capable of building and sustaining a democratic and just society, was a complex educational and formative process. To designate it he highlights the term *воспитание*, or moral and civic education and character formation.¹¹³ In this context the term suggests *paideia*, *humanitas*, or *Bildung*. It is closely related to his conception of legal consciousness but is broader. He remarked that “as a result of complex political experience, in our days the center of gravity once again is shifting from transformation of

¹¹¹ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 385.

¹¹² Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 385–86.

¹¹³ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 367–91.

institutions to the *воспитание* of man.”¹¹⁴ He was referring in part to the experience of the 1905 revolution and to Russia’s halting liberal progress in the four years since. *Vekhi*, the famous collection of essays on the Russian intelligentsia and liberalism, came out the same year as Novgorodtsev’s book.¹¹⁵ Both pursued the theme of the moral and spiritual prerequisites of a liberal democracy. But Novgorodtsev reminds us that the question “What is more important, people or institutions?” is a perennial one in the history of moral and political thought. His own answer expresses his balanced wisdom: Institutions “grow together with people, and people improve themselves together with institutions. But in addition to this thought there is a new awareness that on their own juridical institutions are not capable of bringing about the real transformation of society and that they must enter into combination with moral forces to achieve their goals.”¹¹⁶ Throughout his work Novgorodtsev left no doubt that the main moral forces were a deep and abiding commitment to the sacredness of the person.

* * *

Novgorodtsev’s neo-idealist conception of legal consciousness deeply shaped the thought of other philosophers associated with the Moscow school of Russian legal philosophy. Let me take three examples.

Evgenii Trubetskoi was a professor in the history and philosophy of law, first at St. Vladimir’s University in Kiev (1892–1905) and then at Moscow University (1906–1918). Together with Novgorodtsev, he helped to spur the revival of natural law. Like Kant and Chicherin, Trubetskoi defined right (*право*) as reciprocally delimited external freedom or negative liberty, but he thought that identifying coercion as

¹¹⁴ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 253.

¹¹⁵ Bogdan Kistiakovskii’s *Vekhi* essay was closest to the specific topic of Novgorodtsev’s book: Kistiakovskii, “In Defense of Law: The Intelligentsia and Legal Consciousness,” *Vekhi/Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia*, trans. and ed. Marshall S. Shatz and Judith E. Zimmerman (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994), 91–113.

¹¹⁶ Новгородцев, *Кризис современного правосознания*, 387.

the distinctive feature of law (as Chicherin did) was to mistake law for one of its instruments. The resort to force is a mark of the violation of right and is applied when law fails, not when it succeeds.¹¹⁷ When law is upheld, it is because right is respected. For Trubetskoi this meant: “The primary source of right is always and everywhere our consciousness.” It also meant that natural law “forms the ideal basis and criterion of the whole juridical order.”¹¹⁸ His claims on behalf of natural law and the ideal of justice (they were the same for him) could hardly have been stronger.¹¹⁹

Sergei Kotliarevskii was professor of state (constitutional) law at Moscow University from 1910 until the early 1930s. Like Novgorodtsev, he wrote a major work on the concept of the lawful state. In *Power and Law: The Problem of the Lawful State* (1915), he distinguished between two elements in the state: power (or coercion), which is intrinsic to it, and law, which is extrinsic. Power is the natural element, law the ideal one.¹²⁰ The institutions and practices of the lawful state, the various ways it seeks to realize the supremacy of law in practice, are all relative and subject to change, but the ideal itself – “like the human spirit creating it” – is absolute and permanent.¹²¹ For this reason Kotliarevskii suggests that the concept of the lawful state is essentially “metajuridical”: The principle of law “is inseparable in the final account from religious-moral foundations.”¹²²

Ivan Ilyin was Novgorodtsev’s student and protégé. His most important work in legal philosophy is his treatise, *On the Essence of Legal Consciousness* (1956). For Ilyin, the essence of legal con-

¹¹⁷ Е.Н. Трубецкой, *Лекции по энциклопедии права* (М.: А.И. Мамонтов, 1916), 3–17.

¹¹⁸ Трубецкой, *Лекции по энциклопедии права*, 58–9.

¹¹⁹ On Trubetskoi’s legal theory, see Randall A. Poole, “Evgenii Trubetskoi: Icon of Russian Philosophy,” in *Evgenii Trubetskoi: Icon and Philosophy*, ed. Teresa Obolevitch and Randall A. Poole (Eugene, OR: Pickwick/Wipf and Stock, 2021), 1–22, esp. 12–4.

¹²⁰ С.А. Котляревский, *Власть и право: Проблема правового государства* (М.: Мысль, 1915), 5–6.

¹²¹ Котляревский, *Власть и право*, 22.

¹²² Котляревский, *Власть и право*, 45. See also Randall A. Poole, “Sergei Kotliarevskii: The Rule of Law in Russian Liberal Theory,” in *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Valliere and Poole, 266–85.

consciousness is natural law, and human awareness of it (as a moral ideal), together with our capacity for self-determination according to it, indicates that we are spiritual beings and that we belong to Spiritual Being.¹²³ This was the common insight of the philosophers of the Moscow school. As Novgorodtsev put it in *On the Social Ideal*, the person is “a reflection of absolute spirit” and “the image and way of the realization of the absolute ideal.”¹²⁴

Список литературы / References

- Котляревский, С.А. *Власть и право: Проблема правового государства*. М.: Мысль, 1915.
(Kotliarevskii, S.A. [*Power and Law: The Problem of the Lawful State*]. Moscow: Mysl' Publ., 1915. (In Russian))
- Левицкий, Дмитрий. “П.И. Новгородцев”. В *Русская религиозно-философская мысль XX века*, под редакцией Николая П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975.
(Levitskii, Dimitrii. “P.I. Novgorodtsev.” In *Russian Religious-Philosophical Thought of the 20th Century*, edited by Nikolai P. Poltoratsky. Pittsburgh: Department of Slavic Languages and Literatures, Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 1975. (In Russian))
- Новгородцев П.И. “Государство и право”. *Вопросы философии и психологии* 15, № 4 (1904): 397–450 (часть 1); № 5 (1904): 508–38 (часть 2).
(Novgorodtsev, P.I. “[The State and Law].” *Voprosy filosofii i psikhologii* 15, no. 4 (1904): 397–450 (part 1); no. 5, (1904): 508–38 (part 2). (In Russian))

¹²³ Ivan Aleksandrovich Il'in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed. Butler, Grier, and Tomsinov, chs. 5, 9. See also P.T. Grier, “I.A. Il'in and the Rule of Law,” in Il'in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed. Butler, Grier, and Tomsinov, 1–14; and Paul Valliere, “Ivan Ilyin: Philosopher of Law, Force, and Faith,” in *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Valliere and Poole, 306–25, esp. 313–15.

¹²⁴ П.И. Новгородцев, *Об общественном идеале*, 3-е изд. (Берлин: Слово, 1921), 78.

- Новгородцев, П.И. “Идея права в философии Вл.С. Соловьёва”. В *Сочинения*, под редакцией М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Раритет, 1995.
- (Novgorodtsev, P.I. “[The Idea of Law in Vl.S. Solovoyov’s Philosophy].” In [*Works*], edited by M.A. Kolerov and N.S. Plotnikov. Moscow: Raritet Publ., 1995. (In Russian))
- Новгородцев, П.И. *Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба: опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии*. М.: Университетская типография, 1896.
- (Novgorodtsev, P.I. [*The Historical School of Jurists, Its Genesis and Fate: An Essay Characterizing the Foundations of the School of Savigny in their Historical Development*]. Moscow: Universitetskaia tipografiia Publ., 1896. (In Russian))
- Новгородцев, П.И. *Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права*. М.: Университетская типография, 1901.
- (Novgorodtsev, P.I. [*Kant and Hegel in Their Theories of Law and the State. Two Characteristic Theories in Philosophy of Law*]. Moscow: Universitetskaia tipografiia Publ., 1901. (In Russian))
- Новгородцев, П.И. *Кризис современного правосознания* (М.: И.Н. Кушнерев, 1909).
- (Novgorodtsev, P.I. [*The Crisis of the Modern Legal Consciousness*]. Moscow: I.N. Kushnerev Publ., 1909. (In Russian))
- Новгородцев, П.И. *Об общественном идеале*, 3-е изд. Берлин: Слово, 1921.
- (Novgorodtsev, P.I. [*On the Social Ideal*], 3rd ed. Berlin: Slovo Publ., 1921. (In Russian))
- Новгородцев, П.И. “О философском движении наших дней.” *Новый путь*, № 10 (1904): 59–67.
- (Novgorodtsev, P.I. “[On the Philosophical Movement of Our Days].” *Novy Put’*, no. 10 (1904): 59–67. (In Russian))
- Прибыткова, Е.А., ред. *Философия права. П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий, В.А. Кистяковский*. М.: РОССПЭН, 2018.
- (Pribytkova, E.A., ed. [*Philosophy of Law: P.I. Novgorodtsev, L.I. Petrazhitskii, V.A. Kistiakovskii*]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2018. (In Russian))
- Трубецкой, Е.Н. *Лекции по энциклопедии права*. М.: А.И. Мамонтов, 1916.

- (Trubetskoi, E.N. [*Lectures on the Encyclopedia of Law*]. Moscow: A.I. Mamontov Publ., 1916. (In Russian))
- Antonov, Konstantin. "Pavel Novgorodtsev: Natural Law and its Religious Justification." In *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Paul Valliere and Randall A. Poole, 243–65. Abingdon: Routledge, 2022.
- Grier, P.T. "I.A. Il'in and the Rule of Law." In Ivan Aleksandrovich Il'in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed., intro., and trans. William E. Butler, Philip T. Grier, and Vladimir A. Tomsinov, 1–14. London: Wildy, Simmonds and Hill, 2014.
- Grier, P.T. and W.E. Butler. "The Concept of Legal Consciousness: Origin and Transformations." In Ivan Aleksandrovich Il'in, *On the Essence of Legal Consciousness*, ed., intro., and trans. William E. Butler, Philip T. Grier, and Vladimir A. Tomsinov, 15–50. London: Wildy, Simmonds and Hill, 2014.
- Il'in, Ivan Aleksandrovich. *On the Essence of Legal Consciousness*, ed., intro., and trans. William E. Butler, Philip T. Grier, and Vladimir A. Tomsinov. London: Wildy, Simmonds and Hill, 2014.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton. New York, NY: Harper and Row, 1964.
- Kistiakovskii, Bogdan. "In Defense of Law: The Intelligentsia and Legal Consciousness." In *Vekhi/Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia*, translated and edited by Marshall S. Shatz and Judith E. Zimmerman, 91–113. (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994).
- Novgorodtsev, P.I. "Ethical Idealism in the Philosophy of Law (On the Question of the Revival of Natural Law)." In *Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy*, ed. and trans. Randall A. Poole, 274–324. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Poole, Randall A. "Editor's Introduction: Philosophy and Politics in the Russian Liberation Movement." In *Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy*, ed. and trans. Poole, 1–78. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Poole, Randall A. "Evgenii Trubetskoi: Icon of Russian Philosophy." In *Evgenii Trubetskoi: Icon and Philosophy*, ed. Teresa Obolevitch and Randall A. Poole, 1–22. Eugene, OR: Pickwick/Wipf and Stock, 2021.
- Poole, Randall A. "The Liberalism of Russian Religious Idealism." In *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole, 255–76. Oxford: Oxford University Press, 2020.

- Poole, Randall A. "The Neo-Idealist Reception of Kant in the Moscow Psychological Society," *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 2 (April 1999): 319–43.
- Poole, Randall A., trans. and ed. *Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Poole, Randall A. "Sergei Kotliarevskii: The Rule of Law in Russian Liberal Theory." In *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Paul Valliere and Randall A. Poole, 266–85. Abingdon: Routledge, 2022.
- Rampton, Vanessa. *Liberal Ideas in Tsarist Russia: From Catherine the Great to the Russian Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- von Savigny, F.C. *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence*, trans. Abraham Hayward. London: Littlewood and Co., 1831.
- Soloviev, Vladimir. "Law and Morality: Essays in Applied Ethics." In Soloviev, *Politics, Law, and Morality: Essays by V.S. Soloviev*, ed. and trans. Vladimir Wozniuk, 131–212. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- Solovyov, Vladimir. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, trans. Natalie A. Duddington, ed. and annotated Boris Jakim. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Valliere, Paul. "Ivan Ilyin: Philosopher of Law, Force, and Faith." In *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, ed. Paul Valliere and Randall A. Poole, 306–25. Abingdon: Routledge, 2022.
- Walicki, Andrzej. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Ложные удовольствия в «Филебе»: стандартная интерпретация и ее критики*

О.В. Алиева

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 101000, ул. Мясницкая, 20, г. Москва, Россия
oalieva@hse.ru

Аннотация. Во второй половине XX в. сложилось понимание, что в «Филебе» 36b–40a Сократ предвосхищает современное определение удовольствия как «пропозициональной установки». Позиция Протарха в рамках такого прочтения сближается то с позицией Декарта, считавшего, что нельзя ошибиться в отношении страстей, то с позицией Юма, для которого удовольствие как ментальное состояние вообще не может быть истинным или ложным. Соответственно, критика гедонизма у Сократа понимается в том смысле, что удовольствия могут быть истинными или ложными точно так же, как мнения. Различные философские реконструкции этого аргумента Платона сложились в стандартную интерпретацию, в рамках которой выделяют «старую школу» (ложность удовольствия понимается в духе Б. Уильямса) и «новую школу» (ложность удовольствия понимается в духе

* Эта статья родилась в ходе семинара по медленному чтению платоновского «Филеба» (2019–2022). Я благодарна всем участникам этого семинара за плодотворные обсуждения текста диалога. Отдельное спасибо Михаилу Белянину, Анне Грюнерт, Станиславу Нарановичу и Дану Хазанкину за работу над аннотированной библиографией к «Филебу»; Анне Грюнерт я также признательна за помощь в розыске труднодоступной литературы. Первоначальную версию этой статьи удалось существенно доработать благодаря замечаниям анонимных рецензентов и редакции; пользуюсь случаем сердечно поблагодарить их за внимательное чтение рукописи и ценную критику.



С. Ловибонд). Данная статья предлагает обзор полемических позиций вокруг ложных удовольствий в «Филебе» и указывает на слабые места стандартной интерпретации.

Ключевые слова: Платон, «Филеб», удовольствие, гедонизм

Для цитирования: Алиева, О.В. «Ложные удовольствия в “Филебе”»: стандартная интерпретация и ее критики». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 124–146.

False Pleasures in the *Philebus*: Standard Interpretation and Its Critics

Olga V. Alieva

National Research University Higher School of Economics, 101000,
20 Myasnitskaya St., Moscow, Russia
oalieva@hse.ru

Abstract. In the second half of the 20th century, Socrates' argument in the *Philebus* 36b–40a came to be considered as anticipating the modern definition of pleasure as a “propositional attitude”. According to this reading, Protarchus' position is close to that of Descartes, who thought that we enjoy infallibility regarding passions, or to that of Hume, for whom pleasures are not the kind of mental state that can be true or false at all. Hence Socrates' criticism of hedonism allegedly proceeds from the assumption that pleasures are true and false in the same way as beliefs are. Various accounts of how this can be possible have formed the standard interpretation of the argument within which “the Old School” is mainly inspired by B. Williams' notion of false pleasures while “the New School” understands “falsity” in a way similar to that of S. Lovibond. This paper offers an overview of competing reconstructions of the argument and highlights some weak points of the standard interpretation.

Keywords: Plato, *Philebus*, pleasure, hedonism

For citation: Alieva, Olga V. “False Pleasures in the *Philebus*: Standard Interpretation and Its Critics.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 124–146. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 25.03.22

Поступила после рецензирования / Revised: 29.05.22

Принята к публикации / Accepted: 14.06.22

1. Оформление стандартной интерпретации

В 1959–1961 гг. на страницах журнала *Phronesis* развернулась дискуссия о «ложных удовольствиях» в «Филебе» Платона. Дискуссия началась с того, что Гослинг заметил ошибку в аргументации Сократа по поводу так называемых «удовольствий предвосхищения»¹. В 35e–36b Сократ обращается к рассмотрению таких состояний, в которых тело испытывает опустошение, при этом душа помнит о приятном и либо пребывает в твердой надежде на восстановление, либо, напротив, ни на что не надеется. Подобные удовольствия или огорчения самой души Сократ предлагает считать истинными или ложными, однако Протарх дает ему отпор: ни удовольствия, ни огорчения, с его точки зрения, не могут быть истинными или ложными (36c). В ответ Сократ напоминает, что удовольствие нередко возникает в связи с ложным, а не правильным мнением (37e), но и тут Протарх не уступает: мнение может быть ложным, но само удовольствие от этого ложным не становится. Однако он сдает позиции – по мнению Гослинга, напрасно – после того, как Сократ предлагает следующую метафору. В нашей душе есть секретарь и художник. Секретарь записывает некие речи, а художник пишет картины того, о чем говорится. «Значит, образы подлинных мнений и речей подлинны, а образы ложных – ложны?», – спрашивает Сократ (39c). Протарх соглашается. Он также соглашается, что эти картины относятся не только к будущему, но и к прошлому и даже настоящему, и у людей несправедливых они, как правило, ложные, а у людей справедливых – истинные (39e). В итоге он вынужден согласиться, что дурные люди по большей части радуются ложным удовольствиям, а достойные – подлинным (40b–c). Обоснованность

¹ Justin Gosling, «False Pleasures: *Philebus* 35c–41b», *Phronesis* 4, no. 1 (1959): 44–53.

этого «обращения» Гослинг и ставит под сомнение. С его точки зрения, очевидно, что Платон здесь имеет в виду нечто большее, чем то, что некоторые удовольствия сопровождаются ложными мнениями², и настаивает на более тесной связи (*intimate connection*), позволяющей считать сами удовольствия ложными. Но Платон допускает ошибку, смешивая картину удовольствия (*the picture of a pleasure*), которая может быть ложной, и удовольствие от картины (*the pleasure of a picture*)³.

Статья Гослинга помещала «Филеб» в самый центр современных ему философских дискуссий об удовольствии, в которых участвовал и сам автор⁴. Можно обратить внимание⁵, что идея тесной связи удовольствия и мнения, которую он обнаруживает в тексте, перекликается со статьей британского философа Бернарда Уильямса, опубликованной в том же году⁶. Уильямс сближает понятия удовольствия и внимания и приводит два примера. Некто может (1) испытывать удовольствие, глядя на картину Джорджоне, или (2) испытывать удовольствие от того, что картина, которую он видит, – это подлинный Джорджоне. В первом случае мнение о том, что картина написана Джорджоне, не влияет на удовольствие: даже если атрибуция неверна, удовольствие от этого не исчезнет. Во втором случае удовольствие непосредственно зависит от мнения.

Уильямс опирался на Райла с его определением удовольствия как формы внимания⁷, и, несомненно, антикартезианская

² Так, Галлоп (David Gallop, «True and False Pleasures», *The Philosophical Quarterly* 10, no. 41 (1960)) и Дэвидсон (Donald Davidson, *Plato's Philebus* (New York: Garland, 1990; repr. London: Routledge 2013), 359) приходят к выводу, что о ложности таких удовольствий можно говорить лишь «метафорически».

³ Аналогично: Johann Ferber, «Platos Polemik gegen die Lustlehre», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 148, Nr. 2 (1912): 168.

⁴ Justin Gosling, *Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Reviewed* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

⁵ Как делает Муниз (Fernando Muniz, «Propositional Pleasures in Plato's *Philebus*», *Journal of Ancient Philosophy* 8, no. 1 (2014)).

⁶ Bernard A.O. Williams and Errol Bedford, «Symposium: Pleasure and Belief», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 33 (1959).

⁷ Gilbert Ryle and W.B. Gallie, «Symposium: Pleasure», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 28 (1954).

повестка Райла⁸ во многом способствовала вниманию к спору Протарха и Сократа⁹. Декарт считал ментальные состояния свободными от ошибки¹⁰, а Протарх, защищающий непогрешимость удовольствия, оказывался подозрительно похож на Декарта. Кенни, не оставшийся в стороне от обсуждения¹¹, занял позицию Витгенштейна¹², согласно которому слово, означающее сугубо ментальное событие, не может иметь публичного смысла¹³. Ментальные состояния и поведение соотносятся не как причина и следствие (как полагали картезианцы и эмпирицисты), но и не тождественны друг другу (как поспешили объявить бихевиористы)¹⁴. Ключевое для Кенни различие между причиной

⁸ Гилберт Райл, *Понятие сознания*, под ред. В.П. Филатова (М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999).

⁹ Интересно, что сам Райл в посвященных Платону работах не проявил большого интереса к спору Протарха и Сократа о возможности ложных удовольствий. Отчасти это может быть связано с тем, что он считал «Филеб» оборванным на полуслове (*ragged-ended*), опубликованным уже после смерти Платона на основе его черновиков, см. Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 254. Кроме того, Райл видел в Платоне скорее предтечу Декарта, чем союзника в борьбе с картезианством; см. Райл, *Понятие сознания*, 33.

¹⁰ Рене Декарт, *Избранные произведения*, под ред. Василия Васильевича Соколова (М.: Издательство политической литературы, 1950), 609 = «Страсти души», 26.

¹¹ Anthony Kenny, «False Pleasures in the *Philebus*: A Reply to Mr. Gosling», *Phronesis* 5, no. 1 (1960). Возражение на эту статью: Justin Gosling, «Father Kenny on False Pleasures», *Phronesis* 6, no. 1 (1961).

¹² В этот период Кенни тесно общается с Энском и получает благодаря ей доступ к неопубликованным заметкам Витгенштейна, см. Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, 2nd ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 2003), vii.

¹³ Kenny, *Action, Emotion and Will*, 45.

¹⁴ Kenny, *Action, Emotion and Will*, ix. Позиция Юма, как ее понимает Кенни (Kenny, *Action, Emotion and Will*, 19), допускает возможность ошибки в отношении страстей; эта возможность заложена в самом понятии «восприятия» страстей (источником которого может служить удовольствие как «первичное впечатление»). См., например: Дэвид Юм, *Сочинения*, пер. С.И. Церетели и др., 2-е изд., т. 1 (М.: Мысль, 1996), 328 = «Трактат» 2.1.1.

удовольствия и его объектом¹⁵ делало позицию Сократа в его интерпретации менее уязвимой: мы не можем отделить объект удовольствия от самого удовольствия, и ложность объекта делает ложным само удовольствие, которое на этот объект направлено.

Следующий шаг в построении линии защиты для Сократа сделал американский философ Тальберг¹⁶, отождествив объект удовольствия с пропозицией, а само удовольствие – с «пропозициональной установкой», т.е. с таким ментальным состоянием, которое может быть описано глаголом с дополнением в виде придаточного изъяснительного предложения (*что*-предложения) или эквивалентного ему оборота: «я верю, что...», «я надеюсь, что...», «мне приятно, что...», «я сожалею, что...», «я боюсь, что...». Подобные высказывания описывают отношение (*attitude*) агента к некоторому содержанию (пропозиции), которое может быть выражено в предложении, но не тождественно ему: это семантическое содержание представляет собой смысл предложения, понятый в качестве некой «абстрактной вещи», в которую верят, на которую надеются и т.д. Предполагается, что синтаксическая структура подобных высказываний отражает структуру соответствующего ментального состояния: в «я верю, что Теэтет летит» часть, следующая после «что» («Теэтет летит») выражает пропозицию, смысловое содержание, с которым имеет дело наше сознание, а «я верю» указывает на нашу «установку», т.е. специфический способ ментального отношения к этой пропозиции. В этом смысле говорят, что пропозиция является свойством или «интенциональным объектом» ментального состояния¹⁷. По мнению Тальберга, Платон вплотную подошел к пониманию удовольствия как пропозициональной установки, и именно поэтому его Сократ не допускает ошибки, говоря об истинных и ложных удовольствиях. Если удовольствия – это

¹⁵ Это отмечает Гослинг (Justin Gosling, review of *Action, Emotion and Will*, by Anthony Kenny, *Mind* 74 (1965)).

¹⁶ Irving Thalberg, «False Pleasures», *The Journal of Philosophy* 59, no. 3 (1962).

¹⁷ См., например: Н.Д. Арутюнова, «“Полагать” и “видеть” (к проблеме смешанных пропозициональных установок)», в *Логический анализ языка. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов*, под ред. Н.Д. Арутюновой (М.: Наука, 1989), 18; Лев Ламберов, «Что такое пропозиции?», *Analytica* 1 (2007).

пропозициональные установки, а пропозиции имеют свойство быть истинными или ложными, то и удовольствия могут принимать эти свойства. Правда, Тальберг оговаривается, что анализ пропозициональных установок не лишен своих трудностей, поскольку на них распространяется критика Куайна, отмечавшего «непрозрачность» подобных конструкций¹⁸. Под «непрозрачностью» имеется в виду, в частности, что мы не всегда можем в них заменить общий термин коэкстенциональным, не затронув истинностное значение предложения¹⁹. Например, истинное предложение «Галилей верил, что число планет в Солнечной системе равно 6» при замене общего термина «число планет в Солнечной системе» на коэкстенциональный ему «8» превращается в предложение «Галилей верил, что 8 равно 6», которое является очевидно ложным.

Хотя «Филеб» не содержит никаких указаний на то, что его автора занимают вопросы, относимые сегодня к области логической семантики, постепенно за Платоном закрепилась репутация первооткрывателя «удовольствий в пропозициональном смысле». Исследователи, сближавшие ложные удовольствия со смешанными²⁰, подверглись суровой критике. Так, критикуя позицию Маклафлина, Джеймс Дыбиковски подчеркивал, что об истинности в диалоге говорится в двух разных смыслах. «Когда чистое удовольствие характеризуется как истинное, тогда удовольствие оценивается в непропозициональном смысле. Когда удовольствие оценивается в связи с мнением, тогда для

¹⁸ Уиллард В.О. Куайн, *Слово и объект*, пер. А.З. Черныка и Т.А. Дмитриева (М.: Логос, Праксис, 2000), 115.

¹⁹ Энском (G.E.M. Anscombe, «On the Grammar of 'Enjoy'», *The Journal of Philosophy* 64, no. 19 (1967)) рассматривает похожий пример: «Мэри было приятно разговаривать с самым красивым мужчиной в комнате». Тот факт, что мужчина был самым красивым в комнате, может быть (а) несущественным для удовольствия, полученного от разговора, и в таком случае мы легко можем заменить «самый красивый мужчина» на имя собственное (= *enjoyment of substance*). Когда (b) такая замена невозможна, можно говорить о «предикативной связи» (= *enjoyment of fact*).

²⁰ Так в Reginald Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge: Cambridge University Press, 1945), 86 и в Andrew McLaughlin, «A Note on False Pleasures in the *Philebus*», *The Philosophical Quarterly* 19, no. 74 (1969).

суждения становится важен пропозициональный аспект»²¹. Опираясь на того же Уильямса, Дыбиковски доказывал, что не всякое мнение может сделать удовольствие ложным, а только такое мнение, которое указывает на основание (*the ground or reason*) удовольствия: мне не просто нравится картина, мне нравится, что это подлинный Джорджоне²². Такое прочтение делало позицию Сократа менее уязвимой для критики, однако оно с необходимостью требовало читать этот пассаж в отрыве от прочих текстов Платона: в «Филебе», как теперь оказывалось, Платон «движется в новых направлениях»²³.

В том же выпуске журнала *Phronesis*, где появилась статья Дыбиковски, был опубликован и текст Пеннера²⁴. По его мнению, хотя Платон прямо не проводит различие, которое мы видим у Уильямса, на практике он его соблюдает. Об этом говорит то, что Сократ в диалоге различает мнение как процесс (δόξα как δοξάζειν) и как продукт (δόξα как δοξαζόμενον, δοξασθέντα), а также видит разницу между (а) мнением, которое сопровождает удовольствие, и (b) мнением, в котором заключается удовольствие²⁵. По его словам, Платон стал первым человеком в истории философии, который понял, что «удовольствие, что» представляет собой пропозициональную установку. Когда Протарх отрицает, что удовольствие, возникающее *вместе* с ложным мнением (δόξα), является ложным (37e10–11), речь идет лишь об (а), и Сократ мог бы согласиться с его точкой зрения. Метафора секретаря и художника призвана перенаправить внимание Протарха на (b), и это Сократу удастся (40d).

Статья Пеннера окончательно оформила стандартную интерпретацию ложных удовольствий в «Филебе». И Пеннер,

²¹ James C. Dybikowski, «Mixed and False Pleasure in the *Philebus*: A Reply», *The Philosophical Quarterly* 20, no. 80 (1970): 246.

²² James C. Dybikowski, «False Pleasure and the *Philebus*», *Phronesis* 15, no. 2 (1970): 158.

²³ Dybikowski, «False Pleasure and the *Philebus*», 165.

²⁴ Terry Penner, «False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3–41a6», *Phronesis* 15, no. 2 (1970).

²⁵ Похожее различие проводит Пенельхум (Terence Penelhum, «Pleasure and Falsity», *American Philosophical Quarterly* 1, no. 2 (1964): 84–5).

и Дыбиковски уже учтены в оксфордском издании нового английского перевода «Филеба»²⁶, а в книге *The Greeks on Pleasure* прямо признается, что некоторые удовольствия у Платона наделены «пропозициональным содержанием», и что именно в этом заключается «наиболее значимый вклад» Платона в понимание удовольствия²⁷.

Прочтение Пеннера также получило мощную поддержку Фреде. Она соглашается с тем, что Платон выделяет особую группу удовольствий, которые могут быть ложными и истинными в пропозициональном смысле; эти удовольствия она называет «удовольствиями Румпельштильцхена»²⁸. Но если Пеннер отмечал у Платона ненамеренную двусмысленность в употреблении слова *δόξα*, то Фреде настаивает на том, что эта двусмысленность использована Платоном сознательно²⁹. От традиционного прочтения, связывающего ложность удовольствия с ошибкой предсказания³⁰, такую интерпретацию отличает то, что мнение рассматривается как интенциональный объект удовольствия (*intentional object*). Сократ тем самым оказывается избавлен от ошибки, в которой его уличил Гослинг.

2. Критика стандартной интерпретации

Очевидная слабость стандартной интерпретации в том, что она рассматривает пассаж из «Филеба» как абсолютно новаторский для Платона, игнорируя многочисленные переключки

²⁶ Justin Gosling, *Plato: Philebus* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 214–18.

²⁷ Justin Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 441.

²⁸ Dorothea Frede, «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*», *Phronesis* 30, no. 2 (1985).

²⁹ См. также Dorothea Frede, «Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*», in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 445; Dorothea Frede, *Plato, Philebus* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 1993), xlv–xlviii; Dorothea Frede, *Platon, Philebos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 237 n. 30.

³⁰ Alfred E. Taylor, *Plato, Philebus and Epinomis* (London: Nelson, 1956), 67.

между этим диалогом и, например, «Государством»⁵¹. Это позволяет считать в текст теории, которые сложно приписать платоновскому Сократу. Одной из первых на это указала Хэмптон⁵². Хэмптон настаивает на том, что истинность и ложность для Платона имеют онтологическое и этическое измерение; ложные удовольствия несводимы к неверной оценке фактов⁵³. Если мы будем исходить из того, что всякое сбывшееся ожидание, даже если это ожидание телесных удовольствий, истинно (в том смысле, что событие произошло и было действительно приятным), то мы будем вынуждены приписать платоновскому Сократу чуждые ему идеи⁵⁴. Кроме того, Сократ исходит из того, что природа (φύσις) каждого существа – это не только дескриптивное, но и нормативное понятие. Есть некий нормальный для людей уровень алкоголя или глюкозы в крови, нормальная температура тела, давление и т.д. Сбывшиеся надежды на отклонение от нормы не могут считаться истинными, даже если «пропозиция», строго говоря, верна⁵⁵.

⁵¹ См., например, Michael Erler, «Argument im Kontext: Das dritte Argument für die Eudaimonie des Gerechten in der *Politeia* (583bff) und der ‘Griesgram’ im *Philebos* (42c–44d)», in *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, ed. Noburu Notomi and Luc Brisson (Sankt Augustin: Academia, 2013) и Olga Alieva, «“Enemies of Philebus” and the “Wise” of *Republic* 9», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 42 (2018).

⁵² Cynthia Hampton, «Pleasure, Truth and Being in Plato’s *Philebus*: A Reply to Professor Frede», *Phronesis* 32, no. 2 (1987).

⁵³ Cynthia Hampton, *Pleasure, Knowledge, and Being: An Analysis of Plato’s Philebus* (New York: SUNY Press, 1990), 54–8. Аналогично: Paul Friedländer, *Plato*, vol. 3, *The Dialogues, Second and Third Periods* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 337.

⁵⁴ На это указывает и Richard D. Parry, «Truth, Falsity, and Pleasures in *Philebus* and *Republic* 9», in *Plato’s Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, ed. John Dillon and Luc Brisson (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010), 224.

⁵⁵ Panos Dimas, «Two Ways in which Pleasures can be False: *Philebus* 36c–42c», in *Plato’s Philebus: A Philosophical Discussion*, ed. Panos Dimas, Russell E. Jones, and Gabriel R. Lear (Oxford: Oxford University Press, 2019). Критический отклик на эту статью: George Rudebusch, review of *Plato’s Philebus: A Philosophical Discussion*, ed. Panos Dimas, Russell E. Jones and Gabriel R. Lear, *Ancient Philosophy* 40 (2020).

Из схожих соображений Верити Харт отказывается понимать ложные удовольствия в «Филебе» как ошибки предсказания: это, помимо прочего, плохо согласуется с тезисом Сократа о том, что удовольствия справедливых людей, как правило, истинные. Допустим, человек находился в приятном ожидании выиграть в лотерею, но, пройдя курс «аскетической философии», пересмотрел свои взгляды на то, что считать приятным. Выиграв в лотерею, он может назвать свое прежнее удовольствие предвосхищения «ложным». Продолжая говорить об удовольствии как о «пропозициональной установке»⁵⁶, Харт видит, что ложность «пропозиционального содержания» не обязательно должна означать ложность самого удовольствия⁵⁷, и ее прочтение призвано преодолеть эту трудность: Сократ имеет в виду лишь такие мнения, которые связаны с оценкой событий как приятных или неприятных, а у дурных людей «неадекватные» представления о приятном⁵⁸. Предполагается, что это устраняет затруднение, связанное с подходом Уильямса: способность чем-либо наслаждаться – тот факт, что мы находим нечто приятным – является «выражением мнения» (*expression of belief*) о том, что это приятно⁵⁹; ложность такого мнения делает ложным и само удовольствие.

⁵⁶ Verity Harte, «The *Philebus* on Pleasure: The Good, the Bad and the False», *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2004): 120.

⁵⁷ David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 84 и David Wolfsdorf, «Plato on Truth-Value and Truth-Aptness», *Méthexis* 27, no. 1 (2014): 143n20 отмечает следующую проблему: если удовольствие представляет собой «психологический комплекс» из установки (*attitude*) и объекта, способного быть носителем истинности или ложности, то Сократ не поясняет, почему ложность второго обязательно влечет за собой ложность первого.

⁵⁸ В этом отношении Харт ориентируется на статью Сабины Ловибонд, которая обращает внимание на тесную связь между удовольствием и своего рода восприимчивостью к ценностям. Когда ребенок мучает животное, мы не говорим: «Я вижу, тебе это приятно, но...». Мы скорее отказываемся признавать такой опыт приятным, чтобы мучитель потерял «герменевтическую веру» в удовольствие: Sabina Lovibond, «True and False Pleasures», *Proceedings of the Aristotelian Society* 90 (1989): 220.

⁵⁹ Harte, «The *Philebus* on Pleasure», 124.

Такое понимание ляжет в основу так называемой «новой школы»: ложность удовольствия определяется ценностной ориентацией субъекта. Эванс (которому принадлежит термин⁴⁰) относит к этой школе также Хакфорта⁴¹ и Рассела⁴². В рамках такого прочтения проще объяснить реплику Сократа о том, что удовольствия справедливых людей, которых любят боги, по большей части истинные⁴³. Но оно не лишено и своих трудностей: Сократ в диалоге (40e) прямо говорит, что порочными (πονηραί) удовольствия делает не что иное, как ложность; если кто и придерживается мнения «новой школы» о независимом (этическом) критерии порочности, так это Протарх⁴⁴.

Вторая трудность, связанная со стандартной интерпретацией, заключается в том, что при таком прочтении Сократу в «Филебе» не удастся дать единого определения удовольствий. Выходит, что чистые и смешанные удовольствия, с одной стороны, а также удовольствия, истинные в пропозициональном и непропозициональном смысле, – это не иерархически связанные виды единого рода «удовольствие», а альтернативные

⁴⁰ Matthew Evans, «Plato on the Possibility of Hedonic Mistakes», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008).

⁴¹ Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, 73.

⁴² Daniel Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 176–82.

⁴³ На этот счет сам Эванс предлагает, по сути, богословское решение, допуская, что боги – согласно невыраженной в диалоге посылке Сократа – вмешиваются в дела людей, помогая сбываться мечтам справедливых людей; см.: Evans, «Plato on the Possibility of Hedonic Mistakes», 103. Еще ранее Брандт (Reinhard Brandt, «Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, Nr. 1 (1977): 16) предположил, что боги являются «гарантами» надежд лишь в представлении Протарха, и Сократ прибегает к этому доводу, чтобы убедить своего собеседника. Сам Сократ вкладывает в это другой смысл, связывая (12d) удовольствия добродетельных людей с их собственной добродетелью. Подробный анализ аргумента: Amber D. Carpenter, «Hedonistic Persons. The Good Man Argument in Plato's *Philebus*», *The British Journal for the History of Philosophy* 14, no. 1 (2006).

⁴⁴ Jennifer Whiting, «Fool's Pleasure in Plato's *Philebus*», in *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, ed. Mi-Kyoung Lee (Oxford: Oxford University Press, 2014), 43.

деления, связь между которыми Платон до конца не проясняет⁴⁵. Это затруднение отчасти преодолевает Риди, обращая внимание на то, что ложные удовольствия предвосхищения для Сократа – это удовольствия, возникающие в условиях недостатка, который испытывает душа. А поскольку одновременное присутствие в душе удовольствия и боли влечет к переоценке того или другого, удовольствия предвосхищения будут ложными в том же смысле, что и другие смешанные удовольствия⁴⁶.

Прочтение Риди обеспечивает большую преемственность между теориями удовольствия в «Государстве» и «Филебе»: удовольствие и боль у Платона везде связаны с восстановлением/разрушением, наполнением/опустошением. На неизменное значение этой метафоры у Платона указывал и Ван Риль: «Воспоминание об удовольствии или предвосхищение его (*pleasure in memory or anticipation*) всегда предполагает подлинное наполнение в прошлом»⁴⁷. Очевидно, что такое прочтение прямо противоречит попыткам обнаружить у Платона концепцию пропозиционального удовольствия, никак не связанного с физиологической моделью восстановления.

Третье возражение, адресованное стандартной интерпретации, связано с тем, что Сократ на протяжении всего рассуждения говорит о мнении как о том, что *сопровождает* удовольствие или как о том, *вместе с чем* возникает удовольствие

⁴⁵ На это указывают, например: Gosling, *Plato: Philebus*, 122; Robin A.H. Waterfield, *Plato, Philebus* (London: Penguin Books, 1982), 25 и Emily Fletcher, «Plato on Pure Pleasure and the Best Life», *Phronesis* 59, no. 2 (2014): 127, хотя Emily Fletcher, «Two Platonic Criticisms of Pleasure», in *Pleasure: A History*, ed. by Lisa Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2018); Emily Fletcher, «Plato on Incorrect and Deceptive Pleasures», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 100, Nr. 4 (2018) и Whiting, «Fool's Pleasure in Plato's Philebus», 21–59 стараются снять с Сократа обвинения в эквивокации. Флетчер, в частности, последовательно проводит различие между «чистыми» удовольствиями души и смешанными удовольствиями тела; с ее точки зрения, «ложными» эти удовольствия могут быть тоже в разном значении.

⁴⁶ David A. Reidy, «False pleasures and Plato's *Philebus*», *The Journal of Value Inquiry* 32, no. 3 (1998).

⁴⁷ Gerd Van Riel, *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists* (Leiden: Brill, 2000), 21.

(38a, 38b). Более того, в 42a Сократ говорит о мнении как о том, что передает (ἀνεπίπλασαν) удовольствию свои свойства, то есть вполне определенно разводит эти два понятия. В этом плане все прочтения, отождествляющие удовольствие и мнение (Гослинг, Фреде, Пеннер и др.) или устанавливающие между ними тесную связь (Дыбиковски), оказываются уязвимы. Как отмечает Мурадиан, подобные прочтения приписывают Протарху «юмовскую» убежденность в том, что удовольствие не является «ментальным состоянием», которое может быть истинным или ложным⁴⁸, но Протарх не отрицает того, что оно может быть истинным (37b)⁴⁹. В этом отношении его позиция ближе Протагору: удовольствие – это ощущение (ср. «Теэтет» 156b), а ощущение всегда истинно (ср. «Теэтет» 152a)⁵⁰. Соответственно, критика Протарха должна строиться так же, как критика Протагора в «Теэтете» (178b–e), где Сократ указывает, что суждение о будущем удовольствии не может быть основано на одном лишь чувственном восприятии.

Параллели с «Теэтетом» развивает Делькомминет. Понимая δοξαζόμενον в 37e как «пропозициональное содержание», а не объект, мнения, а также различая объект удовольствия (περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται ἢ τοῦναντίον) и его содержание (ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται), он указывает, что Сократ приписывает ошибочность последнему⁵¹. Эта ошибочность определяется как

⁴⁸ Юм, *Сочинения*, т. 1, 458 = «Трактат» II.3.3.

⁴⁹ Norman Mooradian, «Converting Protarchus: Relativism and False Pleasures of Anticipation in Plato's *Philebus*», *Ancient Philosophy* 16, no. 1 (1996).

⁵⁰ Позиция восходит к Кенни (Kenny, «False Pleasures in the *Philebus*», 45–52) и принимается у Тейсерена (Fulcran Teisserenc, «L'empire du faux ou le Plaisir de l'image (37a–41a)», dans *La fêlure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, direction de Monique Dixsaut avec la collaboration de Fulcran Teisserenc (Paris: J. Vrin, 1999), 272). Критика у Уоррена (James Warren, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 129–56).

⁵¹ Sylvain Delcomminette, «False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*», *Phronesis* 48, no. 3 (2003): 218 и Sylvain Delcomminette, *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'agathologie platonicienne* (Leiden: Brill, 2006), 354–55, в обоих случаях со ссылкой на Harold H. Joachim, «The Platonic Distinction between 'True' and 'False' Pleasures and Pains», *The Philosophical Review* 20, no. 5 (1911).

несоответствие (*lack of correspondence*) между аффективным состоянием и действительным состоянием тела или души⁵². Возможность такого заблуждения предусмотрена «Теэтетом», где Сократ оспаривает тезис о тождестве знания и ощущения, показывая, что никакое ощущение не может быть подлинным или истинным. Сущность и истина схватываются не в ощущениях, а в умозаклчениях, когда душа «составляет мнение» (δοξάζειν) о них (184b–187a). Тем самым Сократ отвергает и принятое изначально тождество ощущения и видимости (φαίνεται, φαντασία, ср. 152b–c), поскольку во всяком «кажется» уже присутствует, в качестве конститутивного компонента, некое мнение⁵³. Видимость (*appearance*) может быть ошибочной, в отличие от ощущения (*perception*), о чем речь идет и в «Софисте» (264b1: “φαίνεται” δὲ ὁ λέγομεν σύμμελις αἰσθήσεως καὶ δόξης). В «Тимее» (28a2–3, 52a7) лишь сочетание мнения и ощущения обеспечивает познание мира становления. Поскольку бытие, тождественность, единство, сходство и тому подобное даны не органам чувств, а дискурсивной мысли (*Th.* 187a8: δοξάζειν; *Phlb.* 38e6–7: διανοούμενος), «кажущееся»

⁵² Delcomminette, «False Pleasures, Appearance and Imagination», 219 и Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 357.

⁵³ Delcomminette, «False Pleasures, Appearance and Imagination», 223 и Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 358. Так же Karel Thein, «Imagination, Self-Awareness, and Modal Thought at *Philebus* 39–40», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 42 (2012): 123, 131, 144, но он, в отличие от большинства комментаторов, связывает φαντασία с деятельностью внутреннего секретаря, в то время как художник в его прочтении – это модальное мышление (*modal reasoning*), способность оценивать различные положения дел и различные стратегии деятельности. Платон в рамках данного прочтения оказывается одним из первых исследователей «ненаучной рациональности», указывая на роль воображения в повседневном мышлении. Критику см. у Emily Fletcher, «Pleasure, Judgment and the Function of the Painter-Scribe Analogy», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, Nr. 2 (2022): 26n49. На позитивное значение воображения указывает также Katja M. Vogt, «Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato’s *Philebus*», in *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, ed. Richard Seaford, John Wilkins, and Matthew Wright (Oxford: Oxford University Press, 2017), 46: «хорошие агенты» наделены хорошим воображением, которое помогает им принимать хорошие решения.

удовольствие будет обусловлено мнением. Иными словами, лишь в теории ощущение отлично от видимости; на практике любое ощущение оформлено мнением (*Phlb.* 38d1 φανταζόμενον, 38d2 φαντασθέντα). Если мнение ложно, то и видимость будет ложной⁵⁴.

Применительно к «Филебу» это означает, что удовольствие – не ощущение (как полагает Протарх), а видимость, составляющим элементом которой является мнение. Поскольку мнение может быть ложным в отношении своего «пропозиционального содержания», а предвосхищаемое удовольствие зависит от мнения, то и оно может быть ложным. Далее, предвосхищаемое удовольствие (*anticipated pleasure*) – это содержание удовольствия предвосхищения (*anticipatory pleasure*); любое удовольствие может быть ложным лишь в отношении своего содержания, значит и удовольствие предвосхищения может быть ложным⁵⁵. Таким образом, констатирует Мунис, «мы возвращаемся к апории Джорджоне»: несмотря на значимые параллели с «Теэтетом», Делькомминет остается в ловушке стандартной интерпретации с ее акцентом на «пропозициях»⁵⁶.

Недостатком предложенной интерпретации Фогт считает то, что Делькомминет везде понимает δόξα как «суждение»⁵⁷; вместо этого она предлагает перевод Шлейермахера *Vorstellung*, «представление». В этом контексте отказ от «суждения» – не то же, что отказ от «пропозиции»; как мы уже видели, пропозиция – «абстрактная вещь», носитель истинности, который в суждении может полагаться в качестве истинного (иногда

⁵⁴ Delcomminette, «False Pleasures, Appearance and Imagination», 223 и Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 367–70. См. также рассуждение о связи удовольствия и φαντασία у Jessica Moss, «Pictures and Passions in the Timaeus and Philebus», in *Plato and the Divided Self*, ed. by Rachel Barney, Tad Brennan, and Charles Brittain (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

⁵⁵ Delcomminette, «False Pleasures, Appearance and Imagination», 228 и Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 380–85.

⁵⁶ Muniz, «Propositional Pleasures in Plato's *Philebus*», 67–8. Заметим, что сам Делькомминет (Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 385) отказывается говорить о ложном удовольствии в «Филебе» как о «пропозициональной установке».

⁵⁷ Vogt, «Imagining Good Future States», 37n12.

ошибочно)⁵⁸. Пропозиции абстрактны, поскольку разные люди могут иметь установки (*attitudes*) по отношению к одному содержанию, например верить, что Омаха – столица Небраски. Но пропозиции *могут* быть выражены в виде суждений (а в свете рассуждения Сократа о внутреннем секретаре и внутреннем живописце – еще и в виде изображений)⁵⁹. Разворот от $\delta\acute{o}\xi\alpha$ как «суждение» к $\delta\acute{o}\xi\alpha$ как «представление» косвенно подрывает основы стандартной интерпретации: понятия «интенциональной структуры» и «интенционального объекта» удовольствия по-прежнему остаются в центре современных прочтений «Филеба»⁶⁰, но указаний на «пропозициональный» характер таких объектов становится меньше.

Подводя итог, можно сказать, что стандартная интерпретация «старой школы» остается господствующей в исследовательской литературе. Ложность удовольствия связывается, так или иначе, с ложностью пропозиции, понимаемой как «содержание» удовольствия или связанного с ним мнения, причем для «старой школы» речь идет в первую очередь об ошибках предсказания⁶¹. «Новая школа», по сути, не ставит под вопрос

⁵⁸ Ламберов, «Что такое пропозиции?», 54.

⁵⁹ Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, 83 (откуда пример с Омахой). Вслед за Кривелли (Paolo Crivelli, *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 3–4, 221–60) он также ставит под сомнение уместность термина «пропозиция» в контексте платоновской философии.

⁶⁰ См., напр.: Fletcher, «Pleasure, Judgment and the Function...».

⁶¹ См., среди прочего: Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 328; Francisco Bravo, «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le Philèbe», dans *Contre Platon II: Le Platonisme Renversée*, textes réunis par Monique Dixsaut (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995), 269; Francisco Bravo, *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platon* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003), 171; Satoshi Ogi-hara, «False Pleasures: *Philebus* 36c–40e», in *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn* (Las Vegas and Zürich: Parmenides Publishing, 2012), а также Evans, «Plato on the Possibility of Hedonic Mistakes», 99–100, в частности с опорой на *Phlb.* 40d4–e5, где он усматривает глагол «быть» в истинностном (*veridical*) значении, о котором см. Charles H. Kahn, «Some Philosophical Uses of “to be” in Plato», *Phronesis* 26, no. 2 (1981).

описание удовольствия как установки с особым пропозициональным содержанием, однако сужает круг релевантных пропозиций, включая в него лишь то, что связано с (нормативным) описанием событий как приятных. Редкие голоса напоминают, что «ничто в обсуждении ложных удовольствий не требует, чтобы они, в отличие от своих причин, имели пропозициональное содержание»⁶², но дискурс причинности, как мы уже видели, крайне непопулярен: считается, что аргументация Сократа при таком прочтении откровенно слаба⁶³. В наши задачи здесь не входит соотнесение изложенных позиций с текстом диалога – это задача на будущее, и она должна быть решена с учетом историко-философского контекста, в котором платоновский Сократ формулирует свой довод.

Список литературы / References

- Арутюнова, Н.Д. «“Полагать” и “видеть” (к проблеме смешанных пропозициональных установок)». В *Логический анализ языка. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов*, под редакцией Н.Д. Арутюновой, 7–30. М.: Наука, 1989.
- (Arutiunova, N.D. «“Believing” and “seeing” (a problem of mixed propositional attitudes)». In *Logical Analysis of Language. Problems of Intensional and Pragmatic Contexts*, edited by N.D. Arutiunova, 7–30. Moscow: Nauka Publ., 1989. (In Russian))
- Бугай, Д.В. «Удовольствие как предмет логики. К интерпретации “Филеба”. Часть II». *Вопросы философии* 6 (2021): 100–08. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-6-100-108>.

⁶² Thomas M. Tuozzo, «The General Account of Pleasure in Plato’s *Philebus*», *Journal of the History of Philosophy* 34, no. 4 (1996): 505n23; Teisserenc, «L’empire du faux», 289.

⁶³ В русскоязычной литературе эта проблема полностью игнорируется. См., напр., Д.В. Бугай, «Удовольствие как предмет логики. К интерпретации “Филеба”. Часть II», *Вопросы философии* 6 (2021): 103: «Понятно, что в зависимости от истинности/ложности моего мнения, а затем представления будет истинным или ложным предвкушаемое моей душой удовольствие» [курсив наш. – О.А.]

- (Bugai, Dmitry V. «Pleasure as a Subject of Logic. To the Interpretation of *Philebus*. Part II». *Voprosy Filosofii* 6 (2021): 100–08. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-6-100-108>. (In Russian))
- Декарт, Рене. *Избранные произведения*, под редакцией В.В. Соколова. М.: Издательство политической литературы, 1950.
- (Descartes, René. [*Selected works*], edited by V.V. Sokolov. Moscow: Politicheskoi literary Publ., 1950. (In Russian))
- Куайн, Уиллард В.О. *Слово и объект*. Перевод А.З Черняка и Т.А. Дмитриева. М.: Логос, Праксис, 2000.
- (Quine, Willard V.O. *Word and Object*. Translated by Alexei Z. Chernyak and Timofey A. Dmitriev. Moscow: Logos Publ., Praxis Publ., 2000. (In Russian))
- Ламберов, Лев. «Что такое пропозиции?». *Analytica* 1 (2007): 50–66.
- (Lamberov, Lev. «What are Propositions?». *Analytica* 1 (2007): 50–66. (In Russian))
- Райл, Гилберт. *Понятие сознания*, под редакцией В.П. Филатова. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- (Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*, edited by Vladimir P. Filatov. Moscow: Ideya-Press Publ., Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. (In Russian))
- Юм, Дэвид. *Сочинения*. Перевод С.И. Церетели и др. 2-е изд., т. 1. М.: Мысль, 1996.
- (Hume, David. [*Collected Works*]. Translated by S.I. Tsereteli et al. 2nd ed., vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996. (In Russian))
- Alieva, Olga. «Enemies of *Philebus*» and the «Wise» of *Republic 9*». *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 42 (2018): 5–18.
- Anscombe, G.E.M. «On the Grammar of 'Enjoy'». *The Journal of Philosophy* 64, no. 19 (1967): 607–14. <https://doi.org/10.2307/2024537>.
- Brandt, Reinhard. «Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus*». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, Nr. 1 (1977): 1–18. <https://doi.org/10.1515/agph.1977.59.1.1>.
- Bravo, Francisco. «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe*». Dans *Contre Platon II: Le Platonisme Renversée*, textes réunis par Monique Dixsaut, 235–70. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- Bravo, Francisco. *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- Carpenter, Amber D. «Hedonistic Persons. The Good Man Argument in Plato's *Philebus*». *The British Journal for the History of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 5–26. <https://doi.org/10.1080/09608780500449123>.

- Crivelli, Paolo. *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Davidson, Donald. *Plato's Philebus*. New York: Garland, 1990 (repr. London: Routledge, 2013).
- Delcomminette, Sylvain. «False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*». *Phronesis* 48, no. 3 (2003): 215–37. <https://doi.org/10.1163/156852803322519226>.
- Delcomminette, Sylvain. *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden: Brill, 2006.
- Dimas, Panos. «Two Ways in which Pleasures can be False: Philebus 36c–42c». In *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion*, edited by Panos Dimas, Russell E. Jones, and Gabriel R. Lear, 124–40. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Dybikowski, James C. «False Pleasure and the *Philebus*». *Phronesis* 15, no. 2 (1970): 147–65. <https://doi.org/10.1163/156852870x00116>.
- Dybikowski, James C. «Mixed and False Pleasure in the *Philebus*: A Reply». *The Philosophical Quarterly* 20, no. 80 (1970): 244–47. <https://doi.org/10.2307/2218397>.
- Erlr, Michael. «Argument im Kontext: Das dritte Argument für die Eudaimonie des Gerechten in der *Politeia* (583bff) und der 'Griesgram' im *Philebos* (42c–44d)». In *Dialogues on Plato's Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, edited by Noburu Notomi and Luc Brisson, 76–81. Sankt Augustin: Academia, 2013.
- Evans, Matthew. «Plato on the Possibility of Hedonic Mistakes». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008): 89–124.
- Ferber, Johann. «Platos Polemik gegen die Lustlehre». *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 148, Nr. 2 (1912): 129–81.
- Fletcher, Emily. «Plato on Pure Pleasure and the Best Life». *Phronesis* 59, no. 2 (2014): 113–42. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341263>.
- Fletcher, Emily. «Two Platonic Criticisms of Pleasure». In *Pleasure: A History*, edited by Lisa Shapiro. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Fletcher, Emily. «Plato on Incorrect and Deceptive Pleasures». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 100, Nr. 4 (2018): 379–410. <https://doi.org/10.1515/agph-2018-4001>.
- Fletcher, Emily. «Pleasure, Judgment and the Function of the Painter-Scribe Analogy». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, Nr. 2 (2022): 199–238. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0082>.
- Frede, Dorothea. «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*». *Phronesis* 30, no. 2 (1985): 151–80. <https://doi.org/10.1163/156852885x00039>.

- Frede, Dorothea. «Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*». In *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, 425–63. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Frede, Dorothea. *Plato, Philebus*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 1993.
- Frede, Dorothea. *Platon, Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Friedländer, Paul. *Plato*. Vol. 3, *The Dialogues, Second and Third Periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Gallop, David. «True and False Pleasures». *The Philosophical Quarterly* 10, no. 41 (1960): 331–42. <https://doi.org/10.2307/2216408>.
- Gosling, Justin. «False Pleasures: *Philebus* 35c–41b». *Phronesis* 4, no. 1 (1959): 44–53. <https://doi.org/10.1163/156852859x00065>.
- Gosling, Justin. «Father Kenny on False Pleasures». *Phronesis* 6, no. 1 (1961): 41–5. <https://doi.org/10.1163/156852861x00053>.
- Gosling, Justin. Review of *Action, Emotion and Will*, by Anthony Kenny. *Mind* 74 (1965): 126–30.
- Gosling, Justin. *Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Reviewed*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Gosling, Justin. *Plato: Philebus*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Gosling, Justin, and C.C.W. Taylor. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Hackforth, Reginald. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.
- Hampton, Cynthia. «Pleasure, Truth and Being in Plato's *Philebus*: A Reply to Professor Frede». *Phronesis* 32, no. 2 (1987): 253–62. <https://doi.org/10.1163/156852887x00136>.
- Hampton, Cynthia. *Pleasure, Knowledge, and Being: An Analysis of Plato's Philebus*. New York: SUNY Press, 1990.
- Harte, Verity. «The *Philebus* on Pleasure: The Good, the Bad and the False». *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2004): 113–30. <https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2004.00084.x>.
- Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Joachim, Harold H. «The Platonic Distinction between 'True' and 'False' Pleasures and Pains». *The Philosophical Review* 20, no. 5 (1911): 471–97.
- Kahn, Charles H. «Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato». *Phronesis* 26, no. 2 (1981): 105–34. <https://doi.org/10.1163/156852881x00204>.
- Kenny, Anthony. «False Pleasures in the *Philebus*: A Reply to Mr. Gosling». *Phronesis* 5, no. 1 (1960): 45–52. <https://doi.org/10.1163/156852860x00144>.

- Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963 (2nd ed. 2003).
- Lovibond, Sabina. «True and False Pleasures». *Proceedings of the Aristotelian Society* 90 (1989): 213–30. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/90.1.213>.
- McLaughlin, Andrew. «A Note on False Pleasures in the *Philebus*». *The Philosophical Quarterly* 19, no. 74 (1969): 57–61. <https://doi.org/10.2307/2218188>.
- Mooradian, Norman. «Converting Protarchus: Relativism and False Pleasures of Anticipation in Plato's *Philebus*». *Ancient Philosophy* 16, no. 1 (1996): 93–112. <https://doi.org/ancientphil199616114>.
- Moss, Jessica. «Pictures and Passions in the *Timaeus* and *Philebus*». In *Plato and the Divided Self*, edited by Rachel Barney, Tad Brennan, and Charles Brittain, 259–80. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Muniz, Fernando. «Propositional Pleasures in Plato's *Philebus*». *Journal of Ancient Philosophy* 8, no. 1 (2014): 49–75. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v8i1p49-75>.
- Ogihara, Satoshi. «False Pleasures: *Philebus* 36c–40e». In *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, 291–309. Las Vegas and Zürich: Parmenides Publishing, 2012.
- Parry, Richard D. «Truth, Falsity, and Pleasures in *Philebus* and *Republic* 9». In *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, edited by John Dillon and Luc Brisson, 221–26. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.
- Penelhum, Terence. «Pleasure and Falsity». *American Philosophical Quarterly* 1, no. 2 (1964): 81–91.
- Penner, Terry. «False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3–41a6». *Phronesis* 15, no. 2 (1970): 166–78. <https://doi.org/10.1163/156852870X00125>.
- Reidy, David A. «False Pleasures and Plato's *Philebus*». *The Journal of Value Inquiry* 32, no. 3 (1998): 343–56. <https://doi.org/10.1023/A:1004349313976>.
- Riel, Gerd Van. *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2000.
- Rudebusch, George. Review of *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion*, edited by Panos Dimas, Russell E. Jones and Gabriel R. Lear. *Ancient Philosophy* 40 (2020): 495–511. <https://doi.org/10.5840/ancientphil202040235>.
- Russell, Daniel. *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

- Ryle, Gilbert. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Ryle, Gilbert, and W.B. Gallie. «Symposium: Pleasure». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 28 (1954): 135–64. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/28.1.135>.
- Taylor, Alfred E. *Plato, Philebus and Epinomis*. London: Nelson, 1956.
- Teisserenc, Fulcran. «L'empire du faux ou le Plaisir de l'image (37a–41a)». Dans *La fêlure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, 267–97. Paris: J. Vrin, 1999.
- Thalberg, Irving. «False Pleasures». *The Journal of Philosophy* 59, no. 3 (1962): 65–74. <https://doi.org/10.2307/2023578>.
- Thein, Karel. «Imagination, Self-Awareness, and Modal Thought at *Philebus* 39–40». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 42 (2012): 109–49.
- Tuozzo, Thomas M. «The General Account of Pleasure in Plato's *Philebus*». *Journal of the History of Philosophy* 34, no. 4 (1996): 495–513. <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0084>.
- Vogt, Katja M. «Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's *Philebus*». In *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, edited by Richard Seaford, John Wilkins, and Matthew Wright, 33–48. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Warren, James. *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Waterfield, Robin A.H. *Plato, Philebus*. London: Penguin Books, 1982.
- Whiting, Jennifer. «Fool's Pleasure in Plato's *Philebus*». In *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, edited by Mi-Kyoung Lee, 21–59. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Williams, Bernard A.O., and Errol Bedford. «Symposium: Pleasure and Belief». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 33 (1959): 57–92.
- Wolfsdorf, David. *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Wolfsdorf, David. «Plato on Truth-Value and Truth-Aptness». *Méthexis* 27, no. 1 (2014): 139–58. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/24680974-90000636>.

Корпускулярное строение элементов в «Тимее» Платона

Н.П. Волкова

Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
go2nadya@gmail.com

Аннотация. В статье обсуждаются проблемы интерпретации корпускулярной теории четырех элементов, как она изложена в «Тимее». Цель статьи – представить основные аспекты учения Платона о стихиях как о частицах, составленных из первичных треугольников. В этой работе следующим темам будет уделено особое внимание. Во-первых, вопросу о докосмическом состоянии стихий, а именно: 1) были ли стихии качествами восприимчивости или только находились в ней, будучи самостоятельными силами (*δυνάμεις*), 2) какой язык описания Платон считает предпочтительным (стоит ли называть их именами «огонь», «вода» и т.п.), 3) были ли стихии отпечатками форм и 4) имели ли они корпускулярное строение. Во-вторых, вопросу о первичных треугольниках, слагающих поверхности элементов: 1) какова их природа, 2) в каком отношении они находятся с природой восприимчивости и 3) различаются ли они по размеру. И, в-третьих, вопросу о соответствии форм элементов природным свойствам стихий. Показано, что 1) стихии всегда мыслились Платоном как отпечатки умопостигаемых форм и имели корпускулярное строение, 2) что все вторичные свойства элементов сводятся к их геометрическому устройству, 3) что первичные треугольники такие же тела, как и стихии, 4) что первичные треугольники не тождественны с восприимчивостью и 5) отличаются друг от друга по виду, но не варьируют по размеру внутри каждого вида.



Ключевые слова: Платон, «Тимей», Аристотель, корпускулы, восприимчивость, материя, пространство, первичные треугольники, первичные и вторичные качества

Для цитирования: Волкова, Н.П. «Корпускулярное строение элементов в “Тимее” Платона». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 147–180.

Plato’s Theory of the Elemental Bodies in the *Timaeus*

Nadezhda P. Volkova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Gontcharnaya St., Moscow, Russia
go2nadya@gmail.com

Abstract. This article focuses on problems of interpretation of Plato’s theory of the elemental bodies in the *Timaeus*. The purpose of the study is to present Plato’s doctrine of the elements as particles consisting of primary triangles. Our special attention will be given to the following topics. First, to the question of the pre-cosmic state of the elemental bodies, namely: (1) whether the elements were qualities of the receptacle or independent powers (δυνάμεις), (2) what language of description Plato considers preferable (i.e. whether it is worth calling them by names “fire”, “water”, etc.), (3) whether the elements were images of forms and (4) had a corpuscular structure. Second, to the question concerning primary triangles from which the surfaces of the elemental bodies are constructed: (1) are they bodies or not, (2) in what relation do they stand with the nature of the receptacle, and (3) whether they differ in size. And third, to the question of the correspondence of the forms of the elements with their natural properties. We show that (1) the elements were always thought of by Plato as images of intelligible forms and had a corpuscular structure, (2) that all the secondary properties of the elements are reduced to their geometric structure, (3) that the primary triangles are the same bodies as the elements, (4) that the primary triangles are not identical with the receptacle and (5) differ from each other in species but do not vary in size within each species.

Keywords: Plato, *Timaeus*, Aristotle, elemental bodies, receptacle, matter, space, primary triangles, primary and secondary qualities

For citation: Volkova, Nadezhda P. "Plato's Theory of the Elemental Bodies in the *Timaeus*." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 147–180. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 13.06.22

Поступила после рецензирования / Revised: 24.07.22

Принята к публикации / Accepted: 29.07.22

Памяти Пиамы Павловны Гайденко

В исследовательской литературе, начиная с первых монографий, посвященных «Тимею» Платона (Арчер-Хинда¹, Тейлора², Корнфорда³), и заканчивая последними работами (Зиля⁴, Миллер⁵ и Броди⁶), вопрос о природе и устройстве элементов, а также другие вопросы, непосредственно связанные с этой темой, такие как вопросы о природе восприимчивости, о том, что из себя представляли стихии в докосмическом состоянии и др., изучались весьма основательно. Книга Корнфорда «Космология Платона» во многом считается образцовой. Тем не менее после ее выхода в 1937 г. оставались вопросы, которые продолжали активно дискутироваться в исследовательской литературе. Результаты многих из этих дискуссий емко суммированы Зилем в обширном вступлении к новому переводу «Тимея». В своей работе я бы хотела, прежде всего, сосредоточиться на корпускулярной теории элементов, как она была последовательно реконструирована исследователями. К ней я отношу,

¹ Richard Dacre Archer-Hind, *The Timaeus of Plato* (London: McMillan & Co, 1888).

² Alfred Edward Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon Press, 1928).

³ Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1937).

⁴ Donald Zeyl, ed., trans., *Plato. Timaeus* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000).

⁵ Dana R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

⁶ Sarah Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

прежде всего, вопросы: 1) о докосмическом состоянии стихий, 2) о строении частиц элементов, 3) о природе первичных треугольников, 4) об устройстве поверхностей частиц, 5) о соответствии свойств элементов их формам, а также вопросы 6) об их размере и весе.

Нельзя сказать, что корпускулярная теория Платона – особенно актуальная тема в платоноведении последнего десятилетия. В последнее время исследователи больше озабочены вопросом о том, можно ли рассматривать тела как самостоятельные сущности или они представляют собой только конгломераты качеств⁷. По сути, большинство проблем, непосредственно связанных с устройством элементарных частиц, было решено уже Корнфордом, а оставшиеся получили освещение в работах Чернисса⁸, Мортли⁹, О’Браена¹⁰ и Миллер. Однако мне кажется полезным собрать в одной статье результаты этих многолетних дискуссий, добавив к ним вопрос о докосмическом состоянии стихий. Обычно его принято рассматривать отдельно, потому что не все исследователи согласны с тем, что в докосмическом состоянии стихии тоже имели корпускулярное строение. Со своей стороны, я хочу доказать, что стихии, с точки зрения Платона, всегда были отпечатками умопостигаемых форм и представляли собой частицы, состоящие из первичных треугольников, однако их состояние до и после творения космоса было различным. Это предположение уже было высказано Мортли, я же хочу развить и дополнить некоторые из его тезисов. Помимо проблем корпускулярной теории мне так или иначе придется затронуть ряд других вопросов,

⁷ Например, см. George Karamanolis, «Does Plato Advance a Bundle Theory in the *Timaeus*?», in *Plato’s Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Chad Jorgenson, Filip. Karfik and Štěpán Špinka (Leiden: Brill, 2020).

⁸ Harold F. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944).

⁹ Raoul J. Mortley, «Primary Particles and Secondary Qualities in Plato’s *Timaeus*», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, no. 1 (1967).

¹⁰ Denis O’Brien, *Plato Weight and Sensation: the Two Theories of the Timaeus* (Paris: Les Belles Lettres, Leiden: Brill, 1984).

связанных с ней самым непосредственным образом. Среди них вопросы о необходимости, о природе восприимчивости и о способе названия элементов. Все эти темы сами по себе заслуживают отдельного и очень пристального рассмотрения. Я вовсе не претендую на всесторонний обзор литературы по указанным вопросам, поскольку невозможно дать исчерпывающий анализ огромного числа аргументов, изложенных во множестве книг и статей за последние сто пятьдесят лет. Так что я ограничусь рассмотрением только наиболее значимых, поворотных и доступных мне работ, а об остальных я постараюсь упомянуть в примечаниях. Некоторые аргументы, относящиеся к корпускулярному устройству элементов опосредованно, но необходимые для того, чтобы логика рассуждений не была нарушена, мне придется изложить контурно, не вдаваясь в детали.

Необходимость. Начало рассуждения об элементах ознаменовано новым поворотом в рассказе Тимея (47e4–5). До сих пор его рассуждения касались в основном того, что сделал ум Демиург, т.е. речь шла о разумном и целесообразном устройстве мира, теперь же речь пойдет об ином порядке причин, а именно о том, что возникло в силу необходимости (τὰ διὰ τοῦ δεδημιουργημένα <...> τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα)¹¹. Оказывается, что в мире действует не только разум, есть и другое начало, которое Платон вслед за орфиками и пифагорейцами называет необходимостью. Поэтому рождение космоса оказывается смешанным, причем ум возобладал над необходимостью. Что в данном случае Платон понимает под необходимостью? Этот вопрос очень много обсуждался, и спектр возможных интерпретаций был весьма широк. Арчер-Хинд полагал, что необходимость нельзя рассматривать как независимую силу, внешнюю по отношению к уму, потому что такое утверждение противоречит одной из главных доктрин платонизма о том, что единственным источником движения в мире является душа. В итоге он пришел к выводу, что в образе необходимости выступают

¹¹ Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).

законы природы, которые, правда, созданы самим Демиургом, которого он понимал как всемогущего Бога-творца¹². Однако, как замечает Корнфорд, эта интерпретация противоречит тексту Платона, потому что необходимость сосуществует с Демиургом, а не создается им. Платон также называет необходимость «беспорядочной причиной» (πλανωμένη αἰτία). Критикуя подход Арчер-Хинда как чрезмерно неоплатонический, Корнфорд показывает, что под беспорядочной причиной нужно понимать прежде всего те силы, которые противостоят действиям причин разумных¹³. Платон разделяет причины на два типа: разумные и неразумные, или сопутствующие, к которым в «Федоне» (98a6–b3) Сократ относит все действия, производимые элементами. В чем принципиальное отличие разумных причин? Разум действует ради достижения благой цели, так что разумной причиной может быть только причина, действия которой целесообразны. Следовательно, беспорядочные причины – это такие причины, действия которых не имеют никакой цели, поэтому лучше всего описывать их как случайные. Однако и здесь нельзя впадать в крайность, полагая, что действия беспорядочной причины совершенно лишены логики, как считал, например, Тейлор, называя их «неправильными, исключительными и единичными» (anomalous, exceptional, singular)¹⁴. Речь идет о таких причинах возникновения космоса, которые рассматривали первые физиологи, называя их, например, сгущением и разряжением. Эти физические процессы имеют свою логику и законы. На это обстоятельство указывает, например, Броди, подчеркивая, что Платон, переходя к рассмотрению того, что возникло в силу необходимости, продолжает свое рассуждение в русле правдоподобного мифа¹⁵. Таким образом, несмотря на то что природа элементов не относится к тем вещам, которые появились в результате действий разумных причин, нельзя сказать, что она полностью непознаваема.

¹² Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, 166.

¹³ Cornford, *Plato's Cosmology*, 163–64.

¹⁴ Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 300.

¹⁵ Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, 185–87.

Восприемница. Платон выделяет две стадии существования четырех стихий: докосмическую (47e–53c) и космическую (53c–57d). Демиург не творит стихии, еще до сотворения мира они присутствуют в восприемнице (ὑλοδοχῆ, 49a). Но что они собой представляли? Есть две принципиально отличающиеся точки зрения на этот вопрос. Одни авторы считают, что стихии были феноменальными качествами (Корнфорд), другие – что они представляли собой независимые от восприемницы силы и были отпечатками умопостигаемых форм (Мор). Однако, чтобы ответить на этот вопрос, нужно сначала разобраться с тем, что Платон понимал под восприемницей. Платон называет восприемницу третьим видом (τρίτον εἶδος) наряду с двумя другими началами космоса – умопостигаемым образцом и его телесными воплощениями. Третий вид не однороден с первыми двумя, потому что он существует не в силу разумных причин, а по необходимости. Платон акцентирует внимание на том, что этот «вид темен и труден для понимания» (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος). Именно в отношении восприемницы он использует выражение Демокрита «незаконное умозаключение» (νόθος λογισμός), потому что ни мышление, ни истинное мнение не могут ее постичь, ведь она не идея и не тело. Поэтому все, что мы знаем о ней, мы видим как бы во сне (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες) и едва верим в ее существование. Таким образом, природа восприемницы находится за гранью наших познавательных способностей. Тем не менее восприемница совершенно необходима, потому что вещам нужно место, где они могли бы возникнуть, поэтому Платон называет ее пространством (χώρα, 52a8), местом (τόπος, 52a6) и вместилищем или областью (ἔδρα, 52b1). Однако Платон предлагает и ряд других сравнений. Он сравнивает восприемницу с золотом, из которого отливают различные фигуры (χρυσός, 50a6), с пластичной массой, на которой появляются оттиски (ἐκμαγεῖον, 50c2), с основой для благовоний (ἄλειμμα, 50e6) и даже называет матерью (μήτηρ, 51a4) и кормилицей (τιθήνην, 52d5).

Вопрос о том, что представляет собой воспринимающая эйдосы природа, подобна ли она материи Аристотеля, обсуждался со времен Древней академии и до сих пор не нашел однозначного решения. Первым отождествил восприемницу и материю

сам Аристотель¹⁶. В «Метафизике» он причислил Платона к тем, кто признавал существование двух причин – формальной (сути вещи) и материальной (*Met.* 988a7–14). Под материальной причиной здесь Аристотель понимает принцип «большого-и-малого». В «Физике» он ищет начала физически существующих вещей и объявляет ими две противоположности и принимающую их природу, т.е. материю, при этом принцип «большого-и-малого» оказывается искомой подлежащей природой (*Phys.* 192a13–14), которую, конечно, по мнению Аристотеля, Платон понимал неправильно, потому что полагал противоположностью формы. И в итоге Аристотель отождествляет материальный принцип Платона с воспринимающим и пространством из «Тимея»: «Поэтому и Платон говорит в «Тимее», что материя и пространство – одно и то же, так как одно и то же восприимлющее и пространство (διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν)¹⁷» (209b11–13).

Обращаясь к понятию пространства, Бородай представляет семасиологический анализ понятия «χώρα», показывая, что χώρα – это «невидимое вместилище всех вещей, неотделимое от них, обеспечивающее их существование, движение и изменение»¹⁸. Алгра, автор одной из последних книг, посвященных проблеме пространства в Античности, предлагает изменить подход к интерпретации платоновского понятия «χώρα». Он полагает, что не нужно пытаться сделать выбор в пользу одного из решений, а нужно рассмотреть, что лежало в основе представлений Платона о восприимнице. Тем самым он предлагает дистанцироваться от интерпретаций и критики Аристотеля и дать слово самому Платону. Внимательно читая текст «Тимея», Алгра отмечает, что, когда Платон определяет восприимницу как пространство, то он говорит не о ее природе, а о том, какую роль или функцию она выполняет. Главная функция

¹⁶ Более подробно см. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 83–173.

¹⁷ Пер. В.П. Карпова.

¹⁸ Т.Ю. Бородай, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона* (М.: Издатель Савин С.А., 2008), 131.

восприемницы – воспринимать, или быть принимающим (τὸ δεχόμενον), но она не случайна, поскольку связана с самой природой (φύσις) восприемницы и теми способностями (δυνάμεις), которыми она обладает. В «Тимее» 50c–d восприемница названа природой, которая принимает все тела (τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως). При этом сама она неизменна и никогда не выходит за пределы своих свойств (ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως)¹⁹. Таким образом, восприемница вечно принимает все вещи, но не изменяется ими. В этом же фрагменте Платон сравнивает восприемницу с материалом, готовым принять любой оттиск (ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται). Но тогда воск – это не материал, из которого вещь состоит, а только то, что принимает оттиск. Без воска появление оттиска невозможно, в этом смысле восприемница выступает условием возможности появления оттисков и может рассматриваться как подлежащее возникающего, но это не означает, что она входит в состав возникающего или испытывает какие-то изменения. Однако в тексте «Тимея» есть места, где Платон говорит о восприемнице как об элементе физических вещей и даже как об *ex hou* (в знаменитой аналогии с золотом, 50a)²⁰. Таким образом, как отмечает Аггра, текст «Тимея» позволяет интерпретировать восприемницу не только как пространство, но и как конституирующий элемент телесной реальности²¹.

Неоднозначность, присутствующая в тексте «Тимея», и наложившаяся на нее интерпретация, предложенная Аристотелем, породила массу проблем. Кратко их можно сформулировать следующим образом. Во-первых, у Аристотеля материя – это субстрат и логическое подлежащее, принимающее различные определения, следовательно, она оказывается ближе всего

¹⁹ Keimpe A. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994), 78–81.

²⁰ Важно отметить, что Платон не использует выражение *ex hou*; в качестве специального термина оно появляется только у Аристотеля. Однако в аналогии с золотом, которая будет подробно рассмотрена ниже, оказывается, что вещи возникают подобно фигурам, отлитым мастером «из золота» (ἐκ χρυσοῦ, 50a6).

²¹ Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 86.

к первой сущности, к конкретной вещи. Во-вторых, материя – это активное начало, стремящееся получить форму и способное ее удерживать. Тогда как она может быть тождественна пространству, которое вечно, неизменно и не аффицируемо формами? Как удачно сформулировала Миллер, перед нами четыре возможные интерпретации воспринимающей природы Платона: «она или материя, или пространство, или оба, или ни одно из них»²². Со своей стороны, она предложила очень изящное решение этой проблемы. Для Платона воспринимающая природа принципиально непознаваема, но она может по-разному проявлять себя тогда, когда в ней появляются формы. Как, например, воск, когда на него надавливает печать, становится местом, где появляется оттиск, но до этого момента он не был ни местом, ни материей оттиска. Таким образом, восприимница может проявлять себя в отношении к форме то как материя, из которой сделана вещь, то как пространство или место, где вещь возникает и находится, но сама по себе она ничто из этого²³.

Докосмическое состояние стихий. Корнфорд, Чернисс и Мор сходятся во мнении, что все движения у Платона имеют «физический» источник, т.е. сама восприимница неподвижна, а движутся стихии, находящиеся в ней.

А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она то растекается влагой, то пламенеет огнем (ὕγραίνομένην καὶ πυρομένην), и принимает формы земли и воздуха (τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην), и претерпевает всю череду подобных состояний (ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν), являя многообразный лик (παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι), и поскольку наполнявшие ее силы (δυνάμεων) не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением²⁴ (52d4–e5).

В этом фрагменте Корнфорд переводит формы (μορφαί) как свойства (characters), считая, что речь идет о свойствах

²² Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, 15.

²³ Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, 194–95.

²⁴ Пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями.

стихий, передаваемых восприемнице²⁵. Тогда чем состояния (πάθη) отличаются от форм? Корнфорд считает, что ничем. «Таким образом, здесь восприемница окончательно отождествляется с пространством и определяется основными свойствами огня, воздуха, воды и земли – горячим, холодным, влажным, сухим – и другими сопутствующими им состояниями. Эти качества стихий также описываются как «способности» (δυνάμεις)²⁶. Оспаривая интерпретацию Корнфорда, Мор настаивает на том, что в 52d6 речь идет именно об умпостигаемых формах стихий. Это замечание Мора особенно важно потому, что из него следует, что еще в докосмическом состоянии, пока Демиург не приступил к творению мира, умпостигаемые формы уже находились в восприемнице²⁷. Ее роль как пространства и места, где находятся стихии, Платон иллюстрирует сравнением с корзиной-веялкой (πλόκωνου), которая была известна древним грекам. Зерна не просеиваются через нее, а распределяются внутри в разных частях в зависимости от размера и веса: «Таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной»²⁸ (53a). Таким образом, еще в докосмическом состоянии стихии были не качествами восприемницы, а отпечатками умпостигаемых форм и самостоятельными силами.

Критика начал древних физиков. В отличие от неизменных корней Эмпедокла и атомов Демокрита стихии Платона способны превращаться друг в друга, поэтому они не вечны и не существуют самостоятельно. Это утверждение особенно важно для Платона, потому что позволяет опровергнуть мнения древних физиков о том, что стихии – это начала космоса. В докосмическом состоянии все стихии переходят друг в друга в процессе циклической трансформации:

Возьмем для начала хотя бы то, что мы теперь называем водой: когда она сгущается, мы полагаем, что видим рождение камней

²⁵ Cornford, *Plato's Cosmology*, 198.

²⁶ Cornford, *Plato's Cosmology*, 199.

²⁷ Richard Mohr, «Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 14, no. 2 (1980), 97–8.

²⁸ Пер. С.С. Аверинцева.

и земли (πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὀρώμεν), когда же она растекается и разрезается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем; затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням (ἐκ δὲ τούτων ἐπὶ μᾶλλον συμπλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὐθις), и, так переходя по кругу одно в другое, как кажется, они рождаются (κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν) (49c-d)²⁹.

В этом фрагменте Платон апеллирует к эмпирическому опыту наблюдения за взаимопревращением элементов, но делает две оговорки. Во-первых, он добавляет элемент сомнения «мы полагаем» (ὡς δοκοῦμεν), когда речь идет о сгущении воды и превращении ее в камни, во-вторых, «как кажется» (ὡς φαίνεται), когда речь идет о циклическом превращении элементов. Когда Платон будет излагать свою теорию превращения стихий, окажется, что в космическом состоянии возможность трансформации земли в другие элементы отсутствует. Так что даже если сейчас нам кажется, что вода превращается в камень, это неверно. Но здесь Платону важно доказать, что среди стихий нет ни одной, которая могла бы претендовать на роль начала. В докосмическом состоянии все стихии превращаются друг в друга, при этом действуют два основных механизма – сгущение и разрежение, – которые обеспечивают непрерывность и цикличность этого процесса.

«Это» или «такое». Еще одно «лингвистическое» рассуждение позволяет Платону лишить стихии их привилегированного положения начал. Платон считает, что из-за взаимопревращения стихии не следует называть «тем» или «этим», но только «таким» (*Тимей* 49d–50a³⁰):

²⁹ Пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями.

³⁰ Мне пришлось предложить свой перевод потому, что перевод С.С. Аверинцева кажется мне не вполне понятным. Я очень благодарна А.В. Серегину, который помог мне разобраться с наиболее трудными местами в этом и следующем фрагментах.

οὕτω δὴ τούτων οὐδέ ποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὄν ὅτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως δισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖται τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀσφαλέστατα μακρῶ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· αἰεὶ ὁ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ, μηδὲ ἄλλο ποτέ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τότε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἠγούμεθά τι· φεῦγαι γάρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τότε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὄση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδεικνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον αἰεὶ περιφερόμενον ὁμοιον ἐκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσον περ ἂν ἔχη γένεσιν· ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τότε προσχρώμενους ὀνόματι, τὸ δὲ ὅποιοι οὖν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὅτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ

Если, таким образом, каждая из них никогда не представляется одним и тем же, то как некто может не стыдиться себя, решительно утверждая, что какая-то из них есть вот эта отдельная вещь, а не что-то иное? Никак. А самым достоверным способом будет утверждать о них, говоря так: о том, что мы всегда видим становящимся то одним, то другим в разное время, как например, огонь, нужно говорить не «это – огонь», а «всякий раз такое – огонь», и не «это – вода», а «всегда такое – вода»³¹, и даже не [называть] «[это] (как если бы эти вещи имели какую-то стабильность) ничем другим» из тех вещей, о которых мы думаем, что делаем нечто определенно ясным, когда указываем на них в речи, используя слова «то» и «это». Потому что они ускользают, не попадая под определение «то», «это», «нечто» или любое другое, которое описывает их как неподвижные сущие. Но [еще лучше] не будем говорить об этих вещах как о каждой отдельно [т.е. не называть отдельно огнем, водой и т.п. – Н.В.]³², а так называть

³¹ Мое прочтение повторяет чтение Чернисса: τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε и τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ он предлагает понимать как субъект предикации при προσαγορεύειν, а πῦρ и ὕδωρ как предикаты.

³² ταῦτα μὲν субъект предикации при μὴ λέγειν, а ἕκαστα предикат.

τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων
καλεῖν.

такое, всегда повторяющееся в качестве одинакового и в случае с каждой [из стихий по отдельности] и со всеми ними вместе³³, например, «такое, что постоянно такое, – огнем», и вообще все, что имеет возникновение. Но то, в чем кажется, что они всегда рождаются и откуда вновь исчезают, только это мы назовем, используя имена «то» и «это». А то, что представляет собою то или иное качество, – или теплое, или белое, или то, что им противоположно, – и вообще всё, что из них слагается, ни одно из них не следует так называть.

Платон предлагает отказаться от слов «то» и «это», т.е. от существительных, и заменить их прилагательными – «такой», т.е. горячий или холодный и т.п., когда речь идет о стихиях. Только восприемницу Платон согласен называть «то» и «это». Пожалуй, это всё, в чем исследователи согласны между собой. В предисловии к последнему переводу «Тимея» Зиль называет фрагмент (49a6–50a4) «наиболее спорным» (a much disputed passage)³⁴, отсылая нас к знаменитой работе Чернисса, озаглавленной «A Much Misread Passage of the

³³ ταῦτα μὲν μὴ λέγειν противопоставляется τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὁμοιον οὕτω καλεῖν. При этом τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὁμοιον ἐκάστου πέρι καὶ συμπάντων понимается как единая конструкция, по смыслу совпадающая с τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον и ἅπαν ὄσοντες ἂν ἔχη γένεσιν. Кроме того, ἐκάστου πέρι καὶ συμπάντων не относится к οὕτω καλεῖν. См. подробную аргументацию: Harold F. Cherniss, «A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 C 7–50 B 5)», *The American Journal of Philology* 75, no. 2 (1954).

³⁴ Zeyl, *Timaeus*, lvi–lix.

Timaeus»³⁵. Эта работа стала поворотным моментом в истории интерпретации этого фрагмента и породила массу споров. Чтобы кратко изложить суть спора, Зиль предлагает называть способ прочтения Чернисса альтернативным в сравнении с традиционным, предложенным Корнфордом. Согласно традиционной интерпретации, в этом фрагменте Платон утверждает, что нужно говорить об огне, воде и остальных стихиях как о качествах, называя «такими», а не как о сущностях, т.е. не называть «этими». Но Платон вовсе не запрещает нам называть их обычными именами («огонь», «вода» и т.д.), нужно просто иначе понимать их статус. Тогда что означают слова Платона при традиционном прочтении, что огонь «такой», а не «этот»? Как пишет Зиль:

Пусть не все последователи традиционного прочтения согласятся, но многие скажут, что в этом контексте точка зрения Платона сводится к тому, что для того, чтобы нечто было «этим», оно должно быть самодостаточным, то есть быть чем-то самим по себе <...>. Формы самодостаточны, и, как будет позже утверждать Платон, восприимчива тоже самодостаточна (50b7–8), следовательно, формы и восприимчива суть именно «это» (49e7–50a2). Напротив, части феноменального огня и тому подобные вещи лишены самодостаточности: тот факт, что они кажутся превращающимися друг в друга (49b7–c7), показывает, что ни одна из них не является чем-то самим по себе, ведь если одна и та же вещь может быть то огнем, то воздухом, значит она сама по себе не огонь и не воздух; в лучшем случае то, что это огонь, является его временной характеристикой <...>. А то, что мы обычно называем огнем, просто «такое».

Чернисс, со своей стороны, доказывает, что в этом отрывке Платон идет гораздо дальше, и настаивает на том, что не только стихии нельзя называть «то» или «это», а что их вообще нельзя называть по отдельности огонь, вода, и т.п., поскольку они находятся в круге взаимопревращений, а имена могут относиться только к неизменному. Более того, нельзя давать отдельные имена никаким физическим вещам, поскольку все они

³⁵ Harold F. Cherniss, «A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 C7–50 B5)», *The American Journal of Philology* 75, no. 2 (1954).

изменчивы (phenomena cannot be distinctively denominated)³⁶. Неизменным в данном случае оказываются не только идеи, но и природа восприемницы. Следовательно, если некто хочет правильно использовать имена, то сказать «это» он может только о восприемнице, но не о стихиях³⁷. Греческий текст позволяет прочитать этот фрагмент обоими способами. До сих пор в этом вопросе не достигнуто согласие³⁸, у обеих интерпретаций есть свои сторонники и противники³⁹.

Если имена относятся к идеям, а вещи мы называем по аналогии с идеями, то правильно называть мы можем только те вещи, которые имеют соответствующую идею. Эта мысль Платона о том, что первичными референтами наших понятий являются идеи, хорошо известна, но ее ли он здесь доказывает? В случае стихий в их космическом состоянии очевидно, что идея у них есть, это форма правильного многогранника. Так что, отстаивая традиционный подход, Зиль совершенно справедливо указывает на следующий фрагмент «Тимея» (69b6–7), где Платон говорит о докосмическом состоянии стихий, что «в них не было ничего подобного, разве что по какому-нибудь случайному совпадению, и вовсе не к чему было применить те имена, которыми мы ныне именуем огонь и воду, а равно и прочие вещи»⁴⁰. Таким образом, с одной стороны, кажется, что Платон не запрещает называть огонь огнем, а воду водой в их космическом состоянии. С другой стороны, в докосмическом состоянии стихии еще нельзя называть

³⁶ Cherniss, «A Much Misread Passage of the *Timaeus*», 128.

³⁷ Ibid.

³⁸ Последняя статья на эту тему: Takeshi Nakamura, «“This” and “Such” in the Receptacle Passage of Plato’s *Timaeus*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, Nr. 2, (2022).

³⁹ Сторонники традиционной интерпретации: Norman Gulley, «The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49D–E», *American Journal of Philology* 81 (1960); Donald Zeyl «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6–50b5»; *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975); Mary Louise Gill, «Matter and Flux in Plato’s *Timaeus*», *Phronesis* 32 (1987). Сторонники альтернативной интерпретации: Edward N. Lee, «On Plato’s *Timaeus* 49d4–e7», *American Journal of Philology* 88 (1967); K.W. Mills, «Some Aspects of Plato’s Theory of Forms: *Timaeus* 49c ff.», *Phronesis* 13 (1968); Allan Silverman, «Timean Particulars», *Classical Quarterly* 42 (1992).

⁴⁰ Пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями.

соответствующими именами, потому что все они только «такое как вода», т.е. холодное и влажное и т.п. Поскольку в этом фрагменте Платон говорит о докосмическом состоянии стихий, перевод Чернисса кажется мне более точным. Однако утверждение Платона о том, что огонь нельзя называть огнем, а воду – водой, а только говорить, что они «такие», вовсе не означает, что стихии являются свойствами или характеристиками субстрата. Платон использует для их описания прилагательные, потому что в языке нет лучшего способа показать их зависимый и несамодостаточный характер существования.

Аналогия с золотом. При обоих способах прочтения Платон достигает поставленной задачи развенчать представление о том, что стихии могут быть началами космоса. Таким образом, не какая-то стихия, а только восприимница оказывается началом, необходимым для возникновения физического мира. Чтобы еще яснее показать свою правоту, Платон приводит пример с золотом и фигурами, которые из него отливаются (*Тимей* 50a5–b5):

εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα
πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μετα-
πλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς
ἅπαντα, δεικνύντος δὴ τινος
αὐτῶν ἐν καὶ ἐρομένου τί ποτ'
ἐστὶ, μακρῶ πρὸς ἀλήθειαν ἀσ-
φαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός,
τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα
σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε
λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἃ γε μετα-
ξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ'
ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ'
ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος,
ἀγαπᾶν.

Ведь если некто, отлив из золота всевозможные фигуры, не переставал бы переплавлять каждую во все остальные, и если некто укажет на одну из фигур и спросит, «что это такое», то наиболее достоверно в отношении истины будет сказать, что «это – золото», а о треугольнике и прочих возникших фигурах никогда не говорить как о сущих, поскольку они меняются в то время, когда о них делается утверждение, но если он захочет принять ответ, содержащий в себе некоторую долю достоверности, что «это – такое», то нам надо быть довольными⁴¹.

⁴¹ Пер. мой. Я следую прочтению Мора, которое кажется мне наиболее последовательным.

Этот пример, без сомнения, сближает платоновскую восприимницу с аристотелевской материей, которая оказывается как бы сущностью, о которой сказываются такие качества, как огненность, воздушность и т.п. Так что Корнфорд в комментарии к этому фрагменту прямо называет стихии в их докосмическом состоянии характеристиками, или качествами (qualities), восприимницы, тогда как Броди указывает на обе возможности интерпретации и как качеств, и как самостоятельных сил (δυνάμεις)⁴². Однако аналогию с золотом Платон использует только для сравнения, чтобы показать, что в докосмическом состоянии стихии подобны скорее качествам, чем сущностям, и должны описываться с помощью прилагательных, а не существительных. Мор предлагает рассматривать это фрагмент как поясняющий прежнюю мысль Платона о том, что о стихиях нельзя говорить «это». Мор предлагает понимать аналогию с золотом так, что Платон противопоставляет физические вещи, взятые в их непрерывной текучести, тем же самым физическим вещам, но представленным в качестве образов идей. В первом случае о вещах вообще нельзя сделать никаких утверждений, во втором – можно сказать, что они нечто «такое» (τοιοῦτον), т.е. такое, как огонь и т.п. Так что, если спросить о вещах в их непрерывной текучести «что это?», то ответом будет «восприимница» (в представленной аналогии – «золото»). Но если мы рассматриваем вещи как отражение идей, то ответом будет «такое» или «такого рода», под чем подразумевается такое, как огонь сам по себе, или идея огня. Кроме того, если спрашивающий готов поступиться точностью высказывания, то в разговоре о непрерывно текущих вещах он может также согласиться использовать выражение «такое», что и делал сам Платон строками выше. Поскольку речь идет именно об аналогии, то кажется последовательным сопоставить фигуры, бросаемые в переплавку, с докосмическим состоянием стихий, которое представляет собой непрерывно текущий поток. Однако, как показал сам Мор, даже в докосмическом состоянии стихии были отпечатками идей, которые, однако, не получили еще окончательного оформления.

⁴² Brodie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, 190.

Формы элементов. Рассказывая о творении элементов, Платон говорит, что Демиург «упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» (53b), т.е. придал стихиям надлежащую форму. Какими, в принципе, формами могут обладать частицы? Демокрит считал, что любыми, поскольку количество атомов бесконечно, то и их формы бесконечно разнообразны. Платон, напротив, полагал, что число частиц ограничено, а их форм может быть только четыре и эти формы правильные. Как доказал Теэтет, выпуклых правильных многогранников всего пять: куб, пирамида (тетраэдр), октаэдр, икосаэдр и додекаэдр. Именно эти формы, исключая додекаэдр, Демиург придает стихиям: куба – земле, тетраэдра – огню, октаэдра – воздуху и икосаэдра – воде. Поскольку элементы – это объемные тела, они ограничены поверхностями, причем эти поверхности сложно составленные. Оказывается, что они сформированы треугольниками двух видов: 1) равнобедренным прямоугольным треугольником, 2) разносторонним прямоугольным треугольником со сторонами: $a = 1$, $b = \sqrt{2}$, $c = 2$. Поверхность куба слагают равнобедренные треугольники, тогда как поверхности тетраэдра, октаэдра и икосаэдра слагают разносторонние треугольники. Поэтому в космическом состоянии земля выпадает из процесса трансформации, поскольку ее частицы составлены треугольниками другого вида.

Творение элементов. Каким образом Демиург упорядочивает стихии? Был ли перед ним какой-то аморфный материал, требующий разделения и оформления, как это было в случае с Мировой душой? И какую роль в этом процессе играют первичные треугольники? В тексте «Тимея» не сказано, что их создал Демиург; значит ли это, что они существовали всегда? Если первичные треугольники слагают физические тела, то как они могут быть треугольниками, т.е. двумерными объектами? Если же они тела, то из чего они состоят? Рассматривая вопрос о природе треугольников, Захс пришла к выводу, что они должны состоять из некоего материала, ведь невозможно, чтобы треугольники были сделаны из ничего. Этим материалом оказалось не что иное, как природа восприимчивости. В качестве доказательства Захс ссылается на пример Платона с золотым

треугольником⁴³. Ярым противником этой концепции выступал Кромби. Он полагал, что сначала восприемнице придается форма первичных треугольников, которые в свою очередь формируют правильные тела:

Что такое «пространство»? «Пространство» получает форму треугольников (is shaped into triangles), эти треугольники объединяются в правильные тела (are combined into regular solids), и из этих правильных тел создаются физические вещи. Как же мы должны понимать «пространство» и треугольники, которые из него состоят? <...> треугольники – это просто треугольники <...>. Если у нас возникнет соблазн спросить: «Треугольники чего?» – мы должны сопротивляться этому вопросу. Это просто треугольники⁴⁴.

Кромби полагает, что Платон в «Тимее» предлагает пифагорейский взгляд на природу вещей, следовательно нет ничего удивительного в том, что он рассматривает физические тела как состоящие из геометрических фигур. Миллер справедливо отметила, что треугольники не могут формировать восприемницу, потому что она неаффицируема формами, и предложила следующее решение этого вопроса: первичные треугольники – это тела, и, как все тела, они имеют третье измерение, а треугольниками они названы Платоном омонимически, т.е. лишь по аналогии с идеей треугольника, точно так же как, например, мы говорим «линия» или «круг», когда чертим на доске объект, который нельзя назвать линией или кругом в строгом смысле⁴⁵. Это решение представляется очень удачным, потому что позволяет избежать смешения физического и математического описания реальности.

Тогда в каких отношениях находятся первичные треугольники и восприемница, является ли она ими, разделяется ли ими

⁴³ Eva Sachs, *Die Fünf Platonischen Körper: Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1917), 217.

⁴⁴ Ian M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 2, *Plato on Knowledge and Reality* (London, New-York: Routledge, 1963), 222.

⁴⁵ Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, 164–95.

на части или треугольники всегда находятся в ней, как и все остальные отпечатки идей? Платон прямо утверждает, что восприимница не может быть этими треугольниками: «<...> мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или все, то что родилось из этих четырех стихий, или то, из чего они сами родились (ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν)⁴⁶» (51a4–6). Первичные треугольники – то, из чего родились стихии. Утверждение Платона о том, что восприимница не может состоять из первичных треугольников основано на его стойкой уверенности в том, что принимающее формы начало само должно быть лишено всех форм. Так что восприимница не может состоять из треугольников и не может ими разделяться, поскольку она полностью неаффицируема. Значит, как и все прочие тела, первичные треугольники только находятся в восприимнице.

В статье «Первичные тела и вторичные качества в «Тимее» Платона»⁴⁷ Мортли спрашивает, что означают слова Платона о том, что в докосмическом состоянии огонь, вода и все остальные стихии «имели следы того, что им присуще» (ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα)» (53b1–2)? То есть, что позволяло стихиям быть теми самыми силами, которые предстают то водой, то огнем? На этот вопрос Мортли отвечает, что в докосмическом состоянии стихии уже были составлены из первичных треугольников и имели определенные геометрические формы. В качестве доказательства он отмечает, что при описании свойств огня Платон апеллирует только к геометрическому устройству элемента. Нужно добавить, что это также верно и в отношении земли, воды и воздуха. Все их физические свойства Платон объясняет либо строением первичных треугольников, либо устройством их поверхностей, либо числом и остротой граней. Получается, что все свойства или способности стихий (жечь, смачивать и т.п.) зависят только от их геометрического строения, а не от материала, из которого они сделаны. Объяснение,

⁴⁶ Пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями.

⁴⁷ Mortley, «Primary Particles and Secondary Qualities in Plato's *Timaeus*», 15–7.

предложенное Мортли, помогает понять, почему в докосмическом состоянии земля могла участвовать в процессе трансформации. Ее частицы были не кубами, а фигурами только близкими к кубической форме. Также становится ясно, какое место занимают неправильные многогранники в космологии Платона. Этот вопрос ставил Корнфорд, однако, отвечал на него иначе, полагая, что неправильные многогранники появляются в процессе трансформации одних элементов в другие, выступая в качестве их промежуточных форм⁴⁸.

Что же тогда сделал Демиург со стихиями, когда стал их упорядочивать? Ответ, который предлагает Мортли, состоит в том, что в докосмическом состоянии стихии уже имели формы многогранников, но они были неправильными, Демиург же взял существующие фигуры и исправил их. Миллер предлагает следующую интересную аналогию с «Государством». Философ, устраивающий полис, вначале должен «расчистить место», очистить души людей, и только потом начать новое строительство. Возможно, хотя это нужно еще доказать, Демиург действовал похожим образом и сначала избавил докосмический хаос от всех следов форм, которые в нем присутствовали⁴⁹. Таким образом, получается, что Демиург разбирает и собирает мир заново, как конструктор.

Земля. Рассуждение о соответствии свойств элементов и их геометрических форм, которое предлагает Платон, достаточно сложно и противоречиво. Решая вопрос о том, какому виду многогранников какая стихия соответствует, Платон предлагает несколько критериев. Первый критерий – это подвижность. В случае земли решающим оказывается форма первичных треугольников. Поскольку равнобедренные треугольники более устойчивые (*ἀσφαλεστέρα*), поверхности, которые они слагают, тоже являются более устойчивыми, поэтому земле соответствует именно форма куба: «из всех четырех родов она наиболее малоподвижная и из тел наиболее пластичная (*ἀκίνητοτάτη γὰρ*

⁴⁸ Эту точку зрения Корнфорда оспорил Властос, см.: Gregory Vlastos, «Plato's Supposed Theory of Irregular Atomic Figures», *Isis* 58, no. 2 (1967).

⁴⁹ Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, 188.

τῶν τετάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη⁵⁰) (56a). Дополнительным основанием для отождествления куба с землей служит рассуждение о том, каким образом появляются смешанные тела (56с–57с). Поскольку во вселенной Платона нет пустоты, то промежутки между более крупными частицами и их конгломератами должны заполняться более мелкими частицами. Поверхности куба наиболее плотно прилегают друг к другу, не оставляя зазоров, в которые могли бы проникнуть другие элементы, например, огонь. Поэтому земля способна сохранять форму, а значит наиболее пригодна для создания тел.

Вода – воздух – огонь. Далее Платон предлагает следующую схему, описывающую качества элементов в соответствии с увеличением подвижности и уменьшением размера: вода – воздух – огонь:

Наименее подвижный (τὸ δυσκίνητότατον) из остальных видов отведем воде, наиболее подвижный (εὐκίνητότατον) – огню, а средний (μέσον) – воздуху; наименьшее тело (σμικρότατον) – огню, наибольшее (μέγιστον) – воде, а среднее (μέσον) – воздуху, и, наконец, самое остроугольное (ὀξύτατον) тело – огню, следующее за ним – воздуху, а третье – воде (56a1–5).

В этом фрагменте Платон связывает три параметра правильных многогранников: подвижность – величину – остроту углов. Чем определяется подвижность элемента, т.е., по сути, тип его агрегатного состояния? Степень подвижности элемента определяется числом оснований (βάσεις). У тетраэдра их 4, у октаэдра – 8, у икосаэдра – 20.

Есть еще один важный параметр, который вводит Платон, – это вес элементов. Вес элемента определяется числом подобных частей (τῶν αὐτῶν μερῶν):

То, что имеет наименьшее число оснований (βάσεις), по необходимости самое легкоподвижное по природе, наиболее режущее и острое из всех, а еще самое легкое, состоящее из наименьшего числа подобных частей (τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις

⁵⁰ Я перевожу πλαστικωτάτη как «наиболее пластичная», потому что пластичность означает не только мягкость и податливость, но и способность удерживать форму, пригодность для лепки (πλάσσω). У Аверинцева πλαστικωτάτη переведено как «пригодна к образованию тел».

εὐκίνητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὄν πάντη πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστώσ τῶν αὐτῶν μερῶν <...> (56a6–b2)⁵¹.

О каких «подобных частях» идет речь, мы рассмотрим ниже, когда будем разбирать вопрос о строении поверхностей элементов. Ясно, что наименьшее тело должно быть у огня как самого подвижного и легкого, наибольшее у воды, а среднее – у воздуха.

Размер элементов. Размер элементов имеет ключевое значение в процессах восприятия. Платон разделяет общий принцип античной эпистемологии: подобное познается подобным. Так что огонь познается огнем, вода – водой и т.п. Чтобы взаимодействие оказалось возможным, однородные элементы должны отличаться друг от друга своими размерами. Наиболее подробно Платон разбирает зрение, но те выводы, которые он делает о механизме зрения, применимы для описания и других чувств. Итак, зрение – это взаимодействие цвета (предмета видения, χρῶμα) и зрительного тела (ὄψις). Что такое зрительное тело? Это особое тело, которое формируется тогда, когда огонь, исходящий из глаз, соединится с огнем, разлитым в воздухе. Зрительное тело расположено на прямой, соединяющей глаз и видимый предмет. Когда огонь, исходящий от окрашенного предмета, прикасается к зрительному телу, в нем возникает движение, мгновенно передающееся всему зрительному телу целиком. Частицы огня, непосредственно касающиеся поверхности глаза, приходят в движение и проникают через плотную ткань зрачка внутрь тела. В «Тимее» Платон следует тому представлению о природе зрения, которое в «Меноне» он приписывал Эмпедоклу:

Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом, о каких-то истечениях из вещей и о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения (πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται). Из этих истечений одни соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них (τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι). Цвет – это истечение от очертаний,

⁵¹ Пер. мой.

соразмерное зрению и воспринимаемое им (ἔστιν γὰρ χροῶν ἀπορροή σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός)⁵² (76c7–d5).

В «Тимее» Платон говорит не о порах, или проходах, а о сосудах, или жилах (φλέβες). Жилы представляют собой полые трубки, внутри которых движутся частицы стихий. Все эти трубки сходятся в сердце как центральном органе ощущений. Именно в нем движения ощущений передаются в кровь. Частицы огня могут быть либо больше, либо меньше (μείζω καὶ ἐλάττω), либо равны (ἴσα) частицам огня зрительного тела. Если они равны, то глаз ничего не воспринимает. Таково определение прозрачного по Платону (διαφανές). Большие частицы сжимают зрительный луч, так возникает видение черного цвета, а меньшие, проникая внутрь зрительного луча, расширяют его, так возникает видение белого (67c–68b). Между черным и белым заключено все разнообразие цветов. Для Платона сжатие и расширение (συγκρίσις, διακρίσις) являются фундаментальными механизмами ощущений. Сжатие обычно связано со страданием, испытываемым телом при его деформации, а расширение – с чувством удовольствия, потому что тело возвращается к исходному, соответствующему природе, состоянию. Однако в случае зрения мы не испытываем ни страдания, ни удовольствия, потому что действие, которое оказывается на зрительное тело, не носит насильственного, т.е. противного природе, характера (64d).

Родовидовое деление элементов. Как мы видели, Платон выделяет разные виды огня. Сначала (45b–d) три – дневной свет (1), огонь, исходящий от глаз (2), цвет окрашенного объекта (3). Потом еще другие три – пламя (1), свет, который дает пламя (2), тление угля (3).

Кроме того, должно принять во внимание, что существует много видов огня (πυρός τε γένη πολλὰ), из которых можно назвать пламя (φλόξ), затем истечение пламени (ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπτόν), которое не жжет, но доставляет глазам свет, и, наконец, то, что после угасания пламени остается в тлеющих углях (φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν τοῖς διαπύροις καταλειπόμενον) (58d).

⁵² Пер. С.А. Ошерова.

Воздух и вода тоже имеют свои разновидности. Воздух делится на эфир (1), туман (2), и виды, не имеющие названий (3). «Так обстоит дело и с воздухом, прозрачайшая разновидность которого зовется эфиром (αἰθήρ), а более мутная – туманом и мглой (ὀμίγη καὶ σκότος), притом существуют у него и безымянные виды (ἀνόνομα εἶδη), рожденные из неравенства треугольников (γεγονότα διὰ τὴν τῶν τριγῶνων ἀνισότητα)». Вода в свою очередь делится на два вида: жидкий (ὕγρὸν) и плавкий (χυτόν). Какую роль размер элементов играет в родовидовом делении стихий? О том, чем обусловлено родовидовое деление элементов повествует фрагмент (57c8–d6):

τὸ δ' ἐν τοῖς εἶδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυκέναι γένη τὴν ἑκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέον σύστασιν, μὴ μόνον ἐν ἑκτέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἐλάττω τε καὶ μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον ὅσαπερ ἂν ἢ τὰν τοῖς εἶδεσι γένη. διὸ δὴ συμμειγνύμενα αὐτὰ τε πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄπειρα ἧς δὴ δεῖ θεωροῦς γίνεσθαι τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρῆσεσθαι.

«А то, что разные виды присущи по природе их родам, обусловлено устройством каждого из элементов. Каждый из двух [первичных треугольников] изначально породил треугольник⁵³, имеющий не один только размер, но некоторые большего, а некоторые меньшего размера. Число [этих треугольников разного размера] таково, сколько будет видов в родах. Так что смешение видов между собой и с другими видами стихий создает беспредельное многообразие, изучить которое надлежит тому, кто собирается изречь о природе правдоподобное слово»⁵⁴.

В интерпретации Аверинцева оказывается, что размер элементов обусловлен разницей в размерах первичных треугольни-

⁵³ Все авторы признают трудность перевода этого фрагмента, потому что подлежащим является ἑκατέρων, а не τρίγωνον.

⁵⁴ Пер. мой. Я перевожу этот фрагмент, опираясь на перевод Корнфорда. См. Cornford, *Plato's Cosmology*, 230–31.

ков, слагающих поверхности тел. Этот фрагмент в его переводе выглядит так:

Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том, что последние первоначально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово.

Из этого перевода следует: 1) разные виды стихий появились в результате разницы в размерах первичных треугольников, 2) беспредельное многообразие веществ в природе обусловлено смешением треугольников друг с другом, а не видов стихий между собой. Корнфорд, разбирая этот фрагмент, отрицает возможность такого прочтения. Его главный аргумент состоит в том, что если сами первичные треугольники различны по размеру, то элементы не могут беспрепятственно трансформироваться друг в друга. Иначе были бы разные цепочки трансформаций в зависимости от вида элемента, но об этом нет и речи в «Тимее».

Благодаря чему же однородные элементы различаются по видам? Из текста «Тимея» мы точно знаем, что поверхность пирамиды построена 6-ю прямоугольными треугольниками:

Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и повторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним (54e).

Также устроены поверхности икосаэдра и октаэдра. Строение поверхности куба иное: «четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат» (55b). Предположение Корнфорда состоит в следующем:

все первичные треугольники имеют одинаковый размер, но поверхности правильных многогранников может слагать как меньшее, так и большее их число. В тексте «Тимея» Платон предложил только один вариант построения поверхностей правильных многогранников, но их может быть существенно больше. Ни Фридлэндер⁵⁵, ни Властос⁵⁶, ни Зиль⁵⁷ не оспаривают решение, предложенное Корнфордом.

Однако Бриссон не считает нужным вводить дополнительные допущения, ссылаясь на тот факт, что Платон дает не точное, а только правдоподобное описание вселенной⁵⁸. Некоторые авторы даже заявляют, что размер первичных треугольников может варьироваться неограниченно – как, возможно, было в случае атомов Демокрита. Основное возражение против интерпретации Корнфорда сформулировал Мюглер⁵⁹: если первичные треугольники имеют одинаковый размер, то размер треугольников, формирующих поверхности первичных тел, не будет обладать бесконечным разнообразием (τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄλειρα), о котором говорит Платон. В интерпретации Мюглера, как и в интерпретации Аверинцева, оказывается, что смещению подвергаются различные треугольники (συμμετρυνόμενα αὐτὰ τε πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα), тогда как Корнфорд считает, что смещению подвергаются различные виды стихий. В пользу интерпретации Корнфорда говорит тот факт, что если бы речь шла о смещении треугольников различных размеров между собой, то это смещение породило бы множество неправильных многогранников и космос Платона оказался бы ими переполнен, а это невозможно.

⁵⁵ Paul Friedländer, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* (Berlin: W. de Gruyter & Co., 1954).

⁵⁶ Gregory Vlastos, *Plato's Universe* (Seattle: University of Washington Press, 1975).

⁵⁷ Zeyl, *Timaeus*.

⁵⁸ Luc Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon: Lettres et Sciences humaines*. (Nanterre: l'Université de Paris-X, 1974), 391.

⁵⁹ Charles Mugler, *La Physique de Platon* (Paris: C. Klincksieck, 1960), 22–6.

Строение поверхностей элементов. Во многом итог спорам о строении поверхностей стихий подвел О'Браен. В работе 1984 г. «*Plato Weight and sensation: the two Theories of the Timaeus*» О'Браен доказал, что для того, чтобы окончательно ответить на вопрос о строении поверхностей стихий, нужно вернуться к вопросу об отношении веса элемента и числа подобных частей, входящих в его состав. В процитированном выше фрагменте об устройстве огня, воздуха и воды вес элемента определяется не размером подобных частей, а их числом. Огонь легок (ἐλαφρότατον) потому, что в его состав входит наименьшее число подобных частей (ἐξ ὀλιγίστων συνεστῶς τῶν αὐτῶν μερῶν). О каких подобных частях идет речь? О поверхностях многогранников или о треугольниках, слагающих эти самые поверхности? Прямого ответа в тексте «Тимея» не найти. Однако О'Браен предлагает внимательно изучить трактат Аристотеля «О небе», в котором тот пересказывает некоторые доктрины «Тимея». В начале третьей книги, разбирая вопрос о том, могут ли физические тела состоять из плоскостей (299b31–300a1), одним из аргументов против этой теории Аристотель выдвигает тезис о том, что не имеющие веса плоскости не могут слагать тело, обладающее весом. При этом Аристотель ссылается на текст «Тимея»: «если различие в тяжести между телами зависит от числа плоскостей (πλήθει τῶν ἐπιπέδων), как определено в «Тимее», то ясно, что и линия, и точка будут иметь тяжесть»⁶⁰. Симпликий в комментарии к этому фрагменту отмечает ошибочность интерпретации Аристотеля. Если бы вес стихии зависел от числа поверхностей, то вода была бы тяжелее земли, ведь икосаэдр имеет 20 поверхностей, тогда как куб только 6⁶¹. Таким образом, утверждает О'Браен, Платон не разделял стихии по весу относительно числа их поверхностей⁶².

Существует еще одна трудность, связанная с теорией веса как числа подобных частей. Кажется, что она противоречит другой теории веса Платона, которая подробно изложена в том

⁶⁰ Пер. А.В. Лебедева.

⁶¹ Simplicius, *On Aristotles "On Heavens"* 3.1–7, trans. Ian Mueller (Bloomsbury, 2014), 51–2.

⁶² O'Brien, *Plato Weight and Sensation*, 77.

же «Тимее» (63a-e), а именно: что вес – это сила тяготения. Чтобы показать взаимодополняемость этих двух теорий веса, О’Браен сначала реконструирует теорию веса как силы сопротивления, или тяготения. Она помещена Платоном в контекст критики представления о том, что Вселенная имеет естественные верх и низ. Согласно «Тимею», космос шарообразен, стихии распределяются в нем в следующем порядке: в центре находится земля, затем – вода, затем – воздух и, наконец, огонь – сфера светил. Таким образом, тяжелое – это вовсе не то, что падает вниз, а легкое – не то, что стремится вверх. Желая продемонстрировать, что такое вес, Платон предлагает провести следующий мысленный эксперимент. Если мы поместим наблюдателя в сферу огня, то, когда он попытается оторгнуть часть огня в воздух, столкнется с сопротивлением, которое оказывает огонь, нежелающий покидать свое место. Сопротивление огня и есть его вес. Чем огня больше, тем труднее его оторгнуть. Это же рассуждение верно и в случае других стихий. Все они проявляют тяготение к тому, что им сродно⁶⁵. То есть, вес – это сила тяготения к сродному. Получается, что легкость огня, с которой он стремится вверх, есть не что иное, как его тяжесть.

Каким образом теория веса как силы тяготения может быть согласована с утверждением Платона о том, что вес зависит от числа подобных частей? О’Браен полагает, что эти две теории веса могут быть согласованы, если мы примем, что речь идет не о поверхностях многогранников, а о первичных треугольниках, слагающих эти поверхности. Доказательство этому утверждению О’Браен находит в тексте самого «Тимея». То, что разницу в весе обеспечивает не число поверхностей многогранников, а число первичных треугольников, показывает разделение воды на два вида: «жидкий и плавкий».

Первый жидок потому, что содержит в себе исходные тела воды, которые малы (σμικρά) и притом имеют разную величину (ἀνίσων ὄντων); благодаря своей неоднородности (διὰ τὴν ἀνωμαλότητα) и форме своих очертаний (τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν) он

⁶⁵ Поэтому Аристотель дает этому свойству вещей общее имя – тяготение, ῥολή («О небе» 308a1).

легко приходит в движение (κίνητικόν) как сам по себе, так и под воздействием иного. Напротив, второй вид состоит из крупных (ἐκ μεγάλων) и однородных (ὁμαλῶν) тел; он устойчивее (στασιώτερον) первого и тяжел (βαρὺ), будучи плотным по причине однородности (πεπηγὸς ὑπὸ ὁμαλότητός ἐστιν) (58d-e).

Очевидно, что в случае воды число поверхностей у двух ее видов одинаковое, значит, разница в весе может определяться только числом первичных треугольников. Таким образом, О'Браен смог подтвердить предположение Корнфорда о том, что поверхности стихий сложены разным числом первичных треугольников.

Кроме того, от числа первичных треугольников будет зависеть не только вес и размер элемента, но и его видовая принадлежность, а следовательно, и то, каким образом элементы взаимодействуют между собой в процессе восприятия. Анализируя вопрос о механизме восприятия различных цветов у Платона, Иеродиакону предположила, что в процессе восприятия частицы также подвергаются изменению, только меняется не их род, а вид. Сжатие – это процесс слияние частиц зрительного луча в большие частицы под действием более крупных частиц огня, а расширение – это процесс дробления, т.е. превращения в меньшие частицы под действием проникающих внутрь зрительного тела более мелких частиц. Тогда как можно описать зрительный механизм? Иеродьякону предполагает, что в процессе восприятия огонь зрительного луча становится подобен огню, исходящему от предмета. Например, когда мы видим серый объект, который излучает одновременно белый и черный цвета, то пирамиды этих двух разных размеров взаимодействуют с частицами огня зрительного тела и преобразуют их в более мелкие и более крупные частицы соответственно, так что зрительное тело в конечном итоге содержит ту же пропорцию пирамид этих двух размеров, что и серое тело⁶⁴.

⁶⁴ Katerina Ierodiakonou, «Plato's Theory of Colours in the *Timaeus*», *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2005), 228.

* * *

Итак, Платон рассматривает первичные тела и в их докосмическом, и в космическом состоянии как отпечатки умопостигаемых форм и частицы, способные к трансформации. Трансформация в свою очередь оказывается возможной благодаря тому, что поверхности многогранников слагают первичные треугольники двух видов, но одного размера внутри каждого вида. В докосмическом состоянии все стихии могут трансформироваться друг в друга, потому что представляют собой не правильные многогранники, а фигуры только близкие к ним по форме. Первичные треугольники не тождественны природе восприимчивости, они такие же тела, как и стихии. Первичные треугольники находятся в восприимчивости, но не делят ее на части и не оформляют ее. Размер и вес элементов определяется числом слагающих их поверхностей первичных треугольников. Размер однородных элементов является ключевым фактором в процессах восприятия.

Список литературы / References

- Бородай, Т.Ю. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Издатель Савин С.А., 2008
 (Borodai, Tat'yana Yu. [*The Birth of a Philosophical Concept: God and Matter in Platos's Dialogues*]. Moscow: Izdatel' Savin S.A. Publ., 2008. (In Russian))
- Algra, Keimpe A. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden, New-York, Köln: Brill, 1994.
- Archer-Hind, Richard Dacre. *The Timaeus of Plato*. London: McMillan & Co, 1888.
- Brisson, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon: Lettres et Sciences humaines*. Nanterre: l'Université de Paris-X, 1974.
- Broadie, Sarah. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Cherniss, Harold F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944.
- Cherniss, Harold F. «A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 C7-50 B5)», *The American Journal of Philology* 75, no. 2 (1954): 113-30.

- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Crombie, Ian M. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 2. *Plato on Knowledge and Reality*. London, New-York: Routledge, 1963.
- Friedländer, Paul. *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1954.
- Gill, Mary Louise. «Matter and Flux in Plato's *Timaeus*». *Phronesis* 32 (1987): 34–53
- Gulley, Norman. «The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49D–E». *American Journal of Philology* 81 (1960): 53–64.
- Ierodiakonou, Katerina. «Plato's Theory of Colours in the *Timaeus*», *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2005): 219–33.
- Karamanolis, George. «Does Plato Advance a Bundle Theory in the *Timaeus*?». In *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, edited by Chad Jorgenson, Filip Karfik, Štěpán Špinka, 149–68. Leiden: Brill, 2020.
- Lee, Edward N. «On Plato's *Timaeus* 49d4–e7», *American Journal of Philology* 88 (1967), 1–28.
- Miller, Dana R. *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Mills, K.W. «Some Aspects of Plato's Theory of Forms: *Timaeus* 49c ff.». *Phronesis* 13 (1968), 145–70.
- Mohr, Richard. «Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 14, no. 2 (1980): 96–114.
- Mortley, Raoul J. «Primary Particles and Secondary Qualities in Plato's *Timaeus*». *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, no. 1 (1967): 15–7.
- Mugler, Charles. *La Physique de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1960.
- Nakamura, Takeshi. «“This” and “Such” in the Receptacle Passage of Plato's *Timaeus*». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, Nr. 2, (2022) 239–65.
- O'Brien, Denis. *Plato Weight and Sensation: the Two Theories of the Timaeus*. Paris: Les Belles Lettres, Leiden: Brill, 1984.
- Sachs, Eva. *Die Fünf Platonischen Körper: Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1917.
- Silverman, A. «Timean Particulars». *Classical Quarterly* 42 (1992): 87–113.
- Simplicius, *On Aristotle's "On Heavens" 3.1–7*. Translated by Ian Mueller, Bloomsbury, 2014.

- Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Vlastos, Gregory, «Plato's Supposed Theory of Irregular Atomic Figures». *Isis* 58, no. 2 (1967): 204–09.
- Vlastos, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Zeyl, Donald. «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6–50b5». *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975): 125–48.
- Zeyl, Donald, ed. and trans. Plato. *Timaeus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000.

Номинализм свойств в современной аналитической метафизике

А.С. Павлов

Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
pavlov.alexey@gmail.com

Аннотация. Цель настоящей статьи – в первом приближении познакомить русскоязычного читателя с номинализмом свойств в современной аналитической метафизике. В дискуссиях аналитической философии XX–XXI вв. отводилось немало места вопросу об отношениях уровней и порядков между различными типами свойств. Тем не менее работающими в этой традиции авторами зачастую практически не уделялось внимания более фундаментальным вопросам об онтологическом статусе свойств и о том, как соотносятся свойства с инстанцирующими их объектами. Как представляется, убедительнее всего на эти вопросы отвечает номинализм свойств, который хорошо совместим с физикализмом – доминирующим на сегодняшний день мировоззрением в аналитической философии. Как и в случае средневекового номинализма, пафос номинализма свойств заключается в элиминации избыточных сущностей в нашей онтологической картине мира. При этом его следует отличать от номинализма У.В.О. Куайна, А. Тарского и Н. Гудмана. Номинализм свойств подразделяется на нередуктивный («страусиный») и редуктивный номинализм. Последний включает в себя предикативный (или концептуальный) номинализм, номинализм классов, номинализм тропов и номинализм сходств, представленный в работах Г. Родригеза-Перейры. По убеждению автора этой статьи, мы сможем прийти к релевантному решению проблемы универсалий, если будем придерживаться объяснительных моделей страусино-номинализма и номинализма сходств. Достоинства этих теорий



состоят в том, что они не постулируют дополнительных сущностей и не требуют разработки специализированной теории субстанции.

Ключевые слова: Аналитическая метафизика, аналитическая философия, Г. Родригез-Перейра, номинализм свойств, проблема универсалий

Для цитирования: Павлов, А.С. «Номинализм свойств в современной аналитической метафизике». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 181–208.

Property Nominalism in the Contemporary Analytic Metaphysics

Alexey S. Pavlov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia
pavlov.alexey@gmail.com

Abstract. This article aims to give an introductory overview of Property Nominalism in contemporary analytic metaphysics for a Russian-speaking reader. The question of the level and order relations between different properties has been much debated in analytic philosophy over the last 100 years. However, analytic philosophers have often given much less attention to more fundamental questions of the ontological status of properties and how properties relate to the objects that instantiate them. The most plausible answer to these questions would be Property Nominalism which is well compatible with Physicalism – the *Weltanschauung* currently dominant among analytic philosophers. As in the case of medieval nominalism, the pathos of Property Nominalism is in eliminating redundant entities in our ontology. However, it should be distinguished from the nominalism of Willard V.O. Quine, Alfred Tarski and Nelson Goodman, which extends not only to universals but to the entire class of abstract objects. Property Nominalism is subdivided into Non-reductive (Ostrich) and Reductive Nominalism. The latter includes Predicative (or Conceptual) Nominalism, Class Nominalism, Tropes Nominalism and Resemblance Nominalism, presented in the works of Gonzalo Rodriguez-Pereyra. In the opinion of the author of this article, we will arrive at an optimal solution to the problem of universals if we adhere to the explanatory models of Ostrich Nominalism and Resemblance Nominalism. The advantages of these theories

are that they do not postulate any additional entities and do not require us to develop a specialized theory of substance.

Keywords: Analytic Metaphysics, Analytic Philosophy, G. Rodriguez-Pereyra, Problem of Universals, Property Nominalism

For citation: Pavlov, Alexey S. "Property Nominalism in the Contemporary Analytic Metaphysics." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 181–208. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 04.05.22

Поступила после рецензирования / Revised: 12.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Введение

О реальности, т.е. о том, что есть, можно говорить очень по-разному. В аналитической метафизике сложились различные подходы к описанию реальности, в соответствии с которыми она описывается в терминах объектов и их свойств, событий и фактов¹. Между тем, именно первый подход составляет то, что можно было бы назвать онтологическим каркасом (framework) современной аналитической философии. В этом нетрудно убедиться, если посмотреть, в каких терминах ведутся дискуссии в ее центральных областях. Скажем, в аналитической философии сознания проблема «сознание – тело» часто формулируется как проблема отношений физических и ментальных свойств. Ее решение обычно имеет следующий вид: сначала постулируется фундаментальность одного или множества типов свойств, а затем проясняется, как типы фундаментальных свойств соотносятся друг с другом и с типами производных свойств.

Специализированные дисциплины аналитической философии эксплуатируют разработанный в аналитической метафизике понятийный аппарат. Но насколько они утруждают его

¹ Arda Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 17–27.

концептуальным анализом? Как представляется, не в той мере, насколько этого могло бы требовать применение данной терминологии. Если теперь вновь обратиться к философии сознания, концентрирующей в себе актуальную повестку обсуждаемой традиции, то можно было бы сказать, что работающие в этой области авторы озабочены, скорее, вопросом установления отношений уровня или порядка между различными типами свойств (т.н. «многослойная модель»)². Их мало интересуют в теоретическом смысле более фундаментальные вопросы онтологического статуса свойств и того, как соотносятся свойства с инстанцирующими их объектами.

Таким образом, становится очевидной потребность в исследовании того специфического метафизического языка, который использует аналитическая философия. На удовлетворение этой потребности претендует настоящая статья, ограниченная, однако, в своем предмете и целенаправленно игнорирующая реализм по вопросу об онтологическом статусе универсалий³.

Читателя, который только открывает для себя дискуссионное поле современной аналитической метафизики, может смутить применение такого, с позволения сказать, «старомодного» понятия, как «номинализм», ведущего свое начало от темных веков Средневековья. Несмотря на то, что у кого-то действительно могло бы сложиться такое впечатление, оно не вполне точно отражает действительное положение дел. Развитие философского знания нередко происходит циклично: посредством возвращения к давним большим проблемам и их переформулировки в свете новой методологической системы. Как правило, эти проблемы касаются наиболее фундаментальных основ реальности, необычайно трудны в своем решении и с течением времени начинают именоваться *классическими*. При этом возникающие в связи с ними противоборствующие философские позиции также перешагивают границы истори-

² Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* (Cambridge: MIT Press, 1998), 15–9.

³ Ввиду этого для обозначения общего реалистического тезиса в настоящей статье будет также использоваться термин «универсализм».

ческих эпох, порой даже не утрачивая своих первоначальных названий.

Без тени сомнения мы могли бы отнести к числу классических такие знаменитые проблемы, как проблемы доказательств бытия Бога, реальности внешнего мира, отношений сознания и тела, истины, социальной справедливости, добра и зла. К этой же категории принадлежит и более техническая *проблема универсалий*. Недооценить ее значение трудно, поскольку ее решение должно прояснять то, в каком смысле *объекты похожи и отличаются* друг от друга, что значит для них обладать некой *природой*.

Как известно, средневековый номинализм вел аргументацию в терминологии универсалий и партикулярий, а не в терминах партикулярий и их свойств. Такая формулировка проблемы во многом обуславливалась своеобразием метафизики Аристотеля, от которой схоластика была зависима в методологическом плане. В противоположность этому, номинализм свойств, как правило, свободен от указанной методологической повестки и работает в менее теоретически нагруженной терминологии объектов и свойств, используемой ныне в аналитической философии.

Во избежание недоразумений следует заранее отличить то, о чем мы будем говорить от еще одной называемой номинализмом современной концепции. Речь о метафизической позиции, обыкновенно ассоциируемой с У.В.О. Куайном, А. Тарским и Н. Гудманом⁴. От номинализма свойств ее отличает то, что направлена она не против существования универсалий, а против существования *абстрактных объектов*. Вопрос о соотношении универсалий и абстрактных объектов небезынтересен, но обращение к нему увело бы нас за предметные границы настоящей статьи. Ввиду этого ограничимся следующим кратким замечанием. Универсалии представляют собой подкласс абстрактных объектов, включающий в себя свойства, отношения и виды. Загвоздка в том, что номинализм свойств не всегда

⁴ Paolo Mancosu, «Quine and Tarski on Nominalism», in *The Adventure of Reason. Interplay between Philosophy of Mathematics and Mathematical Logic, 1900–1940* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 387–409.

подразумевает номинализм абстрактных объектов, и *vice versa*⁵. К примеру, Армстронг⁶ был реалистом в вопросе о проблеме универсалий, но полагал, что всё находится в пространстве-времени, т.е. исключал реальность абстрактных объектов, тогда как Куайн, напротив, допускал реальность классов, но отрицал существование универсалий.

Наконец, прежде чем перейти к предмету нашего исследования, следует сделать важное методологическое замечание. Настоящая статья посвящена концептуальной историко-философской реконструкции номиналистских позиций в современной аналитической философии. В ней не ставится задача полноценного выявления и изучения исторических обстоятельств возникновения и распространения номинализма в англоязычной философии последних 70-ти лет. Таким образом, она представляет собой, так сказать, исследование в жанре *интерналистской*, а не *экстерналистской* истории философии. Мы убеждены, что из этих двух жанров ни один не хуже другого и, хотя их сочетание желательно, вполне возможно вести успешную работу, оставаясь в рамках только одного из них. Исторический контекст и биографические влияния, безусловно, также представляют собой важный предмет исследования, но в рамках данной работы у нас просто не было места для того, чтобы остановиться на них сколько-нибудь подробно.

Варианты номинализма свойств

Как пишут Р. Кунс и Т. Пикаванс⁷, тезис номинализма свойств подразделяется на *редуктивную* и *нередуктивную* версии. Последняя претендует на то, чтобы считаться наиболее

⁵ Gonzalo Rodriguez-Pereyra, «Nominalism in Metaphysics», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, April 1, 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/#AbsObjUni>.

⁶ D.M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

⁷ Robert C. Koons and Timothy H. Pickavance, *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics* (New York: Wiley Blackwell, 2017), 147.

радикальным решением проблемы универсалий, и потому мы начнем с нее.

Страусиный номинализм. В полемических статьях⁸ нередуцитивный номинализм нередко именуется *страусиным* (Ostrich Nominalism) с намеком на то, что, уклоняясь от прямого решения проблемы универсалий, сторонники этой концепции становятся похожи на знаменитую африканскую птицу, которая в случае опасности просто прячет голову в песок⁹. До некоторой степени такая оценка действительно справедлива, поскольку страусиный номинализм – это не столько онтологическая, сколько методологическая опция, состоящая в исключении того объяснения, которое задействует понятие свойства. Не существует красных и/или квадратных вещей, скажет страусиный номиналист, но есть *конкретные* красные, квадратные и одновременно красные и квадратные вещи. В более формализованном виде это суждение можно представить так: «Допустим, что есть фундаментальные партикулярии k и фундаментальные виды вещей n . Страусиный номинализм постулирует только вещи k , входящие в нередуцируемый вид n . В противоположность этому, [универсализм] постулирует вещи $k+n$, подпадающие под два фундаментальных вида (инстанцирующие и инстанцируемые вещи)»¹⁰.

Как нетрудно догадаться, главная претензия к страусиному номинализму состоит в том, что он постулирует бесконечно большое число фундаментальных типов вещей. Нет красных и синих кружек, но есть отдельный нередуцируемый тип, включающий в себя *только эту* конкретную красную кружку с ее химическим составом, историей, несмываемым следом от кофе

⁸ См., напр., Michael Devitt, «“Ostrich Nominalism” or “Mirage Realism?”», *Pacific Philosophical Quarterly* 61, no. 4 (1980): 433–49. D.M. Armstrong, «Against Ostrich Nominalism: A Reply to Michael Devitt», *Pacific Philosophical Quarterly* 61, no. 4 (1980): 440–49. James V. Cleve, «Predication Without Universals? A Fling with Ostrich Nominalism», *Philosophy and Phenomenological Research* 54, no. 3 (1994): 570–90.

⁹ Примечательно, что в какой-то момент ироничное наименование закрепилось, став техническим обозначением данной позиции.

¹⁰ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 140.

на внутренней поверхности, особенной трещиной на ручке и другими уникальными характеристиками, список которых можно продолжать дальше. Как бы то ни было, далеко не очевидно, что количественная экономия важнее качественной, которую стремится обеспечить нередуктивный номинализм. Возможно, свойства и виды и впрямь не существуют в том смысле, в каком нам свойственно о них думать, однако кажется, что вместе с водой такое объяснение выплескивает и ребенка.

Крайности нередуктивного номинализма стремится сгладить номинализм редуцирующий, который не отказывается от попыток предложить общее решение проблемы универсалий, но перепределяет факт инстанциации объектами свойств в более нейтральных терминах. Здесь мы встречаемся с целыми россыпями отдельных видов и подвидов этой метафизической доктрины, и в наших интересах перечислить наиболее важные из них.

Предикативный номинализм. *Предикативный номинализм* объясняет то, что две партикулярии обладают одним и тем же общим для них свойством, исходя из того фундаментального факта, что «обе они подпадают под некий один и тот же предикат некоего языка»¹¹. Такой же объяснительной модели придерживается *концептуальный номинализм*¹², определяющий наличие общих свойств как подпадание под одно понятие.

Проблема этой позиции в том, что она очевидным образом «смешивает внутренние свойства вещей с внешними отношениями между ними и языком или сознанием». Если мы перестанем называть или считать некую вещь круглой, то она не прекратит быть таковой (хотя в этом случае перед нами встанут интересные вопросы денотации и коннотации, уже не одно столетие тревожащие умы лингвистов и философов языка).

Номинализм классов. В свете сказанного становится понятным преимущество *номинализма классов*: классы, с которыми он отождествляет свойства, мыслятся как то, чье существование независимо от референции или чьего-либо сознания¹³. В этом смысле наличие свойства приравнивается к членству

¹¹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 148.

¹² Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 149.

¹³ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 149.

в классе. Для яблока «быть зеленым» – значит просто входить в класс, который включает в себя все яблоки зеленого цвета.

Впрочем, и за этой кажущейся объяснительной простотой таятся свои недостатки.

Первый из них, следуя терминологии Кунса и Пикаванса, мы могли бы назвать *проблемой контингентной предикации*. Как уже было сказано, номинализм классов фактически отождествляет наличие некоторого свойства с вхождением в некоторый класс. В свою очередь, существование класса метафизически зависимо от существования входящих в него объектов. В частности, существование класса зеленых яблок метафизически зависимо от существования каждого конкретного зеленого яблока. Между тем, всегда есть вероятность того, что зеленых яблок больше, чем мы считаем. Выходит, класс зеленых яблок оказывается неполон, и это всё равно не препятствует тому, чтобы, найдя это ранее неучтенное зеленое яблоко, мы окрестили его таковым.

Вторая проблема, известная также как *проблема сверхизбыточности свойств*¹⁴, связана с т.н. *парадоксом Гудмана*¹⁵, суть которого в следующем. Допустим, что есть слово «зелубой», служащее обозначением для всех изумрудов, которые (i) до 2000 г. выглядели как зеленые и (ii) после 2000 г. выглядели как голубые. Вопрос: какое из двух суждений («Все изумруды зеленые» / «Все изумруды зелубые») является более надежным? Трудность в том, что свидетельства опыта одинаково подкрепляют оба суждения и не позволяют предпочесть одно другому. Описанный парадокс имеет самое непосредственное отношение к теории классов и опирающемуся на нее номинализму классов: взяв в руки любой изумруд первого января 2000 г., мы попросту не сможем определить его цветовую принадлежность, поскольку класс «зелубой изумруд» включает в себя как все объекты, принадлежавшие классу «зеленый изумруд» в прошлом,

¹⁴ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 150–52.

¹⁵ См. Nelson Goodman, «The New Riddle of Induction», in *Fact, Fiction, and Forecast* (Harvard: Harvard University Press, 1986), 59–83.

так и все объекты, принадлежащие классу «голубой изумруд» в настоящем¹⁶.

Номинализм тропов. Рассмотренные до сих пор варианты номинализма свойств, как мы могли видеть, являют собой небесспорные попытки редуцирования понятия свойства к более нейтральным концептам. Представляется, что убедительнее всего с этой задачей справляется *номинализм сходств* (Resemblance Nominalism)¹⁷. Эта концепция оказалась втянута в некоторую терминологическую путаницу, поскольку, говоря о ней, часто имеют ввиду *номинализм тропов* (Trove Nominalism)¹⁸, в своем объяснении также прибегающий к *отношениям сходства*. Ввиду этого сначала уделим некоторое внимание ей, прежде чем перейти к более обстоятельному обсуждению номинализма сходств.

Значительную часть проблемы универсалий составляет то, что в англоязычной литературе принято называть *проблемой «единого над многим»* (One over Many)¹⁹. Согласно общему представлению, – по всей видимости, в известной мере подкрепляемому здравым смыслом, – одно и то же свойство может быть инстанцировано во многих партикуляриях. Все красные яблоки похожи, поскольку все они красные; при этом все они нумерически не тождественны, тогда как инстанцируемое ими свойство «красный», как кажется, наоборот, во всех случаях является чем-то одним и тем же. Это представление о природе свойств служит исходным пунктом реализма, обосновывая отождествление свойств с универсалиями, которые не имеют таких же пространственно-временных характеристик, как у партикулярий, и потому *ex hypothesi* неделимы.

¹⁶ Настоящий парадокс попытался решить Д. Льюис посредством дистинкции естественных и неестественных классов (свойств), однако это решение также далеко небеспроблемно. См. David Lewis. «New Work for a Theory of Universals», *Australasian Journal of Philosophy* 61, no. 4 (1983): 343–77.

¹⁷ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 152–65.

¹⁸ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 153; 165–69.

¹⁹ Настоящая проблема, как это следует уже из ее названия, впервые была сформулирована в диалоге Платона «Парменид» (см. 131c).

Преимущество номинализма тропов в том, что он обеспечивает качественную экономичность нашей онтологии, вводя особый вид сущностей, понимаемых как еще один тип партикулярий. «Для каждой пары вещей $[a \text{ и } b] <\dots>$, разделяющих некоторое свойство P », – скажет номиналист тропов, – «есть два (нетождественных) тропа P , имеющих у a и b соответственно»²⁰. Другими словами, вещи действительно могут *иметь нечто общее*, однако это сходство между ними обеспечивается тем, что имеет такие же характеристики, как и у самих вещей. Все красные яблоки $\{a_1, a_2 \dots a_n\}$ похожи друг на друга тем, что все они красного цвета, однако «красность» a_1 нумерически не тождественна «красности» a_2 и остальных объектов множества. Если так можно выразиться, у каждого из этих красных яблок имеется своя *конкретная* «красность»²¹.

Вне сомнений, номинализм тропов – далеко не самая бесспорная опция. Тем не менее, ее критика зависит от того, как именно мы истолковываем понятия тропа.

*Теория модифицирующих тропов*²² определяет троп как то, что фундирует некоторое качество в инстанцирующем его объекте, но само такой характеристики не имеет. К примеру, красность и округлость яблока фундированы такими тропами, как «красность» и «округлость», однако сами эти тропы ни красностью, ни округлостью не обладают. Привлекательность теории модифицирующих тропов в том, что она устанавливает ясные каузальные условия качественности: тропы – это каузальные реляты качеств, а не качества *per se*. В то же время, эта концепция никак не объясняет того, почему вообще наличие тропов влечет за собой наличие качеств. Этим она также оказывается подозрительно похожа на реализм, поскольку схожий *объяснительный разрыв* имеет место также в случае универсалистского объяснения.

Что ж, теперь у нас есть возможность пойти путем *теории модулярных тропов*²³ и сказать, что троп – это то, что не только

²⁰ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 153.

²¹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 166.

²² Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 167.

²³ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 167.

фундирует некоторое качество, но и само имеет такую характеристику. Красность и округлость яблока фундированы тропами «красность» и «округлость», и оба этих тропы также обладают качествами красности и округлости соответственно. Нетрудно заметить, что теория модулярного тропы понимает троп просто как «*выхолощенную*» (*thin*) копию инстанцирующей ее партикулярии: модулярный троп «красность» обладает *только* «красностью», тогда как модулярный троп «округлости» обладает *только* «округлостью»²⁴. Чтобы продемонстрировать неправдоподобность этого следствия, Р.К. Гарсия²⁵ вводит серию принципов, обосновывающих качественное «насыщение» (*thickening*) модулярных тропов: принцип насыщения цвета: то, что имеет некоторый цвет, имеет также и некоторую форму; принцип насыщения формы: то, что имеет некоторую форму, имеет также и некоторый размер; принцип насыщения веса: то, что имеет некоторый размер, имеет также и некоторый вес; и т.д. Кажется очевидным, что находящиеся в пространстве и времени материальные объекты не могут обладать *одним единственным* качеством. Но если так, то выходит, что каждый модулярный троп ответственен сразу за всю полноту качественных характеристик той партикулярии, которая его инстанцирует. Такой троп будет также образовывать один нередуцируемый вид, включающий *только эту* исходную партикулярию. Однако подождите: не слышали ли мы уже нечто подобное ранее, когда обсуждали последствия качественной экономии страусинового номинализма?

Таким образом, позиция номинализма тропов также оказывается неудовлетворительной. Мало того, что сама по себе теория тропов – довольно-таки неизящная, основывающаяся на *ad hoc* постулировании опция, так еще и на поверку она оборачивается или экстремальным номинализмом, или и вовсе универсализмом.

²⁴ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 168–69.

²⁵ Robert K. Garcia, «Two Ways to Particularize a Trope», *Journal of the American Philosophical Association* 1, no. 4 (2015): 635–52.

Номинализм сходств Г. Родригеза-Перейры

Определение. Возвращаясь к разговору о номинализме свойств, следует отметить, что наиболее популярная версия этой концепции сегодня представлена в работах английского аналитического философа аргентинского происхождения Г. Родригеза-Перейры²⁶. Ее отличие от номинализма тропов состоит в том, что она не вводит никаких онтологических *ad hoc* гипотез, имея дело с отношением сходства *par excellence*. «Партикулярия», – пишет автор²⁷, – «может иметь множество различных свойств благодаря сходству с другими группами различных партикулярий. Партикулярия *a* обладает свойством *F*, поскольку она похожа на все *F*-партикулярии; [эта же самая партикулярия] обладает свойством *G*, поскольку она похожа на все *G*-партикулярии, и т.д.». Обращаясь вновь к нашему примеру с красными яблоками, можно было бы сказать, что они обладают «красностью» благодаря тому, что они похожи на все красные вещи, и они обладают «округлостью» в силу своего сходства со всеми округлыми предметами.

Атрибуты сходства. Автор проясняет онтологический статус сходства, обговаривая атрибуты этого типа отношений. Далее мы назовем их и вкратце их прокомментируем.

Сходство характеризуется (1) *онтологичностью* и (2) *объективностью* в том смысле, что оно имеет место независимо от когнитивных способностей человека или любого другого существа, которое, как предполагается, обладает некими способностями к познанию²⁸. Красные яблоки будут похожи на все красные и округлые объекты независимо от того, существует ли вообще некоторый наблюдатель, способный иметь данные отношения сходства в качестве предмета своей сознательной осведомленности.

Сходство (3) *примитивно*, поскольку объяснение связанных с ним фактов не требует привлечения терминов других,

²⁶ Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 195.

²⁷ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 53–4.

²⁸ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 62.

более базовых фактов или видов²⁹. Это значит, что мы можем говорить о нем как о чем-то реальном, не боясь «умножать сущности». Признание примитивности сходств позволяет также избежать отождествления свойств и сходств с классами³⁰, а, стало быть, и трудностей номинализма классов, о которых говорилось выше. Такого рода отождествление, считает автор, «не имеет заметных теоретических преимуществ и, ко всему прочему, затруднительно для обоснования»³¹.

Сходство допускает (4) *деление на степени*, вследствие чего объекты материального мира могут больше или, наоборот, меньше быть похожи друг на друга³².

Сходство – это тип (5) *рефлексивных* и (6) *симметричных* отношений³³. Допустимо говорить, что партикулярия похожа *на саму себя*. Чтобы не быть похожей на саму себя, ей следовало бы не иметь тех свойств, которые у нее есть, а это попросту невозможно.

Сходство обладает (7) *валентностью* (adicity), позволяющей ему сказываться об одной или двух партикуляриях³⁴. По мнению Родригеза-Перейры, *коллективное* сходство, включающее в себя более двух партикулярий, представляет собой атомарный факт, не влекущий сходств между отдельными членами этого коллективного отношения.

Наконец, отношения сходства отличаются (8) *транстемпоральностью*: они могут иметь место между партикуляриями, принадлежащими к различным отрезкам времени³⁵.

Таким образом, номинализм свойств предлагает достаточно проработанную аргументацию по проблеме универсалий и пулу связанных с ней вопросов онтологии объектов и свойств. Вместе с тем, как и всякое теоретическое решение, концепция Родригеза-Перейры не лишена своих затруднений. Некоторые

²⁹ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 63.

³⁰ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 61–2.

³¹ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 61.

³² Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 65–9.

³³ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 69.

³⁴ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 70–1.

³⁵ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 81–5.

из них опираются на возражения, высказывавшиеся в аналитической метафизике задолго до этой дискуссии. К счастью, автор не избегает обсуждения этих затруднений, но, наоборот, старается их заранее прокомментировать и «обезвредить», отведя угрозу от своей доктрины.

Проблема коэкстенсивности. Первый серьезный вызов для номинализма свойств представляет *проблема коэкстенсивности*: «Некая партикулярия является *F*-партикулярией благодаря своему сходству со всеми *F*-партикуляриями, и она является *G*-партикулярией благодаря своему сходству со всеми *G*-партикуляриями. Тем не менее, если все *F*-партикулярии – это *G*-партикулярии, а все *G*-партикулярии – это *F*-партикулярии, то как может некая партикулярия иметь два различных свойства благодаря сходству с [двумя] весьма похожими [видами] партикулярий? Если то, что делает некую партикулярию *F*-партикулярией, должно быть отлично от того, что делает ее *G*-партикулярией, и имеют место коэкстенсивные свойства, то номинализм свойств не может быть истинен»³⁶. В качестве примера коэкстенсивных свойств приводятся свойства «быть обладающим сердцем» и «быть обладающим почками»: как правило, те организмы, что имеют первое свойство, обладают и вторым свойством, и *vice versa*. Аналогично дело обстоит со свойствами «трехсторонность» и «треугольность».

Родригез-Перейра начинает с признания того очевидного факта, что все организмы, имеющие почки, одновременно являются организмами, обладающими сердцами, и что все трехсторонние вещи – это одновременно треугольные вещи. Загвоздка в том, что указанные пары свойств не являются коэкстенсивными в строгом смысле, поскольку иметь сердце – не то же самое, что и иметь почки, и наоборот. «В самом деле», – пишет мыслитель, – «если отождествить свойства и отношения с классами, то одно из этих отношений окажется классом упорядоченных пар $\{x, y\}$ (где x – это организм, а y – его сердце), а другое – классом упорядоченных пар $\{w\{z, u\}\}$ (где w – это организм, а z и u – его почки). Стало быть, даже если предикаты “быть обладающим сердцем” и “быть обладающим почками”

³⁶ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 96.

применяются к одной и той же партикулярности, они применяются не в силу одного и того же отношения – тем более, коэкстенсивного»³⁷.

В то же время, нерелевантность приведенных примеров не означает невозможности коэкстенсивных свойств в принципе, а значит, над аргументацией номинализма свойств по-прежнему нависает дамоклов меч проблематичности. Избавиться от него, считает Родригез-Перейра, мы сможем, если станем *модальными реалистами*, т.е. займем позицию, которую обычно связывают с именем американского философа Д. Льюиса³⁸. Согласно модальному реализму, партикулярности возможных миров обладают таким же онтологическим статусом, как и партикулярности актуального мира. Применительно к нашей концепции это означает, что сходство – это также и (9) *трансмировое* отношение, поскольку оно распространяется не только на все *actualia*, но и на все *possibilia*³⁹. «Таким образом», – резюмирует философ, – «<...> некоторая партикулярность имеет свойство *F* в одном из возможных миров благодаря своему сходству со всеми *F*-партикулярностями во всех возможных мирах, т.е. со всеми возможными *F*-партикулярностями».

Между тем одной этой поправки в определении номинализма свойств недостаточно, и нам также следует принять льюисовскую *теорию двойников* (counterparts)⁴⁰. Последняя, по мысли философа⁴¹, как раз и должна пресечь то нежелательное следствие, на которое указывает проблема коэкстенсивности. Теория двойников запрещает существование одной партикулярности более, чем в одном возможном мире: «[суждение] “Диего Марадона мог бы быть теннисистом” истинно не благодаря тому, что [сам] Марадона является теннисистом в некотором возможном мире, но благодаря тому, что таков некоторый его двойник, где двойником Марадоны в этом [возможном] мире является

³⁷ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 97.

³⁸ См. David Lewis. *On the Plurality of the Worlds* (New York: Wiley-Blackwell, 2001).

³⁹ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 99.

⁴⁰ См. David Lewis. *Counterfactuals* (New York: Wiley-Blackwell, 2000).

⁴¹ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 99.

человек, который очень похож на него в важных аспектах и похож так сильно, как никакая иная партикулярия в данном мире»⁴².

Таким образом, Родригез-Перейра полагает, что коэкстенсивность свойств может иметь место между партикуляриями различных возможных миров. Даже если допустить, что качественная характеристика партикулярии a обеспечивается ее сходством с F - и G -партикуляриями и что последние разделяют коэкстенсивные свойства, то никакой проблемы нет, поскольку F - и G -партикулярии приходятся друг другу двойниками.

Проблема несовершенного сообщества. Следующие две трудности номинализма свойств были сформулированы Н. Гудманом⁴³ в ходе осмысления работы Р. Карнапа «Логическая структура мира»⁴⁴. В силу общего авторства, а также взаимосвязанности этих проблем, Родригез-Перейра⁴⁵ называет их «трудностями Гудмана».

Разделим их и сначала поговорим о *проблеме несовершенного сообщества* (Imperfect Community Difficulty). Допустим, что у партикулярий есть только цвет, форма и температура. Также допустим, что партикулярия a – красная, округлая и горячая, b – красная, квадратная и холодная, а c – синяя, квадратная и горячая (см. табл. 1).

Таблица 1

	Красный	Синий	Круглый	Квадратный	Горячий	Холодный
a	1	0	1	0	1	0
b	1	0	0	1	0	1
c	0	1	1	1	1	0

Суть проблемы несовершенного сообщества становится понятна тогда, когда мы замечаем, что a , b и c в действительности не разделяют *ни одного общего свойства*.

⁴² Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 101.

⁴³ См. Nelson Goodman. *Structure of Appearance* (NY: Springer, 1977).

⁴⁴ Или просто «Aufbau». См. Rudolf Carnap. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems of Philosophy* (New York: Open Court, 2003).

⁴⁵ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 143.

Для решения настоящей трудности Родригез-Перейра⁴⁶ прибегает к карнаповскому понятию *класса свойства* (далее – α): «класс свойства является классом всех и только тех партикулярий, которые имеют одно специфическое свойство. Соответственно, α является классом свойства, если и только если (а) существует свойство, разделяемое всеми членами α ; и (б) существует свойство, которое имеется у всех тех партикулярий, которые являются членами α »⁴⁷. Затем философ разграничивает совершенный и несовершенный типы сообщества сходств. Сделать это, считает он, можно на следующем примере. Допустим, у нас есть две группы партикулярий: $\{a, b, c\}$ и $\{d, e, f\}$. Также допустим, что все партикулярии, входящие в первую группу, являются красными, а все партикулярии, входящие во вторую группу, – зелеными (см. табл. 2).

Таблица 2

	a	b	c	d	e	f
Красный	1	1	1	0	0	0
Зеленый	0	0	0	1	1	1

Используя эти две группы партикулярий, мы можем получить несколько первопорядковых (т.е. включающих в себя только партикулярии) и второпорядковых пар (т.е. включающих в себя первопорядковые пары сходств) сходств; например: 1 = $\{a, b\}$; 2 = $\{a, c\}$; 3 = $\{d, e\}$; 4 = $\{\{a, b\}, \{b, c\}\}$; 5 = $\{\{a, b\}, \{a, c\}\}$; 6 = $\{\{a, b\}, \{d, e\}\}$.

Легко заметить, что в определенном смысле *сходны* однопорядковые пары 1 и 2, поскольку все входящие в 1 и 2 партикулярии красны. Не менее легко установить, что такого рода сходства нет между однопорядковыми парами 1 и 3 и между однопорядковыми парами 2 и 3, поскольку все входящие в 3 партикулярии зелены. Аналогичным образом отношения сходства и различия могли бы быть установлены между второпорядковыми парами 4 и 5 (сходство) и между 4 и 6 и 5 и 6 (различие).

⁴⁶ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 152–53.

⁴⁷ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 144.

Стало быть, полагает философ, «<...> класс α является совершенным сообществом, если и только если все его члены имеют сходство между собой, все пары членов α имеют сходство между собой, все пары пар членов α имеют сходство между собой, и т.д.; в то же время, если α – это не совершенное сообщество, то, хотя все его члены имеют сходство между собой, некоторые пары членов класса α (или некоторые пары пар членов α или некоторые пары пар пар членов α , и т.д.) не имеют сходства между собой»⁴⁸.

Проблема содружества. Чтобы уяснить суть второй «трудности Гудмана», воспользуемся ее наглядной формулировкой у Кунса и Пикаванса⁴⁹: «Представим два различных свойства P и Q , которые имеют различные классы сходств, но при этом A , класс сходств P , является собственным подмножеством B , класса сходств Q . В частности, всякое проявление (instance) P является проявлением Q , но не *vice versa*. К примеру, P мог бы быть свойством “быть квадратом”, а Q – свойством “быть прямоугольником”. В таком случае пусть Q – это компаньон P . Если номинализм сходств истинен, то тогда быть P – значит иметь сходство со всеми членами A . Тем не менее все члены B также имеют сходство с членами A , поскольку все они похожи друг на друга, и каждый член A является также членом B . Возвращаясь к нашему примеру, можно было бы сказать, что все прямоугольники действительно похожи на все квадраты, поскольку они имеют сходство со всеми прямоугольниками, а квадраты – это прямоугольники. Соответственно, кажется, что каждый член B должен считаться имеющим свойство P . Но тогда проявления P должны включать все проявления B , а не только членов подкласса A . Другими словами, нам приходится признать, что все прямоугольники – это квадраты!».

Разрабатываемое Кунсом и Пикавансом решение настоящей проблемы также предполагает привлечение карпановского понятия *класса сходства*. Правда, формулируется оно ими немного иначе: «класс объектов X является классом α , если и только если (i) каждый член X сходен с каждым другим членом X , и (ii) ничто

⁴⁸ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 163.

⁴⁹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 155.

не входящее в класс X (т.е. ни один не-член X) не имеет сходства с каждым членом X »⁵⁰.

Трудность здесь в том, что класс квадратных объектов не удовлетворяет условию (ii), поскольку некоторые вещи, не входящие в этот класс, имеют сходство со всеми квадратами: а именно, все прямоугольники. Выход из нее философы видят в расширении дефиниции посредством деления на степени: «класс объектов X является классом α , если и только если (i) каждый член X сходен с каждым другим членом X в определенной степени [курсив мой. – А.П.], и (ii) ничто не входящее в класс X (т.е. ни один не-член X) не имеет сходства с каждым членом X в той же самой степени [курсив мой. – А.П.]»⁵¹. Тем самым нам удастся избежать следующего парадокса. Допустим, что расположенная в Нью-Йорке площадь Таймс-сквер имеет форму квадрата. Допустим также, что есть класс квадратных вещей, не тождественных по форме Таймс-сквер. Если бы мы просто избавились от условия (ii), то «[этот] класс мог бы также быть классом сходства, и “быть квадратом, не тождественным по форме Таймс-сквер” могло бы быть свойством»⁵², что в результате привело бы нас к проблеме сверхизбыточности свойств.

В свою очередь, решение проблемы содружества у Родригеза-Перейры опирается на разработанное им понятие совершенного сообщества, о котором говорилось выше⁵³.

Возражение Хохберга – Армстронга. Трудность иного рода была артикулирована американскими философами Г. Хохбергом⁵⁴ и Д. Армстронгом⁵⁵. В интерпретации Кунса

⁵⁰ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 156.

⁵¹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 156.

⁵² Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 156.

⁵³ В силу обзорного характера настоящей статьи не представляется возможной детализированная экспликация аргументов Г. Родригеза-Перейры. Тем не менее при желании читатель может ознакомиться с ними самостоятельно: см. Rodriguez-Pereyra. *Resemblance Nominalism*, 177–85.

⁵⁴ Herbert Hochberg, *Complexes and Consciousness* (New York: Thales, 1999).

⁵⁵ D.M. Armstrong. *Truth and Truthmakers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

и Пикаванса⁵⁶ она звучит так. Рассмотрим два следующих суждения:

- (1) A и B – это схожие фундаментальные партикулярии.
- (2) A и B – это различные фундаментальные партикулярии.

Вопрос: каковы факторы истинности (truthmakers) обоих суждений? Что именно такого есть в мире, что делает их истинными? Номиналист свойств скажет: пара партикулярий $\{A, B\}$. Между тем, ответ на этот вопрос не столь очевиден, как кажется на первый взгляд. Комментируя суждение (1), реалист мог бы заявить, что сходство между партикуляриями A и B обеспечивается тем, что обе они разделяют универсалию U . Стало быть, суждения (1) и (2) в действительности могли бы иметь различные факторы истинности, поскольку фактором истинности суждения (1) могло бы быть $\langle A, U \rangle$ & $\langle B, U \rangle$, тогда как фактор истинности суждения (2) вполне представим как $\{A, B\}$.

Насколько об этом можно судить, данная проблема не рассматривается Родригезом-Перейрой, но зато достаточно подробно обсуждается Кунсом и Пикавансом. Последние допускают, что позиция номинализма сходств могла бы быть спасена посредством допущения особого тропа сходства, благодаря которому партикулярии A и B могли бы быть сходны и, наоборот, различны *онтологически одинаковым образом*.

Регресс Рассела. Главным недостатком подхода Кунса и Пикаванса – помимо очевидной трансформации номинализма свойств в его «тропическую» альтернативу, – является то, что он порождает бесконечные иерархические порядки сходств. В самом деле, если A и B схожи благодаря тропу сходства, то сходство могло бы быть установлено и между самими инстанцируемыми ими тропами сходства, и т.д. *ad infinitum*.

Впрочем, как показывает Родригез-Перейра, такого рода порочный регресс мог бы быть получен и без постулирования дополнительных сущностей вроде тропов: «Допустим, что a , b и c белы и вследствие этого похожи друг на друга. Могут ли сходства между a и b и между b и c не быть столь же партикулярными, как a , b и c ? Да, но тогда мы действительно получаем

⁵⁶ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 158–59.

бесконечный регресс сходств, как считает Рассел <...>. Ибо возникает вопрос: являются ли сходства между нашими исходными сходствами проявлениями (instances) универсалии сходства, или они – просто партикулярии? Если – второе, то аналогичный вопрос встает относительно них [самих], и т.д. *ad infinitum*»⁵⁷.

Описанный парадокс, имеющий свои корни в возражении британского философа Б. Рассела⁵⁸, имеет много общего с классическим *аргументом третьего человека*⁵⁹. Как и в последнем, регресс образуют «иерархически бесконечные серии порядков <...>, где членами каждого порядка являются сходства между членами предыдущего порядка»⁶⁰.

Родригез-Перейра⁶¹ уверен, что требование о признании сходства универсалией кажется убедительным, пока мы не вспоминаем, что сходства допускают деления на степени: «ибо если n – число степеней сходства, которое могло бы иметь место между любыми двумя партикуляриями, то необходимо признать n различных универсалий, по одной на каждую степень»⁶². Впрочем, и даже тогда номинализм свойств всё равно задавал бы количественно более экономную онтологию, чем полнокровный реализм.

Теории субстанции

Завершая нашу дискуссию о номинализме свойств, обозначим то влияние, которое имеет этот пул опций по проблеме универсалий на решение более фундаментальной проблемы онтологии объектов и свойств – проблемы метафизической структуры вещей.

⁵⁷ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 106.

⁵⁸ См., напр., Bertrand Russel, «The World of Universals», in *Properties*, ed. by David H. Mellor and Alex Oliver (Oxford: Oxford University Press, 1997), 45–50.

⁵⁹ Аргумент третьего человека впервые был сформулирован самим Платоном всё в том же диалоге «Парменид» (см. 132a–b).

⁶⁰ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 106.

⁶¹ Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 122–23.

⁶² Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*, 122.

По мнению Кунса и Пикаванса⁶⁵, если мы стоим на позициях страусинового номинализма или номинализма сходств, то нам вообще не надо об этом задумываться. Для номиналиста первого типа все вещи *метафизически просты*. Примерно так же рассуждает и номиналист сходств. Разница между ними в том, что второй также стал бы настаивать на общих видах вещей, поскольку он считает, что классификация объектов возможна благодаря существованию отношений сходств и различия между ними.

Совсем по-другому дело обстоит в случае, если мы симпатизируем позиции номинализма тропов. Заменяя свойство его партикулярным – т.е. не допускающим, как универсалия, распространяемости (*shareable*) на множество объектов – гипотетическим «суррогатом», мы оказываемся в той же затруднительной ситуации, что и оппоненты реализма, поскольку перед нами также встает необходимость объяснения того, как соотносятся тропы с тем, что их инстанцирует, т.е. с материальными объектами.

Здесь можно было бы пойти путем *реляционной онтологии* и постановить, что отношения инстанциации фундаментальны, но не являются примером отношений типа «часть – целое»⁶⁴. Согласно данной концепции, вещи допускают деление только на *мериологические части*. К примеру, красное яблоко могло бы быть разрезано пополам или на несколько долек, от него могла быть отделена плодоножка и т.д. В то же время «красность» или «округлость» яблока не могли бы быть отделены от него в том же смысле, что и его дольки или плодоножка, поскольку то, что мы склонны называть свойствами яблока, в действительности не является его мерииологическими частями.

Проблема *тропическо-модулярной реляционной онтологии* (*Modular Trope Relational Ontology*), уверены Кунс и Пикаванс, кроется в том, что она *количественно избыточна*, поскольку называет еще один тип отношений, имеющий место между объектами и их свойствами. Принятие этой концепции ведет

⁶⁵ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 171–72.

⁶⁴ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 175.

к проблеме *удвоения характеристик*, поскольку теперь характеристики вещи обеспечиваются не только имеющимися у вещи модулярными тропами, но и самими отношениями инстанциации⁶⁵.

Согласно *тропическо-модификационной реляционной онтологии* (Modifier Trope Relational Ontology), тропы фундируют качества субстанции, но не являются ее мериологическими частями и не имеют собственных характеристик. В то же время очевидно, что модифицирующие тропы не могут не иметь некие *формальные характеристики*: «быть тропом», «быть свойством» и «быть тождественным самому себе». Последняя характеристика как раз и таит в себе серьезную угрозу. В частности, если мы считаем, что тропы нумерически отличны друг от друга, то каковы условия такой нумерической отличности? Напрашивается ответ: таким условием служит пространственная локализация. Тем не менее такой ответ дает место для серии уже разбиравшихся выше принципов насыщения, не оставляющих камня на камне от исходной дефиниции модификационной теории тропов: ибо если утверждается, что троп имеет пространственную локализацию, то тогда он также должен обладать формой; если утверждается, что троп имеет форму, то тогда он также должен обладать размером; если утверждается, что троп имеет размер, то тогда он также должен обладать весом, и т.д.⁶⁶

Стало быть, для номиналиста тропов должна быть предпочтительнее *конституциональная онтология*, определяющая отношения инстанциации объектами свойств как отношения мериологического характера⁶⁷. В соответствии с этой концепцией, «красность» и «округлость» яблока *буквально* являются его частями.

Остается решить, что значит для объекта инстанцировать свойства: является ли он просто «пучком» свойств (*теория пучка*), или в нем есть что-то такое, что не имеет характеристик, но при этом служит условием локализации свойств (*теория субстрата*)? Примечательно, что обе эти позиции хорошо известны

⁶⁵ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 175–76.

⁶⁶ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 176–78.

⁶⁷ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 179.

из истории философии: первую отстаивал Д. Юм, тогда как знаменитым проponentом последней был Аристотель.

Следуя *тропической теории пучка* (Trope Bundle Theory), мы рассматриваем субстанцию как совокупность тропов, конституирующих ее характеристики⁶⁸. Дальнейшие перспективы этой концепции зависят от принятой нами дефиниции тропа.

Тропическо-модулярная теория пучка (Modular Trope Bundle Theory) понимает объект как метафизическую целостность, части-качества которого конституированы тропами, также обладающими этими качествами⁶⁹. Сторонник настоящей теории мог бы, например, сказать, что красное яблоко *состоит из* тропов «округлость» и «красность» и что сами эти тропы также характеризуются округлостью и красностью соответственно.

На первый взгляд, встающая в контексте тропической реляционной онтологии проблема удвоения характеристик решается здесь путем постулирования *редуцируемости* субстанций к модулярным, т.е. к имеющим те же качества, тропам. В то же время этот ход дается ценою признания того, что субстанции, будучи всего лишь совокупностями модулярных тропов, вообще не имеют *собственных* качеств. А это значит, что в действительности проблема удвоения характеристик никуда не исчезла.

С *тропическо-модификационной теорией пучка* (Modifier Trope Bundle Theory) дела обстоят ненамного лучше⁷⁰. Ибо если утверждается, что субстанция редуцируема к совокупности модифицирующих тропов и модифицирующие тропы не имеют собственных качественных характеристик, то что, собственно говоря, они тогда *модифицируют*? Единственный ответ, который мог бы дать проponent данной теории: другие тропы. Однако этот вывод явно несовместим с принятой нами дефиницией модифицирующего тропа, а значит, описанная проблема просто повисает в воздухе.

В свою очередь, *тропическая теория субстрата* (Trope Substrate Theory) представляет собой конъюнкцию двух тезисов: (1) всякая субстанция имеет составляющую, отличную

⁶⁸ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 182.

⁶⁹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 182–83.

⁷⁰ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 183.

от его характеристик, иначе называемую субстратом & (2) характеристики всякой субстанции фундированы инстанцируемыми ею тропами.

К сожалению, трудности здесь всё те же, что и у предыдущих опций: *тропическо-модулярная теория субстрата* (Modular Trope Substrate Theory) ведет к проблеме удвоения характеристик, тогда как *тропическо-модификационная теория субстрата* (Modifier Trope Substrate Theory) сталкивается с сериями принципов насыщения⁷¹.

Заключение

В настоящей статье мы в первом приближении познакомились с основными вариантами номинализма свойств в современной аналитической метафизике. Общим для них является то, что все они элиминируют онтологический статус универсалий как нематериальных сущностей, фундирующих характеристики материальных субстанций.

Остается задать главный вопрос: что из продемонстрированного созвездия номиналистских теорий является *релевантным решением* проблемы универсалий? Какая из рассмотренных концепций наиболее точным образом объясняет «природу» вещей?

По скромному убеждению автора этих строк, истина должна пролегать где-то на границе между позициями страусинового номинализма и номинализма сходств. Их достоинства очевидны. Во-первых, только они могли бы быть названы номинализмом *par excellence*, т.е. отвечающими изначальному пафосу обсуждаемой доктрины – исключить из онтологии все избыточные сущности. Во-вторых, страусиный номинализм и номинализм сходств не требуют разработки специализированной теории субстанции.

Несколько проблематичным тем не менее представляется тезис о *метафизической простоте* вещей. Что мы имеем в виду, когда говорим, что свойств как общих признаков конкретных

⁷¹ Koons and Pickavance, *The Atlas of Reality*, 193.

вещей не существует, что свойства немислимы буквально как части вещей? Еще раз вообразим перед своим умственным взором пресловутое красное яблоко. «Округлости» и «красности» нет, а потому этот объект предельно *уникален* в описании своих характеристик. Хуже того, если свойства не являются чем-то отличным от объектов, то объекты в определенном смысле первичны по отношению к свойствам. «Округлости» и «красности» нет, но есть только *вот этот* и *вот такой* объект. В аналитической философии сознания, равно как и в других областях аналитической философии, мы привыкли спорить о фундаментальности тех или иных типов свойств. Однако может стать, что всё это не более, чем абстракции, и реальны только партикулярии. Будем ли мы задаваться вопросами о порядках и уровнях партикулярий? Да и насколько вообще тогда возможно исследование мира в его отдельных аспектах?

Одну часть этих вопросов до известной степени решает номинализм сходств, тогда как другая, по всей видимости, остается без ответа. Впрочем, представляется целесообразным обратиться к их основательному обсуждению уже в отдельной статье.

Список литературы / References

- Armstrong, D.M. «Against Ostrich Nominalism: a Reply to Michael Devitt». *Pacific Philosophical Quarterly* 61, no. 4 (1980): 440–49.
- Armstrong, D.M. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Armstrong, D.M. *Universals and Scientific Realism*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems of Philosophy*. New York: Open Court, 2003.
- Cleve, James Van. «Predication Without Universals? A Fling with Ostrich Nominalism». *Philosophy and Phenomenological Research* 54, no. 3 (1994): 570–90.
- Denkel, Arda. *Object and Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Devitt, Michael. «“Ostrich Nominalism” or “Mirage Realism?”». *Pacific Philosophical Quarterly*, 61, no. 4 (1980): 433–49.

- Garcia, Robert. «Two Ways to Particularize a Trope». *Journal of the American Philosophical Association* 1, no. 4 (2015): 635–52. <https://doi.org/10.1017/apa.2015.21>.
- Goodman, Nelson. *Structure of Appearance*. New York: Springer, 1977.
- Goodman, Nelson. «The New Riddle of Induction». In *Fact, Fiction, and Forecast*. Harvard: Harvard University Press, 1986: 59–83.
- Hochberg, Herbert. *Complexes and Consciousness*. New York: Thales, 1999.
- Kim, Jaegwon. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- Koons, Robert Charles and Pickavance, Timothy. *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*. New York: Wiley Blackwell, 2017.
- Lewis, D.K. *Counterfactuals*. New York: Wiley-Blackwell, 2000.
- Lewis, D.K. «New Work for a Theory of Universals». *Australasian Journal of Philosophy*, 61, no. 4 (1983): 343–77.
- Lewis, D.K. *On the Plurality of the Worlds*. New York: Wiley-Blackwell, 2001.
- Mancosu, Paolo. «Quine and Tarski on Nominalism». In *The Adventure of Reason. Interplay between Philosophy of Mathematics and Mathematical Logic, 1900–1940*. Oxford: Oxford University Press, 2010: 387–409.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. «Nominalism in Metaphysics». In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Zalta, April 1, 2015. <https://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/#AbsObjUni>.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Russel, Bertrand. «The World of Universals». In *Properties*, edited by David H. Mellor and Alex Oliver. Oxford: Oxford University Press, 1997: 45–50.

ДИСКУССИИ

Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства

А.Т. Юнусов

Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
forty-two@mail.ru

Аннотация. Развернувшаяся в позапрошлом году на фоне движения *Black Lives Matter* дискуссия об оценке и осуждении исторических фигур, замеченных в поддержке институтов рабства, не обошла стороной и Аристотеля. Вопрос об осуждении Аристотеля за его взгляды на рабовладение кажется некоторым возмутительным, но я не вижу, почему бы мы не могли им задаваться. Более того, *prima facie* Аристотель, кажется, осуждения вполне заслуживает. В настоящей статье я попытался классифицировать и рассмотреть основные способы, с помощью которых мы могли бы попробовать показать неуместность осуждения Аристотеля, т.е. оправдать его. Мы могли бы предпринять попытку оправдать Аристотеля изнутри его теории рабства (§ 1); на внешних по отношению к его теории психологических или исторических основаниях (§ 2) и на моральных основаниях (§ 3). Однако, насколько я могу судить, все эти попытки оправдания Аристотеля проваливаются. Как следствие, я не вижу ничего, что делало бы осуждение Аристотеля неразумным или неуместным. В заключении статьи я кратко касаюсь вопроса о том, какую именно форму могло бы принимать наше осуждение Аристотеля.



Ключевые слова: Аристотель, «Политика», рабство, раб по природе, осуждение

Для цитирования: Юнусов, А.Т. «Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства». *Историко-философской ежегодник* 37 (2022): 209–260.

Can We Blame Aristotle? The Case of Slavery

Artem T. Iunusov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Gonchamnaya St., Moscow, Russia
forty-two@mail.ru

Abstract. The recent public discussion that took place in the wake of the *Black Lives Matter* movement and focused on the question of whether we should hold accountable proponents of slavery throughout history touched upon Aristotle, among others (although he was far from being at the centre of it). The very question of holding Aristotle accountable or blaming him for his views on slavery strikes some people as preposterous – perhaps as bearing a clear mark of partisan cultural policies. However, I see no reason it cannot be asked and discussed. Moreover, *prima facie*, Aristotle very well deserves to be blamed. In this paper, I attempt to classify and explore the main ways we could (and historically did) try to show that it is not appropriate to blame Aristotle, i.e., the ways we could try to excuse or vindicate him. We can attempt to do it on theoretical grounds from within his theory of slavery (§ 1), on historical or psychological grounds, external to this theory (§ 2) and on purely moral grounds (§ 3). As far as I can tell, all those attempts ultimately fail. As a result, I see nothing that would make blaming Aristotle for his views on slavery inappropriate or irrational. I conclude my discussion by touching upon the question of what forms this blaming might appropriately take.

Keywords: Aristotle, *Politics*, slavery, natural slave, blame

For citation: Iunusov, Artem T. “Can We Blame Aristotle? The Case of Slavery.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 209–260. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.08.21

Поступила после рецензирования / Revised: 30.09.21

Принята к публикации / Accepted: 29.10.21

Старый и довольно неприятный вопрос о взглядах Аристотеля на рабство никогда не испытывал в новейшей истории недостатка в обсуждении. Недавние события в общественной жизни и последовавшая за ними культурная реакция на них дают повод вернуться к нему еще раз. Широкий резонанс вокруг движения *Black Lives Matter* снова побудил многих обратить более пристальное внимание на антиэгалитаристские элементы западной культурной традиции и задаться вопросом о том, какова должна быть наша реакция на них. Нельзя сказать, что Аристотель оказался в центре этого обсуждения; основная дискуссия разворачивалась вокруг совсем других фигур. Однако вопрос о деплатформинге был между прочим задан и в отношении Аристотеля: 21 июля 2020 г. в *The New York Times* вышла колонка Агнес Каллард под броским названием «Должны ли мы “отменить” Аристотеля?»¹.

Сама Каллард отвечает на поставленный ею вопрос отрицательно. Это не помешало ряду публицистов – в основном в консервативных американских политических блогах – найти ее защиту Аристотеля недостаточно решительной². Однако куда более резкую реакцию ее статья вызвала в социальных сетях, в т.ч. в отечественных (я позволю себе обойтись в данном

¹ Agnes Callard, «Should We Cancel Aristotle?», *The New York Times*, July 21, 2020, <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>.

² Bryan W. Van Norden, «Who Is Canceling Aristotle?», *Medium* (blog), August 5 2020, https://medium.com/@bryanvannorden_14478/i-am-puzzled-by-agnes-callards-article-should-we-cancel-aristotle-92a08a4ec6de; Aaron Smith, «Classics in Crisis: Why We Shouldn't “Cancel” Aristotle», *New Ideal – Reason | Individualism | Capitalism* (blog), September 21 2020, <https://newideal.aynrand.org/classics-in-crisis-why-we-shouldnt-cancel-aristotle/>; Iain Murray, «Why Are We Even Contemplating Canceling Aristotle?», *National Review* (blog), July 22 2020, <https://www.nationalreview.com/corner/why-are-we-even-contemplating-canceling-aristotle/>.

случае без ссылок). Многим показалась возмутительной и граничащей с кощунством сама постановка вопроса: имплицитное (а иногда и вполне эксплицитное) соображение, стоящее за такой реакцией, заключалось в том, что задавать такой вопрос можно только будучи идеологически ангажированным, иррационально приверженным продвижению радикальной левой повестки, необдуманно стремящимся к полному исключению и уничтожению всего, что хоть в какой-то мере вызывает эмоциональную реакцию отторжения из современной моральной перспективы.

Реакция, отождествляющая вопрошание о том, как нам быть с Аристотелем на фоне его сомнительных этических взглядов, с кощунством, меня неприятно удивляет и задевает куда больше, чем сам вопрос, на который такотреагировали, даже когда этот вопрос сформулирован в терминах «отмены». С одной стороны, мы, кажется, все согласны, что Аристотель – выдающийся мыслитель, занимающий привилегированное место в интеллектуальной истории человечества. С другой, мы, я надеюсь, также согласны, что рабство, мизогиния и расизм – вещи чрезвычайно дурные и что Аристотель тем не менее весьма явно замешан либо в поддержке, либо в прямом оправдании всех трех. (I книга «Политики» дает удобную (но далеко не исчерпывающую) сводку релевантных соображений Аристотеля: 1 1252a26–34; b5–9; 5 1254a17–55a2; b13–14; 6 1255a28 – b15; 13 1259b26–28; b9–13; 20–31³.) То есть, с одной стороны, мы полагаем, что Аристотель замечательный и им стоит восхищаться. С другой стороны, трудно спорить, что некоторые его взгляды далеки от того, чтобы быть замечательными. Кажется, между этими двумя тезисами есть некоторое напряжение, которое вполне достойно того, чтобы его обсудить. Я не вижу ни одной причины, по которой подобный вопрос мог бы рассматриваться как безумный, иррациональный или чисто идеологически заряженный. Мне представляется, что иррациональной

³ Все ссылки по беккеровской пагинации в данной статье – на текст «Политики», если специально не указано иное. Греческий текст «Политики» приводится по изданию Aristote. *Politique*, éd., trad. Jean Aubonnet, 3 vol. (Paris: Les Belles Lettres, 1960–1989). Пер. мой.

является скорее реакция на этот вопрос как на безумие или кощунство. Если мы уверены, что люди, предлагающие нам как-то расквитаться с Аристотелем, неправы, у нас не должно возникнуть проблем с тем, чтобы доказать их неправоту, – и чем выражать возмущение, стоит прибегнуть к доводам: *calculemus*. Если мы считаем, что они вдруг могут оказаться правы, – то тогда тем более в наших интересах убедиться в их правоте, потому что истина всегда должна быть в наших интересах.

В этой статье я хотел бы внести лепту в обсуждение вопроса о том, каким должно быть наше отношение к Аристотелю в свете наиболее морально проблематичных элементов его мысли. Я не претендую на то, чтобы решить этот вопрос или даже обсудить его во всей полноте. Я хотел бы остановиться всего лишь на одном из важных для этой дискуссии элементов – вопросе о том, можем ли мы сегодня осуждать Аристотеля за те его взгляды, которые представляются нам решительно морально неприемлемыми. Ответ на этот вопрос кажется по меньшей мере релевантным для дальнейшей дискуссии о том, как мы как общество должны обращаться с фигурой и наследием Аристотеля. И даже в этом частном вопросе я хотел бы ограничиться специальным рассмотрением только того, что касается предосудительности аристотелевской теории рабства, оставляя за скобками вопросы взглядов Аристотеля на природу женщин и варваров в той мере, в какой они не касаются напрямую вопроса о рабстве.

В своем подходе к обсуждению этого вопроса я буду исходить из того, что *prima facie* взгляды Аристотеля на рабство являются предосудительными. Он утверждает, что некоторые люди по своей природе являются рабами (I.2 1252a31–34; 4 1254a13–17; 21–23; 5 1254b19–24; 1255a1–2) и что для них быть поработенными теми, кто по природе свободен, является полезным (I.2 1252a26–34; 5 1254a21–26; b10–20; 6 1255b10–14) и справедливым (I.5 1255a1–2; 6 1255b4–9); что рабы по природе не способны на нормальную человеческую добродетель (I.13 1259b26–28; 1260a9–36), а счастье является для них чем-то невозможным (III.9 1280a31–34; E.N. X.6 1177a8–9); что природа предназначила их к тому, чтобы быть чужой собственностью (I.4 1253b32; 6 1254b20–22), а любые их интересы

второстепенны по сравнению с интересами свободных людей (III.6 1278b32–8). Если бы подобные взгляды высказывал не Аристотель и 2,5 тысячи лет назад, а я и сегодня, то люди перестали бы со мной здороваться и, полагаю, были бы правы. Однако, возможно, есть некоторые оправдывающие Аристотеля обстоятельства, в свете которых осуждение Аристотеля с нашей стороны было бы неуместно. Ниже я сосредоточусь прежде всего на классификации и обсуждении тех способов, которыми Аристотеля пытаются оправдать. Если окажется, что все они не выдерживают критики, то (при условии, что я не упустил в своем перечислении ни одной из важных стратегий оправдания) можно будет обоснованно полагать, что мы вправе осуждать Аристотеля. В заключение я также очень кратко коснусь вопроса о том, какой именно вид было бы уместно принимать нашему осуждению в случае, если оно оправданно.

* * *

Оправдания Аристотелевской теории рабства почти столь же многочисленны, как лица, эти оправдания предлагающие⁴. Однако я полагаю, что их можно достаточно удобным и обзорным образом упорядочить, разбив на три основные стратегии оправдания, внутри которых также можно выделить ряд их

⁴ Следует заранее оговорить, что не все авторы, на которых я буду ссылаться, ставят своей непосредственной задачей оправдать Аристотеля или считают его не заслуживающим осуждения за его взгляды на рабство. Многие из тех, на чьи мнения и ходы мысли я буду ссылаться, прямо утверждают, что Аристотель в целом заслуживает осуждения. Но эта позиция, разумеется, совместима с представлением о том, что наше осуждение должно быть смягчено ввиду тех или иных обстоятельств, или, заслуживая осуждения в чем-то одном, он совершенно невиновен в чем-то другом. Хотя в некоторых случаях я буду описывать нюансы оценки аристотелевской теории рабства тем или иным исследователем весьма подробно, я позволю себе не указывать финальный вердикт в отношении Аристотеля для каждого из упомянутых мной авторов. Таким образом, подобранные мной места и ходы мысли следует рассматривать как каталог *способов* (в той или иной мере) оправдать Аристотеля, но не как каталог *лиц*, которые считают, что Аристотель должен быть (полностью) оправдан.

вариантов. Этими стратегиями являются (1) интерналистское оправдание (посредством указания на некоторые оправдывающие Аристотеля особенности внутри самой его теории рабства); (2) экстерналистское оправдание (посредством ссылки на внешние обстоятельства возникновения аристотелевской теории рабства, прежде всего исторические); (3) моралистическое оправдание (посредством указания на некоторые сугубо моральные соображения, делающие осуждение Аристотеля неуместным). (2) Экстерналистские и (3) моралистические оправдания я рассмотрю довольно кратко – в силу их невеликого разнообразия и того, что они представляются мне более слабыми. Основная часть статьи будет посвящена (1) интерналистским стратегиям. С них я и начну.

§ 1

Интерналистские стратегии оправдания заключаются в демонстрации того, что особенности внутреннего устройства теории рабства Аристотеля делают его осуждение за нее неуместным. Сами эти стратегии могут быть весьма разнообразными. Однако все они в конечном счете пытаются показать, что предполагаемые проблемы в теории рабства Аристотеля на самом деле проблемами не являются. Поэтому, прежде чем рассматривать сами эти стратегии, следует подробнее остановиться на тех проблемах аристотелевской теории рабства, которые подобные стратегии пытаются обуздать.

§ 1.1

Представление о том, что теория рабства Аристотеля не только морально проблематична, но также вопиюще непоследовательна и полна внутренних концептуальных проблем⁵, является

⁵ По выражению Гэрнси, «a battered shipwreck of a theory» (Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 107).

достаточно распространенным – хотя в последнее время оно все чаще подвергается сомнению. Ниже я перечислю основные слабые места этой теории, которые кажутся мне самому достойными внимания.

1) Одной из центральных (и достаточно хорошо известных⁶) является следующая проблема: по Аристотелю, раб по природе одновременно и является человеком, и явно не может им быть. Так, он отличается от других людей «настолько, насколько душа отличается от тела, а человек – от зверя»⁷. Но как такое существо, отличаясь от других людей, как душа отличается от тела, а человек – от зверя, могло бы продолжать быть человеком? Ведь мера отличия указана Аристотелем весьма четко: разница между природным рабом и господином – как между человеком и каким-то другим животным; как же в этом случае эти двое могут принадлежать к одному виду (εἶδος)? Претензия к Аристотелю тут может показаться не более чем следствием его неудачного сравнения: кажется, ее можно будет отвести, просто смягчив накал формулировки и признав, что раб должен отличаться от господина хотя и сильно, но все же не настолько сильно, насколько человек отличается от зверей; рассуждение Аристотеля от этого не потеряет, но самого его более нельзя будет обвинить в том, что он «рассекает человеческий род надвое»⁸. Но едва ли такая уступка будет безобидна

⁶ Напр., Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York, London: G.P. Putnam's Sons, Methuen & Co., 1906), 364–67; Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936): 194; Olof Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», *Entretiens sur l'antiquité classique* XI (1965): 257; Edmond Lévy, «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions», *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 404, no. 1 (1989): 202–03, 208–09; C.C.W. Taylor, «Politics», in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), 256–57; Charels H. Kahn, «Comments on M. Schofield», in *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, hrsg. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 31.

⁷ τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχῇ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (I.5 1254b16–17).

⁸ David Ross, *Aristotle* (London: Methuen, 1923), 242.

для аргументации Аристотеля. Тезис о том, что степень отличия между рабом и господином настолько велика, насколько велико отличие между человеком и животным или между душой и телом, принципиален для аристотелевского обоснования рабства по природе. Только при условии столь великой степени отличия отношения такого существа и полноценного человека могут оправданно принимать форму рабства, т.е. власти, имеющей вид деспотического господства одного над другим. В случае, если бы разница была меньшей – такой, например, как между разумной и стремящейся частями души, – их отношения не могли бы принимать форму абсолютного господства, но должны были бы иметь вид политической власти (см. I.5 1254b2–9)⁹, учитывающей интересы того, над кем осуществляется господство. Тот факт, что Аристотель стремится одновременно и рассматривать раба по природе как человека, и отказать ему в человеческой природе, особенно хорошо заметен в его определении раба по природе: он, по Аристотелю, является «человеком, который может принадлежать другому (и поэтому принадлежит) и причастен разуму в той мере, чтобы воспринимать его, но не в той, чтобы его иметь»¹⁰. Для нас здесь важно, что раб по природе а) является человеком и б) причастен разуму, но *не имеет* его. Однако (а) противоречит (б), поскольку обладание разумом является определяющим признаком человеческого существа (ζῷον λόγον ἔχον, ср. I.2 1253 a7–18)¹¹.

⁹ Ср. Barker, *The Political Thought*, 365; Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 197–98; Arno Baruzzi, «Der Freie Und der Sklave in Ethik Und Politik des Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch* 77, Nr. 1 (1970): 23–4; Nicholas D. Smith, «Aristotle’s Theory of Natural Slavery», *Phoenix* 37, no. 2 (1983): 117–21; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 204–05.

¹⁰ ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον, ὅσον αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἔχειν (I.5 1254b20–23).

¹¹ Симпсон (Peter L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle* (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998), 35–6, особ. п. 40, 41; Peter L.P. Simpson, «Aristotle’s Defensible Defence of Slavery», *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 23, no. 1 (2006): 106–07) утверждает, что трения между пониманием раба как человека и как животного не возникает, потому что Аристотель в 1254b23–24 («ибо другие животные не воспринимают разумных указаний, но руководствуются

2) Характерной чертой аристотелевской теории рабства по природе является тот факт, что раб противопоставляется господину как тело – душе (I.5 1254b16–26) или же как физическая способность – умственной (I.2 1252a31–34). Союз господина и раба во многом обосновывается именно тем, что у каждого из них есть что-то, чем он может помочь другому. Он также обосновывается ссылкой на то, что сама природа устроила людей в соответствии с этими различными способностями. Для подтверждения Аристотель указывает на различие в телах по природе предназначенных к свободе и к рабству людей

переживаниями», τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγου αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασι ὑπρετεῖ) полностью уравнивает раба по его интеллектуальным и душевным способностям с прочими животными, а не отличает его как способного воспринимать разум или осмысленную речь (λόγος) от остальных животных, которые на это не способны. Насколько я могу судить, этот тезис основан на невозможном прочтении текста: если в b23 о рабах говорится, что они λόγου <...> αἰσθάνεθαι, а о животных в b24, что они οὐ λόγου αἰσθανόμενα, это может быть только противопоставлением рабов животным в попытке избежать в последний момент полной ассимиляции первых ко вторым, к которой в логике текста Аристотеля до сих пор шло дело.

Д.О. Аронсон («Рабство. Происхождение беспокойства», *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 372–73) полагает, что аристотелевский взгляд на устройство природы в целом естественным образом предполагает существование существ вроде рабов по природе: поскольку «природа не делает скачков» и ее устройство принципиально континуально, так что одни биологические виды в ней постепенно переходят в другие (аристотелевский пример, которого Аронсон не приводит, но, судя по всему, подразумевает: растения переходят в животных через промежуточные формы вроде актиний и морских огурцов, в отношении которых не совсем ясно, следует ли их отнести к первому или второму разряду), то и между полноценными людьми и животными должны быть промежуточные звенья, которыми и оказываются рабы по природе. Однако это бы подразумевало, что Аристотель считает, будто раб и господин являются разными биологическими видами. Аристотель же прямо утверждает обратное: раб является *человеком* (I.4 1254a15–17; 13 1259b27–28). Однако не может ли подобная континуальность природы воспроизводиться *внутри* вида? Может, но лишь в границах, заданных самим видом: если континуум выходит за границы существ, обладающих видовым признаком (разумом), мы уже имеем дело с другим видом – и тогда становятся применимы возражения, приведенные выше.

(I.5 1254b27–36). В рамках развиваемой им теории различие должно по идее заключаться в физической крепости при недостатке интеллектуальной способности у рабов и в интеллектуальной развитости при недостатке физических способностей у свободных: только в этом случае их союз будет таким, что они «не могут существовать друг без друга» (I.2 1252a26–27). Но Аристотель, видимо, не желает представлять высших, свободных по природе людей слабыми телом, и поэтому вместо этого различия мы обнаруживаем у него различие между людьми с сильными, но уродливыми¹² телами и людьми с прекрасными (ὀρθά) телами (которое затем усиливается замечанием, что если бы какие-то люди были настолько прекрасны телом, как статуи богов, то все бы согласилось, что остальные люди должны быть их рабами). При этом уродливая организация сильных тел делает рабов каким-то образом способными к физическому рабскому труду, а прекрасная организация тел свободных делает их к этому труду неспособными. Но дело явно не в том, что господа физически слабы, потому что Аристотель тут же замечает, что устройство их тел делает их пригодными, например, для войны. В итоге и рабы, и господа у Аристотеля оказываются физически сильны, но по какой-то причине физическая сила господ не подходит для занятий рабов, а физическая сила рабов – для господских занятий. Аристотель, кажется, просто воспроизводит расхожий и довольно плохо вписывающийся в логику его рассуждения штамп греческой культуры, согласно которому о рабской природе рабов говорит сама уродливость их тел¹³.

3) Рабы должны быть полезны своим господам как орудия для совершения поступков и, возможно, производства вещей¹⁴. Это подразумевает, что рабы должны быть способны облегчать

¹² Судя по противопоставлению телам господ, которые описываются как ὀρθά, «правильные» или «прямые», можно предположить, что Аристотель считает тела рабов скрюченными и сгорбленными, т.е. отклоняющимися от идеальной геометрии человеческого тела, соответствующей устройству космоса (ср. напр., *De juv.* I 468a5–7).

¹³ Ср. ниже прим. 43.

¹⁴ В этом заключается отдельная проблема – см. ниже пункт 7.

жизнь хозяев, беря их обеспечение «необходимым для жизни» (τάναυκαῖα) полностью на себя. В то же время они *полностью* лишены делиберативной способности (I.13 1260a12), т.е. способности взвешивать и обдумывать свои действия. Последняя, однако, представляет собой способность к поиску средств для осуществления стоящих перед индивидом целей (см. *E.N.* III.5 в целом и особенно 1112b11–27). Если раб полностью ее лишен, он будет совершенно не в состоянии отыскивать средства для решения поставленных перед ним задач. Это значит, что он неспособен к любой деятельности, требующей минимального планирования, что, в свою очередь, делает его совершенно бесполезным для господина¹⁵.

Мы не можем также предполагать, что господин в представлении Аристотеля должен планировать всю деятельность раба за него. Действительно, по Аристотелю, раб способен следить за рассуждением другого (I.5 1254b20–24), что предполагает способность воспринимать указания и объяснения, когда их дает обладающий (в отличие от раба) разумной частью души. Но поиск средств всегда осуществляется в зависимости от конкретных обстоятельств ситуации, в которой мы находимся, а их в существенной степени нельзя предсказать заранее (напр., *E.N.* II.2 1103b34–1104a10). Значит, чтобы деятельность раба была эффективной, господин должен был бы постоянно надзирать за его работой, корректируя свои указания в зависимости от меняющихся обстоятельств. Это лишило бы его необходимого для благой жизни досуга, обесмысливая само отношение рабства, существующее в значительной степени именно для того, чтобы обеспечить господ свободным временем, необходимым для добродетели (I.7 1255b33–37; VII.9 1328b37–1329a3), – не говоря уже о том, что подобный надзор был бы одновременно возможен только за одним из рабов. Кроме того, Аристотель прямо утверждает, что господин не должен вдаваться в детали работы раба (I.6 1255b33–37; 13 1260b3–5).

¹⁵ Mary P. Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics», *Interpretation* 11, no. 2 (1983): 174; Thomas L. Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics* (Chicago, London: University of Chicago Press, 2013), 45–6.

4) Аристотель считает, что варвары являются рабами по природе. При этом рабы по природе полностью лишены делиберативной способности, что подразумевает, что они совершенно не способны к планированию своих действий. Однако даже если мы согласимся с тем, что подобного рода люди существуют, едва ли можно считать, что они встречаются часто¹⁶, и уж тем более странно предполагать, будто варвары поголовно поражены подобным когнитивным недостатком. Если они объединяются в устойчивые и жизнеспособные сообщества (пусть и не в политические в аристотелевском смысле этого слова) и способны организовывать и исполнять сложные проекты (такие, как торговые или военные экспедиции), то не могут быть полностью лишены способности к делиберации: совершенно неспособные к делиберации народы без власти людей, являющихся господами по природе, просто не выжили бы¹⁷. Особенно неправдоподобно представление о делиберативном дефиците выглядит в случае восточных, т.е. проживающих в Азии, варваров. Аристотелю известно, что они обладают высоким уровнем технической и интеллектуальной культуры: он отмечает, что египтяне изобрели математику (*Met.* A.1 981b13–25), а вавилоняне – прекрасные астрономы (*D.C.* II.12 292a7–9); кроме того, он прямо называет азиатские народности варваров умными и умелыми в искусствах (*διανοητικά καὶ τεχνικά*, VII.7 1327b27)¹⁸.

В самих предписаниях Аристотеля, касающихся порабощения варваров, тоже есть определенные странности. С одной стороны, Аристотель считает, что рабами по природе должны быть только те, у кого недостает нужных интеллектуальных способностей (I.5 1254b16–23). С другой, когда он дает практические рекомендации по порабощению, он рекомендует искать рабов среди тех варварских народов, которым недостает храбрости, но не высказывается против порабощения умных народов; наилучшими кандидатами для порабощения у него

¹⁶ Barker, *The Political Thought*, 365.

¹⁷ Taylor, «Politics», 257.

¹⁸ Ср. Malcolm Heath, «Aristotle on Natural Slavery», *Phronesis* 53, no. 3 (2008): 245–46.

оказываются именно азиатские народы (ср. III.14 1285a18–22). «Его рекомендации, таким образом, вполне совместимы с тем, чтобы в его собственном идеальном государстве те, кто не является рабами по природе (умные, но трусливые) были порабощены, тогда как те, кто похож на рабов по природе (храбрые, но неумные), избежали порабощения, как люди бесполезные [для удовлетворения нужд господ] и беспокойные [т.е. склонные к восстанию] (ср. 1330a25–28 с 1327b23–2)»¹⁹.

5) Другим следствием отсутствия делиберативной способности у раба должен быть тот факт, что он неспособен к добродетели: в отсутствие делиберативной способности невозможно обладать рассудительностью (которая является добродетелью этой способности души, *E.N.* VI.8 1141b8–14), а без рассудительности невозможна никакая иная добродетель (*E.N.* VI.13 1144b17–32)²⁰. И в некоторых местах ход мысли Аристотеля как будто бы указывает на то, что он полагает раба неспособным к добродетели (*E.N.* X.6 1177a1–11). Однако в «Политике», поставив вопрос о добродетели раба специально, он приходит к выводу, что у него она есть – пусть ее причиной и является господин, а сама она представляет собой специфически рабскую добродетель (I.13 1259b26–60b7)²¹.

6) Аристотель утверждает, что рабское положение полезно для раба по природе и справедливо. В то же время он заявляет, что всем рабам следует оставлять возможность получить в результате верной службы свободу (VII.10 1330a31–33). Эти два положения плохо совместимы²². Если для раба полезнее и спра-

¹⁹ Wayne Ambler, «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery», *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 405.

²⁰ Кроме, возможно, добродетели мудрости, которую Аристотель явно не готов приписать рабу.

²¹ Ср. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1887), 149; Malcolm Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», в *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, hrsg. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 16, прим. 38.

²² Ср. Karl Hildenbrandt, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1860), 1:400; Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:152, n. 1; Barker, *The Political Thought*, 365–66; Ross, *Aristotle*, 243;

ведливее быть рабом, то отпускать его на свободу значит вредить ему. Если же речь здесь не идет о рабах по природе и Аристотель просто дает практические рекомендации для реально существующего института рабства, в рамках которого рабами могут оказаться те, кто не является таковыми по природе, так что для них свобода будет вполне справедливой и полезной, тогда их порабощение несправедливо изначально, а рекомендация освобождать их не немедленно, но только в результате верной службы также глубоко проблематична в рамках этической мысли Аристотеля²³.

7) Аристотель определяет раба как орудие для практической жизни, т.е. для совершения поступков, а не для производительного труда; он специально отличает производство, пойнэсис (ποίησις), от совершения поступков, праксиса (πράξις), объявляя раба орудием для последнего, но не для первого (I.4 1254a1ff.). При этом фактически Аристотель предписывает его использование и в качестве орудия для производства (I.2 1252b9–12, 3 1253b33–54a1, VII.10 1330a25–26)²⁴.

8) Существует целая группа проблем, касающихся пользы (τὸ συμφέρον), справедливости (τὸ δίκαιον) и дружбы (φιλία) в отношениях раба и господина²⁵, которые удобно обсудить

Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 276; R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 41.

²³ Ср. Lévy, «La théorie aristotélicienne», 209–10.

²⁴ Ср. Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 395–96; Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 21.

Пеллерген (Pierre Pellegrin, «Natural Slavery», in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 98) считает, что проблемы здесь нет, потому что любое орудие, которое предназначено для праксиса, можно, если потребуется, использовать и для пойнэсиса. Однако это соображение едва ли относится к делу. Даже если орудие праксиса можно использовать для пойнэсиса, утверждение Аристотеля о том, что раб является орудием для праксиса, а не для пойнэсиса, едва ли можно правдоподобно прочитать иначе, чем как подразумевающее, что раб *должен использоваться* для праксиса, а не для пойнэсиса.

²⁵ См. в целом Donald L. Ross, «Aristotle's Ambivalence on Slavery», *Hermathena* 184 (2008); ср. также Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:150.

вместе, поскольку все они группируются вокруг одной точки напряжения: с одной стороны, Аристотель считает рабство (в некоторых его формах) чем-то приемлемым и справедливым, с другой – полагает тираническую власть, которая повторяет во всех существенных чертах отношение господской власти над рабами, абсолютным злом, хуже которого едва ли что-то возможно найти.

Аристотель неоднократно и весьма настойчиво утверждает в I книге «Политики», что порабощенное состояние раба выгодно (*συμφέρει*) как господину, так и рабу (I.2 1252a26–34; 5 1254a21–26; 6 1255b10–14). Однако в III книге он признает, что в собственном смысле рабство выгодно только господину, а интересы раба учитываются только привходящим образом и в той мере, в какой их удовлетворение отвечает интересам господина: мертвый раб не принесет господину никакой пользы (III.6, 1278b32–37)²⁶. В «Евдемовой этике» он говорит, что у раба вообще нет собственных интересов, а в отношениях раба и господина речь может идти только о благе господина, которое будет благом и для раба просто потому, что он вообще не представляет собой чего-то отдельного от господина, но есть своеобразное продолжение его тела (*E.E.* VII.9 1241b12–24). А в «Никомаховой этике» Аристотель прямо утверждает, что

²⁶ Ср. Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 192, n. 2; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 201–02.

Симпсон (Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 100) утверждает, что, с точки зрения Аристотеля, господин обязан заботиться об интересах раба, а раб, с которым он обращается неправильно, просто перестает быть его собственностью, «ибо если собственностью является то, что используется для жизни, тогда то, что не используется для жизни, не может быть собственностью». Здесь, как и в других элементах своей интерпретации (см. ниже § 1.2, п. 2), Симпсон явно смешивает моральные категории Аристотеля с неморальными, в частности, неоправданно отождествляет «жизнь» (т.е. праксис, деятельность) с «морально благой жизнью» (идеальным, добродетельным праксисом). Его не останавливает даже такое очевидно нелепое (и подмечаемое им самим) следствие этого отождествления, как тот факт, что в таком случае используемое ради чего-то дурного (например убийства) копые перестает из-за этого быть собственностью того, кто использует его подобным образом.

власть, осуществляющаяся исключительно в интересах (συμφέρον) властвующего, является тиранической и худшей из всех (*E.N.* VIII.11 1160b2–9), и одновременно признает, что власть господина над рабом осуществляется как раз исключительно в интересах господина (т.е. без всякого учета интересов раба) и имеет именно тиранический характер (*E.N.* VIII.11 1160b29–30)²⁷. Отсюда же следует проблема, связанная с оптимистичными утверждениями Аристотеля из I книги «Политики» о том, что рабство справедливо для раба по природе (I.5 1255a1–2; 6 1255b4–9) и между рабом и господином возможна дружба (I.6 1255a12–14). В *E.N.* VIII.13 1161a30 – b10 Аристотель говорит о том, что при тирании или в отношениях между рабом и господином справедливости и дружбы или не может быть вообще (поскольку между властвующими и теми, над кем осуществляется власть, нет ничего общего), или она возможна ἐν τῷ μικρόν, «в ничтожной степени» (в той мере, в какой раб является не рабом, а человеком)²⁸.

²⁷ Что удивительным образом не мешает ему немедленно сказать, что в случае рабов такой род власти будет правильным (ὀρθή, 1160b31). Ср. III.6 1279a17–21; 7 1279a28–31; b6–7.

²⁸ Можно возразить, что между утверждениями «Политики» и «Никомаховой этики» о справедливости и дружбе в связи с рабством нет противоречия: в конце концов, в «Никомаховой этике» Аристотель также признает, что некоторая дружба и некоторая справедливость в связи с рабством возможна. Но это было бы поверхностным чтением текста. Что касается справедливости, то в «Никомаховой этике» Аристотель признает разве что ее ничтожную степень; в «Политике» же он уверенно говорит о полноценной справедливости без всяких оговорок – именно такая справедливость нужна ему для оправдания рабства, «ничтожная степень» справедливости для этого не подойдет. Более привлекательным аналогичный тезис может показаться в случае дружбы: в «Политике» Аристотель не делает такой ставки на тезис о возможности дружбы между рабом и господином, как на тезис о справедливости рабства, и в целом выражается весьма осторожно. Однако и в случае дружбы между двумя текстами существует сильное напряжение. Во-первых, «Политика» говорит о дружбе между рабом и господином именно как (ἦ) между рабом и господином, тогда как в «Никомаховой этике» возможность именно такой дружбы (с «рабом поскольку (ἦ) он раб») прямо отрицается. Во-вторых, в «Политике» возможность (и даже желательность) такой дружбы обосновывается ссылкой на общность интересов, тогда как в *E.N.* VIII.10–11 отрицается не только общность интересов, но и вообще наличие чего-либо общего между рабом и господином.

9) В конечном счете именно в этом странном и никак специально не обоснованном²⁹ систематическом отказе считать интересы раба чем-то значимым заключается, возможно, самая серьезная проблема аристотелевской теории рабства. Допустим, Аристотель прав, что существуют люди, от природы полностью лишенные делиберативной способности: мы бы сегодня, вероятно, назвали их умственно неполноценными³⁰. Правдоподобно, что такие люди будут ради своего же блага нуждаться

²⁹ Единственным его обоснованием является туманное утверждение о том, что раб является буквально не самостоятельным существом, но частью господина (своеобразной частью тела, отдельной от остального тела), а интересы части тождественны интересам целого (I.6 1255b9-12). Но этот тезис о том, что раб не более, чем часть господина, у которой не может быть собственных интересов, сам нуждается в обосновании. Единственным, что подходит на роль такого обоснования, являются аналогии отношений между господином и рабом с отношениями между мастером и инструментом и между душой и телом, к которым Аристотель неизменно прибегает, когда пытается показать, что интересы раба и господина неразличимы (I.4 1253b27 - b11; 5 1254a34-36; b4-9; 16-20; 6 1255b9-12; E.E. VII.9 1241b17-24) или что между рабом и господином не может быть ничего общего (E.N. VIII.13 1161a34 - b5). Но обе эти аналогии едва ли могут справиться с поставленной задачей. Отношения между душой и телом не могут служить адекватной аналогией, поскольку душа у Аристотеля не является отличной или отдельной от тела и не относится к нему как часть к целому (а именно таковы отношения раба и господина). Что касается отношения мастера и его инструмента, то, если мы подразумеваем под инструментом нечто неодушевленное, их интересы не совпадают, поскольку у инструмента вообще нет интересов (равно как и чего-то, что вообще было бы ему полезно). Наконец, если мы рассматриваем отношения мастера с одушевленным инструментом (что является наиболее близкой аналогией или даже описанием того, как Аристотель реально мыслит раба: последний представляет собой для первого отдельно существующий одушевленный орган, или инструмент (*ὄργανον*)), то такой инструмент вовсе не обязательно должен быть рабом (Аристотель и сам, прежде чем перейти к случаю рабов, приводит в качестве примера одушевленного инструмента помощника кормчего (*πρωρέυς*), которым вполне может быть и свободный человек, I.4 1253b27-29), а значит у него вполне могут быть собственные интересы, отличные от интересов распоряжающегося им мастера.

³⁰ К.Ф. Гуди (C.F. Goodey, «Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?», *Political Theory* 27, no. 2 (1999): 203-24) выступает

в определенном контроле и опеке со стороны более умственно развитых людей. Проблема заключается в пропасти, лежащей между этим последним тезисом и тезисом о том, что будет справедливым, если опекающие сделают таких людей своей собственностью, позволят себе не учитывать их интересы (в той мере, в какой они не совпадают с их собственными) и будут считать себя вправе заставлять их – в т.ч. против воли – выполнять тяжелый физический труд в своих интересах³¹.

против отождествления рабов с умственно неполноценными (точнее, со «слабоумными», но разница для него, думаю, не существенна). Мне трудно оспорить эту его позицию, поскольку, как и в других случаях с этой статьёй, я не могу обнаружить в ее тексте чего-то, что можно было бы считать аргументом в ее поддержку.

³¹ Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:150; Barker, *The Political Thought*, 365; Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», 121–22; Kahn, «Comments», 30–1; Aristotle, *Politics: Books I and II*, ed. and trans. by Trevor J. Saunders (Oxford: Clarendon Press, 1995), 76; William W. Fortenbaugh, «Aristotle's Natural Slave», in *Aristotle's Practical Side* (Leiden: Brill, 2006), 261; Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, 42.

Юджин Грэвер (Eugene Garver, «Aristotle's Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings», *Journal of the History of Philosophy* 32, no. 2 (1994)), несмотря на готовность отставить состоятельность и внутреннюю согласованность теории рабства Аристотеля в ее общих чертах, в конечном счете согласен, что ее главная проблема кроется здесь: «Постыдным для Аристотеля должно считаться не его описание раба по природе. Настоящая проблема его теории состоит в том удобном соответствии, которое, по его мнению, создается природой между подобными людьми и соответствующим институтом [т.е. институтом рабства]. В отсутствие институциональной ячейки, которую нужно заполнить, мы могли бы сегодня скорее обратить нашу мысль к тому, как наполнить подобные души $\theta\acute{\upsilon}\mu\sigma\prime\omicron\varsigma$ [необходимым для нормального функционирования их интеллектуальных способностей] или как нам организовать наши сообщества так, чтобы люди естественным образом развивали его в себе».

Ричард Краут (Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 295) также подчеркивает, со ссылкой на современную практику законного представительства недееспособных людей, что «право выносить решения за человека не обязательно предполагает права собственности на него». Однако он в то же время полагает, что в случае теории Аристотеля статус раба как собственности хозяина может быть оправдан как приносящий

§ 1.2

Этот список не является исчерпывающим. Кроме того, не все фигурирующие в нем проблемы одинаково подробно обсуждаются в исследовательской литературе, равно как не все они одинаково серьезны и разрушительны для теории рабства Аристотеля. Однако в своей совокупности они дают нам представление о том, почему теория естественного рабства Аристотеля может (хотя бы в первом приближении) показаться противоречивой и непоследовательной.

Если нашей целью является оправдать теорию Аристотеля изнутри нее самой, мы должны как-то справиться с перечисленными проблемами. К решению этой задачи можно подойти по-разному.

1) Мы можем попытаться признать, что указанные противоречия реальны и разрушительны для теории естественного рабства, но утверждать, что их наличие в текстах Аристотеля не свидетельствует о проблемах в его мысли и убеждениях, поскольку противоречивые высказывания не должны интерпретироваться нами как выражение собственных убеждений Аристотеля. Если теория рабства Аристотеля полна противоречий, то лишь потому, что он намеренно делает ее противоречивой, чтобы показать проблематичность института рабства. В I книге

рабу пользу, поскольку, будучи в положении наемного рабочего, живущего отдельно от господина и только иногда выполняющего для него работу, он не смог бы постоянно получать от того наставление, в котором состоит главная польза раба от общения с господином (Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, 298). Это представляется мне весьма слабым аргументом. Во-первых, раб явно не получает такого наставления, даже постоянно проживая в семье господина, поскольку для господина, с точки зрения Аристотеля, вредно часто посвящать себя в детали жизни и труда раба (1.6 1255b33–37; 13 1260b3–5), хотя иногда он и должен его увещевать (1260b7). Однако куда важнее, что, во-вторых, если мы вернемся к приведенной самим Краутом выше аналогии с современной практикой законного представительства недееспособных, то легко увидим: кто-то может находиться в чьей-либо власти, причем постоянно, и тем не менее не быть его собственностью, которой можно распоряжаться по своему усмотрению и интересами которой можно полностью пренебрегать.

«Политики», таким образом, содержится не обоснование института рабства, но его имплицитная критика. Я буду называть такого рода интерпретацию теории рабства Аристотеля *эзотерической*.

Так, Мэри Николс³² полагает, что все противоречия в теории естественного рабства Аристотеля оставлены им там намеренно: Аристотель, предьявляя читателю очевидно непоследовательную и противоречивую теорию, хочет продемонстрировать невозможность существования рабов по природе, чтобы показать, что функция обеспечения свободных людей всем необходимым для жизни, которую в современных ему государствах выполняют рабы, может быть переложена на эффективно организованную торговлю. Подобных взглядов, насколько я могу судить, также придерживается Томас Пэнгл, который считает, что в I книге «Политики» Аристотель критикует распространенные в Греции взгляды на рабство и рабовладельческие практики, выставляя их в максимально неприглядном свете и фактически высмеивая их³³.

К сожалению, Пэнгл для обоснования своей позиции вместо аргументов по большей части прибегает к восклицаниям об очевидной нелепости того или иного пассажа текста «Политики». В аргументации Николс большую роль играют утверждения о том, что раб по природе, как описывает его Аристотель, не может быть полезен своему господину³⁴. Из этого следует, что в той мере, в какой раб может быть полезен, его порабощение несправедливо, поскольку он не является рабом по природе³⁵. Кроме того, согласно Николс, Аристотель сам описывает в I.11 1258b28 наемных (а значит, свободных) рабочих, которые попадают под определение рабов по природе («те, кто полезны только своим телом»), – а следовательно, имеет в виду, что те,

³² Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition»; Mary P. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992), 19–35.

³³ Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, 42–51, 62–70.

³⁴ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 174.

³⁵ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 175; Nichols, *Citizens and Statesmen*, 20–3.

кто при образовании государства были рабами, при достижении ими развитого состояния должны стать свободными разнорабочими³⁶. Все это предельно слабые аргументы. Во-первых, Аристотель нигде прямо не говорит того, что пытается вложить в его уста Николс (что рабов по природе не существует; что рабство как институт несправедливо), и многократно утверждает прямо обратное³⁷. Во-вторых, линия мысли Николс была бы правдоподобна, если бы в следующих книгах «Политики», и особенно при разговоре об идеальном государстве, Аристотель ничего не говорил бы о рабстве. Однако он нередко говорит о нем (III.4 1277a33 – b7; 6 1278a2–13; b32–8; 9 1280a31–35; 17 1287b37–41; VII.2 1324b36–41) и прямо указывает, что в его идеальном государстве оно имеет место (VII.3 1325a24–27; 4 1326a17–25; 10 1330a26–30; 14 1333b38–1334a2; 17 1336a39 – b3). В-третьих, даже если опустить тот факт, что предполагаемое Николс определение раба по природе («полезный только телом», 1258b28), не является таковым (им является либо I.4 1254a14–17, либо 5 1254a14–18), ее аргументация в отношении этого места оказывается непоследовательной. Ранее она утверждала, что по Аристотелю тот, кто попадает под определение раба по природе, не может быть полезен господину ни для какой работы; здесь же она явно подразумевает, что попадающие под определение раба по природе наемные рабочие могут справиться с возложенными на них задачами.

Близко к эзотерической интерпретации стоит предложенная Уэйном Эмблером трактовка аристотелевской теории рабства. Эмблер считает, что настоящей целью Аристотеля в I книге «Политики» является «показать многочисленные различия, существующие между рабством по природе и рабством, как оно реально существует»³⁸. Теория естественного рабства служит некоторым регулятивным идеалом, который, если бы его возможно было достигнуть, был бы действительно (в т.ч., судя по всему, по мнению самого Эмблера) справедлив и не содержал

³⁶ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 180; Nichols, *Citizens and Statesmen*, 27.

³⁷ Ср. Kraut, *Aristotle*, 284–85.

³⁸ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 396.

бы в себе ничего морально предосудительного³⁹. Одновременно Эмблер полагает, что в реальности он недостижим и что непоследовательность и противоречивость, которую демонстрирует аристотелевская теория естественного рабства, призвана показать эту недостижимость. Соответственно, как и у Николс, теория естественного рабства признается противоречивой и не имеющей своей целью обосновать справедливость реального института рабства. Однако, в отличие от Николс, Эмблер не только парадоксальным образом утверждает, что противоречивость теории естественного рабства не мешает описанной в ней картине быть морально приемлемой (никак этого, впрочем, не обосновывая)⁴⁰, но и говорит, что Аристотель поддерживает в своей политической мысли реальные институты рабства – просто не как справедливые в собственном смысле, а как необходимые и отражающие радикальную неискоренимость трений между требованиями природы (т.е. справедливости) и человеческим установлением⁴¹. Перечисленный набор тезисов, в поддержку которых выступает Эмблер, кажется мне внутренне несогласованным; каждый из них в отдельности – плохо подкрепленным аргументами и оторванным от текстов Аристотеля (в частности, тезис Эмблера, что то рабство, которое Аристотель допускает в свое идеальное государство в VII книге, не имеет никакого отношения к «рабству по природе» I книги, спотыкается о VII.14 1333b38–1334a2, где утверждается, что искусство войны требуется для того, чтобы поработать тех, кто

³⁹ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 405.

⁴⁰ Кажется, в том же смысле можно понять позицию Уильяма Фортенбо (William W. Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», in *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, ed. Jonathan Barnes, Richard Sorabji, and Malcolm Schofield (London: Duckworth, 1976), 137), который утверждает, что а) Аристотель формулирует теорию, которая не является ни непоследовательной, ни морально предосудительной, и б) «разумеется, в мире не существует рабов по природе, так что эта позиция остается чисто теоретической». Сам Фортенбо также никак не объясняет, почему именно позиция Аристотеля не является морально предосудительной (и, более того, впоследствии отказывается от этого тезиса: см. Fortenbaugh, «Aristotle's Natural Slave», 261), но можно предположить, что дело именно в ее чисто теоретическом характере.

⁴¹ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 406–07.

заслуживает быть порабощенным – т.е., очевидно, рабов по природе). Как бы то ни было, в контексте интересующего нас вопроса важнее, что позиция Эмблера, даже если она верна, все равно оставляет Аристотеля открытым для моральной критики как проponenta рабства вне зависимости от справедливости этого института.

В целом стратегию эзотерической интерпретации можно кратко описать следующим образом: хотя Аристотель явно и прямо высказывает некоторые тезисы, обоснование этих тезисов непоследовательно и противоречиво; эта непоследовательность и противоречивость затем расценивается как указание на то, что на самом деле он хочет опровергнуть эти тезисы. Такая стратегия глубоко ущербна, учитывая, что за исключением голого желания дать выгодную (на наш взгляд) для Аристотеля интерпретацию текста у нас нет никаких оснований приписывать ему подобные намерения – в частности, из-за отсутствия хороших текстуальных подтверждений. В отсутствие в тексте или в исторической традиции, чего-то, что бы могло бы служить надежным свидетельством в пользу подобного намерения, мы обязаны прийти к более простому объяснению противоречивости предложенной теории: ее автор по какой-то причине (например в силу идеологической ангажированности) не замечает или игнорирует непоследовательность и противоречивость своей теории. В противном случае мы могли бы объяснить тайным умыслом любую противоречивую и непоследовательную аргументацию.

2) Эзотерическая интерпретация признает существование противоречий и проблем в аристотелевской теории рабства и делает отсюда вывод о наличии у Аристотеля некоего неочевидного умысла. Но можно, разумеется, пойти и по другому пути: отрицать само наличие в этой теории проблем и противоречий. Сторонник подобной стратегии будет утверждать, что в более тонкой интерпретации нуждается не намерение Аристотеля, но сама теория рабства, те ее элементы, которые кажутся нам проблематичными или непоследовательными: присмотревшись к ним внимательнее, мы увидим, что они таковыми вовсе не являются.

Если теории рабства Аристотеля можно дать такую интерпретацию, которая покажет ее, как минимум, внутренне непро-

тиворечивой и последовательной, это могло бы кое-что дать для оправдания Аристотеля в моральном смысле. В частности, это открывало бы следующую линию защиты: аристотелевская теория рабства – это не просто случайное неотрефлексированное убеждение, но теория, к которой он пришел в результате добросовестного исследования. Она глубоко погружена и органично встроена в общую философскую систему Аристотеля и в ее рамках не является ни очевидно непоследовательной, ни вопиюще противоречивой. Поскольку Аристотель пришел к своей теории в результате тщательного рационального исследования, он не просто имел право ее придерживаться, но прямо-таки был обязан это делать – просто в силу интеллектуальной честности и исследовательской последовательности. Если мы в результате честного и добросовестного исследования пришли к результату, который нам не нравится, было бы неправильно отвергать этот результат лишь на основании наших предпочтений. А раз так, то и Аристотеля осуждать неуместно: даже если его теория ошибочна и морально проблематична, он просто честно пришел туда, куда привело его рассуждение.

Эта линия защиты кажется мне тоньше прочих, рассматриваемых в этой статье. И все же я не думаю, что Аристотеля можно оправдать подобным образом. Мне кажется, можно было бы попытаться оспорить и общий тезис о том, что человек, добросовестно совершивший исследовательскую ошибку, которая привела его к морально чудовищному тезису, никогда не подлежит осуждению. Впрочем, у меня нет уверенности на этот счет. Проще и быстрее будет показать, что аристотелевская теория рабства отнюдь не является примером хорошего и добросовестного исследования, в свете которого взятки гладки.

Начать следует с того, что представление, будто Аристотель пришел к основным положениям своего учения о природном рабстве в ходе внимательной самостоятельной теоретической работы, является в некоторой степени преувеличением. Значительная часть положений теории естественного рабства Аристотеля – как раз та, что вызывает наибольшее отторжение у современного читателя, – является, судя по всему, не более чем воспроизведением расхожих идеологических штампов

греческой культуры его времени⁴²: различие свободных людей и рабов видно по их телу⁴³; рабство одинаково выгодно и господину, и рабу⁴⁴; все варвары по природе своей являются рабами⁴⁵; греки не должны поработать греков⁴⁶.

Впрочем, нельзя сказать, что указанный факт служит решительным доводом против добросовестности теории Аристотеля. В самом деле, во-первых, метод Аристотеля вообще (и в этике в особенности) эндоксический, т.е. отталкивающийся в исследовании от распространенных представлений о некотором предмете. Во-вторых, распространенность некоторых представлений не является сама по себе признаком их ошибочности: в конце концов, куда было бы деваться Аристотелю, если бы он в ходе тщательной теоретической работы пришел к заключению, что эти распространенные представления верны? Поэтому вопрос о последовательности и добросовестности теории должен все же решаться прежде всего посредством рассмотрения ее собственного внутреннего устройства, а не сравнения с тем, насколько ее положения совпадают с предубеждениями эпохи.

Однако, как мы видели выше (§ 1.1), внутреннее устройство этой теории на первый взгляд также едва ли свидетельствует о ее последовательности и добросовестности. Впрочем, это первое впечатление может быть ошибочным. В последние 30 лет в аристотелистике получили достаточно широкое распространение попытки обосновать общую внутреннюю состоятельность и непротиворечивость теории рабства Аристотеля. Если бы какие-то из них достигли цели, это открыло бы путь к оправданию Аристотеля как добросовестно заблуждающегося (или даже просто правого) исследователя.

Попытки показать согласованность теории естественного рабства слишком многочисленны, чтобы подробно останавливаться на каждой из них. Однако большая их часть имеет

⁴² Cp. Lévy, «La théorie aristotélicienne», 213.

⁴³ *Nom. Od.* 24, 249–253; *Theog.* 535–538; *Plat. Rep.* VI 495 d–e.

⁴⁴ См. подборку релевантных мест в Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 187.

⁴⁵ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 167–68.

⁴⁶ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 187–88.

схожие черты, что позволяет объединить их в некий общий подход. Основной чертой этого подхода является попытка интерпретировать рабство как явление, которое для Аристотеля существует прежде всего в области моральной жизни, а не экономики, политики или антропологии. Я буду называть этот общий подход *этической интерпретацией* теории рабства Аристотеля⁴⁷. Этическая интерпретация не является эксплицитно сформулированной программой. Придерживающиеся подобной интерпретации теоретики не мыслят себя как представителей единого фронта и не объединяются друг с другом, чтобы противостоять кому-то другому. Тем не менее в попытке дать более внутренне согласованное прочтение теории рабства Аристотеля они предлагают весьма похожие линии ее истолкования. Складывающаяся на пересечении этих линий этическая интерпретация в общих чертах выглядит следующим образом.

Польза, которую раб получает от союза с господином, заключается не в безопасности или сохранности, которые обеспечивает ему сожителю со способным эффективно планировать его повседневную деятельность господином, а в возможности участвовать в моральной жизни и таким образом быть причастным к счастью⁴⁸. Раб лишен делиберативной способности, необходимой для полноценного морального существования, и союз с господином является единственным способом восполнить этот

⁴⁷ Уже после завершения основной работы над статьей я обнаружил, что Роман Платонов называет ту же линию интерпретации «этической трактовкой» рабства по природе (Р.С. Платонов, «Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля», *Этическая мысль / Ethical Thought* 20, № 2 (2020)).

⁴⁸ Pierre Pellegrin, «3. Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)», in *Aristoteles: Politik*, hrsg. Otfried Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2001), 49–54; Kraut, *Aristotle*, 296–97; Pierre Pellegrin, «Aristotle's Politics», in *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 568–69; Pellegrin, «Natural Slavery», 108–12; Pierre Pellegrin, *L'Excellence menacée: Sur la philosophie politique d'Aristote* (Paris: Editions Classiques Garnier, 2017), 157–58; Р.С. Платонов, «Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля», *Политолог/Polylogos* 3, № 4 (2019); Платонов, «Этическая концепция рабства», 25–31; Аронсон, «Рабство. Происхождение беспокойства», 373. Ср. также Baruzzi, «Der Freie Und der Sklave», 20.

недостаток⁴⁹. При этом дефицит делиберативной способности у раба не является тотальным, но касается только ее специфической разновидности: способности к делиберации в высшем этическом смысле, позволяющей планировать и осуществлять полноценное и осмысленное *моральное* существование⁵⁰. Дефицит указанного рода делиберативной способности (в большинстве случаев) не является врожденным, но представляет собой приобретенное состояние⁵¹. Статус раба по природе, таким образом, связан не столько с отсутствием некоторых врожденных способностей, сколько с отсутствием добродетелей⁵². Как следствие, раб по природе может (в той или иной степени) приобрести необходимые моральные навыки, так что он перестанет быть рабом и будет достоин освобождения и интеграции в моральное сообщество свободных людей⁵³. Порабощение

⁴⁹ Schofield, «Ideology and Philosophy», 15–6; Darrell Dobbs, «Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery», *The Journal of Politics* 56, no. 1 (1994): 85–8; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 179–80; Martin Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 53–5; Kraut, *Aristotle*, 296–98; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 265–67; Pellegrin, «Natural Slavery», 102–05; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 146–47; Платонов, «Этическая трактовка рабства», 25–6, 31.

⁵⁰ Dobbs, «Natural Right», 80–6; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 174–77; Eugene Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together* (University of Chicago Press, 2012), 19–21; Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», 48–51; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37, 66; Kraut, *Aristotle*, 286–95; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 244–53; Pellegrin, «Natural Slavery», 107–08, 111–12; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 152–53.

⁵¹ Dobbs, «Natural Right», 78–80; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37; Kraut, *Aristotle*, 297–98; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 105; Pellegrin, «Natural Slavery», 106–07, 112–13.

⁵² Dobbs, «Natural Right», 80–6; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 175–76; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37, 66; Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», 52–3; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 247–53; Garver, *Aristotle's Politics*, 20–1; Pellegrin, «Natural Slavery», 102–05, 108.

⁵³ Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», 115; Dobbs, «Natural Right», 86–92; Kraut, *Aristotle*, 297–98; Pellegrin, «Natural Slavery», 112–13; Simpson,

полезно для него именно потому, что представляет собой своего рода моральное воспитание со стороны обладающего добродетелями господина, готовящее его к переходу в моральное общество свободных.

Предложенное описание этической интерпретации рабства следует рассматривать скорее как общую схему направления, в котором разные авторы движутся иногда весьма по-разному. Не все сторонники этической интерпретации согласны с каждым из приведенных тезисов. И даже когда они согласны с конкретным тезисом, его специфическое понимание и аргументация в его пользу могут довольно сильно отличаться от того, каким образом его понимают и аргументируют другие сторонники этой интерпретации. Для полноценного обсуждения и опровержения этической интерпретации нужно было бы детально разобрать конкретные места из работ ее сторонников и показать невозможность интерпретировать конкретные пассажи Аристотеля предлагаемыми способами. К сожалению, в рамках настоящей статьи у меня нет такой возможности⁵⁴. Поэтому я ограничусь критикой существенных черт подхода в целом.

Для начала следует признать, что в целом предложенное направление интерпретации по-своему весьма привлекательно. Этика и политика не являются для Аристотеля отдельными областями исследования, но представляют собой единое целое (*E.N.* I.1 1094a23 – b11); его политическая мысль руководствуется в первую очередь именно этическими соображениями. Так, этическими являются и цель политического существования (напр. III.12 1282b14–23), и основания, на которых происходит выбор правильного государственного устройства (напр. IV.10 1295a34 – b1). Предположение о том, что на рабство Аристотель также смотрит прежде всего из моральной перспективы, выглядит на этом фоне достаточно правдоподобным. Однако правдоподобность такой интерпретации всецело умозрительна, поскольку она не подтверждается непосредственно текстами Аристотеля. Обосновывая справедливость рабства, он

«Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 113–14. Ср. Платонов, «Этическая трактовка рабства», 29–30.

⁵⁴ Однако я планирую сделать это в отдельной статье.

рассуждает в экономических и антропологических, а не моральных терминах. Польза раба от союза с господином, на которую эксплицитно указывает Аристотель, заключается в безопасности (*σωτηρία*), а не в участии в моральной жизни⁵⁵. Периодически речь действительно заходит о добродетели раба, но он говорит о ней либо чтобы обосновать ущербность рабской природы по сравнению с господской (I.6 1255a39ff.), либо пытаясь решить затруднительный вопрос о том, как у раба вообще может иметься какая-то добродетель (I.13). Ничто в текстах Аристотеля не подразумевает, что он имеет в виду, что раб черпает пользу в приобщенности к моральной жизни господина.

Впрочем, умозрительность и оторванность от текста Аристотеля не самая большая беда этической интерпретации. Значительно хуже, что она противоречит аристотелевским текстам. В частности, ее центральное утверждение о том, что раб лишен только некой специфической части делиберативной способности, просто удивительно: Аристотель прямо говорит, что раб лишен способности к делиберации *полностью* (*ὅλως*, I.13 1260a12). Немногим лучше обстоит дело и с утверждением, будто Аристотель не рассматривает поражение делиберативной способности и рабство в целом как врожденное состояние, но считает их приобретенными и подверженными изменению недостатками: вопреки этому Аристотель не только говорит, что его рабы являются таковыми по природе (*φύσει*), но и прямо указывает, что обсуждает случаи, в которых одни предназначены для господства, а другие – для подчинения *с самого рождения* (*εὐθὺς ἐκ γενετῆς*, I.5 1254a23; ср. также объяснение значения *φύσει* в *E.E.* II.8 1224b30–35)⁵⁶. Но даже если мы

⁵⁵ Предположение Пьера Пеллегрена (Pellegrin, «Natural slavery», 111, Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 157), что под *σωτηρία* в I книге «Политики» Аристотель имеет в виду «сохранение союза господина и раба» не выдерживает критики: в I.2 1252a31 сказано, что союз господина и раба возникает *διὰ τὴν σωτηρίαν*, «ради сохранения» (т.е. в традиционной интерпретации: ради «безопасности» или «выживания»). Если принять интерпретацию Пеллегрена, то выходит, что Аристотель говорит, что союз господина и раба возникает ради сохранения союза господина и раба: круг.

⁵⁶ Некоторые авторы (Dobbs, «Natural Right», 73–80; Goodey, «Politics, Nature, and Necessity»; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 103)

согласимся, что речь у Аристотеля действительно идет не о врожденном, а о приобретенном недостатке специфической способности, делающей возможной самостоятельную моральную жизнь, это не сделает интерпретацию многим лучше. Такая трактовка текста Аристотеля будет предполагать, что статус раба по природе связан не с недостатком когнитивных способностей, но с недостатком добродетели: дело не в том, что рабы не могут приобрести добродетель в принципе, но только в том, что они в данный момент ей не обладают. Но если они в принципе способны к добродетели, то они в принципе способны к полноценной жизни и к счастью – вопреки III.9 1280a31–34 и *E.N.* X.6 1177a8–9. Если же это так, то порабощение таких людей, т.е. тираническое господство над ними, позволяющее не учитывать их интересы, несправедливо даже согласно стандартам самого Аристотеля: тогда их случай ничем существенно не отличается от случая детей, у которых делиберативная способность (а значит, и способность к добродетели вообще) просто неразвита (*ἀτελής*, I.13 1260a13–14) и подлежит выработыванию под руководством взрослого (1260a31–33) и тираническая власть над которыми, т.е. господство как над рабами, неправильна и несправедлива (*E.N.* VIII.12 1160b22–32).

Этическая интерпретация в своих наиболее сильных формах⁵⁷ представляет собой самую убедительную из известных мне попыток навести порядок в теории рабства Аристотеля и показать ее внутреннюю согласованность. Но эта попытка, насколько я могу судить, не достигает цели. Одни важные части этой интерпретации не подкреплены текстом Аристотеля, другие – прямо ему противоречат. Таким образом, этическая

пытаются реинтерпретировать понятие природы, представив его пластичным и никак не связанным в глазах Аристотеля с тем, что присуще кому-то от рождения или не может быть изменено. Я полагаю, что им не удастся привести удовлетворительные аргументы в пользу этого тезиса. Аргументы Доббса и Симпсона умозрительны и оторваны от текстов Аристотеля; у Гуди я вообще не могу обнаружить ничего, что можно было бы считать собственно аргументацией в пользу этого тезиса.

⁵⁷ Таковой мне кажется прежде всего ее вариант, предложенный в Heath, «Aristotle on Natural Slavery».

интерпретация не годится для того, чтобы показать, что теория Аристотеля непротиворечива, последовательна и добросовестна. И даже при самом благосклонном взгляде на это толкование теории рабства Аристотеля в его центре зияет дыра, для которой сторонники этической интерпретации не могут предложить никакой убедительной заплатки: столь же произвольный, сколь и сомнительный тезис о том, что человека с определенным когнитивным дефицитом можно сделать своей собственностью и полностью отказаться учитывать его собственные интересы (см. выше § 1.2, п. 9). Мне также неизвестна никакая другая интерпретация аристотелевской теории рабства, которая бы решала эту проблему. Между тем без упомянутого тезиса теория рабства Аристотеля разваливается: если интересами рабов нельзя пренебрегать, то власть, осуществляемая над ними, не может быть деспотической, но должна быть политической, т.е. рабы не могут быть вынесены за пределы политического сообщества и лишены доступа к благой жизни. Я не могу назвать теорию, построенную на произвольном и едва обоснованном тезисе добросовестной⁵⁸. В целом, насколько я могу судить, в отношении своей теории рабства Аристотель заслуживает критики не только за ее содержание, но и за интеллектуальную небрежность в ее построении.

3) Итак, в свете проблем и противоречий в тексте Аристотеля мы можем, с одной стороны, признать их наличие и утверждать, что оно свидетельствует о тайном замысле, который оправдывает Аристотеля (1), или, с другой, доказывать, что эти противоречия и проблемы являются мнимыми, и в действительности теория рабства Аристотеля вполне последовательна, и этот факт отводит от него осуждение как от добросовестно заблуждавшегося исследователя (2). Есть и промежуточный путь: признавая формальное наличие проблем и противоречий в тексте, одновременно немедленно отрицать их, апеллируя к тому, что «Аристотель не мог считать, что А, поскольку в другом месте он прямо утверждает, что не-А (или утверждает Б, из которого явно следует не-А)».

К этой изначально несколько сомнительной тактике редко прибегают как к основному способу отвести от Аристотеля

⁵⁸ Kahn, «Comments», 29–31.

подозрения. И все же частота подобных апелляций, сделанных между делом и брошенных вскользь, слишком высока, чтобы совершенно игнорировать их при обсуждении попыток оправдать Аристотеля. Вот лишь несколько примеров.

Аристотель не может считать рабов по природе слабоумными или имеющими врожденные интеллектуальные дефекты, поскольку «едва ли он мог убедить себя в том, что подобный портрет раба реалистичен»⁵⁹ или же потому что это противоречит его рекомендации оставлять для рабов возможность быть отпущенными на свободу⁶⁰. Он также не может считать, будто рабы лишены рациональной способности, поскольку в других местах он признает, что они умны⁶¹ и даже прямо говорит, что они обладают разумом⁶², а также поскольку он считает всех варваров рабами по природе и не может предполагать, будто они лишены рациональной способности⁶³. Или иначе: он не может буквально иметь в виду, что варвары являются рабами

⁵⁹ Kraut, *Aristotle*, 284.

⁶⁰ Dobbs, «Natural Right», 79–80.

⁶¹ Там же, 79.

⁶² Pellegrin, «Natural Slavery», 101; Платонов, «Социально-политическая трактовка рабства», разд. 12. Платонов при этом осознает, что делает выбор в пользу одного из двух противоречащих друг другу утверждений Аристотеля и в прим. 32, ссылаясь для подтверждения мысли о том, что рабы по природе у Аристотеля обладают разумом на I.13 1259b25–30, говорит: «Выше уже приводилось прямо противоположное высказывание Аристотеля – фрагмент Pol 1254 b 20. Это еще раз показывает, что для понимания концепции нужно восстанавливать контекст рассуждений, а не просто противопоставлять отдельные фразы, ловя Аристотеля на мнимых противоречиях». Я не уверен, что сам факт того, что Аристотель в одном месте говорит одно, а в другом – нечто прямо противоположное, показывает именно это, но с пафосом необходимости учитывать контекст полностью солидарен. Однако хотелось бы все же, чтобы помимо этого общего и безусловно правильного соображения было также указано, как именно оно применимо к данному случаю и почему позволяет предпочесть один тезис Аристотеля другому. В отсутствие объяснения этого общая апелляция к контексту как к ключу от всех дверей выглядит покающейся на догматической предпосылке, что в текстах Аристотеля не может быть подлинных противоречий.

⁶³ Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 244–46; Pellegrin, «Natural Slavery», 107; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 152–53.

по природе, поскольку, согласно его же собственным представлениям, сообщество, полностью состоящее из рабов, было бы нежизнеспособно⁶⁴. Или еще раз в обратную сторону: он не может подразумевать, что рабы нуждаются в господах для выживания, поскольку варвары, являющиеся рабами по природе, выживают без господ⁶⁵. То же самое в случае делиберативной способности: Аристотель не может иметь в виду, что она полностью отсутствует у раба, поскольку «в других местах он едва ли настолько же категоричен в своей оценке интеллектуальной ущербности раба»⁶⁶ или же потому, что он иногда описывает даже животных как рассудительных (а значит обладающих способностью к делиберации), а что верно для животных, точно должно быть верно в случае рабов⁶⁷. И так далее.

Подобные апелляции удивительны. Нам предлагается просто игнорировать утверждение А, прямо сделанное Аристотелем в одном месте, потому что в другом месте он делает утверждение Б, которое противоречит А. Но, для начала, почему не наоборот? Почему нам, если мы позволяем себе что-то просто исключать из текста, следует убирать А, а не Б? Как можно заметить по приведенной выше подборке, пользуясь таким методом, можно сделать как вывод о том, что Аристотель не считает, будто все варвары являются рабами по природе, поскольку они не могут быть лишены делиберативной способности, так и обратное заключение: Аристотель не считает, будто рабы не могут быть лишены делиберативной способности, поскольку все варвары являются рабами по природе (а у азиатских варваров делиберативная способность явно есть).

В качестве способа обосновать выбор исключаемых утверждений Аристотеля (когда такое обоснование вообще предлагается – а это, следует заметить, происходит удивительно нечасто) обычно ссылаются на то, что мы должны в своем отборе тезисов стремиться к тому, чтобы на выходе получить наиболее связную и внутренне согласованную картину мысли Аристотеля,

⁶⁴ Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 250.

⁶⁵ Pellegrin, «Natural Slavery», 111; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 155–56.

⁶⁶ Dobbs, «Natural Right», 78.

⁶⁷ Pellegrin, «Natural Slavery», 112.

поскольку (а) такова стандартная интерпретационная процедура при обнаружении в тексте противоречий – и применительно к другим теориям Аристотеля, в рамках которых мы сталкиваемся с подобными трудностями, мы имеем богатый опыт ее применения и (б) Аристотель хорошо зарекомендовал себя как человек, способный к рациональному рассуждению; следовательно, мы должны исходить из предположения о том, что и в данном случае он должен рассуждать разумно и связно⁶⁸.

В ответ на это я должен заметить следующее. Во-первых, такой способ рассуждения возвращает нас к стратегии оправдания Аристотеля через обоснование внутренней согласованности его теории рабства (и большая часть прибегающих к подобным апелляциям авторов действительно работает в этом направлении). Выше я уже показал, что эта стратегия проваливается: интерпретации, «спасающие» Аристотеля, требуют мощных усилий, крайне неестественного прочтения многих мест и додумывания за Аристотеля многого из того, чего он не говорил; более того, даже прибегая ко всем этим средствам они не достигают успеха. Во-вторых, что касается (б), то следует заметить, что случаи, когда разумные и рациональные люди делают ангажированные идеологически заряженные утверждения, когда дело касается определенного рода политических вопросов, засвидетельствованы, по крайней мере, ничуть не хуже, чем рациональность Аристотеля. В-третьих, что касается (а), то стандартная интерпретационная процедура все же едва ли подразумевает, что мы можем полностью исключать какие-то свидетельства текста, не предлагая никакого хорошего объяснения тому, почему они в тексте встречаются; между тем именно так обычно поступают апеллирующие в данном случае к тому, что «Аристотель не мог верить, что...». В целом, безусловно, следует согласиться, что Аристотель не мог верить в несовместимые тезисы, мысля взвешенно и рационально. Но именно это в данном случае и под вопросом. Отличие других случаев корпуса текстов Аристотеля, где мы можем работать над заполнением лакун и реинтерпретацией определенных тезисов для согласования, состоит прежде всего как раз в том, что в большинстве из них

⁶⁸ Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 245.

у нас нет оснований подозревать ангажированность Аристотеля. Читая любой текст, мы, разумеется, должны быть достаточно благосклонны к автору, чтобы предполагать его базовую последовательность и разумность (principle of charity)⁶⁹, но мы не можем быть столь благосклонны, чтобы в качестве интерпретационной посылки исходить из его непогрешимости и идеальной рациональности. Наша интерпретация должна быть наиболее правдоподобной, учитывая все имеющиеся у нас свидетельства – включая свидетельства о том, что при разговоре на определенные темы люди склонны обнаруживать в своей рациональности слепые пятна. Учитывая плачевное в теоретическом смысле состояние аристотелевской теории рабства, я полагаю, что наиболее простой и правдоподобной интерпретацией имеющегося перед нами текста будет именно трактовка, исходящая из ее ангажированности.

4) Наконец, существует еще один тип интерналистской стратегии оправдания Аристотеля, который, хотя и значительно реже, но все же можно встретить. Он заключается, с одной стороны, в признании проблематичности и даже моральной предосудительности теории рабства Аристотеля, с другой стороны, в указании на то, что при внимательном рассмотрении мы увидим стоящую за ней здравую мысль, отсылку к некоторой вполне современной проблеме, в решении которой мы, возможно, продвинулись не далее, чем теория рабства Аристотеля.

Наиболее компактный и отчетливый вариант этой линии мысли, на мой взгляд, сформулировал Олоф Жигон⁷⁰. Он утверждает, что причиной, по которой Аристотеля заботит обоснование рабства, на самом деле являются сложные отношения между «жизнью» (τὸ ζῆν) и «благой жизнью» (τὸ εὖ ζῆν) в его системе мысли. Под «жизнью» Аристотель имеет в виду существование, вполне обеспеченное «необходимым» (τάναυκαῖα) для его поддержания: едой, жилищем, одеждой и т.д. Под «благой

⁶⁹ В этом стоит полностью согласиться со Скофилдом (Schofield, «Ideology and Philosophy», 14).

⁷⁰ Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 272–74, 282–83; ср. также Barker, *The Political Thought*, 370–73; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 208; Garnsey, *Ideas of Slavery*, 6–7; Pellegrin, «Aristotle's Politics».

жизнью» он имеет в виду полноценное человеческое существование, сопряженное с реализацией добродетелей: на практике она представляет собой жизнь, проводимую в политической и/или теоретической деятельности. «Благая жизнь» требует для себя «жизни» *simpliciter*: чтобы человек мог вести существование, связанное с реализацией добродетелей, его потребности в необходимом уже должны быть удовлетворены. Однако деятельность, направленная на обеспечение «жизни», несовместима с деятельностью, направленной на достижение «благой жизни» и, более того, губительна для последней: у того, кто вынужден заниматься трудом для обеспечения себя необходимым, не только нет досуга (*σχολή*), который требуется для того, чтобы практиковать добродетель и в целом заниматься делами, придающими человеческой жизни ее полноценный смысл, но и сама его «экономическая» деятельность, по Аристотелю, портит его характер, делая мелочным, расчетливым и неспособным думать об общем политическом благе (см., напр., VII.9 1328b37–1329a3). Поэтому для того, чтобы человек мог полноценно реализовать свое существование, он должен быть обеспечен необходимым для жизни, но не должен работать над добычей этого необходимого сам, поскольку такая работа делает эту реализацию невозможной. Необходимость рабства в обществе Аристотеля обусловлена сочетанием указанных фактов: чтобы одни люди могли вести полноценное существование, или «благую жизнь», должны существовать другие люди, которые лишены к такой жизни всякого доступа. По большому счету эта проблема вполне современна: не предполагает ли во все времена возможность одних людей вести полноценную в интеллектуальном, духовном и моральном плане жизнь существования других людей, лишенных такой возможности именно в силу того, что они обеспечивают ее для первых?

Отвечать на подобные соображения можно двумя способами.

Во-первых, можно вновь указать, что даже если за теорией рабства Аристотеля действительно стоят подобные соображения, в их упорядочивании и обосновании он все так же неопосредован. Стоит вспомнить, что для Аристотеля раб – это одушевленный инструмент для совершения поступков, а не для

производства вещей, тогда как добыча необходимого связана именно с последним. Кроме того, даже если предположить, что эта проблема реальна и может быть сформулирована именно таким образом, из этого никак не следует, ни что (а) людям, неспособным – в силу ли врожденных ограничений или просто в силу сложившихся обстоятельств – достичь высот полноценного существования, должно быть полностью отказано во *всякой* способности к «благой жизни», ни тем более что (б) такие люди должны быть собственностью других людей. Даже в рамках мысли самого Аристотеля нетрудно показать отсутствие подобных следствий: в частности, он не включает в число граждан своего идеального государства (т.е. тех людей, которым, собственно, будет доступна «благой жизнь») многочисленное сословие ремесленников и поденных рабочих, однако не отказывает им в статусе свободных и распоряжающихся собой самостоятельно людей. Для удовлетворения потребности в необходимом для жизни полису Аристотеля рабы отнюдь не обязательны⁷¹.

Впрочем, подобные возражения в известной степени нивелируются тем, что защищающий Аристотеля подобным образом уже признал проблематичность и непоследовательность системы Аристотеля: он просто указывает далее, что за многочисленными проблемами и противоречиями скрывается важная и здравая мысль. Но если так, то следует заметить, что какая бы здравая мысль за некоторой морально сомнительной теорией ни скрывалась, ее наличие где-то в глубинах теории едва ли может служить оправданием эксплицитного содержания этой теории. За любой морально сомнительной теорией или системой взглядов можно в итоге найти какую-то здравую мысль, от которой она отталкивается, но последней вряд ли можно оправдать первую.

⁷¹ Ср. Pellegrin, «Hausverwaltung und Sklaverei», 47.

§ 2

Перейдем теперь к экстерналистским, т.е. отталкивающимся от внешних по отношению к самой теории рабства факторов, способам оправдания этой теории. Их удобно разделить на два типа: (1) условно психологические, т.е. отсылающие к неспособности Аристотеля помыслить неприемлемость рабства, учитывая, насколько оно было распространено в его обществе, и (2) условно исторические, утверждающие, что его взгляды в контексте их исторической ситуации нельзя считать морально неприемлемыми, а возможно, даже следует рассматривать как весьма прогрессивные.

1) Взгляды Аристотеля на рабство нередко, хотя, как правило, и не слишком подробно и тщательно, оправдывают тем, что Аристотель был не более чем продуктом своей эпохи: что взять с греческих философов, когда все греки придерживались тех же взглядов. Еще Целлер завершал свое обсуждение проблем теории рабства Аристотеля словами «греческая мораль и греческий образ мысли были слишком сильны в Аристотеле, чтобы позволить ему сделать более логичное заключение о том, что человек как таковой не может быть рабом»⁷², впрочем, предлагая это скорее как объяснение, чем как оправдание взглядов Аристотеля. Роберт Шлайфер, также не горя желанием оправдать эти взгляды, все же хорошо показывает, что они в значительной степени были эпифеноменом расхожих греческих стереотипов классической эпохи о рабстве⁷³. Но есть и те, кто находит в подобных соображениях по крайней мере частичное оправдание образу мыслей Аристотеля. Так, Коплстон прямо утверждает, что оправдание Аристотелем института рабства является по большей части «исторической случайностью»⁷⁴. В той или иной мере к этому ходу мысли прибегают

⁷² Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 2, T. 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 3. Aufl. (Leipzig: O.R. Reiland, 1879), 693.

⁷³ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 43–6.

⁷⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, *Greece and Rome* (London: Burns Oates & Washbourne, 1946), 352.

при обсуждении теории рабства Аристотеля и многие другие исследователи⁷⁵.

Я готов допустить, что в случае большинства греков классической эпохи их поддержку института рабства можно было бы оправдать подобным образом: давление распространенных в обществе и принимаемых как нечто само собой разумеющееся взглядов в отсутствие достаточной интеллектуальной оснащенности и мотивации для того, чтобы задаться вопросом об их основательности, действительно, вероятно, приводит к некритическому восприятию традиционных воззрений почти с неизбежностью. Однако применительно к Аристотелю подобный ход мысли весьма неубедителен: в конце концов, мы не можем заподозрить его в отсутствии интеллектуального инструментария, способного позволить ему преодолевать общие места греческой мысли своей эпохи. Философы в силу самой природы своего дела должны быть в состоянии критически относиться к распространенным в их обществе убеждениям и исследовать их на прочность. Чем можно было бы защитить, например, Ксенофонта, тем едва ли выйдет оправдать Аристотеля.

На это можно было бы, в свою очередь, возразить, что даже для самых тонких и добросовестных умов критическая дистанция к убеждениям их культуры возможна только до определенной степени. Так, например, расистские элементы мысли Юма или Канта подобным образом оправдать было бы нельзя, потому что в их времена было довольно людей, которые подобных взглядов не разделяли, и сама идея о непредвзятом отношении к расе в XVIII в. существовала. Но, возможно, рабство было вплетено в ткань греческого общества настолько прочно, что представить его как нечто предосудительное было для греков невозможно? Тогда действительно, осуждая Аристотеля, мы требовали бы от него слишком многого. В духе этого рассуждения Ричард Малган замечает, что никто в античности не отстаивал тезис о необходимости устранения рабства как института, и поэтому Аристотель *de facto* в своей мысли о рабстве был поставлен перед выбором: либо нужно найти некоторое

⁷⁵ Ср., например, Ross, *Aristotle*, 241, 243; Barker, *The Political Thought*, 368, 375–76, 389.

обоснование для рабства в природе человека, либо признать, что рабство обосновывается простым правом сильного; в рамках этой альтернативы Аристотель явно совершил предпочтительный выбор⁷⁶. Схожим образом, видимо, нужно понимать вопрошание Треворы Сондерса: «Но в мире, в котором рабство было широко распространено и редко ставилось под вопрос, а отношения работников и работодателей были намного менее развиты, чем сегодня, как еще было Аристотелю выразить институциональным образом его пессимизм в отношении интеллектуальных способностей некоторой части населения?»⁷⁷.

Подобные рассуждения также не кажутся мне убедительными. Лучшим источником свидетельств о том, что были и не были в состоянии представить себе греки, служит сам текст «Политики» Аристотеля⁷⁸. Все та же книга I отлично показывает: мысль о том, что рабство – нечто дурное и по самой своей природе морально недопустимое, вполне доступна как Аристотелю, так и его современникам. Аристотель прямо упоминает и обсуждает теории, согласно которым любое рабство – несправедливо и противоестественно (I.3 1253b18–22; 1254a17–20; I.6 1255a3–12)⁷⁹. Сам он эти взгляды отвергает и утверждает, что хотя рабство может быть несправедливым, бывает и совершенно справедливое рабство – в тех случаях, когда человек по самой своей природе является рабом. В свете текста «Политики»

⁷⁶ Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, 43–4.

⁷⁷ Aristotle, *Politics*, 76.

⁷⁸ Но см. также источники в Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 199–201.

⁷⁹ Утверждения о том, что упоминаемые Аристотелем теории, говорящие о несправедливости рабства, нужно понимать как софистические теории, утверждающие, что справедливости вообще не существует и в обществе царит исключительно право сильного (напр. Goodey, «Politics, Nature, and Necessity», 210), не имеют под собой оснований. Предположение о том, что Аристотель говорит о софистических теориях, разумно. Однако гипотеза, согласно которой софистические теории должны быть единообразны в отрицании существования справедливости и признании права сильного, безосновательна. К тому же теория, которую описывает Аристотель, прямо говорит о противоположности и несправедливости рабства (признавая таким образом существование природного и справедливого) и эксплицитно отрицает, что справедливость определяется правом сильного.

едва ли можно усомниться в том, что Аристотель прекрасно способен помыслить идею о несправедливости рабства, и едва ли мы вправе использовать историцистский тезис о том, будто он не мог этого сделать.

2) Иногда говорят, что, хотя Аристотель был теоретиком рабства, его теория рабства была с исторической точки зрения прогрессивной на фоне распространенных в его время воззрений на этот институт. Поскольку раб является для Аристотеля одушевленным орудием (*ὄργανον*) для совершения поступков (*πρᾶξις*), а не для изготовления вещей (*ποίησις*, I.3 1253b27–1254a8), то рабство в его теории является патриархальным и свободно от большинства злоупотреблений, которые мы связываем с рабством индустриальным⁸⁰. Например, он рекомендует хозяевам хорошо обращаться со своими рабами (I.6 1255b9–15), вразумлять их (I.13 1260b5–7)⁸¹, а также мотивировать возможностью заслужить верной службой свободу (VII.10 1330a31–33)⁸². Кроме того, завещание Аристотеля показывает его как милосердного хозяина, действительно отпускающего некоторых рабов на свободу (D.L. *Vitae* V.11–16). Его теория также подразумевает, что значительная часть реально существующего рабства несправедлива, поскольку поработанные не являются рабами по природе (I.6 1255a21–32). Она сужает сферу поработанных до узкой категории людей, выполняющих узкую категорию работ, делая невозможным порабощение умных и интеллектуально развитых людей и греков в целом. Последний факт кажется многим особенно важным, поскольку он кладет конец варварской практике порабощения греков греками в результате завоеваний. В свете этого многим кажется, что на Аристотеля можно смотреть скорее как на «автора предложений

⁸⁰ Barker, *The Political Thought*, 360–63; Ross, *Aristotle*, 241–42.

⁸¹ Это особенно подчеркивает Фортенбо (Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», 136), который видит в рекомендациях в I.13 1260b5–7 прогрессивную альтернативу взгляду Платона, согласно которому рабам следует просто давать приказы, не заботясь об их увещании и убеждении (*Leg.* 777e5–778a1).

⁸² John Gillies, «Introduction», in *The Politics and Economics of Aristotle*, под ред. Edward Walford (London: H.G. Bohn, 1853), XXVIII.

по реформированию рабства, чем защитника этого института»⁸³. Некоторым даже представляется, что его теорию рабства можно рассматривать в т.ч. (или даже прежде всего) как атаку на этот институт⁸⁴.

Проблема подобной стратегии оправдания Аристотеля, на мой взгляд, заключается, с одной стороны, в частных недостатках ее отдельных элементов, а с другой – в общей неудовлетворительности выбранной линии защиты.

Частные недостатки связаны с каждым (или, по крайней мере, с большинством) из конкретных утверждений, приведенных выше. Да, из описания Аристотелем сущности раба должно следовать, что подразумеваемое им рабство является патриархальным, но на деле он вполне готов допустить рабов, занимающихся не домохозяйством, а производством⁸⁵, и, более того, в его идеальном государстве земледелие полностью отдано на откуп рабам (VII.10 1330a23–26). Подобную систему трудно назвать патриархальным рабством⁸⁶. Относительно сужения сферы и общего числа рабов не похоже, что это так: куда более похоже, что Аристотель «более-менее не критически

⁸³ Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:151. См. также в целом 1:151–55.

⁸⁴ Barker, *The Political Thought*, 369; Martha C. Nussbaum, «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato», в *Essays on Aristotle's Ethics*, под ред. Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980), 420; Schofield, «Ideology and Philosophy», 11; Garver, *Aristotle's Politics*, 25. Экстремальной версией этой позиции служит тезис о том, что аристотелевская теория рабства в действительности представляет собой исключительно завуалированную критику рабства как явления: см. выше § 1.2, п. 1.

⁸⁵ См. выше § 1.1, п. 7.

⁸⁶ Дарел Доббс (Dobbs, «Natural Right», 88–92) пытается оправдать земледелие как занятие для рабов на том основании, что оно должно способствовать их нравственному совершенствованию. Хотя подобное представление находит частичную поддержку в популярной греческой морали, аргументация Доббса совершенно умозрительна и оторвана от текстов Аристотеля: занятия, которыми люди предаются для обеспечения себя необходимым (в их число входит и земледелие), являются по определению рабскими, отнимают у нас время, необходимое для благой жизни и, таким образом, не могут способствовать нравственному совершенствованию (см. выше § 1.2, п. 4).

полагал, что большинство рабов в его собственном обществе являются рабами по природе»⁸⁷. Наконец, многократно воспеваемая рекомендация мотивировать рабов будущей свободой, как возможный прогрессивный элемент аристотелевской теории, либо входит в противоречие с ее ядром, либо на деле оказывается еще более морально проблематичным, чем кажется на первый взгляд. Если Аристотель действительно рекомендует хозяевам отпускать рабов за верную службу, это противоречит самим основам его теории рабства: рабу самому лучше быть рабом, порабощение для него справедливо и полезно – как минимум, потому что оно способствует его «выживанию»⁸⁸. Поэтому некоторые исследователи понимают рекомендацию иначе: хозяева должны говорить рабам, что когда-нибудь их отпустят, но на самом деле этого не делать⁸⁹. В таком случае от прогрессивности остается мало.

Эти частные проблемы, однако, представляются мне второстепенными в свете общей неудовлетворительности этой линии защиты, если рассматривать ее как полноценную попытку оправдать Аристотеля (следует признать, что таковой она на практике является довольно редко). Описанная выше защита, не оспаривая, что Аристотель отстаивает справедливость рабства, равно как и того, что рабство является морально предосудительным, доказывает, что тот конкретный род рабства, который он отстаивает, не столь плох, как некоторые другие. Мне представляется, что это в некоторой степени подобно попытке защитить кого-то, утверждая, что он только ограбил прохожего, тогда как мог бы еще и убить. Возможно, указание на то, что в его обществе, грабя, обычно еще и убивают, может помочь поместить его поступок в перспективу и отнести к нему с несколько большей симпатией. Но едва ли таким образом мы можем кого-то по-настоящему оправдать.

⁸⁷ Schofield, «Ideology and Philosophy», 21.

⁸⁸ См. выше § 1.1, п. 6.

⁸⁹ Если я правильно понимаю, именно это подразумевает Скофилд (Schofield, «Ideology and Philosophy», p. 22, n. 44).

§ 3

Можно попробовать оправдать Аристотеля и еще одним способом. Иногда в ответ на выражаемую по поводу мыслей о рабстве Аристотеля тревогу приходится слышать требование прекратить морализаторство. Мол, есть нечто само по себе неуместное в том, чтобы публично выдвигать подобные моральные требования: попросту говоря, это отдает ханжеством и парткомовским публичным отчитыванием.

Нелюбовь к феномену пропесочивания на партсобраниях можно понять и ей можно симпатизировать. Однако позиция критиков морализаторства довольно неустойчива. Во-первых, нельзя не заметить, что, требуя прекратить морализаторство, они выдвигают публичное моральное требование не выдвигать публичных моральных требований, что само по себе не очень последовательно. Во-вторых, обобщая эту проблему, можно предположить, что большинство таких людей не готово было бы сказать, что предъявление моральных требований неуместно никогда и, соответственно, что апелляция к неприемлемости морализаторства является хорошей защитой против любого выдвигаемого морального требования. Например, современный рабовладелец, пытающийся защититься от моральной критики ссылкой на неуместность публичного предъявления моральных требований, выглядел бы одновременно нелепо и чудовищно. Таким образом, в каких-то случаях предъявление морального требования, вероятно, действительно будет ханжеством, но явно не во всех. Нетрудно указать *in abstracto* те случаи, в которых оно им будет: таковыми будут случаи, в которых такое предъявление будет собственно морализаторством, т.е. апелляцией к моральным соображениям в контексте, в котором они не являются релевантными. Навскидку не ясно, почему моральные соображения могли бы считаться нерелевантными в контексте обсуждения теории рабства Аристотеля и почему его критика за эту теорию, таким образом, не могла бы рассматриваться как случай предъявления вполне здравого морального требования.

Единственный возможный ответ, который приходит мне в голову, заключается в апелляции к чему-то вроде веберовского

принципа свободы от оценки: как ученые мы смотрим на Аристотеля и его теории как на предметы своего исследования, и моральная оценка этих предметов была делом вредным и неуместным, поскольку компрометировала бы чистоту и объективность нашего исследования.

Стремление к профессионализму и объективности опять же похвально, но я не думаю, что мы можем тут им прикрыться. Во-первых, принцип свободы от оценки не является неоспоримым *desideratum*'ом даже в тех сферах исследования, для которых его предлагал сам Вебер. Впрочем, чтобы не вдаваться в трудный спор об оценке в общественных науках, проще указать, что, во-вторых, он явно неприменим (поскольку делал бы ее невозможной) в моральной философии, в рамках которой разворачивается рассуждение «Политики» Аристотеля. Если мы хотим отнестись к рассуждениям Аристотеля не как к любопытным древностям, представляющим собой чисто исторический интерес, но как к полноценному исследовательскому усилию, мы должны подходить к его имеющим вполне осознанно в них вложенный моральный вес высказываниям именно как к таковым. Аристотель строит моральную теорию, и рациональная оценка моральной теории невозможна без моральных оценок. В-третьих, даже если принять принцип свободы от оценки в исследовании, то исследовательская установка явно не является единственной, в рамках которой можно смотреть на теорию рабства Аристотеля. Мы вполне можем обратиться к этому вопросу в рамках политического или собственно морального дискурса. Другое дело, что всегда лучше, чтобы этот политический и моральный дискурс разворачивался с опорой на факты и рациональные модели рассуждения – т.е. осуществлялся в русле рационального коллективного исследования вопроса. Что само по себе возвращает нас к сомнительности универсальной применимости принципа свободы от оценки (опирающегося в конечном счете на чрезвычайно узкое веберовское представление о рациональности как об инструментальной рациональности) в исследовании.

* * *

Подводя итог, я должен сказать, что не вижу способа, которым мы могли бы вполне оправдать Аристотеля в том, что касается его теории рабства. Соответственно, я полагаю, что он вполне заслуживает за нее осуждения. В заключение я хотел сказать пару слов о том, какой именно вид может принимать это осуждение. Как мы могли бы осуждать Аристотеля?

Для начала мы могли бы просто честно держать в голове, что его моральные взгляды в этом отношении оставляют желать лучшего и не избегать этой темы как чего-то пустого или недостойного обсуждения. В этом я не вижу проблемы. Многим, однако, кажется, что этого недостаточно; они склонны в таких случаях требовать более значимого и более публичного осуждения. Должны ли мы, например, изъять памятники Аристотелю из публичных общественных пространств – с улиц и площадей, из музеев? Из музеев, конечно, нет – хотя бы потому что изображения в музеях выполняют иную, отчетливо неполитическую (или, по крайней мере, совершенно иначе политическую) функцию. Насчет улиц и площадей я тоже не уверен, но вполне допускаю, что это можно обсуждать: возможно, человек, который утверждал, что рабство не просто справедливо, но благо раба заключено в его рабстве, не должен быть символическим идеалом нашей общественной жизни, какие бы другие заслуги за ним ни числились. Впрочем, повторюсь, полной уверенности в этом вопросе у меня нет.

Но некоторым может показаться, что мало и этого, и стоит рассмотреть вопрос об изъятии Аристотеля из куррикулума и интеллектуальной традиции. С этим я определенно не согласен. Во-первых, при обдумывании *такого* решения справедливым будет рассматривать Аристотеля в целом; а когда мы рассматриваем его подобным образом, его заслуги перевешивают его прегрешения. Во-вторых, я полагаю, что в редактировании интеллектуальной истории есть нечто морально дурное само по себе. В-третьих, это просто контрпродуктивный шаг. Изъяв из интеллектуального обращения Аристотеля, мы куда больше навредим себе как обществу, чем поможем. Отказ от символической логики в силу того, что Фреге был антисемитом, или

от теории структуры молекулы ДНК, поскольку Джеймс Уотсон придерживается, мягко говоря, довольно оригинальных взглядов на вопросы расы и пола, был бы отмораживанием ушей назло маме. То же и с Аристотелем.

Допустим. Но, возможно, нам следует отказаться, исключив их из куррикулумов, именно от тех частей корпуса Аристотеля, в которых содержатся морально предосудительные взгляды, – например от «Политики»? Тоже нет. Во-первых, здесь применимы все те же возражения, что и прежде: кроме плохого, в «Политике» много хорошего, а выборочное редактирование по моральным основаниям морально сомнительно само по себе. Но есть и дополнительный момент. «Политика» – при условии качественной работы с текстом – дает преподавателям философии шанс послужить общественному интересу, в нарушении которого некоторые (не без основания) склонны обвинять Аристотеля в силу его теории рабства. Морально дурные и общественно предосудительные теории должны не замалчиваться, а опровергаться. Лучшая служба, которую здесь может сослужить Аристотель, – в тщательном анализе и демонстрации того, где, в чем, почему и как именно он ошибается; какие из его посылок сомнительны; какие *non sequitur*'ы он себе позволяет. Здесь есть что показать, и у нас не отсохнет язык лишний раз упомянуть, что Аристотель здесь не прав, и почему именно. *Amicus Aristoteles, sed magis amica veritas* и, я бы добавил, *justitia*.

Список литературы / References

- Аронсон, Д.О. «Рабство. Происхождение беспокойства». *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 365–83. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-365-383>.
- (Aronson, Daniil O. «Slavery and Origins of Its Discontents». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 36 (2021): 365–83. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-365-383>. (In Russian))
- Платонов, Р.С. «Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля». *Полilog/Polylogos* 3, № 4 (2019). <https://doi.org/10.18254/S258770110007796-7>.

- (Platonov, Roman S. «Socio-political Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy». *Polylogos* 3, no. 4 (2019). <https://doi.org/10.18254/S258770110007796-7>. (In Russian))
- Платонов, Р.С. «Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля». *Этическая мысль / Ethical Thought* 20, № 2 (2020): 19–36. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2020-20-2-19-36>.
- (Platonov, Roman S. «Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy». *Etischeskaya mysl' / Ethical Thought* 20, no. 2 (2020): 19–36. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2020-20-2-19-36>. (In Russian))
- Aristote. *Politique*. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. 3 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1960–1989.
- Ambler, Wayne. «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery». *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 390–410.
- Aristotle. *Politics: Books I and II*. Edited and translated by Trevor J. Saunders. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, London: G.P. Putnam's Sons, Methuen & Co., 1906.
- Baruzzi, Arno. «Der Freie Und der Sklave in Ethik Und Politik des Aristoteles». *Philosophisches Jahrbuch* 77, Nr. 1 (1970): 15–28.
- Callard, Agnes. «Should We Cancel Aristotle?» *The New York Times*, July 21, 2020, sec. Opinion. <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 1. *Greece and Rome*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.
- Dobbs, Darrell. «Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery». *The Journal of Politics* 56, no. 1 (1994): 69–94. <https://doi.org/10.2307/2132346>.
- Fortenbaugh, William W. «Aristotle on Slaves and Women». In *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, edited by Jonathan Barnes, Richard Sorabji, and Malcolm Schofield, 135–39. London: Duckworth, 1976.
- Fortenbaugh, William W. «Aristotle's Natural Slave». In *Aristotle's Practical Side*, by William W. Fortenbaugh, 249–63. Leiden: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047409755_017.
- Garnsey, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.
- Garver, Eugene. «Aristotle's Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings». *Journal of the History of Philosophy* 32, no. 2 (1994): 173–95. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0038>.

- Garver, Eugene. *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Gigon, Olof. «Die Sklaverei bei Aristoteles». *Entretiens sur l'antiquité classique* XI (1965): 245–83.
- Gillies, John. «Introduction». In *The Politics and Economics of Aristotle*, edited by Edward Walford, I–XLIV. London: H.G. Bohn, 1853.
- Goodey, C.F. «Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?» *Political Theory* 27, no. 2 (1999): 203–24. <https://doi.org/10.1177/0090591799027002003>.
- Harvey, Martin. «Deliberation and Natural Slavery». *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 41–64.
- Heath, Malcolm. «Aristotle on Natural Slavery». *Phronesis* 53, no. 3 (2008): 243–70. <https://doi.org/10.1163/156852808X307070>.
- Hildenbrandt, Karl. *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*. Bd. 1. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1860.
- Kahn, Charels H. «Comments on M. Schofield». In *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, herausgegeben von Günther Patzig, 28–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Kraut, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
- Lévy, Edmond. «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions». *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 404, n° 1 (1989): 197–213.
- Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Murray, Iain. «Why Are We Even Contemplating Canceling Aristotle?» *National Review* (blog), July 22, 2020. <https://www.nationalreview.com/corner/why-are-we-even-contemplating-canceling-aristotle/>.
- Newman, W.L. *The Politics of Aristotle*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Nichols, Mary P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- Nichols, Mary P. «The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics». *Interpretation* 11, no. 2 (1983): 171–83.
- Norden, Bryan W. Van. «Who Is Canceling Aristotle?» *Medium* (blog), August 5, 2020. https://medium.com/@bryanvannorden_14478/i-am-puzzled-by-agnes-callards-article-should-we-cancel-aristotle-92a08a4ec6de.

- Nussbaum, Martha C. «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato». В *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, 395–435. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.
- Pangle, Thomas L. *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2013.
- Pellegrin, Pierre. «3. Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)». In *Aristoteles: Politik*, herausgegeben von Otfried Höffe, 37–57. Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Pellegrin, Pierre. «Aristotle's Politics». In *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by Christopher Shields, 558–88. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Pellegrin, Pierre. *L'Excellence menacée: Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris: Editions Classiques Garnier, 2017.
- Pellegrin, Pierre. «Natural Slavery». In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, edited by Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, 92–116. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581>.
- Ross, Donald L. «Aristotle's Ambivalence on Slavery». *Hermathena*, no. 184 (2008): 53–67.
- Ross, William David. *Aristotle*. London: Methuen, 1923.
- Schlaifer, Robert. «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle». *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936): 165–204. <https://doi.org/10.2307/310574>.
- Schofield, Malcolm. «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery». In *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, herausgegeben von Günther Patzig, 1–27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Simpson, Peter L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998.
- Simpson, Peter L.P. «Aristotle's Defensible Defence of Slavery». *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 23, no. 1 (2006): 95–115. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000088>.
- Smith, Aaron. «Classics in Crisis: Why We Shouldn't "Cancel" Aristotle». *New Ideal – Reason | Individualism | Capitalism* (blog), September 21, 2020. <https://newideal.aynrand.org/classics-in-crisis-why-we-shouldnt-cancel-aristotle/>.

- Smith, Nicholas D. «Aristotle's Theory of Natural Slavery». *Phoenix* 37, no. 2 (1983): 109–22. <https://doi.org/10.2307/1087451>.
- Taylor, C.C.W. «Politics». In *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, 233–58. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Band 2, Teil 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. 3. Aufl. Leipzig: O.R. Reisland, 1879.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

Пиамы Гайдено и философы-шестидесятники

Э.Ю. Соловьёв

Институт философии РАН, Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва,
109240, Россия
ersolov@yandex.ru

Аннотация. Статья представляет собой очерк, рассказывающий о жизни и творчестве П.П. Гайдено.

Пиамы Павловна, доказывает автор, принадлежала неформальному сообществу философов-шестидесятников, пытавшихся осуществить радикальное обновление советской философии. Вместе с тем, в отличие от большинства из них, она уже с аспирантских лет была современным религиозным философом. Выразительнее всего об этом свидетельствуют такие ее работы, как «Трагедия эстетизма», «Эволюция понятия науки» и «Прорыв к трансцендентному». В них отстаивается нравственная философия, основывающаяся на вере и противостоящая гегельянской апологии спекулятивного разума. Отвергая последнюю, Гайдено настаивает на том, что философски осмысленная вера совместима с научной рациональностью. Непременным компонентом нравственной философии, основывающейся на вере, должно стать строго рациональное определение миссии философа и отношения философии к искусству, религии и науке.



Особое внимание автор очерка (как и сама Гайденко) уделяет актуализации философского наследия и понятию экзистенциальной философии.

Основной текст очерка дополняется рецензионным откликом на заново публикуемую, малоизвестную статью Гайденко «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия» (2000). Главное внимание уделяется отношению философии и христианства, а также трансформации утопии в эпоху углубляющейся секуляризации.

Ключевые слова: философское наследие, вера, наука, идеология, массовое общество, экзистенциальная философия, секуляризация, утопия и антиутопия

Для цитирования: Соловьёв, Э.Ю. «Пиам Гайденко и философы-шестидесятники». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 261–291.

Piama Gaidenko and the Philosophers of the Sixties

Erikh Yu. Solov'ev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation
ersolov@yandex.ru

Abstract. This article is an essay on the life and work of Piama P. Gaidenko.

I argue that Gaidenko belonged to the informal community of philosophers of the Sixties who sought to bring about a radical renewal of Soviet philosophy. However, unlike most of them, ever since her post-graduate years she had been a religious philosopher. Her works *The Tragedy of Aestheticism*, *The Evolution of the Concept of Science* and *Breakthrough to the Transcendent* are the most expressive evidence of this. They defend a moral philosophy based on faith and opposed to the Hegelian apology of speculative reason. Gaidenko insists that philosophically meaningful faith is compatible with scientific rationality. A strictly rational account of the philosopher's mission and of the relationship of philosophy with art, religion, and science, she argues, ought to be an indispensable component of a moral philosophy based on faith.

In the paper I pay special attention (as did Gaidenko herself) to the problem of making the philosophical heritage relevant and the concept of existential philosophy in Gaidenko's work.

The essay is supplemented by a review of Gaydenko's re-published, little-known article "Apocalypticism, Chiliasm and Hellenic Philosophy" (2000). In it I focus mainly on the relation between philosophy and Christianity and the transformation of Utopianism in an era of deepening secularization.

Keywords: philosophical heritage, faith, science, ideology, mass society, existential philosophy, secularisation, utopia and anti-utopia

For citation: Erikh Yu. Solov'ev. "Piama Gaidenko and the Philosophers of the Sixties." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 261–291. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 19.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

6 июля 2021 г. мы горестно простились с Пиамой Павловной Гайденко, выдающимся историком философии и самобытным отечественным мыслителем. 29–30 февраля 2022 г. Институт философии РАН провел впечатляющую конференцию «Прорыв к трансцендентному», посвященную ее памяти.

У меня есть особые основания (обязанность и право) вернуть прозвучавшее там выступление в мемориальный биографический очерк, посвященный творчеству Пиамы Павловны: я однокурсник, с которым она поддерживала дружеские отношения без малого семьдесят лет.

Мы были знакомы с осени 1952 г., с момента нашего поступления на философский факультет МГУ. Оба оказались «золотыми медалистами», оба прибыли в Москву из провинции (она – из Ташкента, я – из Свердловска).

Я познакомил Пиаму с ее будущим первым мужем Юрием Бородаем. Она (несколько позже) познакомила меня с моей будущей второй женой Евгенией Фроловой. На четвертом курсе я привел Пиаму в дом к Эвальду Ильенкову, а на пятом – представил моему научному руководителю Валентину Фердинандовичу

Асмусу, который любезно пригласил меня (меня одного!) на прогулку по Переделкино¹. Десятилетие спустя в доме Пиамы и ее второго мужа, Юрия Николаевича Давыдова, я был познакомлен с Сергеем Аверинцевым и поэтом Наумом Коржавиным.

Знакомство с Аверинцевым я отметил четверостишием, которое сочинилось экспромтом, за столом:

От суесловия фигея,
Давайте выпьем за Сергея,
Что погружает нас в ручей
Смыслоспасительных речей.

Наше общение выткало удивительную сеть личных контактов. Но всего удивительнее был *сам характер наших отношений*.

Нас часто видели вдвоем, и когда факультету стало известно о замужестве Пиамы (ее избранником, как я упомянул, стал мой друг Юрий Бородай), некоторые знакомые не его, а меня поздравляли с приобретением столь замечательной подруги жизни.

Между тем в наших отношениях не было никакой лирики. Клянусь, мы за всю жизнь не поцеловались ни разу. И это притом, что в мои двадцать я мог бы сойти за ловеласа, а Пиама, до какого-то момента девушка неприметная, где-то к четвертому курсу сделалась очаровательной.

Что же заставляло меня снова и снова искать с нею встреч? Ответ очень прост: уже в студенческие годы Пиама была *несравненной собеседницей*. Я не раз оказывался свидетелем того, как она, девушка смышленная, начитанная, прекрасно владевшая русским языком, вдруг понимала своего оппонента лучше, чем понимал себя он сам, и безвозмездно дарила ему это понимание. Ни у кого другого такой же способности *увлечься и увлечь обсуждаемой проблемой* я, пожалуй, не встречал.

¹ Прогулка была удивительной. Мы издали увидели Б.Л. Пастернака, трудившегося в огороде (войти на территорию его дачи по приглашению Асмуса мы постеснялись). Мы увидели Я.Э. Голосовкера, вышедшего на опушку березовой рощи. Асмус с почтительной поспешностью ринулся ему навстречу (Асмус читл в Голосовкере старшего однокашника по гимназии), а мы были немедля отправлены восвояси.

Что же мы чаще всего обсуждали? – Философию. Прямо, чаще окольно и косвенно, но философию.

Обсуждения эти сделались особенно страстными и напряженными в 1954 г., когда на факультете состоялась дискуссия о предмете философии. В январе 2019 г., к 85-летию Пиамы Павловны, я сочинил такое стихотворение:

Сегодня вспомнишь ты едва ли
Стромынской юности конец:
Как нас влюбленными считали
И сплетней гнали под венец.
По кругу, длинным коридором
Брели мы с первой звездой,
И пролетал пред нашим взором
Амуром... Гегель молодой.
И вдохновенно подымались
Мы до идейных потолков,
Где триумфально обнимались
Ильенков и Коровиков.

Э.В. Ильенков и В.И. Коровиков, А.А. Зиновьев и Б.А. Грушин – лидеры неформального сообщества философов-шестидесятников, образовавшегося во второй половине 50-х – начале 60-х гг. П.П. Гайденко, как и я, грешный, уже давно причислены к его часто цитируемым представителям.

Понятие «философ-шестидесятник» разъясняется и комментируется в десятках публикаций. Я ограничусь поэтому выразительной характеристикой, которую дал ему недавно почивший член-корр. РАН Н.И. Лапин.

Используя категориальный словарь К. Ясперса, Николай Иванович определяет «философов-шестидесятников» как «осевое поколение» XX в.² В статье, подготовленной для коллективного труда «Философские поколения» (последней публикации Лапина), об этом говорится так: идеи философского шестидесятиничества и их мужественная защита «стали той осью,

² Ясперс говорил об «осевом времени», «осевой эпохе». См. Карл Ясперс, *Смысл и назначение истории*, пер. М.И. Левина, вступительная статья П.П. Гайденко. 2-е изд. (М.: Республика, 1994), 32–49.

вокруг которой начал совершаться поворот советской философии от идеологически вышколенного цитатного догматизма к творческому философствованию»³.

Со студенческих лет Пиама Гайденок – поклонница Э.В. Ильенкова, удивительного преподавателя и исследователя; с середины 60-х она и ее второй муж Ю.Н. Давыдов⁴ – друзья его дома. К ней без всяких оговорок может быть отнесена следующая общая характеристика «ильенковцев», опять-таки найденная Н.И. Лапиным: «как философы-профессионалы они стремились *доказать*, что для того, чтобы мыслить *своим умом*, необходимо лучше понять, что такое *познание*»⁵.

Но у понятия «философы-шестидесятники» есть еще одно смысловое измерение, которое нельзя обойти вниманием. Это установка на обращение к *первомарксизму*. Наиболее определено она обозначена опять-таки Э.В. Ильенковым: за пару лет до XX съезда партии, призвавшего к восстановлению «ленинских норм партийной жизни», Ильенков предлагал вернуться к *Марксовым нормам мышления*.

В дальнейшем (разумеется, в негласных, потаенных дискуссиях) это с логической неизбежностью приводило ко все более смелому различению марксизма и большевизма и к признанию Карла Маркса (пусть вкупе с примыкающим к нему Фридрихом Энгельсом) единственным классиком марксизма.

Отдавая должное полемической отваге и фракционной сплоченности своих коллег, приверженцев этой установки, Пиама Гайденок, однако, сама ее не разделяла. Однажды, прямо в доме Ильенкова, она заявила, что марксизму от начала суждено было сделаться большевизмом и что подтверждается это *отношением Маркса к религии и церкви* (прежде всего его знаменитым «религия – опиум для народа»).

³ См. Н.И. Лапин, «Об осевом поколении российских философов XX столетия», в *Философские поколения*, сост. и ред. Ю.В. Синеокая (М.: Издательский Дом ЯСК, 2022), 207.

⁴ В ту пору он делается, что называется, фаворитом Ильенкова и по инициативе последнего готовит новый перевод гегелевской «Феноменологии духа».

⁵ Лапин, «Об осевом поколении», 205.

И вот что выдавала эта дерзкая одинокая реплика: Пиама Гайденко, в отличие от многих, если не от всех, философов-шестидесятников была *верующим человеком* и (по меньшей мере с аспирантских лет) *современным религиозным философом*. Вот констатация, которая, если хотите, является основным тезисом моего очерка.

Пиаме Павловне было что скрывать «от взора сексотов»: например, то обстоятельство, что во время Великой Отечественной войны она с родителями и младшей сестрой Виолеттой пару лет провела в оккупации (кажется, где-то под Полтавой). Скрывала она и свою веру; скрывала, но никогда ею не поступалась. В текстах Гайденко можно найти фрагменты конъюнктурные, свидетельствующие о вынужденной уступке идеологической цензуре. Но фрагментов, говорящих о подчинении какому-либо из предписаний марксистско-ленинского воинствующего атеизма, мы в них не найдем.

О религиозной убежденности Пиамы Павловны в 60-х гг. можно было лишь догадываться по ее поступкам (она, например, регулярно разыскивала в букинистических магазинах историко-религиозные и богословские книги) и по некоторым ее суждениям, предъявленным в ходе тогдашних, идеологически неряшливых кафедральных споров. Мне кажется, кое о чем догадался В.Ф. Асмус. Когда Пиама была на втором курсе аспирантуры (под руководством Т.И. Ойзермана она осваивала и порицала фундаментальную онтологию Хайдеггера), Валентин Фердинандович вдруг завел с ней беседу и рекомендовал непременно познакомиться с сочинениями В.С. Соловьёва и философов русского Серебряного века. Рекомендация была услышана: десятилетие спустя в «Вопросах литературы» появились блестящие публикации Гайденко, посвященные, если не ошибаюсь, Вл. Соловьёву, Л. Шестову и П. Струве.

Еще в студенческие годы Пиама заинтересовалась ранним Гегелем – Гегелем времен Штуттгарта-Тюбингена; Гегелем, который недавно закончил теологический факультет и предпочел философию богословия и пасторскому служению. По рекомендации Э.В. Ильенкова она принялась за перевод гегелевской «Реальной философии» (1805).

Дипломного текста Гайденко не писала: была беременна, беременность переносила тяжело. Ученый Совет философского факультета МГУ нашел возможным считать дипломной работой Гайденко ее перевод гегелевского сочинения. Для защиты требовалось лишь краткое, скажем, десятистраничное, предисловие переводчика. Подготовить его, Пиама, однако, тоже не смогла. Писать предисловие наша дружеская компания поручила мне.

Самым ценным в «Реальной философии» Гегеля наставник Ильенков считал обращение последнего к понятию *труда* и к обсуждению проблемы «*труд и мышление*». В предисловии, которое я подготовил, этому уделялось главное внимание. Тему теолога, который посвятил себя философии, я, при моем пионерском атеизме, никогда не подвергавшемся проверке на прочность, просто не увидел. Пиама прочла мой текст и одобрила его. Диплом был успешно защищен.

Десятилетие спустя Пиаму Павловну вновь привлечет и захватит наследие теолога, посвятившего себя философии. Это будут сочинения Сёрена Киркегора.

Обстоятельный анализ и свободное толкование его наследия мы находим в книге Гайденко «Трагедия эстетизма», появившейся в 1970 г. Это трудоемкое, причудливое, высокоталантливое произведение, написанное как бы на одном дыхании и не поддающееся резюмированию. Пиама предъявляет здесь свободные зарисовки всей немецкой философии первой трети XIX в.: ключевых идей Канта и Шиллера, Шиллера и Гёте, Фихте и Шеллинга, всех значительных немецких романтиков и снова Шеллинга, Гёльдерлина и Гегеля, и снова Гегеля.

Но книга Гайденко – это не только галерея философских портретов. Мы находим здесь еще и толкование масштабных социокультурных феноменов.

Киркегор, пишет она, «сумел разглядеть одну из серьезнейших тенденций в духовной жизни Западной Европы, мало кем в его время осознанных⁶. Он не только зафиксировал, но и осмыслил явления, которые свидетельствовали о зарождении нового типа общества, окончательно сложившегося в капиталистической Европе уже в XX в. и получившего название «массового».

⁶ Гайденко вспоминает здесь Карлейля и Ибсена.

Речь идет об обществе «стандартизированных индивидов», духовную пищу которых составляют общие истины, преподносимые с помощью радио, телевидения, прессы – всех многочисленных средств массовой пропаганды»⁷.

А теперь попрошу внимательно вслушаться в цитируемый мною текст. «Почувствовав симптомы болезни, – пишет Гайдено, – Киркегор не сумел увидеть ее причин. Последние удалось вскрыть Марксу, который подошел к анализу ситуации, приведшей к возникновению “массового общества”, не столько изнутри, сколько извне. В отличие от Киркегора, вглядывавшегося в деформации внутренней жизни индивида, Маркс обратил внимание на деформацию социальной жизни людей. Он обратился не к исследованию субъективности, а к рассмотрению пружин, определяющих структуру социальной жизни, – труда и межчеловеческих отношений». Исследуя эти последние, «Маркс обнаружил отчуждение, порождаемое буржуазным способом производства»⁸.

Перед нами – похвальное слово Марксу, произнесенное философом-шестидесятником. К. Маркс для Гайдено – единственный мыслитель, в свете которого можно говорить об ограниченности ее героя Киркегора. Никто другой этой чести в книге не удостоен. Только Маркс «вскрывает то, что Киркегору увидеть не удалось».

Может возникнуть вопрос: а не есть ли эта похвала Марксу просто вынужденная уступка идеологической цензуре? Хорошо отмеренная дань, которая выплачена партийно бдительным коллегам, рецензентам, издательству, главлиту? Нет, – я с уверенностью отклоняю такое подозрение.

Отчуждение (более конкретно: *отчуждение труда*) как главное открытие Маркса – центральная тема в работах таких шестидесятников, как Генрих Батищев, Леонид Пажитнов и, что весьма существенно, – муж Пиамы Павловны, Юрий Давыдов, опубликовавший в 1962 г. книгу «Труд и свобода». Именно в ней понятие отчужденного труда впервые в отечественной

⁷ П.П. Гайдено, *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора* (М.: Искусство, 1970), 20.

⁸ Гайдено, *Трагедия эстетизма*, 21.

литературе было прямо подведено под проблематику массового общества и массовой культуры.

Пиам Гайдено одобряла и ценила эту работу. Можно сказать, что в какой-то момент книга «Труд и свобода» стала своего рода семейным катехизисом, а позднее смотрелась как невольные пролегомены к многоплановой философско-публицистической деятельности Юрия Николаевича.

В зачатке, в наброске, в намеке книга содержала

- во-первых, идеал «социализма с человеческим лицом», который станет знаменем «пражской весны»,
- во-вторых, критику «новых левых» и вызывающих манифестов контркультуры.

Марксистская критика «новых левых» на долгие годы делается главной полемической заботой Ю.Н. Давыдова, и Пиам Павловна будет с ним солидарна⁹.

Но вернемся к тексту «Трагедии эстетизма». Воздав должное Марксову понятию «отчуждение» в давыдовском его применении, Пиам Гайдено предъясвляет свое толкование феномена «массового общества», которое к шестидесятичному «марксопочитанию» отношения уже не имеет.

Она настаивает на том, что непрременным условием духовного противостояния «массовому обществу» (как сказал бы Кант, «*условием возможности духовного выживания*») является *лично*

⁹ В советское время мне казалось, что в своем осуждении «новых левых» (особенно представителей Франкфуртской школы социальных философов) Юрий Давыдов «перегибает палку». В 1977 г., на банкете, состоявшемся после защиты им докторской диссертации «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы», я преподнес такой экспромт:

Резюмирую что нагутарено:
«Новый левый» – он хуже татарина!

Позже (скажем, в начале девяностых) я бы воздержался подшучивать над Юрием Николаевичем подобным образом.

Что касается отношения П.П. Гайдено к идеологии «новых левых», то удивительно интересный его анализ предложил Б.В. Межуев в некрологе «Памяти историка философии», появившемся на сайте «Русская истина» сразу после кончины Пиамы Павловны: Борис Межуев, «Памяти историка философии», *Русская истина*, 3 июля 2021, <https://politconservatism.ru/blogs/pamyati-istorika-filosofii>.

ответственное философское размышление о собственной жизни. Именно его имеет в виду выражение «экзистенциальная философия», которое Пиама Гайденко в книге «Трагедия эстетизма» впервые вводит в отечественный категориальный словарь.

Экзистенциальная философия много старше экзистенциализма, заявившего о себе, как мы знаем, в 20-х – 30-х гг. XX в.

Экзистенциализм – это публично предъявленная экзистенциальная философия, откликающаяся на предельно напряженную социально-политическую ситуацию; она ищет публицистических выражений и через них становится *направлением* (*течением*) философской и общественной мысли.

Влиятельным философом-экзистенциалистом может стать достаточно слабый экзистенциальный философ (таков, например, Сартр, взятый в сравнении с Львом Толстым и даже с Руссо). Вполне мыслимо, наконец, даже противостояние экзистенциализма и экзистенциальной философии. Последняя может защищать нас от экзистенциализма как *популярного «изма»* и преуспевать в этом как раз в той мере, в какой она противостоит «массовому обществу», идеологии и пропаганде.

А теперь посмотрим: книга Гайденко «Трагедия эстетизма», – подтверждает ли она констатацию, которую я назвал основным тезисом моего очерка? Свидетельствует ли о том, что Пиама – редкий, если не единственный философ-шестидесятник, который был верующим человеком и уже от начала религиозным философом?

Первое предложение в книге «Трагедия эстетизма» звучит так: «Датский религиозный мыслитель Сёрен Киркегор – фигура чрезвычайно своеобразная». Выявление религиозности Киркегора и выяснение его мыслительного своеобразия – две сквозных, постоянно сопряженных авторских задачи, имеющих *единое решение*.

Решение это – в понятии *религиозный экзистенциальный философ*. Что оно означает?

Самое главное по данному поводу высказано, мне думается, на страницах, посвященных работам Киркегора «Наслаждение и долг» и «Страх и трепет»¹⁰.

¹⁰ См. Гайденко, *Трагедия эстетизма*, 153–56, 219–27.

Центральная тема книги «Наслаждение и долг» – тема выбора. Пиама Павловна аннотирует ее следующим образом: «выбери самого себя, найди себя, определи свой принцип веры»; лишь в этом случае «ты обретишь свободу от непосредственного отношения к действительности, а тем самым от меланхолии и связанного с ней отчаяния»¹¹.

Для темы, которую я в настоящий момент обсуждаю, важнейшим в этой декларации является призыв: «Определи свой принцип веры». И вот на что следует сразу обратить внимание: глагол «определить» и у Киркегора, и у Гайденко не имеет ничего общего с термином «дефиниция». Он отсылает к глаголу «определиться», «определить себя» (к синониму самого глагола «выбрать»). Он, говоря языком Канта, не лежит в сфере интересов, возможностей и решений теоретического разума.

Выражение «свой принцип веры» не имеет ничего общего с понятием «императивной формулы» и не может числиться по ведомству практического разума. И у Киркегора, и у Гайденко речь идет просто о вере, *имеющей силу* «моего собственного принципа», – о вере, которая получает *полную власть над мной*.

Призыв «определи свой принцип веры» может поэтому иметь следующую развернутую, уточняющую, транскрипцию: «Определи себя в веру, которой ты готов дать полную власть над тобой». Но что это значит и как этого добиться?

Именно здесь основной вопрос, который встает перед религиозным экзистенциальным философом (или – выражусь понятней: *перед верующим, посвятившим себя экзистенциальному философствованию*).

Киркегор и Гайденко, два верующих мыслителя, связанные друг с другом как философ-автор и историк философии, который его толкует, ответа на этот вопрос не дают. Но у их усилий есть достаточно определенный и значимый негативный результат.

Книга «Трагедия эстетизма» демонстрирует, что рациональное рассуждение не исключается религиозным экзистенциальным философствованием, хотя остается для него всего лишь рекогносцирующим. Более того, оно сплошь и рядом просто вымучивает известный непредвиденный эффект. К вере, имеющей

¹¹ Гайденко, *Трагедия эстетизма*, 153.

силу принципа, напрямую ведет нечто иное – например, раскаяние и осмысленные покаянные деяния.

«Страх и трепет» Сёрена Киркегора позволяет увидеть, что такую же роль могут играть скорбный крик; разумное высказывание, имеющее косвенный характер; воздержание от оценочных суждений и, наконец, просто молчание¹².

Экзистенциальное философствование верующего – это не мышление, а *поступание* (замечательное понятие, введенное М.М. Бахтиным). Поступание, в котором мышление может быть разными способами задействовано, но никогда не делается «руководящей инстанцией».

И вот что я осмеливаюсь утверждать. Призыв, к которому движется Сёрен Киркегор, толкуемый Пиамой Гайденко, мог бы звучать так: если ты верующий, стань рыцарем веры, подобным библейскому Аврааму; имей мужество верить слепо и быть в своем служении Богу безоговорочно иррациональным.

При этом, однако, сама Пиама Гайденко, толкующая Киркегора, могла (и даже должна была бы) добавить: но *только Богу* и только в качестве *уже верующего*. В подчинении любым другим властным инстанциям иррационализм недопустим¹⁵.

Вот что, на мой взгляд, Пиама *недосказала*, размышляя о Киркегоре. Недосказала и досказать не могла. Проповедовать иррационализм и фидеизм никто не позволил бы ей ни при каких пояснениях и оговорках, и нелепо было заботиться о формулировании последних.

В итоге оказывалось, что недосказанным, должным образом не поясненным, остался один из ключевых мотивов всей историко-философской работы, проделанной Гайденко.

Многие ее тексты позволяют расслышать, что главным противником философски осмысляемой веры она считала спекулятивный (диалектический) разум, до предела, *до сакрализации*

¹² Перечитывая книгу Гайденко, я не раз вспомнил о культуре исихазма, которую разъяснял нам покойный Сергей Сергеевич Хоружий.

¹⁵ Здесь нельзя не вспомнить Мартина Лютера и его «*sola fide*», со смыслом которого Пиама была знакома прежде всего по известной работе Л. Шестова «*Sola fide – только верой*» (Л.И. Шестов, *Sola fide – только верую. Греческая и средневековая философия*, Paris: YMCA-Press, 1966).

возвышенный Гегелем. К этому образу мысли Пиамы Павловны относилась непримиримо. Уже в 70-е гг. она, я уверен, могла бы написать свою «Критику диалектического разума», принципиально отличающуюся от одноименного сочинения Жана-Поля Сартра и беспощадно оспаривающую как максимализм самого Гегеля, так и многочисленные радикальные трансформации гегелизма, появившиеся в XIX и XX столетии.

Существенно далее, что, решительно атакуя гегелевскую трактовку разума, Пиамы нигде не нападает на теоретический разум в понимании Канта. Не отторгает она и науки (научности, научной рациональности), как они истолкованы К. Ясперсом¹⁴.

Скажу больше: отстаиваемая П.П. Гайденом религиозная экзистенциальная философия вполне допускает, что философски осмысленная вера и философски осмысленная наука могут (и даже должны) образовать союз для борьбы с их общим врагом – обожествляемым спекулятивным разумом. Это допущение было созвучно исканиям новейшей теологии.

* * *

Говоря о подспудном содержании книги «Трагедия эстетизма», нельзя обойти вниманием еще один аспект заявленной мною проблемы.

Высоко ценя религиозную экзистенциальную философию, Пиамы Павловны, конечно же, понимала, что существует огромный массив философски значимой религиозной литературы, которая к экзистенциальной философии причислена быть не может. Таковы многие продукты ученого богословия, уже давно сопряженного со светским историко-религиозным исследованием.

¹⁴ Хочу подчеркнуть: Ясперсом, но не Хайдеггером, на ознакомление с которым Пиамы потратила немало времени.

Хайдеггер низводил науку до компонента «технонауки». Суть этого низведения откровенно и выразительно зафиксирована в одном из крылатых его изречений: «Наука не мыслит, и в этом ее достоинство» (Martin Heidegger, «Was heißt denken?» in: Martin Heidegger. *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954), 76.

В 1967 г. я ознакомил с этой формулой Г.П. Щедровицкого. Щедровицкий пришел в восторг.

К этой продукции Пиама Павловна давно относилась с интересом. То, что ученое богословие считается с требованиями теоретического разума и в этом смысле может причисляться к многомерному царству науки, мне кажется, возражений у нее не вызывало.

Пиама Павловна глубоко уважала К. Ясперса и, насколько мне известно, ни разу не выразила принципиального с ним несогласия. Но К. Ясперс решительно настаивал на том, что теология должна быть признана *наукой*, что она поддается верификации по критериям научности и что многие суждения теологов, в конечном счете замыкавшиеся на толкование библейского Божьего Слова, сыграли важную роль в становлении и развитии научного знания.

Мне кажется, Пиама Павловна разделяла с Ясперсом эту его уверенность, и последнее во многом определило содержание книги «Эволюция понятия науки», которая, возможно, является лучшим из сочинений, вышедших из-под пера Пиамы Гайденко.

Анализ этой работы не входит в мои задачи. Позволю себе, однако, познакомить вас с предельно краткой рецензией, которую я отправил Пиаме Павловне сразу после того, как познакомился с ее замечательной книгой.

Концептуальный кавардак
Продуман правильно и строго:
Науку люди видят так,
Как до науки видят бога.
И если это не принять,
То смело вас могу заверить:
Умом науки не понять,
Аршином общим не измерить¹⁵.

¹⁵ Как старый друг, оказавшийся в роли биографа, не могу не вспомнить о том, что изучение истории науки не было для Гайденко делом свободного выбора.

В 1966 г. Пиама Павловна подписала коллективное письмо в защиту огульно осужденных А. Синявского и Ю. Даниэля. В 1967-м лишилась работы и права на преподавание философии. В 1969-м нашла приют в Институте истории естествознания и техники и оказалась перед задачей серьезной профессиональной переориентации.

* * *

Позволю себе теперь выстроить догадку о том, каким могло бы быть *философское завещание* П.П. Гайденко.

Пиама Павловна, я думаю, заповедовала нам продолжить ее работу над созданием *нравственной философии, основывающейся на вере*¹⁶. Она желала при этом, чтобы непременным компонентом последней было строго рациональное определение миссии философа и правильного отношения философии, религии, науки и искусства. Пиама Павловна достаточно ясно обозначила, что они не поддаются ни гегельянскому «высшему синтезу», ни романтическим «синкрезисам». Смею думать, она согласилась бы с тем, что их отношение точнее всего очерчивается понятием *взаимодополнительности (контемпоральности)*, лишь недавно вошедшим в категориальный словарь философов.

Таково, на мой взгляд, «смысловое ядро» философского завещания П.П. Гайденко. Но она, разумеется, заповедует не только это. Ее сочинения содержат десятки нереализованных начинаний, смысловых исследовательских вызовов, адресованных представителям самых разных областей сегодняшнего философского знания. Хочу, однако, заметить, что эти начинания и вызовы снабжены непрописанной и все-таки хорошо слышимой рекомендацией, подразумевающей непременную ориентацию на строго рациональное различие и на дополнительность:

Работа над книгой «Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ», увидевшей свет в 1980 г., в истоке своем была, таким образом, вынужденным занятием. Тем удивительнее, с какой творческой увлеченностью, с какой свободной и живой мыслью мы вновь встречаемся в этом сочинении.

¹⁶ То, что в «Трагедии эстетизма» именно это определяется в качестве главной профессионально-творческой задачи, убедительно доказывает доклад А.В. Михайловского «П.П. Гайденко как христианский философ», зачитанный на конференции «Прорыв к трансцендентному (памяти П.П. Гайденко)», которая была проведена Институтом философии РАН 29–30 февраля 2022 г. Особое внимание докладчик обоснованно уделил тому, что, отстаивая ориентацию на непременное единение веры и нравственности, Гайденко опиралась на идейное наследие Ф.М. Достоевского.

Гайденко хотела бы, чтобы ее продолжатели и преемники попытались поработать прежде всего в режиме «*философии как истории философии*».

Сама Пиама Павловна, насколько мне известно, не оставила его развернутой характеристики. Впервые в отечественной литературе это сделал Т.И. Ойзерман¹⁷.

Во введении к книге «Философия как история философии» он (вслед за М. Геру, Г. Мартином, Ж. Мэром, А. Гуйе) решительно настаивал на неустранимости и продуктивности *философского плюрализма*. «В отличие от любой науки, – писал Теодор Ильич, – философия существует как неопределенное множество философских учений, которые противостоят друг другу, но и дополняют друг друга. Таков *modus essendi* философии. <...> Негативное отношение к плюрализму философских учений следует признать устаревшим, преодоленным воззрением»¹⁸.

Книга Т.И. Ойзермана появилась в 1999 г. Два года раньше увидело свет последнее фундаментальное исследование П.П. Гайденко «Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX в.». Эта публикация, как мы знаем, включает в себя «Трагедию эстетизма» и еще несколько историко-философских очерков, посвященных Гегелю и Канту, Дильтею и Шелеру, Шестову и Бердяеву, Хайдеггеру и Ясперсу. Герои «Прорыва...» если и не встречаются, то перекликаются друг с другом.

И вот что знаменательно: многие формулировки, предложенные Т.И. Ойзерманом в качестве общих характеристик

¹⁷ Напомню, что в начале 60-х гг. он был научным руководителем Пиамы Гайденко, работавшей над кандидатской диссертацией.

Кафедра истории зарубежной философии (ИЗФ), которую возглавлял Теодор Ильич, оказалась в ту пору одним из главных очагов «философского обновления». В 1954 г., в момент факультетской дискуссии о предмете философии, преподавателем кафедры был Эвальд Ильенков. Активными «ильенковцами» стали вскоре такие «птенцы гнезда Теодорова», как Важек Кешелава, Леонид Пажитнов, Николай Лапин. Кандидатскую диссертацию о Гегеле готовил Мераб Мамардашвили.

Вопрос о значении истории философии для актуального философского исследования обсуждался здесь постоянно.

¹⁸ Т.И. Ойзерман, *Философия как история философии* (СПб.: Алетейя, 1999), 3–4.

«философии как истории философии», вполне могли бы фигурировать в *авторской аннотации* «Прорыва к трансцендентному». Пиама Павловна имела, например, полное право сказать: эволюция философских учений трактуется мною как «перманентный философский спор»¹⁹. Она могла бы с достоинством констатировать, что «философия во множественном числе» – это для нее не только исторически сменявшие друг друга новообразования, но также «философские учения далекого прошлого, которые в обновленном виде, обогащенные новой аргументацией, оказывают мощное влияние на сегодняшнюю идейную жизнь»²⁰.

Также и даже больше того, ибо в поздних сочинениях Гайденко тема и задача *актуализации наследия* становятся центральными. И тут ей не требуется подсказок Мэра или Гуйе; она давно расслышала и поняла замечательный призыв, прозвучавший в предисловии к книге К. Ясперса «Великие философы»: «На основе исторического знания овладеть великими опытами мышления и осуществить переложение этих опытов в современные философские усилия»²¹.

Пиамой Павловной движет не только уверенность высокоодаренного собеседника – ее способность понять другого лучше, чем он сам себя понимает. Чем дальше, тем больше ее вдохновляет еще и вера в то, что другие (например, люди иной эпохи) могут понять нас лучше, чем мы сами себя понимаем. *Прошлое, которое толкует нас, и, случается, толкует успешно*, – вот парадоксальный эффект, который таит в себе история культуры, изучаемая увлеченно, строго и терпеливо.

Эффект «прошлое толкует нас» известен истории литературы и искусства, науки и религии. *В истории философии* он запрашивается, предполагается и может стать исходной целевой установкой исследования.

¹⁹ Ойзерман, *Философия как история философии*, 11.

²⁰ Ойзерман, *Философия как история философии*, 5.

А вот выразительная метафора, найденная Ж. Мэром: каждая эпоха как бы запускает философские учения прошлого с нового научного и культурного трамплина (см. Gilbert Maire. *Une regression mentale. D'Henri Bergson à Jean-Paul Sartre* (Paris: Grasset, 1959), 15).

²¹ Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen* (Fr. am M.: R. Piper Verl., 1957), 29.

Таково, мне думается, одно из наиболее доступных разъяснений выражения «философия как история философии».

Читатели книги «Прорыв к трансцендентному» могли бы привести немало примеров увлекательной актуализации философского наследия, отвечающей их особому исследовательскому интересу.

Я горжусь тем, что в 1996 г., будучи одним из ответственных редакторов серии «Философия нового тысячелетия» (к сожалению, недолго просуществовавшей), рекомендовал эту книгу к изданию. Я снова и снова возвращаюсь к этому замечательному тексту и стараюсь читать его со вниманием и придиричностью давнего собеседника. А читая, иногда вдруг вижу Пиаму-шестидесятницу, – вижу молодой, энергичной, прогуливающейся со мною по берегу Яузы и что-то горячо доказывающей.

* * *

По просьбе редакции «Историко-философского ежегодника» Татьяна Юрьевна Бородай, дочь П.П. Гайденко, обратилась к архиву Пиамы Павловны. Она привлекла внимание редакции к докладу «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», зачитанному П.П. Гайденко на VIII Рождественских образовательных чтениях «Христианство и философия» (Москва, 2000). Доклад был опубликован самым скромным тиражом и по сей день остается незамеченным, хотя Пиамы Павловны высоко его ценила.

В настоящем выпуске «Историко-философского ежегодника» доклад вновь обнародован в формате статьи (см. с. 292–311).

Статья Гайденко (в дальнейшем для краткости я буду называть ее просто «Апокалиптика...») удивительно интересна. Она позволяет увидеть, что более всего тревожило и интересовало Пиаму Павловну в последний период ее творческой жизни.

Завершающий отдел моего мемориального очерка будет выполнен как *рецензия* на статью «Апокалиптика...» (2000), с которой я ознакомился уже по завершении прочитанного вами текста.

Масштабная проблема, которую автор «Апокалиптики...» постоянно держит в поле зрения, – это отношение философии

и христианской религии. «Философия и христианство, – читаем мы в заключении статьи, – не антиподы, они не противопоставят друг другу как два взаимоисключающих, враждебных друг другу способа осмысления мира». Со времен поздней античности философия не раз оказывалась союзницей христианской веры. «Тут однако – подчеркивает Пиама Павловна, – важен один существенный момент. Такую свою роль философия способна выполнять лишь в том случае, если она не претендует на исчерпывающее постижение всего с помощью разума, т.е. не преувеличивает его возможности и признает существование трансцендентного начала, недоступного разуму». Именно такое понимание философии, свободное от эпистемологических амбиций, отстаивал платонизм (Платон и далее – Плотин и Прокл)²².

Эта трактовка отношения философии и христианства полностью отвечает тому пониманию отношения рационального знания и религиозной веры, которое отстаивалось в «Трагедии эстетизма», в «Эволюции понятия науки», в «Прорыве к трансцендентному» и основной смысл которого хорошо передают понятия дополнительности и союзничества.

Но в статье «Апокалиптика...» П.П. Гайденко расширяет историко-культурное проблемное поле и задается вопросами, которые прежде, насколько мне помнится, ее не тревожили. Что же это за вопросы?

Обсуждая философию в ее отношении к христианству, Пиама Павловна требует от философов *строгой умственной*

²² П.П. Гайденко, «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 309–10 (в дальнейшем страницы этого издания указываются в скобках в основном тексте очерка).

Более широкий контекст проблемы убедительно обрисовал С.Н. Трубецкой: «В древности метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедовала единого Бога свободною разумною проповедью. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество к усвоению начал христианства» (С.Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*, т. 3, *Метафизика в Древней Греции* (М.: Г. Лиснер и Д. Собко, 1910), 30–1).

Процитировав этот текст, Пиама Павловна замечает: «Мне представляется, что именно такое понимание отношения философии и христианства является наиболее истинным – как по существу, так и с точки зрения исторической» (с. 294).

дисциплины. Требуется, чтобы они отказались от претензий на всеведение и не преувеличивали возможностей разума. Лишь в этом случае, подчеркивает она, лишь обуздав эпистемологическое самомнение, философия может установить с христианством отношения дополнительности и союзничества.

Ну, а христианство, взятое в его отношении к философии. Существует ли для него какое-либо «лишь в этом случае»? Не требует ли философия с логической неизбежностью, чтобы на ее признание ограниченности познавательных способностей человека христианская теология ответила признанием ограниченности его мироустроительных возможностей?

Вот вопросы, которые, на мой взгляд, от начала лежат в подтексте «Апокалиптики...» и определяют сам выбор материала, который подвергается здесь историческому исследованию.

Две трети этого сочинения составляет критический (более того – обличительно критический) очерк, посвященный *хилиазму*²³. Гайдено прослеживает его историю от «мессианских чаяний иудаизма» (с. 296) до эпохи Реформации, всюду акцентируя связь хилиазма с восстаниями и мятежами. Обзор завершается осуждением *анабаптистского движения (перекрещенства)*.

Можно сказать, что в учении и повстанческой практике анабаптизма хилиастическое «нам все по силам» заявляет о себе как нигилистически наглое «нам все позволено». Для *нравственной философии, основывающейся на вере*, которую исповедует П.П. Гайдено, это категорически неприемлемо. И не приходится удивляться, что в анализе анабаптизма она уподобляется полемисту, атакующему опаснейшего противника-современника. Ее обличительная критика поднимается до сарказма²⁴.

²³ Напомним, что хилиазм (от греческого χίλις – «тысяча»), – это вера в наступление земного тысячелетнего Царства Божия, которое предвдваряет вознесение в Царство Небесное («второе воскресение»), будучи установленным и обустройстваемым самими людьми.

Хилиазм в его христианских версиях непременно предполагает представление об апокалипсисе и очищении перед Страшным Судом.

²⁴ Для характеристики анабаптистской Мюнстерской коммуны (1535) она выбирает следующую зарисовку А. Эткинды: «Двери домов были открыты днем и ночью. В общественных столовых горожане бесплатно питались под громкое чтение Ветхого Завета. Остальные книги были сожжены перед

И вот в каком направлении атака на хилиазм разворачивается во фрагменте, завершающем статью.

«Нетрудно заметить, что вооруженная диктатура анабаптистов, создавших “Новый Иерусалим” с помощью террора [имеется в виду Иоанн Лейденский и руководимая им Мюнстерская коммуна. – Э.С.], была прообразом Парижской Коммуны и большевистской революции в России» (с. 307). И далее: именно хилиастическая вера «создала почву для идеи насильственного преобразования общества у анархистов, у террористов-народников, у большевиков». И наконец: хилиасты не грешили приверженностью к спекулятивному разуму, столь часто обслуживавшему идеологию обновляющих революционных преобразований; они просто заражали недовольных «всеобъемлющей страстью разрушения». Именно она «отличает революционеров всех мастей – приверженцев как утопий социоцентрических и атеистических, так и утопий метафизически-религиозных. Суть этой страсти хорошо выразил М.А. Бакунин: “Радость разрушения – это творческая радость”» (с. 308).

Таков социально-исторический приговор хилиазму, вынесенный нравственной философией, основывающейся на вере.

* * *

Статья завершается диагнозом: определением болезни, которая постигла христианство в XX столетии (это *утопический революционаризм*), и формулированием задачи, стоявшей перед христианской церковью: найти «лекарство против утопического революционаризма» (с. 311).

Диагноз поясняется следующей финально-ключевой декларацией: «Мне думается, что именно кризис христианства и все более углубляющийся процесс секуляризации привел в XX в. к тем социальным катастрофам, которые постигли в начале века Россию и не ее одну» (с. 311).

кафедральным собором. После краткого периода аскетизма в городе была установлена принудительная полигамия <...> Иоанн Лейденский имел королеву и еще 15 жен» (с. 306).

Хочу обратить внимание на слова, которыми открывается данная декларация: «*Мне думается*». В текстах П.П. Гайденко это выражение встречается редко. В статье «Апокалиптика...» оно контекстуально акцентировано: таков модус *итогового отношения* автора к предъявляемому им тексту. Это не жест неуверенности, каковым являются наши вводные «я полагаю», «по моему мнению», «на мой взгляд». Говоря «*мне думается*», автор «Апокалиптики...» заявляет: «Вот мое резюме, если хотите, мое открытие, которое я хотела бы обсудить».

Да, Пиам Павловна Гайденко *выносит на обсуждение* финально-ключевую декларацию «Апокалиптики...», а вместе с нею и весь текст статьи. Говоря языком научной рациональности, который ею признается и ценится, она смотрит на свои выводы как на *гипотезу, предъявляемую для проверки*.

Пусть я буду первым, кто откликнулся на этот запрос, пришедший из 2000 г., от исследователя, которого уже нет в живых.

Мне по душе умонастроение, которым проникнута «Апокалиптика...». Осуждение мироустроительной самонадеянности, страсти разрушения и революционной мечтательности я принимаю безоговорочно.

Вместе с тем многое в этом впечатляющем сочинении вызывает у меня недоумение, сомнение и несогласие.

Свои претензии я попытаюсь высказать прежде всего в форме вопросов, обращенных к Пиаме Павловне, а поскольку ответить на них она не может – в форме вопросов, адресованных всем, кого живо интересует ее наследие. Отвечать на них сам я буду лишь «в развитие темы».

Вернемся к выше процитированной финально-ключевой декларации.

а) Пиам Павловна говорит здесь о «кризисе христианства», но, увы, не разъясняет это важное для нее понятие.

Что такое «кризис христианства», да и имел ли он место? Можно ли считать «кризисом христианства» забвение святоотеческой традиции на Западе и на Востоке? Не гипербола ли это? Не дань ли, выплаченная радикальной теологической риторике? – вот первые вопросы, которые мне хотелось бы задать.

б) Другое особо значимое понятие, предъявляемое автором «Апокалиптики», – «все более углубляющийся процесс секуляризации». Хочется спросить: а не есть ли это просто более корректное обозначение того, что было названо «кризисом христианства»?

в) Если с этим согласиться, то формулировка проблемы, которую П.П. Гайденко выносит на обсуждение, будет такой: «Социальные катастрофы начала XX в. как результат всё углубляющейся секуляризации».

«Социальные катастрофы» (например и прежде всего, большевистская революция 1917 г.) интересуют Пиаму Павловну не в аспекте их хозяйственной и политической обусловленности, а как хозяйственное и политическое выражение известного «состояния умов», известного образа мысли.

Вы поймете, о чем идет речь, если вспомните профессора Преображенского из булгаковского «Собачьего сердца» и его знаменитое рассуждение о разрухе: за разрухой как катастрофическим беспорядком стоят люди, которым лень снимать галоши при входе в дом и выносить из дома мусор, – люди, которые духовно изуродованы и видят в лени чуть ли не социальное достоинство.

Какие понятия из политико-идеологического словаря новейшего времени более всего соответствуют подобному образу мысли? Какое из учений, течений, умонастроений должно быть названо раньше других, если речь идет о жертвах секуляризации?

Автор «Апокалиптики...» совершенно правильно отвечает на эти вопросы. – Утопии и утопизм!

Углубляющаяся секуляризация забрасывает в утопии, а затем безжалостно их трансформирует: она опускает утопистов до анархической распущенности, взвинчивает до мироустроительных экстазов и авантюр, заставляет формировать партийные (или бандитски-клановые) идеологии и в итоге – гонит в направлении *утопического революционаризма* с его террором, диктатурой и репрессиями. – От утопизма надо лечить! Надо было уже давно. Надо сегодня. По-видимому, надо будет и впредь.

Таков, на мой взгляд, основной смысл диагностической гипотезы, которую Пиамы Павловны вынесла на обсуждение

и проверку. Гипотеза эта чрезвычайно интересна и нравственно обоснована.

Серьезную заслугу Гайдено я вижу уже в том, что утопия и утопизм стали в ее статье *проблемой религиоведения*.

Еще более значимо, что они здесь проблемно заданы *исследователям секуляризации*.

В литературе, посвященной секуляризации, уже давно нет недостатка. Но работы, касающиеся темы «секуляризация и утопия», крайне редки. От обсуждения же трансформации (пусть даже – регрессии, деградации) утопии от реформизма к революционизму литература эта вообще далека.

Признавая заслуги П.П. Гайдено, я не могу, однако, обойти вниманием и недостатки ее исследования.

Пиамы Павловны не проводит различия между утопией и утопизмом, хотя это давно уже стало нормой социального анализа. Результатом оказывается сужение самого обозреваемого ею проблемного поля.

Социальные мечтания эпохи секуляризации – явление амбивалентное: утопиям противостоят *антиутопии*. Результат, который для утопистов был желанным, предстает в них как крайне нежелательный, отталкивающий и устрашающий.

Антиутопии – весьма своеобразное идейное образование. Они могут быть и факторами секуляризации, и актами протеста против ее углубления. В статье «Апокалиптика...» понятие и проблема антиутопии, к сожалению, просто отсутствуют²⁵.

Отмечая этот досадный изъян, я отваживаюсь кратко изложить свое понимание антиутопии, которое, надеюсь, не противоречит духу нравственной философии, основывающейся на вере.

²⁵ Это вызывает недоумение, потому что тема антиутопии знакома и близка Пиаме Павловне. Мы знаем о ее глубоком интересе к Ф.М. Достоевскому. Но ведь его «Записки из подполья», уже в молодые годы хорошо продуманные Пиамой, признаются первой в новейшее время *христианской антиутопией*. Позже она познакомится и с «Бесами».

Я не упрекаю Пиаму Павловну в том, что в ее «Апокалиптика...» не нашлось места для фрагмента, посвященного антиутопиям. И все-таки указать читателю в этом направлении, выставить придорожный столб с надписью «Антиутопия», она могла бы.

Антиутопии, как и утопии, быстро множатся в периоды завышенных научно-технологических и революционных ожиданий. По подсчетам Германа Клейста, в 1870–1914 гг. только в национальных литературах США и Великобритании появилось более 200 текстов, которые могут быть определены как антиутопические. Среди них – романы Герберта Уэллса «Машина времени» (1895), «Остров доктора Моро» (1896) и «Война миров» (1897), вошедшие в «золотой фонд» английской литературы.

Русская революция 1917 г. вызвала на Западе настоящий взрыв антиутопического творчества. Это была, с одной стороны, литература обманутых ожиданий, с другой – литература давно заготовленных предупреждений. Большой известностью пользовался роман «Распятый остров», опубликованный в 1921 г. католическим журналистом Конде Бенуа Палленом²⁶.

1920-е – 1930-е гг. (период между двумя мировыми войнами) оказались не только временем самой интенсивной секуляризации, но и временем появления и созревания антиутопической классики. В 1924 г. появляется роман Евгения Замятина «Мы», в 1932 – «О, дивный новый мир» Олдоса Хаксли; в 1945 за ними последуют давно выстраданные «Скотный двор» Джорджа Оруэлла и его «1984».

В России XX в. антиутопия как литературный жанр появится лишь на исходе «оттепели», в пору затухания разбухших ею социальных ожиданий.

Позволю себе задержаться на пояснении этой констатации.

Вскоре после отставки Н.С. Хрущева в партийных верхах начинает прикровенно, но жестко проводиться курс на *ресталинизацию*.

Как откликаются на это интеллигенты-шестидесятники, – люди, с достоинством называвшие себя «детьми XX съезда»?

Мне лишь однажды в те годы довелось беседовать с преподавателем вуза, считавшим, что надо готовить антисталинистское народное восстание (крайности хилиазма его бы не испу-

²⁶ Роман рассказывал об острове, предоставленном социалистам для эксперимента. В течение полувека они возвели здесь здание тоталитарного государства, где на первый взгляд все благополучно, но царит сервильная покорность и всеобщая апатия.

гали). Возмущение и гнев были, однако, настроениями распротраненными.

Вместе с тем моими собеседниками все чаще оказывались «дети XX съезда», которые подвергали сталинизм беспощадной публицистической *иронии*. Осуждением сталинского социализма они не ограничивались: в поле сурового предупредительного осмеяния попадал любой и всякий *тоталитаризм*, и именно под этим углом зрения рассматривалось оккультное отношение к технике, евгеника, экологическая угроза и потребленческий гедонизм. Вызревал *антиутопический образ мысли*, который далек от разработки программ общественного переустройства, но обеспечивает, с одной стороны, противостояние господствующей идеологии, с другой – защиту от оползания в бунтарство. Он подводил к осознанию необходимости раскаяния и глубокому сомнению в атеизме.

В конце 60-х – начале 70-х гг. появляются антиутопии в формате романа и повести. Таковы «Хищные вещи века» братьев Стругацких, «Час быка» Ивана Ефремова, «Любимов» Андрея Синявского²⁷.

В постсоветское время антиутопическая литература льется потоком. Вспомним «Эвакуатор» Дмитрия Быкова, «Остров Крым» Василия Аксенова, «Generation П» Виктора Пелевина, повесть «Кысь», вышедшую из-под пера Татьяны Толстой²⁸.

Особого внимания заслуживают сочинения, которые сами их авторами не замышлялись как антиутопии, но обретают большую критико-полемическую энергию, если их прочтывают и толкуют именно в качестве таковых. И здесь мне хотелось бы поговорить о литературных экспериментах Александра Зиновьева, одного из замечательных лидеров философ-шестидесятников.

²⁷ Не могу не упомянуть фильм «Сталкер» (1979), сотворенный Андреем Тарковским по мотивам повести Стругацких «Пикник на обочине»; он замыкается на сотериологическую проблематику (на тему – и ситуацию – представления перед Богом).

²⁸ Настоятельной и все более трудной задачей становится выделение утопий из огромного массива научной фантастики, представляющей собой стойкий компонент «массовой культуры».

Самый известный из этих экспериментов – «Зияющие высоты» – уже давно отнесен к антиутопиям. И так же, мне думается, следует трактовать «Гомо Советикус» (1982), «Запад. Феномен западнизма» (1995), «Глобальный человек» (1997) и даже «Желтый дом» (1980), который, на первый взгляд, – просто капустник, без стеснения осмеивающий текущую жизнь Института философии АН СССР.

Оксюморон «зияющие высоты» – гениальная находка Александра Александровича, и именно проблематика утопий и антиутопий позволяет это увидеть. Любое из антиутопических сочинений могло бы иметь выражение «зияющие высоты» своим подзаголовком. Ведь любое из них так или иначе говорит о том, что сияющие вершины, к которым устремляет социальный мечтатель, уже оказались или еще окажутся зияющими ямами или дырами. По-другому это выражает замечательная поговорка советского времени «за что боролись, на то и напоролись», которую Зиновьев высоко ценил.

* * *

«Утопии и антиутопии в эпоху углубляющейся секуляризации» – вот, на мой взгляд, подходящее название для одного из масштабных и *исследовательских проектов*, которые запрашивает двадцатистраничная статья П.П. Гайденко.

Зададимся вопросом: каким она хотела бы видеть *выполнение* подобного проекта, что сочла бы неременным и первостепенным его условием?

Как человек, хорошо знавший Пиаму Гайденко, с уверенностью заявляю: таким условием она сочла бы широкую свободную дискуссию, допускающую беспрепятственное выражение любых недоумений, несогласий, критических упреков и поправок.

Это утверждение требует, чтобы я вернулся к общей теме моего очерка: «П.П. Гайденко и философы-шестидесятники».

Статья «Апокалиптика...» выразительно свидетельствует о том, что Пиам Павловна уже давно не разделяет господствующего умонастроения хрущевской «оттепели».

Она саркастически относится к завышенным ожиданиям, отличавшим интеллигенцию 60-х гг., – к идейному состоянию,

которое найдет свое точное наименование лишь позднее: «перестроечная эйфория». Она видит, что шестидесятническая вера в ощутимую близость коммунизма была близка хилиастическому восприятию мира или, по крайней мере, была не защищена от него.

Но не менее существенно и другое. Статья «Апокалиптика...» и другие сочинения, вышедшие из-под пера Пиамы Павловны в последний период ее творческой жизни, позволяют увидеть, что она осталась шестидесятницей (и именно философом-шестидесятником) в признании высокой значимости свободной теоретической дискуссии. Осталась приверженцем толерантности и философского плюрализма²⁹. Как и прежде, в свои студенческие и аспирантские годы, она высоко ценит откровенность и прямоту адресованных ей суждений. И вовсе не требует, чтобы суждения эти непременно оканчивались речевым прощальным жестом.

Я был бы рад, если бы этот выпуск «Историко-философского ежегодника», в котором статья «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия» впервые стала доступной для достаточно широкого круга читателей, обозначил конец поминального года, стоявшего под наказом «об умерших либо хорошо, либо ничего», и положил начало времени нестесненной живой полемики вокруг наследия П.П. Гайдено – времени оспаривания, защиты и творческого развертывания ее идей.

Пиамы Павловны любила мои стихи, и я позволю себе поэтически завершить этот мемориальный очерк.

В годовину юбилейной суеты
Начнем прилежно, без сердечной боли,
Не на ее могилу класть цветы,
А в честь нее выращивать их в поле.

²⁹ П.П. Гайдено принадлежит к числу тех немногих, чье понимание теоретического разума точно отвечает формулировке, отчеканенной А.А. Гусейновым: философы-шестидесятники «обосновывали суверенное право разума на истину, его возможности и роль как всеобщего (демократического) пути к ней» (А.А. Гусейнов, «Философия шестидесятников как общественное явление», в *Философские поколения*, сост. и ред. Ю.В. Синеокая (М.: Издательский Дом ЯСК, 2022), 250).

Список литературы / References

- Гайденко, П.П. *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики Серена Киркегора*. М.: Искусство, 1970.
(Gaidenko, Piama P. [*The Tragedy of Aestheticism. An Essay on Characterising Søren Kirkegaard*]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970. (In Russian))
- Гайденко, П.П. *Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ*. М.: Республика, 1980.
(Gaidenko, Piama P. [*The Evolution of the Concept of Science: Emergence and Development of the First Scientific Programmes*]. Moscow: Respublika Publ., 1980. (In Russian))
- Гайденко, П.П. *Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века*. М.: Республика, 1997.
(Gaidenko, Piama P. [*Breakthrough to the Transcendent: A New Ontology for the Twentieth Century*]. Moscow: Respublika Publ., 1997. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия (доклад на VIII Рождественских образовательных чтениях, 2000)». В *Христианство и философия. Сборник докладов конференции*. М., 2000.
(Gaidenko, Piama P. «[Apocalyptic, Chiliasm and Hellenic Philosophy (a Presentation at the 8th Christmas Educational Readings, 2000)]». In [*Christianity and Philosophy. Proceedings of the Conference*]. Moscow, 2000. (In Russian))
- Гусейнов, А.А. «Философия шестидесятников как общественное явление». В *Философские поколения*, составление и редакция Ю.В. Синеокой, 237–66. М.: Издательский дом ЯСК, 2022.
(Guseynov, Abdusalam A. «Philosophy of the Sixties Generation as a Social Phenomenon». In *Philosophical Generations*, compiled and edited by Yulia V. Sineokaya, 237–66. Moscow: LRC Publishing House, 2022. (In Russian))
- Давыдов, Ю.Н. *Труд и свобода*. М.: Изд. «Высшая школа», 1962.
(Davydov, Yuriy N. [*Labour and Freedom*]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1962. (In Russian))
- Зиновьев, А.А. *Зияющие высоты*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.
(Zinoviev, Aleksandr A. *Yawning Heights*. Moscow: Kanon+ Publ., 2021. (In Russian))
- Лапин, Н.И. «Об осевом поколении российских философов XX столетия». В *Философские поколения*, составление и редакция Ю.В. Синеокой, 194–215. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022.

- (Lapin, Nikolay I. «On the Pivotal Generation of Russian Philosophers of the 20th Century». In *Philosophical Generations*, compiled and edited by Yulia V. Sineokaya, 194–215. Moscow: LRC Publishing House, 2022. (In Russian))
- Межуев, Борис «Памяти историка философии». *Русская Истина*, 3 июля 2021. <https://politconservatism.ru/blogs/pamyati-istorika-filosofii>.
- (Mezhuev, Boris V. «[In Memory of a Historian of Philosophy]». [*Russian Truth*]. July 3, 2011 <https://politconservatism.ru/blogs/pamyati-istorika-filosofii>)
- Ойзерман, Т.И. *Философия как история философии*. СПб.: Алетейя. Серия «Философы России XX века», 1999.
- (Ojzerman, Teodor I. [*Philosophy as a History of Philosophy*]. Saint Petersburg: Aletejya Publ., 1999. (In Russian))
- Трубецкой, С.Н. *Собрание сочинений*. Т. 3. *Метафизика в Древней Греции*. М.: Г. Лисснер и Д. Совко, 1910.
- (Trubetskoy, Sergei N. [*Collected Works*]. Vol. 3. *Metaphysics in Ancient Greece*. Moscow: G. Lissner and D. Sovko Publ, 1910. (In Russian))
- Шестов, Л.И. *Sola fide – только верою. Греческая и средневековая философия*. Paris: YMCA-Press, 1966.
- (Shestov, Lev I. [*Sola fide – by Faith Alone. Greek and Medieval Philosophy*]. Paris: YMCA-Press, 1966. (In Russian))
- Ясперс, Карл. *Смысл и назначение истории*. Пер. М.И. Левиной. 2-е изд. М.: Республика, 1994.
- (Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Übersetzt von M.I. Levina. 2. Aufl. Moscow: Respublika Publ., 1994. (In Russian))
- Heidegger, Martin. «Was heißt denken?». In *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.
- Jaspers, Karl. *Die Grossen Philosophen*. Fr. am M.: R. Piper-Verl., 1957.
- Maire, Gilbert. *Une regression mentale. D'Henri Bergson à Jean-Paul Sartre*. Paris: Grasset, 1959.

Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия Доклад на Рождественских чтениях 2000 г.*

П.П. Гайденко

Для цитирования: Гайденко, П.П. «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», *Историко-философский ежегодник 37 (2022)*: 292–311.

For citation: Gaidenko, Piama P. “Apocalyptic, Chiliasm and Hellenic Philosophy. A Presentation at the Christmas Educational Readings, 2000.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik 37 (2022)*: 292–311. (In Russian)

Вопрос о соотношении философии и христианства, философского разума и религиозной веры – очень старая и всегда новая проблема. Волновавшая древний мир в эпоху рождения христианства, а также в период первых соборов, эта проблема много раз вновь возникает в европейской истории. Особенно заостряется она в эпоху Реформации, когда Лютер и его сподвижники,

* Впервые опубликовано как П.П. Гайденко, «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия (доклад на VIII Рождественских образовательных чтениях 2000)», в *Христианство и философия. Сборник докладов конференции* (М. 2000). Публикуется повторно с любезного разрешения дочери и литературной наследницы Пиамы Павловны, Татьяны Юрьевны Бородай. При подготовке к повторной публикации редакцией были заново сверены и частично исправлены ссылки на источники и исследовательскую литературу.

стремясь возвратиться к истокам христианства, усмотрели в греческой философии причину искажения и извращения евангельской веры. Известны слова Лютера, что разум – это служанка дьявола; известна его ненависть к языческой философии, которая якобы совратила многих христиан¹ и повинна в утрате подлинной веры. Лютер положил начало той борьбе против аристотелизма, которая велась очень многими – и не всегда только протестантскими – философами и учеными на протяжении более чем двух веков; под знаком этой борьбы формировалась новоевропейская философия XVI, XVII и XVIII вв., так же как и новоевропейская наука – экспериментально-математическое естествознание. Но, конечно, истребить философию оказалось невозможным, хотя под влиянием протестантизма она приобрела новые черты, существенно отличавшие новоевропейскую мысль от античной и средневековой.

Во второй половине XIX в. ряд протестантских теологов – в их числе такие известные либеральные теологи, как Альбрехт Ричль (1822–1889) и Адольф Гарнак (1851–1930), вновь выступили в защиту подлинного христианства, не зараженного «эллинским духом». Гарнак объявил догматы христианской церкви продуктом эллинизации христианства, которая якобы имела место в гностических сектах. Согласно Гарнаку, гностики попытались «возвысить» христианство, осмыслив откровение Нового завета в терминах греческой философии, и хотя христианские апологеты выступили с критикой гностицизма и, как казалось, одержали над ними победу, однако впоследствии обнаружилось, что идеи

¹ Обличая язычество, насаждаемое в университетах с помощью прежде всего аристотелевской философии, Лютер пишет: в университетах «царит распущенность, священному писанию и христианской вере уделяется мало внимания; в них единолично властвует, затмевая Христа, слепой языческий наставник Аристотель. И я советовал бы полностью изъять книги Аристотеля: *Physicorum*, *Metaphysica*, *De Anima*, *Ethicorum*, которые до сих пор считались лучшими, вместе со всеми другими, славословящими естественные вещи, хотя на основании их нельзя изучить ни естественные, ни духовные предметы <...> Мое сердце скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан» (Мартин Лютер, *Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526*, пер. Ю.А. Голубкина (Харьков: ОКО, 1992), 68).

гностиков все же оказали свое влияние на учение церкви, в которой греческая философия взяла верх над библейским откровением. Еще радикальнее Гарнака и раньше его с критикой философского разума как врага веры выступил датский мыслитель С. Киркегор, отвергший «истину Платона» ради «веры Авраама» и заостривший традиционную борьбу протестантизма против греческой философии. Эта тема не теряет своей актуальности и в XX в.: ее обсуждают такие теологи, как К. Барт, Р. Бульгман, П. Тиллих, такие философы, как М. Бубер, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Э. Жильсон, если назвать только самые известные имена.

Не осталась в стороне от этих споров и русская религиозно-философская мысль. С критикой характерного для протестантской теологии противопоставления философии и христианства выступили В.С. Соловьёв, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.О. Лосский и многие другие. Специально вопрос о соотношении христианства и эллинской философии в споре с Гарнаком пытается разрешить С. Трубецкой. Он убежден (как и большая часть русских религиозных философов), что вера не противостоит разуму и не враждебна ему, а значит, и философия по природе своей – не оппонент христианства, а скорее его союзник. «В древности, – пишет Трубецкой, – метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободную разумную проповедь. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства»².

Мне представляется, что именно такое понимание отношения философии и христианства является наиболее истинным – как по существу, так и с точки зрения исторической: греческая философия в лице наиболее глубоких своих представителей – Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия и др. – и христианская религия, встретившись в первые века новой эры и – несмотря на целый ряд существенных расхождений и нередкой взаимной критики – распознавши друг в друге скорее союзников, чем врагов, создали то единство, которое составило основу европейской культуры. Этот союз оказался плодотворным как

² С.Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*, т. 3. *Метафизика в Древней Греции* (М.: Г. Лисснер и Д. Собко, 1910), 30–1.

для христианства, так и для философии, что можно видеть также и на примере русской религиозной философии – при всех ее слабостях и недостатках.

Тем не менее и на русской почве были мыслители, не без влияния протестантизма резко противопоставлявшие философию и религию. К ним, в частности, принадлежал Л. Шестов. Критикуя Соловьёва и его последователей, считавших, что создание христианской философии не только возможно, но и в высшей степени желательно перед лицом все более углубляющегося процесса секуляризации и утраты современным европейским человечеством тех христианских идеалов, которыми оно жило прежде, Л. Шестов утверждал, что два истока европейской духовной культуры – греческое умозрение и библейское откровение абсолютно несовместимы, что разум греческих и новых философов уничтожает «безумие» библейских пророков и между ними нельзя построить моста: вера есть «абсурд» с точки зрения разума, ибо разум не признает невозможного, тогда как «для Бога невозможного нет»³. Шестов согласен с протестантами в том, что эллинизация христианства вытравила из него дух пророков, которые всегда борются с непреодолимым, не верят в самоочевидности и не покоряются даже разуму⁴. Усиливая мысль Достоевского, который – вероятно, не без лютеранского влияния – любил говорить, что если бы ему пришлось выбирать между истиной и Христом, то он предпочел бы Христа, Шестов утверждает, что Бог и истина, Бог и сострадательная любовь – это далеко не одно и то же. Здесь Шестов выступает уже скорее как последователь Ницше, чем Достоевского, который никогда не заходил так далеко. Требуя разорвать с «идеализмом философов», убежденных в том, что «вначале было добро и истина»⁵, Шестов пишет: «Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Нитше, – не есть Бог. “Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания” [это

³ Л. Шестов, *Умозрение и откровение: религиозная философия Владимира Соловьёва и другие статьи* (Paris: YMCA-press, 1964), 290.

⁴ Шестов, *Умозрение и откровение*, 45.

⁵ Шестов, *Умозрение и откровение*, 74.

слова Ницше. – П.Г.]. Нитше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»⁶.

Одной из своих работ, посвященных критике Соловьёва, Шестов дал характерное название: «Умозрение и апокалипсис». В этой статье он писал: «Нужно забыть заветы эллинства, его мудрость <...>, вновь научиться ужасаться, плакать, проклинать, терять последнюю надежду и вновь находить ее, чтобы выкорчевать из своей души ту веру в безличные начала (Антихриста, Антибога), в которые перевоплотились <...> соблаздившие человека плоды с заветного дерева. В этом – апокалиптика, в этом загадочное юродство пророков и апостолов»⁷. Противопоставляя философии апокалиптику, Шестов непосредственно подводит нас к теме моего доклада – «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», теме, которая, как мне представляется, дает возможность вычленить немаловажный аспект в нашей – очень широкой и сложной – проблеме соотношения философии и христианства.

Что же такое апокалиптика? Апокалиптикой принято называть одну из ветвей древнееврейской литературы, содержащей откровение («апокалипсис» в переводе с греческого и значит «откровение») тайн о прошлом и настоящем состоянии мира, а главное – о будущем, о последних днях этого мира, когда свершится пришествие помазанника Божия – Мессии, произойдет праведный суд над нечестивыми и наступит тысячелетнее Царство Божие на земле. Эта вера в наступление тысячелетнего земного Царства верных и праведных во главе с мессией получила название **хилиазма** от греческого слова χίλιός – тысяча. Распространение апокалиптической литературы начинается в II–I вв. до н.э., в период Маккавейского восстания и гонений Антиоха Епифана (168–165 гг. до н.э.), продолжается в первые века новой эры вплоть до гибели еврейской общины после восстания Бар-Кохбы и других – примерно до середины II в. Еврейская апокалиптика примыкает к пророкам; наиболее ранним апокалиптическим произведением обычно считают книгу пророка

⁶ Л. Шестов, *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: (Философия и повесть)* (СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1900), 209.

⁷ Шестов, *Умозрение и откровение*, 91.

Даниила. К этому же типу литературы принадлежат также Псалмы Соломона (эпоха Помпея), Книга тайн Еноха (II в. н.э.), Завет двенадцати патриархов, Третья книга Ездры (Апокалипсис Ездры) и Апокалипсис Варуха (после разрушения Иерусалима) и др. Огромное число апокалиптических сочинений являются апокрифами (протестанты называют их «псевдоэпиграфами»), т.е. книгами неизвестного происхождения («апокриф» в переводе с греческого значит «тайный») и соответственно в церковной традиции считаются неподлинными, подложными, в отличие от книг канонических.

Таким образом, хилиазм восходит к мессианским чаяниям иудаизма к ожиданию грядущего земного Царства Божия Нового Израиля – и пришествия Мессии, который в судный день исполнит данные еврейскому народу обетования, и все праведники получат справедливое воздаяние за свои страдания и муки, а их мучители понесут жестокое наказание. Апокалиптическая литература не случайно появилась в эпоху национальных бедствий Израиля, когда он попал под владычество сначала персов, затем греков и, наконец, римлян. «Чем мрачнее исторический горизонт, тем сильнее потребность <...> в апокалипсисе. Так было в Израиле в эпоху пленения, так было впоследствии во времена Антиоха или римского завоевания, во времена Ирода или во время осады и после разрушения Иерусалима. Язычество торжествует, храм осквернен и погран язычниками; народ Божий, носитель дела Божия на земле, помазанный на царство – в плену, в угнетении и поругании у язычников»⁸.

Ветхозаветная традиция подчеркивает именно катастрофический аспект спасения. Чтобы перейти от нынешнего состояния мира к другому, необходимо разрушение всего того, что было создано в истории, нужно до основания снести с лица земли все здание старого миропорядка. И не удивительно, что религиозный мессианизм породил многочисленные восстания, начиная с восстания Маккавеев и кончая восстанием против Рима, закончившимся поражением Израиля и разрушением

⁸ С.Н. Трубецкой, «Учение о Логосе в его истории», в *Сочинения* (М.: Мысль, 1994), 327–28.

Иерусалимского храма⁹. Именно апокалиптика воодушевляла религиозно-революционную борьбу; один за другим в Израиле появлялись мессии, руководившие народными восстаниями. Как заметил один из исследователей ветхозаветной апокалиптики, «Израиль погиб на своей эсхатологии»¹⁰. На почве хилиастических настроений в годы войны против Рима возникло революционно-террористическое движение зелотов (зилотов), стремившееся низвергнуть иго язычников и восстановить завет с Ягве¹¹. В этой кровавой борьбе восставших поддерживала пламенная вера в то, что с победой Мессии будут искуплены все их страдания и исполнятся Божественные обетования.

Иногда тысячелетнее царство трактуется как сошествие с небес «Нового Иерусалима», который, согласно Баруху, нахо-

⁹ «Когда город был взят и храм еще держался, его защитники верили, что враг не пойдет далее двора язычников, что храм останется цел, что Господь явится в решительную минуту. Но и тогда, когда храм был разрушен, надежды Израиля остались несокрушимы, как показывают позднейшие апокалипсисы Ездры и Баруха. Мало того, тут-то апокалиптика и получает особенное развитие» (Трубецкой, «Учение о Логосе», 304).

¹⁰ G. Beer, «Pseudepigraphen des Alten Testaments», in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. Albert Hauck, 3. Aufl., Bd. 16 (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1905), 234.

¹¹ Это движение, как и многие другие восстания в эту эпоху, описаны Иосифом Флавием в «Иудейских древностях» и «Иудейской войне». Вот как характеризует зелотов немецкий историк Юлий Вельгаузен: «Людьми эпохи были зелоты. Это было очень смешанное общество. Честные мечтатели и воодушевленные патриоты принадлежали к нему, люди недостаточного образования и сильной веры, не имевшие страха и не знавшие раздумья, ибо они о политическом положении не знали ничего, кроме того, что Бог сильнее Рима. К ним присоединялись также и сомнительные элементы; фанатизм был неразборчив относительно своих приверженцев. Как обычно, выдвигались самые прямолинейные люди действия и получали руководящую роль <...>. Недостаток выдающихся умов в иудейском восстании поражает, действуют только элементарные силы. Терроризм, практиковавшийся зелотами, был ужасен. Они полагали, что кто не восстает против рабства, должен быть принужден к свободе, и соответственно этому и поступали. Их последнее средство убеждения было злодейское убийство» (J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 6. Aufl. (Berlin: Reimer, 1907), 355–56).

дился в раю до грехопадения Адама, а потом вместе с раем был перенесен на небо. В «Новом Иерусалиме» наступит райское блаженство, которое описывается в ярких чувственных красках: на земле воцарится мир, исчезнет страдание, раздоры и несправедливость, враги Израиля будут преданы в руки праведных, которые будут тысячу лет наслаждаться роскошными пиршествами, ибо земля станет приносить небывалый урожай: на одной лозе будет 1000 ветвей, на каждой ветви – 1000 гроздей, на каждой грозди – 1000 ягод, а в каждой ягоде – бочонок вина (Кн. Еноха, 10, 19). Не случайно отцы Церкви отвергали такое материалистическое понимание Царства Божия. «Уже св. Иоанн Златоуст, самый суровый критик иудеев в христианской древности, обвинял их в материализме, в том, что они живут “чревом” (“te gastris”) и отвергают “красоту девственности”. Еврейский народ – народ телесный, противостоящий подлинному духовному Израилю, утвержденному в христианах. Еврейский народ – материальный носитель книг божественного откровения, в понимании которых ему, однако, отказано»¹².

Перенесенный на христианскую почву, хилиазм получил широкое распространение во II–III вв. – в эпоху гонений на христиан со стороны римского государства. Христианские общины в этот период жили напряженным ожиданием скорого второго пришествия Христа. В канонических книгах Нового Завета Откровение Иоанна (Апокалипсис) с наибольшей силой отразило эти ожидания¹³. Характерно, что Апокалипсис вошел в канон не без затруднений и противодействий, и не случайно Восточная Церковь не включала чтение Апокалипсиса во время литургии. Вот пророчество Апокалипсиса, обладавшее необычайной притягательностью для всех тех русских писателей, кто, подобно Достоевскому, искали обновленной веры и возвещали грядущее наступление «нового века» в предреволюционные де-

¹² Серджи Куинцио, «Христианство и еврейство», в *Христианство и культура сегодня*, ред. В. Страда (М.: Путь, 1995), 70–1.

¹³ По свидетельству Ириней Лионского (II в.), «Откровение было незадолго до нашего времени, почти в наш век, под конец правления Домициана» (Ириней Лионский, *Обличение и опровержение лжеименного знания*, Кн. 5, XXX, 3), т.е. в последние годы 1 столетия.

сятиялетия в России: «И увидел я престолы, и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его <...>. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (XX, 4). Хилиастические ожидания разделяли и некоторые отцы Церкви (правда, в разной степени): Папий Иерапольский, Иустин Философ, Ириней Лионский; Ириней видел в тысячелетнем земном Царстве Христовом предварение Царствия Небесного.

Поскольку хилиазм получил широкое распространение благодаря гностицизму, особенно его иудействующим приверженцам (одним из них еще в апостольские времена был гностик Керинф), Церковь выступила с опровержением хилиастических воззрений. Уже в III в. на соборе в Александрии (255 г.) хилиазм был осужден. Впоследствии с хилиастами вели полемику Григорий Богослов, Ефрем Сирий, Блаженный Августин и другие. При этом важно отметить, что существенную роль в преодолении хилиастических умонастроений играл элемент эллинизма, позволявший освободиться от слишком чувственно-материального представления о радостях земного рая, представления, характерного для ветхозаветной традиции. Так, Августин, комментируя Апокалипсис от Иоанна (XX, 1–6), в котором возвещается, что праведники оживут и будут царствовать со Христом тысячу лет, пишет: «Пришедшие на основании этих слов Апокалипсиса к заключению, будто первое воскресение будет телесным, остановили между прочим особенное внимание на числе тысяча лет, найдя в нем указание на то, якобы у святых надлежало таким образом быть своего рода субботаствованию в продолжение такого периода времени, в виде святого покоя после трудов шести тысяч лет <...>. Мнение это могло бы быть до некоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что в эту субботу святые будут иметь некоторые духовные радости от присутствия Господня. Когда-то и мы думали так. Но как скоро они утверждают, что воскресшие в то время будут предаваться самым неумеренным плотским пиршествам, на которых будет столько пищи и пития, что они не только не будут соблюдать никакой умеренности, но превысят меру самого неверия; никто, кроме плотских, никоим образом

этому поверить не может. Духовные же называют их, верящих этому, греческим именем χιλιάτας <...>; переводя это название буквально, мы можем называть их тысячниками»¹⁴ (*О граде Божиим* XX 7). Возражая тем, кто не в состоянии помыслить себе Царство Божие иначе, чем в чувственной форме, в виде земного рая с его прежде всего плотскими удовольствиями, Августин пишет: «И в настоящее время церковь есть царствие Христово, и царствие небесное. Поэтому и в настоящее время святые Его царствуют с Ним, хотя иначе, чем будут царствовать тогда [имеется в виду – после второго пришествия и воскресения во плоти. – П.Г.]»¹⁵ (*О граде Божиим* XX 9).

Как видим, с точки зрения Августина, религиозное преобразование происходит прежде всего во внутреннем человеке, оно есть явление духовное. Тут проходит существенный водораздел между христианством и иудаизмом, суть которого с предельной ясностью выразил один из современных интерпретаторов иудаизма Гершом Шодем. «То, что христианство полагает <...> основанием своего вероисповедания и главным моментом Евангелия, решительно опровергается и отвергается иудаизмом. Последний всегда и везде рассматривал искупление как общественное событие, которое должно произойти на исторической сцене и в лоне еврейской общины, – другими словами, как событие, должное совершиться видимым образом и немислимое без этого внешнего проявления. Христианство, например, рассматривает искупление как событие, совершающееся в сфере духовной; как событие, происходящее в душе, во внутреннем мире отдельного человека и призывающее к внутреннему преобразению, не влекущему за собой с необходимостью изменение хода истории. Град Божий св. Августина, представляющий собой в рамках христианской догматики куда более смелую попытку сохранить и в то же время переосмыслить иудейские категории искупления в пользу Церкви, – этот град определяется как сообщество людей, таинственным образом спасенных внутри неисккупленного мира. То, что иудаизм поставил твердо в конец истории как момента

¹⁴ Блаженный Августин, *О граде Божиим* (М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994), 4:176–77.

¹⁵ Августин, *О граде Божиим*, 4:187.

кульминации всех внешних событий, в христианстве стало центром истории, обретающей таким образом особый смысл “истории спасения”. Церковь убеждена, что этим она преодолела временное представление о спасении, связанное с физическим миром, и заменила его новым, более возвышенным <...>. То, что христианину представляется как более глубокое понимание события, в глазах еврея представляется его выхолащиванием и уверткой. Это обращение к чистому, ирреальному внутреннему миру кажется ему попыткой избежать мессианского испытания в его конкретности»¹⁶.

Проблема хилиазма, как видим, и сегодня не только не обрела своего решения, но по-прежнему вызывает острый интерес, причем – как мы видели на примере Достоевского и В. Соловьёва, а позднее – С.Н. Булгакова, эта проблема волнует также и христиан.

Преодолеть апокалиптические и хилиастические настроения, а также связанное с ними слишком чувственное, материалистическое представление о грядущем Царстве Божиим Августину, как и восточным отцам Церкви, помогла эллинская философия – прежде всего платонизм. И это – несмотря на существенные различия, существовавшие между христианством и учениями Платона, Плотина, Порфирия и др. Вот что постиг Августин, изучая книги неоплатоников: во-первых, «истинно существует только то, что пребывает неизменным» (*Исповедь* VII 11), и, во-вторых, к неизменному, вечному ближе всего бестелесное, сверхчувственное, духовное начало, тогда как чувственные явления преходящи и изменчивы. Августин рассказывает, что до своего знакомства с сочинениями платоников он не мог отрешиться от представления, что все существующее телесно, а потому, по его собственным словам, оставался человеком плотским, «внешним», так что подлинный смысл христианского учения оставался для него сокрытым. «<...> Я вынужден был представлять себе даже то самое, не подлежащее ухудшению, ущербу и изменению, что я предпочитал ухудшающемуся, ущербному и изменчивому, не как человеческое тело, правда, но как нечто телесное и находящееся в пространстве,

¹⁶ Gershom G. Scholem, *Le messianisme juif* (Paris: Calmann-Levy, 1974), 23ff.

то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности. Все изъятое из пространства я мыслил как ничто <...>» (*Исповедь VII 1*). По словам Августина, он и Бога представлял как разлитого во всем пространстве мира «и за его пределами по всем направлениям в безграничности и неизмеримости <...>. Так предполагал я, не будучи в силах представить себе ничего иного, и это была ложь» (Там же).

Очень выразительно повествует Августин о том, как чтение некоторых книг платоников (прежде всего Плотина и Порфирия) открыло ему глаза на подлинный смысл Евангелия, хотя, конечно же, от него не могло укрыться и различие между христианским откровением и греческой философией. «Я прочитал там [в книгах платоников. – П.Г.] не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человек. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин., 1, 1–5). Человеческая же душа, хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет <...>. Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от плоти, не от крови” <...>, а от Бога, но что “Слово стало плотью и обитало с нами” (Ин., 1, 13–14), этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу: Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что “Он унижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став по виду как человек <...>” – этого в этих книгах нет» (*Исповедь VII 9*).

Августин, таким образом, ясно указывает как то, что является общим у евангелиста Иоанна с платониками, так и то, что разделяет их. И при этом высоко оценивает значение платонизма как учения, помогающего раскрыть смысл многих христианских догматов. Ни Бога, ни природу души невозможно понять, если ум человеческий проникнут материалистическими, чувственными представлениями о природе сущего. Касаясь природы души и вопроса о высшем озарении человеческих и ангельских душ, Августин замечает: «Относительно этого вопроса... между

нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих <...> сочинениях развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа [ангелы. – П.Г.] блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, – от некоего отражения умного света, который для них есть Бог <...> Плотин, этот великий платоник, говорит, что душа разумная <...> выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, который сотворил мир и которым создана и она <...>» (*О граде Божиим* X 2). Именно сочинения платоников помогли Августину, по его словам, найти путь от «человека внешнего» к «человеку внутреннему», от плотского – к духовному. «Вразумленный этими книгами, я вернулся к себе самому и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои <...>» (*Исповедь* VII 10).

И еще один важный момент объединяет христиан с греческими философами: убеждение в том, что мир, созданный благим Творцом, является добрым в самом существе своем. «<...> все существующее, – говорит Августин, – каждое в отдельности – хорошо, а все вместе очень хорошо, ибо все Бог наш “создал весьма хорошо”» (*Исповедь* VII 12). Этим и христианство, и платонизм отличаются от гностического неприятия мира. Хотя в платонизме этот мир и не тождествен с истинным бытием, но он все же – ступень к нему, тогда как в гностическом дуализме трансцендентное – не сущность мира, а его отрицание¹⁷.

Небезынтересно отметить, что и у платоников той поры был большой интерес к христианству. Так, учитель Плотина Аммоний Саккас был не только хорошо знаком с христианством, но и сам – по крайней мере в определенный период жизни – был христианином, а некоторые из учеников Плотина знали Новый Завет. Симплициан, духовник Амвросия Медиоланского, высоко ценил платоников; Августин слышал от него, что «один платоник <...> говорил, что это начало святого Евангелия, носящее название Евангелия от Иоанна, должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всех церквах на самых видных местах» (*О граде Божиим* XX 29).

¹⁷ Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963), 269f.

Но если в Церкви были найдены пути преодоления хилиастических настроений, то в еретических сектах, особенно гностического толка, эти настроения не умирали никогда. На почве гностицизма рождаются многочисленные апокрифические евангелия, апокрифические деяния апостолов, апокрифические апокалипсисы. Для апокрифов характерно присутствие повествовательно-сказочного, мифологического элемента, дающего пищу воображению и потому доступного широким слоям читателей; не удивительно, что апокрифическая литература получила широкое хождение в средневековой Европе, особенно благодаря влиянию мистических учений, в т.ч. манихейства. «Что было в эпоху гностицизма, то повторилось в эпоху распространения манихейства. Предание настойчиво приписывает многие апокрифы манихеям. Манихейство, вместе с остатками гностицизма, питало все дуалистические секты средневековья – павликианство, богомилство – и вместе с ними поддерживало и умножало литературу апокрифов. Эта литература из Болгарии хлынула и к нам в домонгольский период и заронила в народе дуалистические воззрения»¹⁸. Хилиастические и апокалиптические настроения питались в манихействе – у павликиан, богумилов, катаров, альбигойцев – острым переживанием зла и неправды, царящих в мире. Согласно манихейскому учению, чувственный мир (в отличие от невидимого, духовного мира, созданного Богом) сотворен злым духом – Люцифером, или Сатанаилом, а потому изначально является для человека юдолью страданий и горя; освобождение от зла и страданий невозможно иначе, как путем уничтожения этого мира.

В самых разных вариантах гностицизм и манихейство на протяжении многих столетий служили источником хилиазма в европейских странах, в т.ч. и в России, где он, то затухая, то вновь возрождаясь, находил себе приверженцев в различных сектах. Сильный толчок к новой волне хилиазма дало учение калабрийского аббата Иоахима Флорского (1132–1201) о так называемом христианстве Третьего Завета. Это учение представляет собой в сущ-

¹⁸ И.Д. Андреев, «Апокрифы», в *Христианство: энциклопедический словарь*, ред С.С. Аверинцев, т. 1 (М.: Большая Российская энциклопедия, 1993), 102.

ности комментариев к Апокалипсису и рисует новую картину мировой истории. Согласно Иоахиму, всемирная история распадается на три периода: Ветхого Завета – Царство Бога-Отца, Нового Завета – Царство Бога-Сына и грядущего Третьего Завета – Царство Святого Духа, которое наступит с 1200 г. Именно в Царстве Третьего Завета исполнятся все обетования Ветхого и Нового Заветов: люди будут обладать духовными телами, не требующими пищи; на земле победит свобода и любовь, а всякая власть отомрет за ненужностью. Это будет тысячелетнее райское состояние на земле. Историк Норман Кон, посвятивший основательное исследование апокалиптическим движениям в Европе XI–XVI вв., называет Иоахима Флорского «самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма»¹⁹. Хилиазм Иоахима был осужден Церковью на 4-м Латеранском соборе. Но влияние «христианства Святого Духа» оказалось длительным и глубоким; его последний всплеск мы видим в русском Серебряном веке – в так называемом «новом религиозном сознании» (Д. Мережковский, Н. Бердяев, В. Розанов, З. Гиппиус и др.), которое С.Н. Булгаков охарактеризовал как интеллигентскую хилиастическую секту²⁰.

Под воздействием идей Иоахима Флорского в XIII в. в Италии возникло движение флагеллантов. Вот как повествует об этом движении А. Эткинд в своей недавно вышедшей талантливой книге «Хлыст»: «Массовые процессии полуголых, рыдающих, бичующих себя мужчин и женщин прошли по городам Европы, означая собой пришедший конец света. История заканчивалась в сладких муках, имитировавших страдания Христа. Участники одновременно переживали массовый экстаз и подчинялись абсолютной дисциплине, поддерживаемой дополнительными бичеваниями за проступки. Организацией этих шествий занимались последователи Иоахима Флорского, вычислившие время Последних дней и считавшие, что бичева-

¹⁹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2nd ed. (London: Secker and Warburg, 1970), 108.

²⁰ С.Н. Булгаков, «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)», в *Два града: исследования о природе общественных идеалов* (СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997), 240.

ниями они искупают грехи человечества. Попутно они избивали священников, учиняли еврейские погромы и разоряли богатых горожан. Один из лидеров флагеллантов, Конрад Шмид, объявил себя Богом, а не подчинявшихся ему передавал дьяволу»²¹.

Милленаристские утопии сотрясали европейское общество в предреформационный период и особенно в эпоху Реформации. В начале XVI в. в Саксонии в г. Цвиккау появилась мистическая секта анабаптистов (перекрещенцев), стремившихся уничтожить старый мир и создать человеческими силами «евангельское общество» на земле. Анабаптисты проводили различие между «внешним» откровением, возвещенным в Священном Писании, и откровением «внутренним», которое совершается в душе богоизбранных людей благодаря нисхождению на них Святого Духа, наделяющего их пророческим даром. Одним из наиболее последовательных выразителей этого религиозного индивидуализма, отрицающего значение Церкви, ее таинств и обрядов, был «цвиккауский пророк» Николай Шторх. Изгнанные из Цвиккау, Шторх и его последователи продолжили свою проповедь наступающего Нового Пришествия в Виттенберге. Они требовали неограниченной свободы человека, абсолютного равенства в обществе, отрицая частную собственность и стремясь разделить ее между бедными. Поскольку это было невозможно осуществить без насилия, то анабаптисты призвали своих приверженцев к революции, которая, истребив огнем и мечом всех нечестивых, осуществила бы чаемое ими «царство святых». В 1534 г. во главе с Иоанном Лейденским, объявившим себя Мессией, они захватили власть в Мюнстере, переименовав его в Новый Иерусалим, и попытались путем террора осуществить идеал полного имущественного равенства, обобществив имущество горожан и уничтожив деньги²².

²¹ А. Эткинд, *Хлыст. Секты, литература и революция* (М.: Новое литературное обозрение, 1998), 13.

²² «<...> двери домов должны были быть открыты днем и ночью. В общественных столовых горожане бесплатно питались под громкое чтение Ветхого Завета. Остальные книги были сожжены перед кафедральным собором. После краткого периода аскетизма в городе была установлена полигамия по образцу библейских патриархов. Женщины Мюнстера не имели права

Нетрудно заметить, что вооруженная диктатура анабаптистов, создававших «Новый Иерусалим» с помощью террора, была прообразом Парижской Коммуны и большевистской революции в России. Ибо милленаристские утопии продолжают зажигать сердца и после эпохи Реформации. «Хилиастическое движение, – пишет С.Н. Булгаков в замечательной статье “Апокалиптика и социализм”, – переносится на Британский остров и там становится душой английской революции с ее многочисленными социалистическими и коммунистическими ответвлениями. Одним словом, вся средневековая история революционно-социалистических, а вместе и религиозных движений может быть изложена как продолжение истории иудейского хилиазма в христианском переоблачении. Учение о хилиазме было и теорией прогресса, и социологией этого времени; вместе с тем оно было и теоретическим обоснованием социализма для этой эпохи, как бы детской его колыбелью»²³.

При всем разнообразии хилиастических движений для всех них характерно болезненно-острое переживание царящих в мире зла и страдания, переходящих в ненависть не только к злу, но и к самому миру, который «во зле лежит». А эта восходящая к гностицизму ненависть к миру порождает всепоглощающую *страсть разрушения*, которая отличает революционеров всех мастей – приверженцев как утопий социоцентрических и атеистических, так и утопий метафизически-религиозных. Суть этой страсти хорошо выразил М.А. Бакунин: «Радость разрушения – это творческая радость». Обличение социального зла, желание облегчить бедствия и страдания народа – отличительная черта русской интеллигенции, благородная и заслуживающая уважения. Но это обличение иногда оборачивается «хорошей миной при плохой игре», когда под ним лежит плохо скрытая страсть отрицания – стремление к уничтожению «лежащего во зле» мира: именно она дает почву для идеи насильственного преобразования общества у анархистов, у террористов-народников, у большевиков.

уклониться от нового брака; несколько самых упрямых были казнены. Иоанн Лейденский имел королеву и еще 15 жен» (Эткинд, *Хлыст*, 18).

²³ Булгаков, «Апокалиптика и социализм», 240.

К сожалению, от абсолютизации царящего в мире зла и от хилиастических настроений не вполне свободны и многие русские философы и писатели, такие, например, как Достоевский и Соловьёв, несмотря на то, что именно ими – и особенно Достоевским – была дана глубокая критика революционной русской интеллигенции. Отвергая атеистические формы революционного утопизма, они не были свободны от утопизма религиозного, сыгравшего в истории России не менее разрушительную роль, чем просветительский утопизм. И тот русский мыслитель, который дал исторический анализ и критику хилиастических утопий, начиная с иудейской и раннехристианской апокалиптики и кончая секулярными формами хилиазма, характерными для нового времени, в т.ч. и марксизма, – я имею в виду С.Н. Булгакова, – даже он не смог вполне освободиться от хилиастических увлечений своей юности. «Если в католичестве, – пишет Булгаков, – еще можно усматривать преобладание августинизма, то в православии и до сих пор удерживается нейтралитет в понимании слов Апокалипсиса о хилиазме и тем самым оставляется возможность разного их истолкования в пределах церковного учения. К православию одинаково себя причисляют как более или менее решительные хилиасты (В.А. Тернавцев в настоящее время, до известной степени Вл. Соловьёв, Н.Ф. Федоров, Достоевский), так и решительные антихилиасты (преобладающее до сих пор течение в церковной мысли)»²⁴.

²⁴ Булгаков, «Апокалиптика и социализм», 239. Цитируемая статья написана Булгаковым в 1909–1910 г. Спустя более четверти века, уже в эмиграции Булгаков издает сочинение «Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования» (Париж, 1948), которое было последним его трудом, законченным незадолго до смерти [точнее было бы сказать, что в 1948 году эту последнюю книгу Булгакова, умершего в 1944 году, издает Лев Зандер. — *Прим. ред. ИФЕ*]. И тут он довольно резко высказывается о тех, кто предлагал спиритуалистическое толкование Апокалипсиса и выступал с критикой хилиазма. «Решительными противниками его [хилиазма. – *Л.Г.*] являются бл. Иероним и бл. Августин, согласно общему духу своего богословия, так же как и Тихоний. Последнее мнение восторжествовало как на западе, так и на востоке. В первом случае это связано с клерикально-папистическим характером западного христианства, для которого было легко принять общую идею бл. Августина о том, что тысячелетнее царство есть католическая церковь.

Подведем итоги. Какие выводы можно сделать на основании всего изложенного?

Во-первых, философия и христианство – не антиподы, они не противостоят друг другу как два взаимоисключающих, враждебных друг другу способа осмысления мира. Более того, в эпоху становления христианства как мировой религии греческая философия в ее наиболее зрелой форме оказалась в некоторых отношениях созвучной христианству и помогла отцам Церкви создать понятийный арсенал, необходимый как для осмысления догматов веры, так и для полемики с враждебными христианству учениями. Как пишет св. Григорий Палама, религиозному проповеднику и учителю «нужно ведь и слово, причем, конечно, произносимое, а также словесное искусство, если хотим не просто хранить знание, но и пользоваться им и преподавать его; нужна затем и разнообразная материя рассуждений, доказательные основания и сравнения на примере мирских вещей <...>»²⁵. Это не значит, разумеется, что греческая философия не была также и предметом критики со стороны христианских апологетов; но нам важно показать, в чем она оказывалась их союзницей.

Тут однако важен один существенный момент. Такую свою роль философия способна выполнить лишь в том случае, если она не претендует на исчерпывающее постижение всего с помощью

Эта сознательная или полусознательная связь августинизма с Ватиканским догматом в католическом богословии распространяется и на отношение к вопросу о первом воскресении и тысячелетнем царстве, которое и состоит в том, чтобы иметь папу в Ватикане. Подобная же тенденция в восточном богословии связана с общим преобладанием в нем аскетически-спиритуалистических черт, причем к этому присоединилась еще константиновская идеология о связи церкви и государства. Последняя же молчаливо клонила также к тому, чтобы находить тысячелетнее царство если не в Ватикане, то в Цареграде, а позднее в Москве, Петербурге... Протестантское богословие оказалось свободно от тех предпосылок, которые препятствовали уразумению пророчества о тысячелетии в его существо, но оно лишено к тому достаточных обще-эклизиологических оснований» (С.Н. Булгаков, *Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)* (Париж: YMCA-press, 1948), 190–91).

²⁵ Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, пер. В. Вениаминова (М.: Канон, 1995), 105.

разума, т.е. не преувеличивает его возможности и признает существование трансцендентного начала, недоступного разуму. Именно таким был в античности платонизм. И Платон, и Плотин, и Прокл были убеждены в том, что сущее, бытие в качестве условия своей возможности предполагает Единое (τὸ ἕν) как некое сверхбытийное, начало, трансцендентное как бытию, так и познанию. В диалоге «Государство», отождествляя трансцендентное Единое с Благом, Платон поясняет: «И познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышая его достоинством и силой» (*Государство*, VI 509b). Этот апофатический мотив античной философии – прежде всего платоников – составляет то ее преимущество, которое – при всем различии между христианским Богом и платоническим Единым – сближает платоников с христианами, – преимущество, которого по большей части лишены новоевропейские рационалистические системы, где, как, например, у Гегеля, для разума нет ничего непостижимого.

И второй вывод. Мне думается, что именно кризис христианства и все более углубляющийся процесс секуляризации привел в XX в. к тем социальным катастрофам, которые постигли в начале века Россию – и не ее одну. Ибо, как мы видели, именно христианство – в союзе с греческой философией – сумело найти противоядие от апокалиптики и хилиазма и связанной с ними страсти к разрушению. Святоотеческая традиция – и на Востоке, и на Западе – исходила из того, что построить Царство Божие на земле невозможно; что полное искоренение зла предполагает конец этого мира и не под силу одному только человечеству; что источник зла в мире – не Бог и его творение, а сам человек и его грехопадение. И, наконец, что мир, будучи творением благого Бога, в силу этого – благ: то, что создано бесконечной силой, не может до конца исказить, а тем более уничтожить сила конечная, хотя она и способна многократно умножить зло и страдание в этом мире. «*Ens et bonum converuntur*» – «бытие и благо обратимы» – эта средневековая формула, восходящая равно к античной философии и христианской вере – вот лекарство против утопического революционаризма.

Панайотис Кондилис (1943–1998)

Себастиан Эдингер

независимый исследователь
Sebastian_Edinger@web.de

Аннотация. Статья рассказывает о жизни, ключевых работах и идеях Панайотиса Кондилиса – одного из самых недооцененных западных философов XX в. Особое внимание уделяется теории Нового времени у Кондилиса, в частности понятиям интеллектуализма (как течения, противоположного рационализму), реабилитации чувственности, объединяющей философии и консерватизма.

Ключевые слова: П. Кондилис, Просвещение, Новое время, немецкий идеализм, социальная онтология, консерватизм, дескриптивный децизионизм

Для цитирования: Эдингер, Себастиан. «Панайотис Кондилис (1943–1998)». Перевод А.Г. Жаворонкова. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 312–332.

Panagiotis Kondylis (1943–1998)

Sebastian Edinger

Independent scholar
Sebastian_Edinger@web.de

Abstract. The paper describes the life, key works and ideas of Panagiotis Kondylis, one of the most underappreciated Western philosophers of

the 20th century. The primary focus is on Kondylis' theory of the New Era, in particular on his concepts of intellectualism (as opposed to rationalism), rehabilitation of sensibility, unifying philosophy and conservatism.

Keywords: P. Kondylis, Enlightenment, European Modern Era, German Idealism, social ontology, conservatism, descriptive decisionism

For citation: Edinger, Sebastian. "Panagiotis Kondylis (1943–1998)." Translated by Alexey G. Zhavoronkov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 312–332. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 11.07.22

Принята к публикации / Accepted: 26.07.22

Перевод с немецкого А.Г. Жаворонкова

Панайотис Кондилис – вероятно, самый важный и самый образованный из всех философских мыслителей XX в., не добившихся мировой славы. Вскоре после ухода Кондилиса из жизни Фолькер Герхардт, профессор философии в Берлинском университете им. Гумбольдта с 1992 по 2012 г., в своей рецензии дал следующую оценку его работам:

Когда XX в. уже будет далеко позади нас, мы обнаружим, что в Гейдельберге как частное лицо жил доктор философии, более независимо и продуктивно продолжавший традиции Макса Вебера, чем все вместе взятые государственные служащие – профессора политики, социологии и философии. Это суждение справедливо, несмотря на значительные политико-теоретические достижения Карла Ясперса и на успехи историков, работающих во всех упомянутых областях. Речь идет о Панайотисе Кондилисе, получившем докторскую степень в 1970-х гг. за большое и амбициозное исследование о возникновении диалектики (1979), но затем не добившемся академического прогресса ни в Гейдельберге, ни в Афинах. Вполне можно сказать, что последнее обстоятельство было в т.ч. следствием его экспансивной интеллектуальности, позволявшей ему работать с огромными массами материала и уверенно преодолевать любые дисциплинарные границы. Каждый из его трудов, выходявших один за другим с небольшими перерывами,

мог бы оказать факультетам честь в качестве хабилитационной работы¹.

То, что Герхардт сравнивает Кондилиса с Максом Вебером, чьи знания вызывали изумление и благоговение почти у каждого из его современников, независимо от их интеллектуального ранга, совершенно оправданно. Его владение огромным массивом материала (ведь целью Кондилиса было не что иное, как теория современной Европы, детально разработанная в терминологии истории идей) создало ему репутацию среди немногочисленных специалистов, но, к сожалению, скорее помешало, чем способствовало широкому влиянию. В ряде своих поздних книг Кондилис намеренно избегает сносок² и не учитывает вероятный уровень философского, общего исторического и политического образования своих читателей, заинтересованных в соответствующей теме, но не имеющих докторских степеней. Впрочем, даже многие из сегодняшних докторов гуманитарных наук редко считают труды Кондилиса иначе как эзотерическими и малопонятными. Не ставя перед собой задачу решить проблему непроницаемости предпосылок этих книг для широкого читателя, мы предпримем попытку дать сжатый обзор основных линий мысли Кондилиса и соответствующих направлений его работы.

Начнем с небольшой биографической справки. Панайотис Кондилис родился в 1943 г. в Олимпии. С 1963 по 1969 г. он учился классической филологии в Афинском университете, а в последующие годы работал в Афинах переводчиком и издателем. В 1971 г. вышла его первая монография «Макиавелли». В 1972 г. Кондилис начал обучаться философии, истории и политологии в Гейдельберге. В 1977 г. под руководством Дитера Хайнриха он защитил докторскую диссертацию по философии под названием «Возникновение диалектики. Анализ духовного

¹ Volker Gerhardt, review of *Panajotis Kondylis: Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*. Band I, in *Jahrbuch Politisches Denken*, hrsg. von Karl Graf Ballestrem, Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson (Stuttgart: Metzler, 2001), 208.

² Характерным примером может служить книга «Упадок буржуазного мышления и образа жизни».

развития от Гёльдерлина, Шеллинга и Гегеля до 1802 года». Из материалов этой 1300-страничной диссертации возникло две книги – «Возникновение диалектики» (1979) и «Просвещение в рамках рационализма Нового времени» (1981). В 1980-х и в начале 1990-х гг. Кондилис, предпочитавший интеллектуальную независимость и по этой причине продолжавший заниматься философией преимущественно вне университетских кругов, опубликовал целый ряд монографий: «Воля и решение» (1984), «Консерватизм: его историческое содержание и упадок» (1986), «Теории войны: Клаузевиц – Маркс – Энгельс – Ленин» (1988), «Метафизика Нового времени» (1990) и «Упадок буржуазного мышления и образа жизни» (1991). Последние две из них завершают серию идейно-исторических исследований Кондилиса, в которых он фрагментарно представляет свою теорию европейского Нового времени. В 1990-х гг. Кондилис все чаще обращается к политическим вопросам, о чем свидетельствует и публикация сборников его эссе по этим темам: «Планетарная политика после холодной войны» и «Политическое в XX веке». Из-за неожиданной ранней смерти Кондилиса в 1998 г. остался незавершенным его проект трехтомной «Социальной онтологии»; первый том, под заглавием «Политическое и человек: Социальные отношения, понимание, рациональность», был посмертно опубликован в 1999 г. К важным интеллектуальным заслугам Кондилиса можно также отнести основание 60-томной серии «Философская и политическая библиотека» (издательство «Gnosis»), 12-томной серии «Современная европейская культура» (издательство «Nefelis»), а также подготовку многочисленных греческих и немецких изданий классических философских текстов.

Исследования Кондилиса можно разделить на три основных направления: (1) труды по истории идей, (2) политические работы и (3) тексты по социальной онтологии. В «Возникновении диалектики» Кондилис прослеживает переход от унаследованной Шиллером проблемы дуализма духа и чувственности к объединяющей философии – сначала у Гёльдерлина, а затем у Шеллинга и Гегеля. Центральную роль в этой трансформации, по мнению Кондилиса, играют изменения в позиции Гельдерлина между 1795 и 1799 гг., в то время как влияние

раннего Гегеля оказывается минимальным. Эволюции от дуалистического к монистическому объединяющему мышлению, согласно Кондилису, соответствует идейно-исторический переход от дуалистической структуры Просвещения к монистической тенденции позднего немецкого Просвещения. Спекулятивная объединяющая философия, преодолевающая систематические запросы «реабилитации чувственности», происшедшей с первых этапов Просвещения, служит признаком специфически немецкого разрыва с европейским Просвещением. Отсюда вытекает необходимость реконструкции европейского Просвещения, которую Кондилис в «Просвещении в рамках рационализма Нового времени» трактует в первую очередь как разбор взглядов французской и английской философии на отношения между духом и чувственностью. По этой причине, несмотря на более позднюю дату выхода, книга 1981 г. посвящена более раннему периоду, нежели «Возникновение диалектики».

Базовым для работы Кондилиса о Просвещении является противопоставление рационализма и интеллектуализма как двух основополагающих мировоззрений. Рационализм служит центральным элементом европейского Просвещения, телеологическим прибежищем которого служит, по мнению Кондилиса, реабилитация чувственности. И напротив, интеллектуализм, который часто путают с рационализмом, выступает для нее препятствием. Согласно Кондилису, основные мыслители просвещения (а не только Руссо) обращались не против рационализма, а против интеллектуализма. Таким образом, для Просвещения характерно не соперничество сенсуализма с рационализмом, а оппозиция сенсуализма и интеллектуализма, поскольку лишь последний можно считать антиподом отождествления природы и разума в человеке, противящимся «включению культуры в природу»³. В отличие от рационализма, интеллектуализм по Кондилису исключает преодоление противоположностей, поскольку «исходит из дуалистической предпосылки, присваивая картезианское разделение *res cogitans* и *res extensa*»⁴. Если он

³ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), 338, 356.

⁴ Kondylis, *Aufklärung*, 557.

воспринимает его утвердительно, он противопоставляет эти понятия друг другу в пользу *res cogitans*, интронируя интеллект, а не чувство. Если же он принимает лишь его структуру, тогда вне зависимости от симпатии к философии чувств между упомянутыми понятиями возникает разрыв, принципиально одобряемый интеллектуализмом. В обоих случаях результат противоречит реабилитации чувственности, служащей импульсом в т.ч. и для позднего немецкого Просвещения, которое хотя и сворачивает к дуализму, но не отказывается от борьбы с нигилизмом. В этом смысле немецкое Просвещение по Кондилису является «органической частью общеевропейского»⁵. Реабилитация чувственности может стремиться к *ratio* в согласии с собственным развитием и в собственных интересах, поскольку рационализм для Кондилиса является «целенаправленным, формально-логически безупречным использованием аргументационных средств, которые нам предоставляет мышление, для обоснования определенной базовой позиции»⁶. В таком понимании *ratio* противостоит не чувственность, а логически-иррациональное: последнее проникает в имманентную логику *ratio* изнутри, а не ссылается на нее извне, в соответствии с возможными логическими процедурами ее использования:

Поскольку для нас критерий рациональности заключен в последовательном характере формально-логического мышления при мыслительном выполнении определенной общей установки, рациональное противоположно не мистически-иррациональному, а лишь логически-иррациональному. Иными словами, мистически-иррациональное находится глубже рационального и логически-иррационального: последние стоят на одном уровне и лишь поэтому могут соперничать друг с другом⁷.

Таким образом, Кондилис открывает возможность понимать даже алогическое в качестве возможностного основания для формирования и логической работы и, кроме того, придать

⁵ Kondylis, *Aufklärung*, 544.

⁶ Kondylis, *Aufklärung*, 36–7.

⁷ Kondylis, *Aufklärung*, 37.

логическому майевтическую функцию в отношении чувственного: чувственное в таком случае не оказывается непримиримо противоположным логическому, а нуждается в нем, чтобы посредством него обрести форму, пусть даже и претерпев трансформацию. Где логически-иррациональное отождествляется с иррациональным, там любая выходящая за пределы проверки выводов логика объявляет себя универсально некомпетентной, поскольку не может служить посредником тому, что по своей процедуре не является элементом логики. Проще говоря, она не может служить посредником, поскольку в нее не может войти и быть изменено посредством ее формирующей силы ничто из того, что не было бы обосновано самим ее *modus operandi*. Отождествляясь тем самым с рациональностью, логика не может напасть на чувственность, но лишь умолкнуть перед ней. В этом заключена судьба интеллектуалистски ограниченного интеллекта, который Кондилис связывает с картезианством в его различных вариантах и против которого «выступает Просвещение как целое, отвергающее базовые картезианские предпосылки»⁸, например в философии Хр. Вольфа.

Итак, если мы понимаем рационализм как мировоззрение, это понятие обозначает одно из двух основных направлений мышления Нового времени, наряду с эмпиризмом/сенсуализмом. Однако все течения и противоположные им направления по Кондилису «должны рассматриваться в их единстве, в качестве возможного ответа на основной вопрос, представляющий реабилитацию чувственности в положительном или отрицательном свете»⁹. Важно отметить, что формулировка этой оппозиции не вытекает из чистого описания, но является следствием методологического подхода Кондилиса, согласно которому «полемическое в сущности мышления»¹⁰ систематически проявляется, к примеру, в следующих вопросах: кто и когда отстаивает ту или иную позицию и на каких основаниях формулирует ее, учитывает ее, противопоставляет ее другой позиции или, наконец, отказывается от нее? Какую претензию на власть

⁸ Kondylis, *Aufklärung*, 172.

⁹ Kondylis, *Aufklärung*, 21.

¹⁰ Kondylis, *Aufklärung*, 53.

отстаивает один носитель власти в противоположность другому, также воплощающему и отстаивающему претензии на власть? Таким образом, направления не монолитны: внутри них есть союзы акторов, которые в другом отношении или в других обстоятельствах полемизируют друг с другом. Общим врагом пиеетистов и эмпиристов являются вольфианцы, хотя, например, Юма и Цинцендорфа нельзя назвать собратьями по духу. Реабилитация чувственности образует базовую тенденцию европейского Просвещения, объединяющую различные полемические ответвления, но ни в коей мере не приводящую их к консенсусу¹¹. Все ключевые направления стремятся избежать двух вещей: подозрения в атеизме и нигилизме, вытекающего из сенсуалистских и материалистических позиций¹², и подозрения в реставрации классической теологии¹³. При этом реабилитация чувственности служит решающим шагом на пути к преодолению традиционной теологии: хотя рационализм не пересматривает ее, он ее укрощает и управляет ею, ставя ее в зависимость от себя вместо того, чтобы враждовать с ней. Реабилитация состоит не в простом уравнивании, а в объединении или,

¹¹ Kondylis, *Aufklärung*, 53: «Реабилитация чувственности (а точнее, определенного ее вида) стала причиной вытеснения духа, тем самым угрожая свободе воли, ценностям и нормам, поскольку все перечисленное, как мы знаем, было неразрывно связано с понятием духа в философской традиции».

¹² О степени переплетения друг с другом позиций и интеллектуальных тенденций говорит то обстоятельство, что Кондилис в одном месте пишет о «подозрении в материализме или атеизме» (Kondylis, *Aufklärung*, 629), а в другом – о «подозрении в атеизме или нигилизме» (Kondylis, *Aufklärung*, 372). То, что может на первый взгляд показаться терминологической непоследовательностью, свидетельствует именно о последовательном рассмотрении различных связанных друг с другом позиций и взглядов.

¹³ Kondylis, *Aufklärung*, 22: «С одной стороны, под “Просвещением” следует понимать те интеллектуальные течения, которые хотят заменить традиционное теологическое мировоззрение светским мировоззрением или максимально имманентным объяснением мира, а с другой – в более узком смысле – течения, защищающие нормативно-моральный идеал, что бы это ни значило в каждом конкретном случае, не только от традиционной теологии, но и от скептицизма и нигилизма, возникающих в самом процессе секуляризации и вследствие него».

по крайней мере, примирении. Для философии Нового времени, нападающей, с одной стороны, на радикальный интеллектуализм, утверждающий примат интеллекта внутри аксиологически понимаемой дихотомии, а с другой стороны, на (ценностный) нигилизм, обращающий «отождествление природы и разума» против последнего и при этом нападающим на мораль и теологию как столпы мышления Нового времени, характерно напряжение между двумя противоположными мировоззренческими установками. Интеллектуалистская линия Нового времени находит своих важных сторонников в математически ориентированных естественных науках XVII в. и в картезианстве. Последний, по мнению Кондилиса, обладает меньшим весом по сравнению с ними:

Декарт считается основателем философии Нового времени, по крайней мере потому, что для нее характерна проблематика самосознания и метода. Эта оценка справедлива, однако ее следует релятивировать указанием на то, что действительное начало Новому времени положила не новая философия, а математическая естественная наука¹⁴.

Интеллектуалистская линия Нового времени подготавливает эмансипацию от классической теологии и метафизики; по этой причине в соответствии с принятым современным пониманием она была бы просветительской хотя бы в своем импульсе. Однако, поскольку она стоит на пути реабилитации чувственности, становясь жертвой подозрений в атеизме, она не является собственно частью Просвещения. Ведь именно «антагонизм интеллектуализма и эмпиризма, или математическо-геометрического и экспериментального метода»¹⁵, стал главенствующим в эпистемологии Просвещения. Кондилис подчеркивает при

¹⁴ Kondylis, *Aufklärung*, 174. При этом Кондилис подробно останавливается и на обычно недооцениваемом, если не сказать неизвестном (несмотря на исследование Кассирера: Ernst Cassirer, «Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge», in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hrsg. von Birgit Recki (Hamburg: Meiner, 2002), 223–380) влиянии математического естествознания на кембриджских платоников; ср. Kondylis, *Aufklärung*, 191 и далее.

¹⁵ Kondylis, *Aufklärung*, 20.

этом, что эмпиризм должен был «себя рационально-аргументационно обосновывать (ведь уже реабилитация чувственности была, как мы знаем, рациональным, а не чувственным актом)»¹⁶. «Основное эмпиристское течение Просвещения»¹⁷ во имя рационализма противостоит интеллектуализму, в котором проявляется «логическая двусмысленность рационализма»¹⁸. Интеллектуализм представляет собой одну из ее возможностей (например, в логическом формализме, идеализме и моральном рационализме), а другой, полемически противопоставленной ему, является возможность реабилитации чувственности, к которой стремится рационализм. Назовем в этой связи несколько решающих этапов Просвещения, к которым обращается Кондилис: решающий импульс движению против картезианства придают работы Ньютона, а в первую очередь популяризация ньютоновской теории Вольтером; Гельвеций и Кондильяк столь же влиятельны во Франции, как Локк и Юм в Англии; введение историзма в философию Нового времени в первую очередь заслуга Вико и Монтескье. Особую роль, которую трудно переоценить, Кондилис отводит Лейбницу, попытавшемуся интегрировать в единую философию все упомянутые выше тенденции своего времени – на уровне, который до него едва ли можно было себе представить. Согласно Кондилису, Лейбниц является уникальным случаем в истории идей, поскольку

аспект лейбницевской мысли, структурно наиболее сильно способствовавший формированию философии объединения, уже в ходе формирования последней находился в противоречии с тем аспектом, который не мог или мог, но не в такой степени, как первый, удовлетворить ее потребности и потому был отложен в сторону. Речь, с одной стороны, о разделении духа и чувственности, предпринятом ценой искусственной конструкции предустановленной гармонии, а с другой, об их телеологическом объединении. Эта дихотомия в философии Лейбница, проявляющаяся в нескольких обличьях (математика против метафизики, механицизм против телеологии,

¹⁶ Kondylis, *Aufklärung*, 51–2.

¹⁷ Kondylis, *Aufklärung*, 250.

¹⁸ Kondylis, *Aufklärung*, 51.

оптимальное статичное целое против идеи развития), может быть объяснена, как и в других встречавшихся нам случаях, полемическими намерениями Лейбница, т.е. тем, что перед ним сразу два противника, причем борьба с одним из них требует хотя бы частичного отказа от аргументации, используемой против другого¹⁹.

Помимо логических деталей философии Лейбница, новаторским эффектом его объединяющей философии является выход за пределы оппозиции интеллектуализма и рационализма: «<...> повышенная в своей ценности чувственность была снабжена или одухотворена свойствами духа, благодаря чему душа в целом, с дополнительной помощью врожденных элементов, была помещена под эгиду морального в самом широком смысле, т.е. духовного принципа»²⁰. Таким образом, Лейбниц стал решающим инициатором немецкого позднего Просвещения, воспринявшего объединяющие философские импульсы со стороны таких авторитетных фигур, как Лессинг, Гердер и Гёльдерлин, – импульсы, продолжившие свое влияние в немецком идеализме. Эта объединяющая тенденция в философии Нового времени претерпевает слом в работах Канта, которого Кондиллис считает не ключевым представителем, а критиком «главного направления западного Просвещения»²¹, порвавшим с объединяющей философией позднего немецкого Просвещения²² благодаря «радикально новому по своему характеру сочетанию интеллектуалистских и скептических позиций»²³. Кант воплощает собой разрыв с Просвещением, поскольку его дуализм наследует и на протяжении своей жизни поддерживает Шиллер, а благодаря Шиллеру и мыслители-однокурсники по Тюбингенскому университету (Гёльдерлин, Шеллинг и Гегель). Указанную идейно-историческую связь Кондиллис исследует в «Возникновении диалектики».

¹⁹ Kondylis, *Aufklärung*, 580.

²⁰ Kondylis, *Aufklärung*, 593.

²¹ Kondylis, *Aufklärung*, 639.

²² Kondylis, *Aufklärung*, 614.

²³ Kondylis, *Aufklärung*, 638.

Как и в «Просвещении в рамках рационализма Нового времени», центральной для «Возникновения диалектики» выступает тема реабилитации чувственности. Кондилис начинает свой анализ с систематического рассмотрения адаптации кантовского разделения чувственности и рациональности у Шиллера. Именно просветительское намерение Шиллера, отмечавшее его интерпретацию необъединяющей философской теории, оказало сильное влияние на Гёльдерлина. Подвергая рассмотрению опубликованные работы (в первую очередь «Гиперион» Гёльдерлина, франкфуртские наброски и ранние йенские труды Гегеля, поздние йенские работы Шеллинга), а также письма, Кондилис в деталях прослеживает интеллектуальное развитие и личные контакты тюрингенских однокурсников; при этом он учитывает не только влияние на них Канта и Шиллера, но и Руссо, Гемстергейса и Якоби. Основная заслуга исследования Кондилиса состоит, с одной стороны, в подробной демонстрации огромной роли Гёльдерлина в трансформации дуализма в близкую к монизму философию объединения (в 1795–1799 гг.), а с другой – в доказательстве основополагающего влияния работ Шеллинга 1799–1802 гг. на формирование мышления Гегеля, обретающего самостоятельные черты лишь с 1802 г. В ходе анализа Кондилис выдвигает существенные возражения против «гегелевской легенды», согласно которой развитие диалектики является преимущественно заслугой Гегеля.

Кондилис признает за Шиллером «своего рода идеально-типическую релевантность для тюрингенской мысли Гёльдерлина и Гегеля»²⁴, которая проистекает из «чувства свободы» Шиллера и его «усиления позиции науки, чьей областью является именно чувственность на всех уровнях»²⁵. На этих основаниях Шиллер проводит в рамках кантовского дуализма переоценку, которая не заходит дальше реабилитации чувственности и не способна прийти к какой-либо объединительной философии. Последнее также связано с тем, что Шиллер оказался

²⁴ Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1979), 22.

²⁵ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 24.

не готов к философскому вызову, брошенному Кантом: «<...> он упускает из виду фундаментальное значение учения Канта о двух мирах и в то же время не хочет серьезно отнестись к кантовскому учению о радикальном зле, которое также приобрело у Канта фундаментальное значение»²⁶. Канту наследует и Фихте, философия которого именно по этой причине является значительным вызовом для тюрингенских однокурсников: «<...> кантианец Фихте видит необходимость принимать ответственность во внимание, но никоим образом не реабилитирует ее в смысле Руссо или Шиллера»²⁷, вместо этого создавая философию абсолютного Я, вынуждающую Гёльдерлина формировать свою философию «в полемике с Фихте»²⁸.

Однако Гёльдерлин не теряется в бесплодной полемике, кульминацией которой могло бы стать решение запереться в старом дуализме. Его черновики и «Гиперион» являются не только подготовительными поэтическими работами, дающими читателям теоретическое вдохновение, но и «первой <...> формой последовательной философии объединения»²⁹. Результатом анализа различий между Гёльдерлином и Фихте становится следующий вывод Кондилиса: «Если сосуществование субъекта и объекта в сознании предполагает их разделение, тогда это разделение также предполагает первоначальное объединение, объединение бытия, а не чистого сознания. Однако с фихтеанской точки зрения это чистый Спинозизм»³⁰. Гельдерлин разрушает предполагаемый Спинозизм из философски-рефлексивной перспективы: «Если эго не является субстанцией, думает теперь Гёльдерлин, то оно может быть только другим выражением для неизбежной рефлексивной структуры сознания»³¹. Развертывание этой структуры размышлений Кондилис прослеживает от фрагментов «Гипериона» до завершённого романа, демонстрируя диалектическую последовательность этапов развития.

²⁶ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 295.

²⁷ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 109.

²⁸ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 451.

²⁹ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 20.

³⁰ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 316.

³¹ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 315.

Stricto sensu «Гиперион» Гёльдерлина диалектичен постольку, поскольку он литературно реализует «идею постепенного раскрытия духа как обязательного хода воспитания»³² таким образом, что в романе «каждая ступень содержит в себе зародыши более высокой ступени»³³.

По мнению Кондилиса, упомянутая конструкция обнаруживается уже в натурфилософских черновиках Шеллинга 1797–1798 гг.³⁴ С этого момента в его трудах начинает формироваться диалектическая концепция природы: «Таким образом, потребности диалектической конструкции способна удовлетворить только природа, мыслимая одновременно как субъект и объект; под давлением этих потребностей Шеллинг понимает, что конструкция была бы невозможна как таковая, если бы она не исходила из единства субъекта и объекта на высшем уровне»³⁵. В ее зрелой систематической форме Шеллинг развивает эту конструкцию в 1801 г. в своей работе «Об истинном понятии натурфилософии». В ней он освобождается от влияния Канта и Фихте, вводя двойное понятие субъект-объекта: субъект-объект сознания и субъект-объект природы. С помощью первой концепции Шеллинг пытается разобраться с основными вопросами трансцендентального идеализма, восходящими к Канту и Фихте. С помощью второй он переводит эти вопросы в область Спинозизма, который, однако, вбирает в себя идеалистическую проблематику, а не искореняет ее³⁶. По словам Кондилиса,

³² Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 329.

³³ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 337.

³⁴ Позднее такой же тезис выдвигает Витторио Хёсле: Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg: Meiner, 1998), 44. Однако пути Кондилиса и Хёсле расходятся в тот момент, когда последний утверждает: «Не только Фихте, но и сам Шеллинг не удовлетворяет требованию системной структуры, возвращающейся в себя» (Hösle, *Hegels System*, 47). Тем самым необходимо подразумевается, что Шеллинг не разработал полностью обоснованной диалектики, оставив решение этой задачи Гегелю; иными словами, мы имеем дело с той самой «гегелевской легендой», против которой Кондилис выступил примерно за 20 лет до Хёсле (последний вообще не упоминает Кондилиса).

³⁵ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 597–98.

³⁶ По словам Шеллинга: «Как в бесконечном вне нас могут быть *определения*, Спиноза не мог объяснить, он тщетно пытался избежать перехода

«трансцендентальная философия работает с простой рефлексией, но Шеллинг хочет работать с двойной рефлексией, которая снимает себя, доказывая собственное происхождение из реального»³⁷. Реальным Кондилис, свободно перефразируя, называет «единство позитивного и негативного в рамках абсолютно позитивного»³⁸.

Новизна подхода Кондилиса заключается не только в способе рассмотрения работ Гёльдерлина и Шеллинга. Особого внимания заслуживает замечательный тезис Кондилиса о том, что Шеллинг развивал свои идеи не только независимо от Гегеля (параллельно с ним), но и до него, т.е. что Гегель начинает развивать свою собственную диалектическую концепцию лишь после того, как Гёльдерлин и Шеллинг уже завершили ее формирование. В этом контексте следует особо отметить следующее замечание Кондилиса:

В любом случае, «Изложение» было в печати или даже уже вышло из печати <...>, когда Гегель начал писать «Различие». <...> Шеллинг пишет в вводном примечании к «Изложению», что он «представил эту систему в лекциях прошлой зимой». Таким образом, «Изложение» было написано до зимнего семестра 1800–1801 гг.; свою окончательную и зрелую форму оно получило в лекциях – или даже до них³⁹.

До тех пор, пока этот тезис не опровергнут (а он еще не опровергнут), можно говорить о судьбоносном разоблачении Кондилисом «гегелевской легенды». Строго систематически

от бесконечного к конечному. Этого перехода не имеется лишь там, где конечное и бесконечное *изначально* объединены, и этого *изначального* объединения нет нигде, кроме как в существе индивидуальной природы» (Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, *Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки*, пер. А.Л. Пестова (СПб.: Наука, 1998), 104–05).

³⁷ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 604.

³⁸ Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, 567. В терминологии Шеллинга «абсолютно позитивное» является «самоконструированием субъект-объекта» (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Werke*, Bd. 14, hrsg. von Manfred Dürner (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2009), 95), который Шеллинг также называет природой; ступени его рефлексии Шеллинг характеризует как «акты чистого субъект-объекта» или «акты Я» (Schelling, *Werke*, Bd. 14, 92).

³⁹ Kondylis, *Aufklärung*, 617–18.

ориентированным философам этот вопрос может показаться филологическим, синтезирующим биографические исследования и социальную историю. Однако книга Кондилиса позволяет совершенно иначе взглянуть как на историю диалектики, так и на раннюю историю немецкого идеализма, поскольку в среде исследователей до сих пор преобладает мнение, что Гегель является бесспорным родоначальником подлинно диалектического философствования.

Особенное значение среди идейно-исторических работ Кондилиса имеет монография «Консерватизм: его историческое содержание и упадок», посвященная развитию консерватизма в Западной Европе (Англии, Германии и Франции). Для Кондилиса консерватизм – это «идеологическое и социально-политическое течение», чьей целью было «сохранение *societas civilis* и господствующего положения его высших слоев»⁴⁰. Он понимает консерватизм как идеологию, неотъемлемо связанную с ее носителями и возникшую в контексте определенной политико-социальной ситуации, в своей характерной идейно-исторической форме сложившейся в Новое время, но уходящей корнями в Средние века. Правовым основанием этой социальной формы Кондилис считает божественное право. С возникновением первых учений о суверенности в XVI в. возникает конфликт между божественно-естественным и человеческим (созданным) правом, и тем самым происходит, выражаясь социологическим языком, «переход от *societas civilis* к дуализму государства и общества»⁴¹, т.е. от господства аристократии к эмансипации буржуазии, завершающейся в XIX в. От традиционных исследований консерватизма позицию Кондилиса отличают три определяющих тезиса: 1. Консерватизм – это связанный с конкретным историческим положением дел и носителями (преимущественно с аристократией) идеологический феномен, сам по себе не имеющий антропологического значения и вне родной для себя исторической среды лишшающийся четкого смысла. 2. Эдмунд Бёрк является не основателем консерватизма, а его влиятельным

⁴⁰ Panajotis Kondylis, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 23.

⁴¹ Kondylis, *Konservativismus*, 29.

представителем во младшем поколении, чья позиция глубоко двойственна: он защищает суверенитет парламента, но в то же время отрицает характерную для Нового времени идею суверенитета в ее радикальном, т.е. секулярном, понимании. З. С идейно-исторической точки зрения консерватизм представляет собой долгую, происходившую на разных уровнях оборонительную борьбу аристократии против буржуазии, которую можно трактовать в т.ч. как конфликт между божественным правом и современной идеей суверенитета. В рамках этого процесса консерватизм претерпевает ряд трансформаций: если сначала консерваторами были боровшиеся с буржуазией аристократы, то позднее консервативной силой стали старые либералы, боровшиеся с социалистами. Согласно Кондилису, трансцендентальный противник консерваторов, революционер (а также связанная с ним полемическая картина мира), исчез в современном массовом обществе, в котором «не настроенные революционно трудящиеся»⁴² больше не ставят своей целью аксиологическую трансформацию или переориентирование общества. В XX в. консерватизм превращается в жест, в лишенный ключевого содержания опознавательный признак; подобно либерализму и социализму, он оказывается связан со столь многими сменяющимися друг друга носителями, что все три понятия теряют свой первоначальный смысл и становятся рефлексаторными рудиментами, характерными для обыденного языка интеллектуалов.

Окончанием европейского Нового времени Кондилис считает холодную войну. В книге «Упадок буржуазного мышления и образа жизни» Кондилис рисует его исторический портрет, а также физиогномический портрет гедонистической массовой демократии, характерной для стран западного блока в период холодной войны. В работе «Планетарная политика после холодной войны» Кондилис обращается к вопросу о том, в рамках какой планетарной ситуации гедонистические массовые демократии одержали победу и почему эта победа, согласно ее собственной внутренней логике, может оказаться пирровой. Разрабатывая тонкую диалектику универсализма прав человека,

⁴² Kondylis, *Konservativismus*, 12.

Кондилис также размышляет о возможности обусловленного этой диалектикой превращения экономизации политического в его биологизацию. Рассматривая будущее планетарной политики не как райское умиротворение, а как теоретическую задачу, Кондилис отвергает предложенную Фукуямой теорию конца истории как аисторичный, прославляющий сам себя западный фантазм. Уже в 1992 г. он говорит о восхождении Китая и о возможных изменениях внутренней структуры западного, гедонистического социального проекта массовой демократии под влиянием определенных условий (в т.ч. массового перемещения беженцев). Кондилис также взвешивает возможность того, что США из-за внутренних конфликтов могут утратить свои доминирующие позиции. Затрагивая отношения между Западной Европой и Россией, он подвергает критике идею расширения НАТО до российских границ как геополитически и дипломатически наивный ход, вносящий ненужные осложнения в позитивный потенциал германо-российских отношений: «Европейская, в т.ч. немецкая близорукость, проявляющаяся, к примеру, в поддержке американского плана по расширению НАТО до российских границ, способна вызвать обоснованную подозрительность русских, подтолкнув огромную евразийскую страну к агрессивной изоляции или к тесной дружбе с Китаем»⁴³.

Еще одним направлением философии Кондилиса является социальная онтология, базовые принципы которой сформулированы в работе «Власть и решение» (1984) и в посмертно изданной, основанной на черновых материалах книге «Политическое и человек». Ядро ненормативистской социальной онтологии Кондилиса составляет свободное от ценностной нагрузки понятие решения. Иными словами, Кондилис трактует свой подход как дескриптивный децизионизм. Речь в нем идет не об обосновании нормативно кодированной позиции с точки зрения теории решений, а об описании генезиса нормативности с точки зрения логики решений. Тем самым решение понимается не как простое событие в мире, а как действие, конституирующее

⁴³ Panajotis Kondylis, «Europa an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Eine weltgeschichtliche und geopolitische Betrachtung», *TUMULT. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 22 (1996): 16.

и структурирующее мир для субъекта решения и через субъекты решения: субъект конституирует себя, свой мир и свою картину мира в решениях, делая это в мире, в котором он постоянно сталкивается с седиментированными решениями других. В этой связи социально-онтологическую, а не нормативно-содержательную, как в «воинствующем децизионизме»⁴⁴, трактовку получает и различие «друг – враг». Ценность решения состоит в том, что оно имеет «стороны», т.е. является результатом бинарной оценки («да» или «нет»): друг воплощает положительную сторону решения, а враг – негативную оборотную сторону. Поскольку субъект конституирует себя и свою картину мира через решения в обществе, всякое решение подчинено самосохранению и отражает притязание на власть. Состоящую из решений структуру, извне определяющую и координирующую поведение принимающих решения акторов, Кондилис называет дисциплинированием. Посредством дисциплинирования формируется организованное общество.

Из-за отсутствия академического собрания сочинений Кондилиса и высоких требований, предъявляемых им к своим читателям, исследования его философии до сих пор были лишь спорадическими. После смерти Кондилиса в 1998 г. первой попыткой возрождения интереса к нему был сборник под редакцией Фалька Хорста «Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays» (2006). Однако уже в 2012 г. Оливер Флюгель-Мартинсен в своей вышедшей в журнале «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» статье вполне справедливо поставил следующий диагноз: «Спустя почти полтора десятилетия после его смерти вокруг Панайотиса Кондилиса, кажется, стало тихо. Его труды, тиражи которых часто уже распроданы, переиздаются лишь спорадически, а их рецепция почти отсутствует»⁴⁵. Лишь в 2019 г. вышел следующий сборник о Кондилисе («Panajotis Kondylis und die Metamorphosen der Gesellschaft. Ohne Macht lässt sich nichts machen»), представляющий собой новую

⁴⁴ Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 124.

⁴⁵ Oliver Flügel-Martinsen, «Apodiktischer Dezisionismus? Kondylis' Machtdenken», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (2012): 365.

попытку осмысления его наследия. Еще один том сейчас готовится в печати. Однако есть и другие признаки постепенных изменений. В 2019 г. вышла биография Кондилиса; кроме того, вышли или готовятся к выходу английские, русские и французские переводы его работ (в первую очередь «Власть и решение» и «Политическое в XX веке»). В 2022 г. в берлинском издательстве «Matthes & Seitz» вышло новое издание монументальной монографии «Консерватизм». Для более широкого и глубокого понимания философии Кондилиса требуется публикация полного академического издания его работ, учитывающего предыдущие исследования и способного послужить герменевтическим ориентиром для дальнейшей рецепции.

Список литературы / References

- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф. *Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки*, пер. с нем. А.Л. Пестова. СПб.: Наука, 1998.
- (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Ideas for a Philosophy of Nature*, translated by A.L. Pestov. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 1998. (In Russian))
- Cassirer, Ernst. «Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge». In *Gesammelte Werke*. Bd. 14, herausgegeben von Birgit Recki, 223–380. Hamburg: Meiner, 2002.
- Gerhardt, Volker. Review of *Panajotis Kondylis: Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*. Band I. In *Jahrbuch Politisches Denken*, herausgegeben von Karl Graf Ballestrem, Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, 208–12. Stuttgart: Metzler, 2001.
- Flügel-Martinsen, Oliver. «Apodiktischer Dezisionismus? Kondylis' Machtdenken». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (2012): 365–82.
- Horst, Falk, Hrsg. *Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- Horst, Falk, Hrsg. *Panajotis Kondylis und die Metamorphosen der Gesellschaft. Ohne Macht lässt sich nichts machen. Aufsätze und Essays*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019.
- Horst, Gisela. *Panajotis Kondylis. Leben und Werk – eine Übersicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.

- Hösle, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Kondylis, Panajotis. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Kondylis, Panajotis. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Kondylis, Panajotis. *Macht und Entscheidung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Kondylis, Panajotis. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: dtv, 1986.
- Kondylis, Panajotis. *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Kondylis, Panajotis. «Europa an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Eine weltgeschichtliche und geopolitische Betrachtung». *TUMULT. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 22 (1996): 7–21.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Werke*. Bd. 10. Herausgegeben von Manfred Durner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2009.

Скептический поиск истины или нормативное решение? Интервью с Панайотисом Кондилисом*

Для цитирования: Кондилис, Панайотис. «Скептический поиск истины или нормативное решение?». Интервью брал Марин Терпстра. Перевод А.Г. Жаворонкова. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 333–351.

For citation: Kondylis, Panagiotis. “Skeptische Wahrheitssuche gegen normative Entscheidung.” Interview by Marin Terpstra. Translated by Alexey G. Zhavoronkov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 333–351. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 20.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

* Перевод сделан по изданию Panagiotis Kondylis, «Skeptische Wahrheitssuche gegen normative Entscheidung. Interview mit Fragen von Marin Terpstra» in *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft* (Darmstadt: WBG, 2006), 157–72 (впервые опубликовано как Panagiotis Kondylis, «Nur Intellektuelle behaupten, daß Intellektuelle die Welt besser verstehen als alle anderen», Interview von Marin Terpstra. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, Nr. 4 (1994): 683–94) и печатается с любезного разрешения наследников Панайотиса Кондилиса, а также издательства Matthes & Seitz Berlin как правообладателя.

Перевод с немецкого А.Г. Жаворонкова

Марин Терпстра: Г-н Кондилис, Вы автор объемных исследований, посвященных важным аспектам западной истории идей и западной мысли. Вы писали о философах и их идеях, издали две антологии философских текстов. В то же время Вы публикуете системные работы, в которых представлены Ваши основные философские взгляды. Кроме того, в последние годы Вы принимали участие в политических дебатах. Как бы Вы охарактеризовали себя в первую очередь: как историка, философа или политического мыслителя? И если Вы можете отождествить себя с каждым из упомянутых типов, как Вы решаете неизбежную проблему различий и конфликтов между этими дисциплинами?

Панайотис Кондилис: То, как себя характеризуют или позволяют характеризовать, не играет первостепенной роли и часто зависит от случая. В первую очередь следует направлять свой интерес на то, что ты говоришь, и на то, можешь ли ты в принципе что-либо сказать. В моей научной работе я выступаю наблюдателем человеческих вещей, аналитиком человеческого поведения в конкретных ситуациях. Однако у меня нет желания понимать и представлять человеческое поведение из перспективы «той самой» философии, «той самой» политики или «той самой» истории. Напротив, в мои намерения входит пролить свет на единообразие его базовых структур и на внутреннюю логику его проявления в области философского, политического, социального и исторического действия. Когда люди совершают философские поступки, их поведение не отличается от проявлений их активности в политической и социальной сфере. Они опираются на некую позицию, совпадающую с позициями некоторых людей и в то же время противоречащую позициям других. Нет никаких оснований приносить в мир какую-либо позицию, если ты не считаешь некие другие позиции неверными или вредными. Отсюда становится ясно, почему никогда не будет реализована мечта, или властная претензия, большинства философов, полагающих, что «та самая» философия в качестве привилегированного занятия *sui generis* способна указать остальному миру путь к гармонии. Структура

философского действия заключает в себе амбиции того, кто это действие осуществляет. Несмотря на заверения тех, кто стремится к монополии на интерпретацию и говорит от имени «той самой» философии, до сих пор не существовало никакой единой философии. Уже по этой причине вопрос о реализации «той самой» философии не стоит, и на подобную реализацию стоит надеяться тем меньше, чем больше философские теории выступают в качестве нормативных заповедей. Та же судьба по необходимости ожидает политические и социальные теории, ориентирующиеся на нормативные представления и пожелания.

Если же, напротив, абстрагироваться от этого и представлять единство человеческого действия в описанном выше смысле, можно пользоваться единым набором понятий и прорвать границы между дисциплинами, поскольку последние будут рассматриваться как бы извне. Отсюда не вытекает, что нужно использовать одни и те же технические термины вне зависимости от того, о какой именно области идет речь. Кроме того, нельзя произвольно смешивать одно с другим; постмодернистская каша легко поддается усвоению, но особенно питательной она не является. При представлении соответствующего поведения, говоря словами Макса Вебера, ищут и поясняют субъективно подразумеваемый смысл – и именно он артикулируется в понятиях, в первую очередь тогда, когда речь идет о действии в теоретической форме. Здесь мы одновременно находимся на двух уровнях, но это не должно превращаться в порочный круг.

Какие же понятия следует использовать на дескриптивном метауровне? Это для меня чисто технический вопрос, касающийся целесообразности. Специальную, «китайскую» терминологию я ценю не слишком высоко. С другой стороны, именно тот, кто рассматривает через увеличительное стекло несколько дисциплин или работает в особой области, должен хорошо разбираться в соответствующей лексике. Например, логистика современного ведения войны не может быть описана через инструментарий гегелевской «Логики», несмотря на универсальные претензии последней. Центральные понятия дескриптивного метауровня, которые я проясняю в работе «Власть и решение», как правило более или менее приняты во всех «sciences humaines» и, к счастью, еще не потеряли своей связи с живым

языковым употреблением. Правда, их *дескриптивный* смысл следует освещать отдельно, поскольку их предыстория нормативно-этически нагружена.

И последнее замечание. Кто воспринимает теории как формы поведения, тот в намного меньшей степени, чем другие, может потерять из вида искусственно-фиктивный характер понятий и мыслительных конструкций. Человеку, как обладающему конечным пониманием существу, столь же трудно не обратит на это внимание, как перепрыгнуть собственную тень. В подобной кризисной ситуации помогает лишь постоянно бодрствующее осознание фиктивности, т.е. строгое различие и как можно более наглядное отделение уровня представления от уровня реальных событий. Правда, здесь нет рецептов и методологических указаний, которые можно было бы применять и делать общим достоянием вне зависимости от индивидуальных качеств, т.е. от образования, эмпатических способностей и богатства ассоциаций у конкретного исследователя. Мерилом успеха остается достигнутый результат. Последний, в свою очередь, измеряется ответом на вопрос: сколь большое число важных эмпирических феноменов, сколь большая часть живой истории становятся более понятными на этом пути? Для чрезвычайно утонченных ушей современных эпистемологов и методологов вопрос может звучать наивно, но я хочу, чтобы мои вопросы оставались именно такими – наивными и элементарными.

М.Т.: Ваши более исторические по своему характеру работы посвящены большим феноменам истории мысли: возникновению диалектики, феноменам Просвещения и консерватизма, а также развитию критики метафизики в течение нескольких веков. Что побудило Вас исследовать именно эти феномены? Видите ли Вы связь между ними?

П.К.: В моих исторических работах изложена теория европейского Нового времени. Каждая из них содержит в себе анализ основополагающих интеллектуально-исторических и социально-политических аспектов этого удивительного развития, перетекающего в нашу сегодняшнюю планетарную историю. В своих трудах об упадке буржуазной формы жизни и мышления и о планетарной политике после краха коммунизма я более внимательно рассмотрел социально-исторические связи, затронутые в моих

более ранних исследованиях, и обозначил причины, благодаря которым можно заключить, что европейское Новое время – как историческая эпоха со своими специфическими особенностями – подошло к концу, хотя наши прочно укоренившиеся привычки мышления не желают этого замечать. Но это отдельная тема.

Отвечая на Ваш вопрос, я хочу также упомянуть, что немаловажной целью для меня в исторических работах было убедительно доказать герменевтическую продуктивность моего общего рассмотрения человеческих вещей. Если рассмотрению удастся связать друг с другом, казалось бы, далекие друг от друга темы и феномены и единообразно их понять, тогда многое с очевидностью свидетельствует в его пользу. Методологически ориентированное сопоставление работ, например «Просвещения» с «Консерватизмом» или «Теорией войны», прояснило бы внимательному читателю способ, с помощью которого можно, как я говорил выше, преодолеть границы дисциплин. При этом речь не идет о некоем абстрактном «правильном методе»: за предложенным подходом стоят содержательные допущения, которые и делают возможным его продуктивность. Большой объем и детальность моих работ, подчас расстраивающие читателей, связаны с моим стремлением продемонстрировать плодотворность методологического подхода на примере понимания целого. Лишь в тех случаях, когда целое интерпретируется без пробелов, можно до некоторой степени убедиться в обоснованности и предметности интерпретации, в то время как нормативная или содержательная пристрастность, как правило, идет рука об руку с избирательным отношением к материалу. Это означает, что опровержение моих результатов возможно лишь на основании как минимум столь же объемного анализа материала.

Скажу пару слов и об упомянутом Вами исследовании, посвященном возникновению гегелевской диалектики. Мною в первую очередь руководил интерес пролить свет на предысторию марксизма и на мировоззренческие предпосылки его философии истории. Позитивное и негативное рассмотрение марксизма на уровне теории, а коммунистического движения на уровне политической практики было ключевым опытом моей интеллектуальной и личной жизни. Кто пережил схожий жизненный опыт, тот без труда найдет его признаки в моих работах.

М.Т.: Во вступлении к Вашей книге о Просвещении есть следующий тезис: «Мышление в существенной мере полемично»¹. В этом тезисе, родственном аргументу Карла Шмитта, согласно которому все политические понятия по своему происхождению полемичны, Вы предполагаете полемический характер всех понятий. В том же вступлении Вы оспариваете полемическое употребление идей просветителей другими мыслителями. Правильно ли я понимаю, делая отсюда вывод, что для Вас мышление само по себе нейтрально или может быть нейтральным, если и не философы пользуются и злоупотребляют им с полемическими намерениями? Иными словами, есть ли помимо полемических следствий еще и логическое следствие само по себе, которым в определенной ситуации могут полемически злоупотреблять? В каком отношении друг к другу находятся оба эти следствия? Как «чистое» и «прикладное» мышление?

П.К.: Отмечу, в первую очередь, следующее: упомянув о полемическом употреблении мышления Просвещения другими мыслителями, я не «оспариваю» его, но лишь констатирую как факт. У читателя может сложиться впечатление, будто я его оспариваю, из-за подчеркнутого указания на разрыв между прозаическим действием и идеализированным самопониманием действующих лиц. Кстати, меня бы весьма удивило, если бы мышление, стоящее под знаком морально-нормативных базовых решений, не было полемическим *ab ovo*. При таком взгляде политика представляет собой не злоупотребление, а нормальное использование мышления. Противоположностью логическому мышлению выступает не полемическое, а нелогическое или логически неверное мышление.

Логика ни в коем случае не тождественна «разумности» или «рациональности» в морально-нормативном смысле: она состоит в корректном аргументационном раскрытии позиции, причем корректность этого раскрытия измеряется формальными критериями, например отсутствием логических скачков, двусмысленных терминов и т.д. Поэтому можно проверить, насколько

¹ Это не точная цитата, а краткая версия ключевого тезиса Кондилиса. См. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Hamburg: Meiner, 2002), 19–35. – *Здесь и далее примеч. пер.*

логически верно теоретизировано основное мировоззренческое решение, однако оценка его «рациональности» – уже другой вопрос. Морально-нормативное и бесценностно-дескриптивное мышление в одинаковой степени могут разворачиваться логически. Логика может поставить себя на службу всем возможным позициям именно потому, что она их не порождает: в этом отношении логика и вообще логическое мышление нейтральны. Характер мысли определяется не вопросом о логике, а вопросом о нормах и ценностях. Все сводится к тому, определяют ли нормы и ценности, в явной или неявной форме, усилия мышления – или же усилие мышления делает такие нормы и ценности, а также теоретическое поведение, руководствующееся ими, своим объектом.

Хотя полемическое и логическое следствие в принципе не исключают друг друга, в интеллектуальной истории часто бывает так, что полемическое следствие отодвигает логическое на второй план. Так происходит, когда кто-то хочет бороться с позицией, которая противоречива сама по себе, и при этом противопоставляет каждому члену этого противоречия член противоположного противоречия; в своей работе я проанализировал несколько соответствующих примеров, важных для интеллектуальной истории. Дескриптивно-ценностное мышление также может протекать нелогично, но тогда причина не может заключаться в преобладании полемического компонента. Понятия обычно полемичны из-за их нормативной направленности. Именно апелляция всех сторон к нормам и ценностям или к их «истинной» интерпретации усиливает полемику и борьбу; мораль с социальными притязаниями, а не самодостаточный скепсис превращает людей в конкурентов или врагов. Но даже понятия, которые *prima facie*, казалось бы, не подразумевают ничего нормативного, могут иметь такой же эффект. Речь о таких случаях, когда какая-либо сторона символически связывает свою идентичность с понятием, так что его утверждение или поражение в интеллектуальном спектре символизирует утверждение или поражение этой стороны.

М.Т.: Со времен Ренессанса (начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы) получали свое развитие идеи, «логически ведущие» к нигилизму, т.е. к отрицанию объективных норм и

ценностей. Не была ли вся постсредневековая или посттеологическая мысль, а не только мысль Просвещения, напротив, попыткой избежать этого «логического следствия», в то время как лишь немногие мыслители (в частности, упомянутые выше) осмеливались плыть против течения и предпочитали истину комфорту? Не является ли Ваш «дескриптивный децизионизм» скорее завершением этого «логического следствия»?

П.К.: На Ваш вопрос можно ответить простым «да». И все же я хотел бы выделить два момента. Во-первых, сомнение в объективности норм и ценностей возникло не только на Западе и не только лишь в Новое время. Индийской и китайской мысли уже были знакомы подобные подходы, а в греческой античности мысль софистов разработала ту же позицию на основе противопоставления νόμος и φύσις. Философия Платона была, по сути, масштабной попыткой противопоставить софистическому релятивизму предельные, т.е. онтологические и метафизические, аргументы. Всякая философия, отстаивающая объективность норм и ценностей, не может по этой причине избежать платоновских элементов – неважно, в какой форме и дозировке. Констатация социального господства нормативности и вековой партизанской войны против него имеет большое значение для понимания характера и функции философской мысли в ее постоянных антропологических и социальных отношениях, в качестве утонченной артикуляции усилий самосохранения человеческих обществ, по ту сторону соответствующих исторических случайностей.

Европейское Новое время должно было постоянно бороться с ценностным релятивизмом и нигилизмом, поскольку его рационалистический подход был задуман таким образом, что логическое следование ему приводило именно к такому нигилизму. Против аристотелевской онтологии субстанции выдвинули функциональное мышление, а возникшую опасность растворения всех субстанций в переменных функциях решили преодолеть через установление новых ипостасей («природа», «человек» и «история»), тем самым заменив Бога и (трансцендентный) дух. Тем не менее идея функции постепенно и повсеместно набирала силу в течение XX в., на фоне планетарных потрясений. (Описанию этого процесса посвящены мои книги о Просвещении, критике

метафизики в Новое время и упадке буржуазного образа мышления и жизни.)

Во-вторых, я придаю особое значение Вашему объяснению нигилизма как «отрицания объективных норм». Тем самым нигилизм не может означать призыва к разрушению, если разрушение не станет новой нормой, что было бы попросту нелогично. Величайшие разрушения в истории до сих пор осуществлялись во имя норм и ценностей, независимо от того, считали ли их «неправильными» или даже «нигилистическими» их оппоненты. По-настоящему любопытным мне представляется следующий вопрос: почему мышление не придерживается успокаивающей жизнеобеспечивающей определенности нормативности и время от времени отваживается заходить на подобные опасные территории? Однако попытка ответить на этот вопрос завела бы нас слишком далеко.

М.Т.: Отправной точкой Ваших исследований является, как вы часто заявляли, восприятие действий конкретных людей в их конкретных ситуациях. Эти люди отстаивают свои различные полемические точки зрения, в т.ч. посредством слов и идей. На Ваш взгляд, философские системы или картины мира являются лишь систематической разработкой мыслей, укорененных в конкретной исторической полемике. Мой вопрос вот в чем: не укоренен ли и Ваш собственный взгляд в подобных конкретных исторических обстоятельствах и не является ли он, следовательно, таким же мировоззрением среди прочих? В книге «Власть и решение» Вы, кажется, подтверждаете это. Не намекает ли тот факт, что Ваш способ рассмотрения является описательным (а не нормативным, как картина мира), все же на мировоззрение, в котором описательный метод ценится выше, чем нормативный? Считаете ли вы такую оценку научно обоснованной?

П.К.: В Вашем вопросе скрыт еще один, который можно сформулировать следующим образом: «Если картины мира можно релятивизировать через указание на их историческую обусловленность, то что может защитить Вашу собственную картину мира от релятивизации?». Так выглядит популярный аргумент против скептиков: из чего скептик, по его собственному мнению, не способный ничего знать, может с определенностью

выводить свою собственную позицию? Этот аргумент логически несостоятелен. Если суммировать его в форме классического силлогизма, тогда бóльшая посылка и заключение противоречат друг другу, ведь в первой утверждается истинность позиции, а в заключении предполагается ее ложность: «Ваша теория, Ваши картины мира относительно – это истина, поэтому Ваша теория как картина мира относительна или ложна». Нет, скептические позиции так опровергнуть нельзя. То, что моя теория, как и любая другая, исторически обусловлена, не доказывает ее относительности, а лишь подтверждает принцип исторической обусловленности на собственном примере. (И напротив, теория, считающая себя безусловной, не может даже объяснить существование других теорий.) Не историческая, а нормативная привязка стоит на пути у истинности теорий о человеческих вещах. В отличие от «Законов» Платона, труд Фукидида ничуть не утратил актуальности, и на его основе можно строить анализ современной политики.

Всякая историческая ситуация имеет два аспекта, потому что в каждой из них человеческое проявляется в своей структурной целостности, однако происходит это под знаком нормативных убеждений, относительных и преходящих. Иначе как объяснить, что определенные базовые модели человеческого поведения в общем и целом оставались стабильными на протяжении всей известной нам истории, в то время как господствующие идеологии и социальные нормы неоднократно менялись? Почему нам, например, кажется знакомым политическое поведение современников Фукидида, хотя их религия и мораль нам чужды?

Я не считаю себя скептиком в общепринятом смысле слова. На мой взгляд, познание человеческих вещей принципиально возможно – при условии последовательного освобождения от нормативного мышления. Утверждение относительности норм и ценностей кажется выражением скептицизма только с моралистической точки зрения. Для меня то же самое утверждение является эмпирически доказанным и очевидным результатом познания.

Тем самым я подхожу к Вашему заключительному вопросу. Конечно, такие свободные от ценностей результаты познания

и описательные процедуры превосходят остальные – но они их превосходят лишь из перспективы науки как поиска истины. Дескриптивное, бесценностное исследование стало бы непоследовательным только в том случае, если бы пожелало придать себе легитимность с помощью утверждения, что наука или бесценностная истина является высшей ценностью вообще и сама по себе. Только нормативные позиции легитимируют себя через предположение, что норма, которую они распространяют, имеет универсальную силу и обязательна для всех. Научное познание – именно в той мере, в какой оно остается научным, – не может быть обязательным для кого-либо, поскольку не имеет нормативной ориентации: лишь освободившись от такой ориентации, оно может конституировать себя. Кроме того, оно далеко не является господствующей формой мышления в обществе.

М.Т.: Ваш образ человека имеет определенное сходство с антропологией Клаузевица, которую Вы описываете в своей книге «Теория войны»². В ее основе лежит раскол в человеческой природе: с одной стороны, человек стремится жить без помех и в этом отношении является мирным существом; с другой стороны, он готов или даже вынужден разрешать конфликты путем борьбы, если другие угрожают его существованию. В своих работах Вы в основном делаете акцент на идейных следствиях воинственной человеческой реальности. И напротив, многие философы, пытавшиеся сослаться на факт власти, основывали свои рассуждения на утверждении об «иренических» корнях человечества. Является ли Ваша «односторонность» лишь полемически обоснованной или у нее есть и логический фундамент? Что Вы думаете об «иренической» основе картин мира?

П.К.: «Иреническим» основаниям картин мира невозможно дать высокую оценку, если серьезно подходить к структурному анализу исторически засвидетельствованных картин мира и при этом констатировать две вещи: а) что каждая картина мира возникает как отрицание или даже переворачивание другой;

² См. Panajotis Kondylis, *Theorie des Krieges: Clausewitz – Marx – Engels – Lenin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1988).

б) что ни одна картина мира не может существовать без представления о зле, в какой бы форме оно ни проявлялось (как грех, угнетение, отчуждение и т.д.), которое должно быть побеждено или подавлено «добром». Даже картины мира или утопические проекты, рисующие идеальное состояние гармонии, содержат в себе представление о преодоленном состоянии конфликта и страдания.

Здесь я не могу вдаваться в то, какие основания вновь и вновь подталкивали человека к мечте о великой и окончательной гармонии. Следует лишь отметить, что даже эта мечта имеет полемическую заостренность, поскольку она обращена против существующих «недостатков». Кроме того, не все мечтают об одном и том же, так что каждый практический шаг к осуществлению мечты ставит вопрос об обязательной интерпретации, который, как известно, представляет собой вопрос о власти. Как Вы видите, отсылки к «иреническим корням человечества» совершенно недостаточно для прекращения конфликтов. Вы правы, отмечая, что в моем анализе я выдвигаю на первый план элемент борьбы. Я вижу в этом не односторонность, а методологическую необходимость. Я описываю динамические исторические процессы, а такие процессы обусловлены конфликтами и антагонизмами, вызванными непрекращающимися и постоянно заново определяемыми изменениями в человеческих отношениях. Однако тем самым ни в коем случае не оказываются устранены элементы ассоциации и дружбы. Я хочу категорически указать на следующий момент: вражда предстает простой противоположностью дружбы лишь из моралистически-нормативной перспективы; из перспективы описательной истории и социологии эти два явления существуют бок о бок и должны обуславливать друг друга. Где возрастает интенсивность вражды, там растет и интенсивность дружбы, и наоборот. Это легко объяснить: кто борется с другими и при этом преследует общественные цели (например политические, но также духовные, направленные на изменение образа мыслей и поведения), тот рано или поздно окажется в сумасшедшем доме, если все время будет в одиночестве и не найдет друзей, которых можно было бы мобилизовать для этих целей, ведь лишь тогда его будут всерьез воспринимать в обществе.

Объявление войны против одной партии означает *ipso facto* образование другой, т.е. лиги друзей. Уже давно заметили, что чувство общности значительно возрастает в борьбе против другой общности. Такое сосуществование и многократное переплетение дружбы и вражды друг с другом структурно соответствует Янусовому лику человеческой природы, что, кстати, отмечал не только Клаузевиц, но и другие великие политические мыслители (например, Макиавелли и Гоббс). Применительно к социальному сосуществованию в целом это значит, что общество людей не может жить в постоянной войне и не распадаться, но в то же время оно не может избежать постоянного порождения конфликтов. Дружба и мир столь же необходимы для человеческой ситуации, как вражда и борьба. Это не вопрос веры, а банальная истина, которую можно почерпнуть даже из ежедневного чтения газет. Кто не способен принять ее, тот может быть великим пророком или, скажем, великим философом, но не годится на роль аналитика человеческих дел.

М.Т.: Армин Молер назвал Вас «анти-Фукуямой»³. В каком-то смысле это, наверное, справедливо. Тем не менее между Вашим мышлением и мыслью Фукуямы есть сходство в том, что касается значимости интеллектуалов и их политических идей для политики будущего. Будет больше не о чем думать! В этом отношении Вы не менее пессимистичны, чем Фукуяма. Но действительно ли Вы считаете, что исчезновение политической актуальности таких идеологий, как либерализм и коммунизм, лишит цели любую дальнейшую попытку по-новому осмыслить общепринятые политические идеи?

П.К.: Апологеты западной системы, празднующие ее победу над коммунизмом, увековечивают текущий момент и говорят о конце истории. Считается, что соответствующий конец идеологий наступит постольку, поскольку одна из них возоблдала и устранила все остальные. Если победившая идеология зафиксирована на все времена, тогда будущим интеллектуалам, очевидно, уже нечего делать. Мой диагноз радикально отличается

³ См. Armin Mohler, «Kondylis – der Anti-Fukuyama. Anlässlich seines Buches über die “Planetarische Politik”», *Criticón* 136 (1993): 85–9.

от подобных конструкций. На мой взгляд, история не закончилась и не закончится, как не прекратится и апологетическая или полемическая деятельность интеллектуалов в будущем. К концу подошла лишь одна историческая эпоха, и вместе с ней истощились три великих политико-идеологических течения, ее характеризовавшие: консерватизм, либерализм и социализм. В своих политических работах я объясняю, как упомянутые идеологии постепенно теряли свои социальные опоры и ориентиры, так что их использование стало произвольным и даже взаимозаменяемым.

Крах коммунизма сделал наши политические концепции еще более бесполезными. Ведь только сейчас, после чрезвычайно драматического исторического эпизода холодной войны, на поверхность выходят более глубокие движущие силы будущей планетарной политики, незаметно накапливавшиеся под бурной политической историей XX в. В настоящее время огромное напряжение возникает из-за всемирного накопления массово-демократических ожиданий при одновременном сужении пространства на планете в результате демографического взрыва и намечающемся дефиците экологических и других благ. Следует поэтому ожидать жестоких противостояний и конфликтов; при этом наибольшей опасностью будет, вероятно, даже не война, а перманентное состояние необузданной аномии. Вполне возможно, что экономизация политического превратится в его биологизацию, когда политика будет редуцирована до распределения жизненно необходимых благ.

Возникнут ли на этом фоне новые идеологии или же в новой форме будут использоваться реликты старых, зависит от характера и интенсивности конфликтов. Мне трудно себе представить, что может быть большое пространство для идеологической работы в ситуации, когда люди вынуждены бороться за еду, воду или даже воздух; «экономические беженцы» уже сегодня не имеют узнаваемой идеологии. Если в более сносных ситуациях все же возникнут новые идеологии, их форма и содержание будут определяться характером субъектов и группировок планетарной политики: будут ли это нации, или культурные круги, или даже расы? В любых обстоятельствах найдутся интеллектуалы, которые предложат свои идеологические услуги

соответствующему «доброму делу». Сегодня модно сетовать на «доступность духа соблазну»⁴ и осуждать «предательство интеллектуалов»⁵ в новых вариациях. Однако роль интеллектуалов всегда заключалась в том, чтобы производить идеологии, давать практически применимые подсказки. Почему это должно быть иначе или стать иначе?

Кстати, только сами интеллектуалы утверждают, что интеллектуалы понимают мир лучше, нежели кто-либо другой.

М.Т.: Хельмут Кёниг в своей рецензии на Вашу книгу об упадке буржуазного образа мышления и жизни⁶ констатирует, что в Вашей реконструкции тенденций нынешнего века отсутствует фашизм. Имеет ли это более глубокий смысл? Что Вы думаете о формальном или полемическом сходстве между добуржуазными и постбуржуазными формами мышления и жизни? Нет ли бросающейся в глаза связи между «солнечной стороной» (постмодернизмом) и «темной стороной» (фашизмом) одной и той же антибуржуазной мысли?

П.К.: В упомянутой работе я сосредоточился на идеальнотипической реконструкции глубинных структур социальной и интеллектуальной истории, принципиально исключив из рассмотрения политическую историю. Из перспективы политической истории невозможно понять явления, наиболее четко обозначившие переход от буржуазного либерализма к нашей современной массовой демократии, в частности растущую атомизацию общества вследствие чрезвычайно сложного разделения труда и чрезвычайно мобильности или радикальную смену парадигмы во всех областях интеллектуального производства, произошедшую около 1900 г. и до сих пор удерживающую XX в. в своей власти. С другой стороны, политическая

⁴ В немецком оригинале – «Verführbarkeit». Кондилис, вероятнее всего, намекает на подзаголовок книги Гельмута Плеснера «Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes».

⁵ Выражение стало популярным благодаря одноименной книге Жюльена Бенда 1927 г.

⁶ См. Helmut König, review of *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, by Panajotis Kondylis, *Politische Vierteljahresschrift* 33/4 (1992): 719–20.

история не является излишним или заменяемым поверхностным слоем общих исторических событий, а остается сращенной с ними; лишь цели, связанные с наглядностью представления, могут оправдать отделение политического от социального или идеологического аспекта. Известно, что до сих пор много говорили о том, как следует мыслить связь между этими аспектами. Здесь я могу лишь отметить, что вопрос ставится по-разному в разных исторических случаях и, соответственно, может быть решен по-разному – в зависимости от эпистемических интересов и квалификации исследователя.

По моему впечатлению, большие политические движения эпохи XX в. – т.е. коммунизм, национал-социализм, или фашизм, а также эгалитарно-социалистически переосмысленный либерализм – в разной степени и с разной скоростью, с разными обоснованиями или целями и в условиях различных ограничений продвигали массовые демократические тенденции, устраняя традиционные (патриархальные или буржуазные) иерархии и связывая идеал формального равенства с идеей материальных прав. Учитывая это общее историческое влияние, вопрос о политической свободе, как его понимают сегодня на Западе, имел второстепенное значение, хотя он и находился в центре этических размышлений и идеологических конфликтов. Как Выметко заметили, «связь» между солнечной и темной стороной антибуржуазных настроений в XX в. очевидна, но она «бросается в глаза» лишь тогда, когда человек отказывается от некоторых широко распространенных предрассудков.

Почему одни страны выбрали такой политический путь, а другие – иной? Здесь мы можем продвинуться дальше только при многоуровневом анализе соответствующей конкретной ситуации. В любом случае никакая национальная политическая история не может быть без остатка и непосредственно выведена из универсальных исторических сил. В то же время следует помнить, что, учитывая степень плотности, которой планетарная политика достигла в XX в., никакая национальная политическая история не может обойти или перехитрить универсальные социальные тенденции.

М.Т.: Политика будущего, вероятно, станет безжалостной борьбой за распределение сырья и мировых богатств: борьбой

за жизненно важные интересы. Новое в этой борьбе максимум в том, что она охватит весь мир. Если я правильно передаю Вашу точку зрения, массово-демократическая терминология сохранит свою релевантность для будущего в этой борьбе, но при обязательном условии того, что эта релевантность может быть определена или реализована через отношения власти. Считаете ли Вы в принципе исключенной вероятность того, что нынешние и будущие правители будут реализовывать свою власть не безусловно, добровольно отказываясь от ее части из рациональных властных соображений, чтобы воздать справедливость или дать права тем, кто власти лишен? Другими словами, считаете ли вы в принципе невозможным (и если да, то почему), чтобы настоящие правители руководствовались моральными идеями, обусловленными не исключительно инстинктом самосохранения или стремлением к расширению власти, но и сами по себе имеющими убедительную рациональную ценность?

П.К.: Ваш вопрос подразумевает традиционное противопоставление силы и права, самосохранения и разума. Я не могу его принять. Как я уже говорил раньше (и часто упоминал в своих работах), даже общая ссылка на разум или право ни в коем случае не достаточна сама по себе для достижения консенсуса. Стабильный консенсус создает прежде всего общность интересов, даже если при этом мало упоминают о разуме. Тем самым единственный реалистичный вопрос состоит в следующем: намечается ли сегодня в мире такая общность интересов, чтобы единство между людьми казалось более возможным, чем в прошлом? Если это так, тогда великие – и затасканные – речи о разуме и морали станут излишними. Вероятно, это продолжат обсуждать в обозримом будущем, что, скорее всего, будет сигнализировать об ожесточении разногласий по фактическим вопросам и об усилении борьбы за распределение.

В своей работе о планетарной политике после холодной войны я изложил причины, по которым пропагандирование универсальных прав человека и их последовательное применение ведут к значительному росту международной напряженности и усиливают глобальную тенденцию к аномии. Однако подавляющее большинство – возглавляемое сегодня СМИ, как раньше священниками с кафедр, – мыслит в самоочевидных

для них категориях господствующих идеологием и ничего не хочет знать о подобных аргументах и прогнозах. Разумеется, многословный и слезливый гуманизм, определяющий публичный дискурс на Западе, не означает практической готовности к радикальному мировому перераспределению материальных благ.

Но давайте оставим в стороне вопрос о субъективной честности и этической последовательности. Очень опасный парадокс планетарной ситуации заключается именно в том, что даже справедливые решения и исторически беспрецедентное самоотречение не являются долгосрочным выходом. Если распределить богатство 800 миллионов между 6 миллиардами, то все они (на время) лишь станут братьями в бедности. И напротив, если китайцы, индийцы и африканцы будут потреблять столько же энергии и сырья на душу населения, сколько жители Северной Америки, это может привести к экологическому коллапсу. Так что же может конкретно и практически означать справедливость в данных обстоятельствах? Мировые материальные ожидания сегодня ориентированы на образец западной массовой демократии, в то время как материальные условия для их реализации отсутствуют. Это крайне взрывоопасный материал – и именно из него станет формироваться планетарная политика будущего.

При таких обстоятельствах как мы можем надеяться, что в наше время будут реализованы те идеалы разума и этики, которые на протяжении всей прежней истории оставались на обочине? Конечно, разум, мораль и права человека доминируют в современном лексиконе – но лишь потому, что эти ключевые слова формируют каркас *нашей* идеологии. В другие времена не менее настойчиво ссылались на Бога и божественную волю. Но стала ли заповедь любви руководящим принципом человеческих действий?

М.Т.: Меня поразило, насколько Ваши мысли в некоторых отношениях схожи со Спинозой, в первую очередь в третьей и четвертой книге его «Этики» и в «Политическом трактате». Однако в Ваших работах родство со Спинозой не особенно проявляется. Если назвать Вас «спинозистом», станете ли Вы отвергать такую характеристику? Можете ли Вы это пояснить?

П.К.: Я впервые прочитал «Этику» в возрасте 14 лет, и с тех пор ничего не изменилось в моем убеждении, что Спиноза – одна из самых благородных и неподкупных фигур во всей истории философии. Однако к своей собственной концепции человека и мира я пришел другими, в т.ч. окольными, путями, не всегда связанными с книгами и чтением. Я снова, и с прежней радостью, встретился со Спинозой, когда эти взгляды уже устоялись. Тем не менее интеллектуальное родство или близость, на которую Вы намекаете, не случайна. В двух своих текстах о мысли Спинозы (в главе из «Критики метафизики Нового времени» и во введении к «Философу и власти») я пытался объяснить, что он последовательно доводит метод современного рационализма Нового времени до логического завершения, хотя и пользуется онтологической терминологией, которая выглядит устаревшей.

Самосохранение и власть должны стать ключевыми понятиями интерпретации человеческих вещей, если мы радикально устраним все дуализмы и платонизмы, все принятые разделения между потусторонним и этим миром, идеалом и действительностью, мыслью и волей. Со Спинозой меня связывает в т.ч. жизнеощущение, идущее рука об руку с этой философской установкой. Как только оказываются преодолены христианско-идеалистические дуализмы, исчезают соответствующие страхи и надежды, а плачи и гимны смолкают. Можно теперь с антично-стоическим спокойствием смотреть на бытие и становление, сопереживать борьбе и боли всего преходящего и с улыбкой следить за теми, кто, апеллируя или не апеллируя к разуму и морали, потворствует своему стремлению к власти: таковы они, творения природы, они не могут иначе.

ПЕРЕВОДЫ

Сущее: объект и понятие. Учение о сущем в 21-м вопросе «*Quaestiones super secundum et tertium De anima*» Иоанна Дунса Скота, ОМБ*

В.Л. Иванов

независимый исследователь
ivavit@gmail.com

Аннотация. Статья является вступлением к нашему переводу вопроса 21 из «Вопросов о второй и третьей книге “О душе”» францисканского теолога и философа Иоанна Дунса Скота (ум. 1308). Вопрос посвящен сущему как первому адекватному объекту интеллекта и является образцовым изложением центральных тем метафизики и эпистемологии Дунса Скота (прежде всего – унивокации понятия сущего). В статье перечисляются основания, доказывающие верность атрибуции текста Скоту. Далее мы объясняем жанр и возможный контекст создания собрания «Вопросов о душе», указываем на их неоднородность, а также приводим аргументы в пользу поздней даты (вероятно,

* Статья написана *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта *Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)*, проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».



около 1298–1299 г.) создания последних вопросов (16–23), в том числе вопроса 21. Кроме того, мы описываем структуру вопроса 21 и объясняем его значимость в сравнении с иными версиями теории унивокации сущего, в особенности содержащимися в теологических сочинениях Скота. Наконец, в статье выделяются ключевые для метафизики моменты в тексте Скота и дается их краткая характеристика.

Ключевые слова: Высокая схоластика, Иоанн Дунс Скот, «Вопросы “О душе”», метафизика, первый адекватный объект интеллекта, унивокация понятия сущего

Для цитирования: Иванов, В.Л. «Сущее: объект и понятие. Учение о сущем в 21-м вопросе “*Quaestiones super secundum et tertium De anima*” Иоанна Дунса Скота, ОМБ». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 352–374.

Ens: Object and Concept. Doctrine of Being in the 21st question of *Quaestiones super secundum et tertium De anima* by John Duns Scotus, OFM

Vitaly L. Ivanov

independent scholar

ivavit@gmail.com

Abstract. The article is an introduction to our translation of the 21st question from *Quaestiones super secundum et tertium De anima* by the Franciscan theologian and philosopher John Duns Scotus (d. 1308). This question is devoted to being as the first adequate object of the intellect and is an exemplary presentation of the central themes of Duns Scotus' metaphysics and epistemology (first of all, the univocity of the concept of being). First, the article lists the reasons for the correctness of this text's attribution to Scotus. Next, we explain the genre and possible context for the creation of the *Questions on the Soul* collection, point out their heterogeneity, and also provide arguments in favour of a relatively late date (probably around 1298–1299) for the creation of the last questions (16–23), including question 21. In addition, we describe the structure of question 21 and explain its significance in comparison with other versions

of the theory of the univocity of being, especially those contained in the theological writings of Scotus. Finally, the article highlights the key metaphysical points in this text of Scotus and briefly describes them.

Keywords: High scholasticism, John Duns Scotus, *Quaestiones De anima*, metaphysics, the first adequate object of the intellect, univocity of the concept of being

For citation: Ivanov, Vitaly L. “*Ens*: Object and Concept. Doctrine of Being in the 21st Question of *Quaestiones super secundum et tertium De anima* by John Duns Scotus, OFM.” *History of Philosophy Yearbook / Is-toriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 352–374. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Небольшое сочинение, комментированный перевод которого мы предлагаем вниманию читателей, принадлежит перу одного из самых известных схоластических теологов Высокой схоластики – францисканца Иоанна Дунса Скота (ум. 1308), но предметно и дисциплинарно оно является метафизическим и эпистемологическим трактатом. Этот трактат традиционно включается в собрание «Вопросов о второй и третьей книге “О душе”» Скота как 21-й вопрос под заглавием: «Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?». Во многих отношениях текст вопроса представляет собой образцовое изложение центральных тем метафизики и теологии Дунса Скота: учения о сущем как первом адекватном объекте интеллекта и теории унивокации понятия сущего.

1. Авторство

Несмотря на то, что в течение довольно длительного времени (начиная со статьи Лонпре 1926 г.¹) авторство Скота в отношении всего собрания «Вопросов о второй и третьей книге

¹ Éphrem Longpré, «Pour la défense de Duns Scot», *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 18n1 (1926): 32–42.

«О душе»» (далее – «Вопросы») периодически ставилось под сомнение некоторыми из современных исследователей, после выхода в 2006 г. критического издания «Вопросов» подавляющее большинство историков схоластической философии считают авторство Скота доказанным. В пользу этого, как аргументируют издатели критического издания², свидетельствует как эксплицитная атрибуция сочинения Скоту в 21 из 28 известных манускриптов, содержащих полный или частичный текст «Вопросов» (причем среди манускриптов с атрибуцией находятся представители всех четырех семейств, выделенных издателями), так и эксплицитная цитата (со ссылкой на авторство Скота и на точное место в тексте) аргумента из 9 вопроса в Прологе к «*Lectura secunda*» известного францисканского теолога Адама Уодхема (это сочинение датируется концом 1320-х гг., не позже 1330 г.). Известно также, что текст «Вопросов» неоднократно использовался ранними последователями Скота в 1320-х гг.: близкие к тексту заимствования обнаружены у Антония Андреа и Франциска Марбра (ранее известного как Иоанн Каноник). Наконец, аутентичность «Вопросов» весьма убедительно демонстрируется огромным количеством³ параллельных мест между текстом этого собрания (прежде всего в последней его части) и несомненно аутентичными главными теологическими сочинениями Скота: «*Lectura*» I–II, «Ординацией» и «Репортацией» I–A⁴.

² Ср. с дальнейшим все обсуждение вопроса об аутентичности в: C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, «Introduction», in *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, vol. V de *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2006), 121*–135*.

³ Как отмечают сами издатели: «The parallels to the writings of Duns Scotus known to be authentic are too numerous to list in their entirety here» (Bazán et al., «Introduction», 128*). Ср. там же (128*–133*) отдельные примеры таких параллелей. См. также приводимые нами регулярно параллельные места из других сочинений Скота в примечаниях к тексту перевода вопроса 21 ниже.

⁴ Как отмечает в своей последней книге Р. Кросс, издатели будущего критического издания «Репортации» I–A (в частности, Ст. Дюмонт) сообщают, что обнаружили несомненные связи и пересечения между «Репортацией»

2. Жанр и возможный контекст создания собрания «Вопросов»

«Вопросы о душе» Скота по своему жанру являются диспутационными вопросами и подобно почти всем остальным дошедшим до нас философским сочинениям Скота представляют собой письменное оформление его преподавательской деятельности в одном или нескольких английских *studia* (домов обучения) ордена миноритов. Несмотря на свое традиционное название, собрание этих вопросов не является комментарием к книгам Аристотеля «О душе» в смысле экспозиции текста Аристотеля или экспликации его «смысла» (так называемая *sententia*). Скот не дает истолкования текста «О душе» и редко обсуждает действительные аргументы Аристотеля и его комментаторов, эти вопросы лишь приблизительно соотнесены с порядком обсуждения Философа. «Вопросы» как *целое* скорее всего не были задуманы и написаны Скотом как некоторое единое сочинение согласно артикулированному плану, вполне возможно, они вообще не готовились автором к публикации, так как издатели сообщают⁵ о почти полном отсутствии следов редактуры, типичных для «Вопросов о книгах Метафизики Аристотеля» или «Ординации» Скота многочисленных добавлений, ревизий или исправлений. С другой стороны, по характеру аргументации и большому количеству достаточно четко идентифицируемых цитат в тексте очевидно, что «Вопросы» – это не просто «репортация», т.е. не студенческая запись действительно произошедших диспутиаций. «Вопросы о душе» Скота – это серия отдельных тематически относящихся к схоластическому «знанию о душе» вопросов, которые были написаны автором для схоластической диспутации в ходе преподавания им философии студентам-миноритам, а позже были объединены им в дошедшее до нас собрание.

и «Вопросами о душе», которые «seem to put the authenticity of the *De anima* questions beyond doubt». См. Richard Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 2n1.

⁵ См. Bazán et al., «Introduction», 143*.

3. Дата/период времени создания собрания «Вопросов о душе»

Согласно наиболее актуальной реконструкции академической биографии Дунса Скота, предложенной в только что вышедшей статье Ст. Дюмонта⁶, после обучения в середине – второй половине 1280-х гг. в парижском *studium generale* францисканцев по программе «лектората» Скот – в соответствии с требованиями ордена – должен был вернуться в свою родную орденскую провинцию (Англию) и сначала исполнять там обязанности лектора, т.е. преподавать курсы по логике и философии для начинающих обучение студентов. Предположительно в самом конце 1280-х Скот преподавал около двух лет в кембриджском *studium* ордена, а в 1290–1291 гг. начал собственное обучение теологии в Оксфорде. При этом начало обучения теологии *pro gradu* (т.е. для получения степени) вовсе не исключало, а вполне допускало продолжение параллельного преподавания философии. Поскольку курс логики всегда предшествовал курсу философии (перипатетической физики, психологии и метафизики) не только в обучении, но и в преподавании, то традиционно считающиеся ранними логические сочинения Скота («Вопросы о книге Порфирия», «Вопросы о категориях», «Вопросы о книге “Об истолковании”», «Вопросы о софистических опровержениях») относятся либо к кембриджскому, либо к началу оксфордского периода карьеры Скота (т.е. к началу 1290-х гг.), тогда как «Вопросы о Метафизике» и «Вопросы о душе», вероятнее всего, более поздние. Дюмонт специально подчеркивает⁷, что Скот, по всей вероятности, не мог создать все свои философские работы в Кембридже, имея в виду именно эти две работы. И если относительно «Вопросов о Метафизике» уже довольно давно установлено и считается общепризнанным, что, во-первых, Скот написал вопросы, относящиеся к последним трем книгам этого собрания (VII, VIII и IX),

⁶ См. Stephen D. Dumont, «John Duns Scotus's Life in Context», in *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*, ed. Giorgio Pini (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 8–43.

⁷ Dumont, «John Duns Scotus's Life in Context», 21.

значительно позже остальных, – вероятно, одновременно либо даже чуть позже основного текста первой книги «Ординации» (1300–1301 гг.), и что, во-вторых, он постоянно редактировал даже более ранние вопросы, относящиеся к первым шести книгам «Метафизики», добавляя в них новые разделы, то ситуация с датировкой «Вопросов о душе» более спорная. С одной стороны, издатели критического издания «Вопросов» утверждают, что, поскольку манускрипты не содержат никаких следов ревизии, Скот читал курс по философской психологии лишь однажды, и датируют создание «Вопросов» ранними 1290-ми гг.⁸ С другой стороны, Дюмонт отмечает⁹, что «некоторые вопросы из “О душе” выказывают явное влияние со стороны более поздних теологических работ» Скота. Последнее, по сообщению Кросса¹⁰, означает, согласно Дюмонту, что эти вопросы, поскольку они используют материал, принадлежащий к первой книге «Lectura», вероятно, датируются временем создания этой первой теологической работы Скота (примерно 1298–1299 гг.).

Для возможности разрешения спора о дате создания «Вопросов» следует, во-первых, уточнить, что означают «ранние 1290-е» как время создания в утверждении издателей. Если мы проанализируем указанные издателями источники, которые использует в своих вопросах Скот, то становится ясным, что по крайней мере начиная с вопроса 12, но совершенно точно в вопросах 17–18 Скот ссылается на целый ряд произведений схоластических авторов, которые не могли быть известны раньше 1294–1295 гг.: «Quodlibet» IX Готфрида Фонтенского, как и «Quodlibet» I Якоба из Витербо сейчас датируются академическим годом 1293–1294, а чтение теологических курсов «по Сентенциям» Иоанна Парижского и Вильгельма де Бара датируется примерно 1294–1295 гг. Все вместе это означает, что *terminus post quem* для написания всех вопросов в собрании, начиная с вопроса 17, – это 1295 г., если верно утверждение издателей, что ревизии текста собрания (и добавлений)

⁸ См. Bazán et al., «Introduction», 143*.

⁹ См. Dumont, «John Duns Scotus's Life in Context», 21.

¹⁰ См. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 2n1.

не было, как и изменения порядка вопросов¹¹. Во-вторых, необходимо учитывать одно важное обстоятельство, на которое указывают¹² сами же издатели «Вопросов», а именно их существенную *неоднородность* как целого. Если мы учитываем, что «Вопросы» разделяются на две неравные и тематически и стилистически неоднородные части (о чем чуть ниже), а также то обстоятельство, что больше всего параллельных мест с теологическими сочинениями Скота обнаруживается в последних вопросах (16–23)¹³, то мы можем предположить, что гипотеза издателей о создании всего сочинения целиком в ходе преподавания *одного* курса неверна. Иначе говоря, Скот вполне мог писать эти вопросы последовательно в течение нескольких лет, не перерабатывая заново ранние вопросы, но добавляя написанные позже к собранию, так что одной определенной даты создания целого сочинения просто не было. Возможно, поводом для создания вопросов послужили несколько курсов, довольно далеко отстоящие друг от друга во времени. Из этого следует, что в своей оценке скорее прав Дюмонт: «некоторые» – а именно более всего интересующие нас здесь 19–21 – вопросы из «Вопросов о душе» могли быть созданы Скотом существенно позже 1295 г., т.е. либо параллельно с подготовкой оксфордского теологического курса по Сентенциям (1297–1298), либо (менее вероятно) одновременно с его чтением («Lectura», написана и прочитана в 1298–1299 гг.), либо даже вместе с переработкой текста «Lectura» в «Ординацию» (начиная с 1300 г.).

¹¹ Издатели настаивают, что порядок вопросов в собрании принадлежит самому Скоту. Соответственно, размещение вопроса после 17-го должно означать хронологически более позднее время его создания (после 1295 г.).

¹² См. Bazán et al., «Introduction», 136*.

¹³ См. «Index auctorum», in Duns Scotus OFM, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, vol. V. de B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2006), 261–62.

4. Стрoение и неоднородность целoгo собрания

Собрание состоит из 23 вопросов и разделяется на две неравные части: первая часть состоит из 10 вопросов, посвященных чувствам и чувствующей потенции души (что примерно соответствует содержанию второй книги «О душе» Аристотеля) и составляет около 1/3 объема всего текста собрания. Вторая часть состоит из последних 13 вопросов, которые трактуют об интеллекте, познании интеллекта и объектах интеллекта (что соотносится с третьей книгой «О душе») и составляют 2/3 объема всего собрания. Эти две части крайне *неоднородны* стилистически: они различаются по характеру аргументации, а также по источникам, на которые ссылается Скот. Первая часть вполне адекватно, на наш взгляд, характеризуется¹⁴ издателями как «материалы для вводного курса по философии». Аргументация в этих вопросах весьма проста и не разработана в деталях, решения вопросов часто не являются определенными и финальными, но скорее имеют диалектический характер: как выбор более вероятного мнения, представляющегося более истинным, чем иные альтернативы. Авторитетные источники, на которые Скот опирается в своих аргументах в первых 10 вопросах, довольно стандартны для «философского курса» о душе конца XIII в.: помимо Аристотеля и Аверроэса, это комментарии-экспозиции книг «О душе» Фомы Аквинского и Эгидия Римского. В противоположность этому, начиная с 11 и особенно после 15 вопроса характер аргументации резко меняется: вместо кратких изложений нескольких аргументов без обсуждения альтернативных позиций вопросы становятся исследованиями, содержащими серии сложных аргументов и возражений с ответами на них, длинные отступления и дискуссию разных авторитетных мнений. Иными словами, вторая часть «Вопросов» действительно приобретает черты схоластической диспутации, знакомые нам по зрелым теологическим сочинениям Скота. Кроме того, вторая часть вопросов демонстрирует гораздо больший набор мнений авторитетных ученых, которые обсуждает Скот, и более широкий круг работ, являющихся его

¹⁴ См. Bazán et al., «Introduction», 139*.

источниками: здесь постоянно обсуждаются теологические и философские позиции и суждения Фомы Аквинского (причем не только из философского комментария к «О душе», но и из «Суммы теологии»), Эгидия Римского («Quodlibet», «De cognitione angelorum»), Генриха Гентского («Сумма» и «Quodlibet»), Готфрида Фонтенского. Кроме этого, присутствуют мнения францисканских теологов Роджера Марстона, Матвея из Акваспарты, Пеккама, Ричарда из Медиавиллы, а также ссылки на Петра Иоанна Оливи, Иоанна Парижского и Якоба из Витербо. Мы можем отметить, что во второй части Скот обсуждает мнения тех же самых современных ему (или чуть более ранних) магистров-теологов, которым он постоянно оппонирует в своих зрелых теологических сочинениях. Итак, если сравнить содержание и стилистику аргументов первой и второй части «Вопросов о душе» с иными произведениями Скота, то можно утверждать, что первая часть «Вопросов» в большой степени подобна и однородна с ранними «логическими вопросами» Скота, тогда как вторая часть (особенно вопросы 16–23) весьма сильно отличается от них и по многим стилистическим и содержательным характеристикам¹⁵ принадлежит к кругу более поздних теологических трактатов.

Вторая часть собрания диспутационных вопросов «О душе» Скота (вопросы об *интеллекте* как основное содержание «теологической психологии») может быть условно подразделена на следующие блоки: вопрос 11 является достаточно специфическим и принадлежит не к психологии, но скорее к теологическому обсуждению астрологии; вопросы 12–13 и 15 трактуют об *интеллекте* как потенции и ее бытии; вопросы 14, 17–18 и 23 посвящены *актам* интеллекта и способу его познания, особенно подробно исследуется проблема так называемого «интелигибельного вида» и его роли в познании (17-й вопрос); наконец, вопросы 16, 19–22 посвящены *объектам* нашего интеллекта, причем внутри них также можно выделить две

¹⁵ По выбору основных обсуждаемых позиций, которые почти полностью принадлежат *теологам*, вторая часть «Вопросов о душе» принципиально отличается даже от первых пяти книг «Вопросов о Метафизике», если мы исключаем из них позднейшие добавления и изменения Скота.

группы. В первой группе вопрос 16 исследует познание *универсального* объекта и место, занимаемое универсальным в порядке познания интеллекта (поэтому в определенной степени этот вопрос *предваряет* вопросы 19–21), а вопрос 22 – познание нашим интеллектом *единичного* в состоянии «этой жизни» (в статусе «пути») и вообще. Вторую группу образует единый блок из *трех* вопросов, которые связаны тематически и даже способом постановки проблемы: это вопросы 19–21 «об адекватном или первом объекте нашего интеллекта». Темы вопросов таковы: 1) вопрос 19 – «Является ли адекватным объектом нашего интеллекта только чувствуемая (или материальная) что́йность?» – здесь Скот эксплицитно оппонирует мнению Фомы Аквинского; 2) вопрос 20 – «Есть ли первый объект интеллекта “истинное” или сущее как истинное?» – тут Скот опровергает одну из позиций Генриха Гентского; 3) вопрос 21 – «Есть ли сущее первый адекватный объект нашего интеллекта?». Таким образом, переведенный нами вопрос 21 представляет собой последний, завершающий трактат в серии из трех связанных друг с другом вопросов, хотя и является при этом совершенно самостоятельным исследованием и законченной в себе аргументацией.

Необходимо отметить, что три упомянутых вопроса об адекватном объекте интеллекта (вместе с предваряющим их вопросом 16 – «Мыслится ли нами более универсальное прежде, чем менее универсальное?») демонстрируют наибольшую структурную, понятийную и аргументационную близость к ключевой для схоластической теологии Скота первой части дистинкции 3 («О познаваемости Бога») первой книги его теологического сочинения «О Сентенциях Петра Ломбардского» – как в первой версии «*Lectura*», так и в переработанной версии «*Ординации*». Параллели и подобию между текстами этих вопросов и теологических сочинений настолько сильные, что местами аргументы кажутся почти целиком (или с крайне незначительными изменениями) позаимствованными и перенесенными из одного сочинения в другое¹⁶, хотя мы – в отличие от Дюмонта –

¹⁶ Ср., например, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 16, n. 8–19 и *Lectura I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 66–79; а также *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 19, n. 5–17 и *Lectura I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 38–43,

не решимся определить здесь, в каком направлении происходил перенос (из третьей дистинкции I кн. «Lectura» в «Вопросы о душе», или все же наоборот). В любом случае мы можем утверждать, что именно текст этих вопросов представляет собой эпистемологическое введение к теологии и одновременно ядро метафизики Дунса Скота.

5. Структура/план, характер и общее значение вопроса 21 «О сущем как адекватном объекте человеческого интеллекта»

Хотя переведенный нами диспутационный вопрос 21 имеет вполне обозримую и достаточно простую структуру, для облегчения знакомства с его содержанием и общей ориентации читателя в тексте необходимо представить здесь его план. Общим образом вопрос традиционно разделяется на начальные аргументы, собственное решение (с подразделами) и ответ на начальные аргументы в конце:

92–94; а также (что особенно примечательно, поскольку касается более поздней «Репортации») *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 19, п. 20–26 и *Reportatio I–A*, dist. 3, q. 1, п. 42–46, 48–49. См. также все отмеченные нами в примечаниях к переводу вопроса 21 ниже параллельные места с теологическими трактатами. В дальнейшем все ссылки на тексты «Lectura» и «Ординации» Скота приводятся по Ватиканскому критическому изданию теологических трудов Скота (*Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. I–XIV, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013); *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI–XXI, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–2004)), причем принятым у исследователей образом мы указываем соответствующее место согласно *внутреннему* разделению этих сочинений в данном издании, т.е. ссылаемся на книгу, дистинкцию, часть, вопрос и параграф. Ссылки на «Репортацию» I–A даются по современному, хотя и не критическому изданию: Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A. Latin Text and English Translation*, transl. and ed. Alan B. Wolter and Oleg V. Bychkov. Vol. 1 (*Prologus. Dist. 1–21*) (St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 2004) также с указанием внутреннего деления работы.

- I. Начальные аргументы (три аргумента «что нет» и два аргумента «против того, что нет») [п. 1–5].
- II. Собственный ответ Скота на вопрос или решение вопроса [п. 6–37].
 1. Общий утвердительный ответ на вопрос и предварительные разъяснения и разделения [п. 6–7].
 2. Непрямые доказательства адекватности сущего и интеллекта: исключение истинного, Бога и субстанции как первого объекта интеллекта [п. 8–13].
 3. Прямые доказательства адекватности сущего и интеллекта [п. 14–28]
 - A) первенство адекватности сущего согласно силе [п. 14–20];
 - B) первенство адекватности сущего согласно предикации; об унивокации сущего [п. 21–28];
 - a) трансцендентальная/теологическая унивокация сущего по отношению к Богу и тварям [п. 21–24];
 - b) предикаментальная/философская унивокация сущего по отношению к субстанции и акциденциям [п. 25–26];
 - c) дополнительные общие аргументы в пользу унивокации сущего [п. 27–28].
 4. Возражения против унивокации сущего [п. 29–32].
 5. Ответы Скота на возражения против унивокации сущего [п. 33–37].
- III. Ответ на начальные аргументы «что нет» [п. 38–40].

Следует отметить, что переведенный нами трактат посвящен двум основным темам: первенству сущего как адекватного объекта интеллекта и теории унивокации понятия сущего. Первая тема выступает как бы общей философской рамкой обсуждения, связывая его с эпистемологическим контекстом и предыдущими вопросами в собрании, тогда как вторая является главной философской «новацией» Скота, представляя собой его ключевую метафизическую теорию и основное эпистемологическое условие возможности природного познания Бога нашим интеллектом, т.е. возможности самой теологии. Унивокация сущего обсуждается Скотом много раз в разных сочинениях:

1) в ранних «Вопросах о категориях» (вопр. 4), 2) в «Вопросах о книгах Метафизики» (кн. IV, вопр. 1 – основной текст и позднейшие добавления), 3) в данном вопросе «О душе», 4) в начале третьей дистинкции кн. I «Lectura» и «Ординации», 5) в первом вопросе третьей дистинкции «Репортации» I–A, 6) в третьем вопросе первой части восьмой дистинкции кн. I «Lectura» и «Ординации», 7) в пятом вопросе восьмой дистинкции «Репортации» I–A и 8) в теологических «Оксфордских коллациях» (вопр. 4). Для того чтобы прояснить характер и значимость вопроса 21 «О душе», необходимо сопоставить его содержание с другими версиями обсуждения унивокации сущего и выявить особенности, отличающие аргументацию и изложение этой теории в данном вопросе от всех иных версий. Во-первых, в ряде текстов унивокация сущего либо отвергается (как в ранних «Вопросах о категориях» и в основном тексте вопроса 1 кн. IV «Вопросов о Метафизике»), либо сами обсуждения носят исключительно полемический и диалектический характер, т.е. приводятся и опровергаются аргументы «за и против» без какого-то определенного окончательного решения (как в добавлениях к вопросу из IV кн. «Вопросов о Метафизике» и в «Оксфордских коллациях»). В остальных текстах Скот утверждает и развивает теорию унивокации сущего, однако все они, за исключением нашего вопроса «О душе», являются эксплицитно *теологическими*, поскольку принадлежат к теологическим сочинениям. Во-вторых, как мы отметили выше, структурную основу вопроса 21 образует эксплицитная связь между вопросом о сущем как адекватном объекте и доказательством унивокации понятия сущего. Поскольку в теологических текстах, относящихся к дистинкции 8 («О простоте Бога»), унивокация сущего обсуждается исключительно в контексте прояснения не-родового (трансцендентального) характера сущего и решения проблемы детерминации сущего, а эпистемологический вопрос о сущем как первом объекте интеллекта в них отсутствует, то структура и понятийное содержание переведенного трактата достаточно далеки и плохо сравнимы с текстами, перечисленными выше под номером 6 и 7. По этой же причине может быть исключен из сопоставления вопрос из третьей дистинкции «Репортации» I–A: в нем унивокация сущего излагается как часть

учения о *познаваемости* Бога, но без обсуждения первенства адекватности. Поэтому с теорией унивокации в переведенном нами трактате собственно могут быть сопоставлены лишь тексты из третьей дистинкции кн. I «Lectura» и «Ординации»: они имеют ассерторический и доктринальный характер и в них присутствует структурная связь между теорией адекватности сущего как объекта и унивокацией понятия сущего. В-третьих, несмотря на отмеченные выше параллели и подобия, версии трактата о сущем (в дистинкции 3) в теологических сочинениях отличаются от трактата в вопросе 21 «О душе» главным образом разными тематическими акцентами в аргументации, которые обусловлены разными контекстами: в теологических сочинениях вопрос о первом познанном объекте интеллекта подчинен *теологическому* обсуждению познаваемости Бога и решению вопроса о том, может ли Бог быть первым познанным нами объектом¹⁷. Именно теологические трудности определяют там порядок аргументации Скота. В переведенном нами трактате, несомненно, также присутствует теологическая эпистемология, но она не определяет в нем непосредственно структуру и связность аргументов. Кроме того, в особенности в огромном по объему вопросе 3 дист. 3 «Ординации» I громадную роль играет *полемика* Скота против позиций основных оппонентов – Генриха Гентского и Фомы, – которая занимает большое место и часто как бы закрывает собой собственную теорию Скота. В тексте «Вопросов о душе» эта полемика в основном вынесена в отдельные вопросы 19 и 20, и хотя отдельные аргументы в вопросе 21 (ср., например, п. 22) являются направленными против альтернативных позиций, они достаточно органично встроены в изложение Скота и не слишком затрудняют непривычного к схоластической диспутации и полемике современного читателя.

Резюмируя вышесказанное, переведенный нами текст трактата представляет собой *образцовое* изложение теории унивокации сущего Скота, по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых, это

¹⁷ Показательна даже формулировка темы этих вопросов в «Lectura» и «Ординации»: «Является ли Бог первым познанным нами?» и «Является ли Бог первым адекватным интеллекту путника природным объектом?». Ср. с темой вопр. 21, посвященного эксплицитно *сущему*.

единственная изложенная утвердительно и доктринально версия теории унивокации, определенная преимущественно чисто *философским* (т.е. метафизическим и эпистемологическим), а не теологическим контекстом. Во-вторых, это изложение абсолютно нетипично для Скота в том, что оно не перегружено большим количеством добавлений, содержащих сомнения, рабочие гипотезы и развертывание полемики с оппонентами. В то же время текст переведенного трактата представляет собой отнюдь не лаконичное, но развернутое и достаточно подробно артикулированное изложение понятий и аргументов. Он даже включает в себя возражения против позиции Скота, но эти возражения и ответы на них (ср. п. 29–32 и 33–37) имеют вполне конструктивное значение, поскольку они существенно дополняют наше понимание теории унивокации сущего и трудностей, связанных с ней, представляя собой значимый содержательный раздел трактата. Будучи достаточно ясным и полным представлением учения о сущем как ядра эпистемологии и метафизики Скота, трактат хорошо пригоден для знакомства с его философией. А если написание текста вопроса 21 все же предшествовало по времени созданию дистинкции 3 в «Lectura» I, то данный трактат – еще и хронологически *первая* версия зрелого учения Скота об унивокации понятия сущего.

6. Отдельные значимые для метафизики Скота моменты, содержащиеся в 21 вопросе

Стоит выделить и кратко охарактеризовать некоторые значимые для метафизики (и отчасти для теологии) Скота моменты, которые присутствуют в тексте трактата, но могут быть неочевидными для читателя.

а) Сущее как объект и как понятие (п. 2).

Уже в одном из начальных аргументов Скот затрагивает важную дистинкцию между сущим как первым адекватным *объектом* интеллекта и сущим как *содержанием понятия* интеллекта. Скот часто имплицитно использует это разделение, но крайне редко специально поясняет его. Первое – это обозначение некоторой *общности* возможной мыслимости или познаваемости

любого в «вещи», что заключает в себе «формальное содержание сущего» (*ratio formalis*, называемая здесь «одной формой, согласно которой движет объект»), а потому может быть мыслимо как *объект* (ибо «ничто» не мыслимо, поскольку мыслимость или познаваемость следует за существенностью, согласно фундаментальной перипатетической аксиоме), иначе говоря, это «объективность сущего» как своеобразное «горизонтное» понятие, определяющее мыслимость любого сущего вообще, или, как поясняет Скот¹⁸ в позднем добавлении в «Ординации», первый адекватный объект – это «сущее в его полной неразличимости от всего, в чем оно сохраняется/содержится». В отличие от сущего как первого объекта интеллекта сущее как понятие или содержание понятия есть некое *единое* в себе понятие или «единое в себе/это вот *мыслимое*». Иначе говоря, это формальное содержание сущего как такового, *поскольку* оно схвачено *одним* актом интеллекта, познано в *одном* понятии. Главный отличительный признак сущего как *понятия* интеллекта – это его *единство*, которое и обозначается Скотом по преимуществу как «унивокация сущего». Согласно Скоту, сущее как первый адекватный объект – это объект потенции интеллекта вообще, во всех ее актах, тогда как сущее как унивокальное понятие – это так называемое «подлежащее» (или субъект) *хабитуса* первой природной науки интеллекта, т.е. метафизики. Эти два значения сущего неразрывно связаны, но все же отличаются как объективность на стороне мыслимых *вещей* и объективность на стороне *понятия* интеллекта. Строго говоря, первая объективность предположена второй, но наш интеллект имеет познавательный (в порядке *дистинктного* или научного познания) доступ к первому объекту лишь посредством обладания единым *понятием*. Нужно учитывать, что повсюду, где Скот рассматривает или доказывает *унивокацию* сущего (эксплицитно: начиная с п. 22 и далее), речь всегда идет именно о *втором* значении: об унивокации сущего как *понятия*, о единстве понятия сущего.

б) Сущее как рассмотренное *природно* и сущее как рассмотренное *логически* (*naturaliter* vs. *logice loquendo*); аналогия вещей и унивокация *понятия* (п. 33, 37, 39).

¹⁸ См. Duns Scotus, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 124 (ed. Vat. III, 77).

В контексте ответа на традиционные возражения против его теории унивокации сущего, сфокусированные прежде всего на невозможности сущего быть общим *родом* и исходящие из общепринятого мнения об *аналогии* атрибуции в разных сущих, Скот использует принятую в оксфордской логической и метафизической традиции оппозицию между природным/метафизическим и *логическим* рассмотрением связей между вещами и понятиями, однако впервые применяет ее к *понятию сущего*. Важно здесь не противопоставление логика и метафизика/физика само по себе (можно сразу же заметить, что тут имеется в виду исключительно традиционное для перипатетической схоластики XIII в. понимание метафизики как науки о вещах, помещающихся в десяти родах конечного сущего), но то, как именно понимается Скотом *логическое* рассмотрение сущего. В противоположность натуральному философу/физику или метафизику в традиционном смысле, который рассматривает сущие вещи в *природе*, их природное единство и зависимость/порядок между разнородными вещами, выражающиеся в аналогии атрибуции, *логик*, согласно разъяснениям Скота, «абстрагирует от всех [разнородных и разнородных сущих в природе] одно общее понятие, обозначенное именем сущего», именно для логика сущее *унивокально*, поскольку логик рассматривает сущее как *одно/единое понятие* и его понятийное содержание (*ratio*). Иначе говоря, признание унивокации сущего, *поскольку* его рассматривает логик, означает лишь одно: сущее унивокально, поскольку мы рассматриваем абстрактивное *понятие сущего*; именно единое или унивокальное *понятие сущего*, общность которого далее истолковывается как трансцендентальная и вне-родовая, выступает новым началом будущей скотистской метафизики¹⁹.

¹⁹ Уже в своих ранних логических «Вопросах о категориях», вопр. 1, п. 2 (см. Duns Scotus OFM, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, vol I de *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1999), 249) Скот говорит совершенно определенно и предельно ясно: «унивокация есть там, где есть тождественное/то же самое понятие». В аспекте рассмотрения логика (учитывая оксфордскую традицию) в этом утверждении нет ничего поражающего или потрясающего,

с) *Новое* понятие унивокации сущего (п. 21, 27).

В тесной связи с предыдущими двумя моментами можно отметить еще один, который присутствует в тексте Скота лишь имплицитно. Хотя Скот широко использует традиционное понятие унивокации как единства *предцизируемости* некоторого термина относительно многих, наряду с этим он начинает употреблять термин «унивокальное» и *унивокацию* в метафизике и теологии в новом смысле: унивокация означает собственное *единство* или *тождество понятия* или объективного содержания/смысла «в себе», без обязательной соотнесенности с субъектами *сущностной* предикации. Это формальное тождество понятия в себе (равное унивокации) отделяется от структуры предикации и связывается с *непротиворечивостью* понятия, что эксплицитно утверждается Скотом в п. 27 текста переведенного нами вопроса. В свою очередь, непротиворечивость оказывается обязательной характеристикой *понятия* сущего, поскольку понятие сущего является подлежащим и главным термином в первом *принципе* (непротиворечия). Этот «логический» (в смысле оксфордской традиции) или скорее эпистемологический смысл понятия унивокации постепенно начинает доминировать в аргументации Скота, что приводит в итоге к его знаменитому описанию/дефиниции унивокации в первом вопросе третьей дистинкции «Ординации»²⁰.

д) Сущее как подлежащее своих *свойств* в контексте первенства адекватности по силе (п. 14–20).

Поскольку Скот достаточно редко затрагивает в своих сочинениях важную метафизическую тему трансцендентальных свойств (или «терпений», *passiones*) сущего как такового (прежде всего – обратимых свойств, т.е. единого, истинного

но как только оно оказывается связано с теорией *сущего*, мы присутствуем при появлении новой формы метафизики, которую гораздо позже назовут «онтологией».

²⁰ См. Duns Scotus, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26 (ed. Vat. III, 18). Ср. также наш перевод: Иоанн Дунс Скот, «Ординация I, дистинкция 3, часть 1, вопрос 1: Познаваем ли Бог природно интеллектом путника?», пер. и коммент. В. Иванова, *ESSE: Философские и теологические исследования* 3, no. 1 (2018): 137–38.

и благого), то необходимо учитывать каждое эксплицитное и развернутое обсуждение этой темы, в данном случае – особенно, поскольку здесь он рассматривает их в *философском* контексте, т.е. в теории сущего, а не как в прочих местах – теологически, т.е. как простые совершенства или предцируемые о Боге атрибуты. Кроме того, здесь – на наш взгляд, в большей мере, чем в параллельных разделах «Lectura» и «Ординации», – он делает некоторую попытку дать (хотя бы в первом приближении) систематическую теорию этих трансцендентальных свойств.

е) Предвосхищение будущей *критики* унивокации понятия сущего: проблема трансценденции и детерминации понятия сущего (п. 29–31 и 34–36).

Стоит обратить особое внимание на сформулированные самим Scotом возражения против теории унивокации и ответы, данные на них, в особенности – на трудность с дифференциями сущего (п. 29) и на проблему детерминации или контракции сущего (п. 30). Это связанные друг с другом трудности, в основе которых лежит одно рассуждение: все, что дифференцирует или ограничивает сущее, должно быть *вне* формального содержания понятия сущего как дифференцируемого или ограничиваемого общего, будучи как бы *добавленным* к понятию сущего «извне»; однако тогда оно само не будет заключать в себе формальное содержание сущего. Но, как утверждает здесь (п. 29) Scot: «нет ничего, что избегало бы содержания сущего». Соответственно, либо в самом добавленном будет заключаться сущее, и тогда сущее будет дифференцироваться и ограничиваться самим собой, либо добавленное есть ничто, которое поэтому не может ничего добавлять к сущему. В обоих случаях дифференциация или детерминация сущего невозможна. Именно эта фундаментальная апория, основывающаяся на положении «нет ничего, что избегало бы содержания сущего», будет *лейтмотивом* в аргументации главных критиков скотистской теории унивокации сущего и метафизики Скота вообще: например, Ауреола или – гораздо позднее, но не менее значимо для метафизики поздней схоластики – Суареса. Характерно, что Scot сам предвосхищает эту критику и пытается сформулировать ответ на нее. Делает он это неоднократно, но, как кажется, в вопросе 21

«О душе» впервые и в любом случае – более последовательно и менее запутанно, чем в знаменитых добавлениях к вопросу 1 кн. IV «Вопросов о книгах Метафизики»²¹.

* * *

Перевод вопроса 21 из «Вопросов о второй и третьей книге “О душе”» Дунса Скота является первым переводом этого текста на русский язык и сделан по латинскому тексту критического издания: Duns Scotus OFM, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, vol. V de B. Ioannis Duns Scoti OFM *Opera Philosophica*, ediderunt C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2006), 207–25. Все примечания принадлежат переводчику.

Список литературы / References

- Дунс Скот, ОМБ. «Ординация I, дистинкция 3, часть 1, вопрос 1: Познаваем ли Бог природно интеллектом путника?». Перевод и комментарий Виталия Иванова. *ESSE: Философские и теологические исследования* 3, № 1 (2018): 121–80.
- (Duns Scotus, OFM. «Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 1: Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris». Translated with commentary by Vitaly Ivanov. *ESSE: Studies in philosophy and theology* 3, no. 1 (2018): 121–80. (In Russian))
- Иванов, В.Л. «Дунс Скот и скотисты о тождестве и различии: К истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии». *ESSE: Философские и теологические исследования* 3, № 2 (2018): 255–90.

²¹ См. Duns Scotus OFM, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 50–69 (OPH III, 308–315). Ссылки даются по изданию: Duns Scotus OFM, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V*, ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, T. Noone, R. Wood, vol. III de B. Ioannis Duns Scoti *Opera Philosophica* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997).

- (Ivanov, Vitaly L. «Duns Scotus and Scotists about Identity and Distinction: On the History of two Metaphysical Concepts in Scholastic Philosophy». *ESSE: Studies in philosophy and theology* 3, no. 2 (2018): 255–90. (In Russian))
- Aristoteles. *Aristotelis Metaphysica*. Edidit W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1957.
- Aristoteles. *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*. Edidit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964.
- Aristoteles latinus. *Metaphysica. Lib. I–XIV. Recensio et translatio G. de Moerbeka*. Edidit G. Vuillemin-Diem. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995.
- Averroes. *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*. Vol. VIII de *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, ff. 1r – 355r. Venetiis: apud Junctas, 1562.
- Avicenna latinus. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. II vol. Ediderunt S. van Riet, G. Verbeke. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977–1980.
- Cross, Richard. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dumont, Stephen D. «John Duns Scotus's Life in Context». In *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*, edited by Giorgio Pini, 8–43. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Duns Scotus, OFM. *Ordinatio I–IV*. Vol. I–XIV de *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013.
- Duns Scotus, OFM. *Lectura I–III*. Vol. XVI–XXI de *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–2004.
- Duns Scotus, OFM. *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. Vol. I de *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ediderunt R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute Publ., 1999.
- Duns Scotus, OFM. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V*. Vol. III de *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ediderunt G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute Publ., 1997.

- Duns Scotus, OFM. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I – A*. Latin Text and English Translation. Translated and edited by Alan B. Wolter and Oleg V. Bychkov. Vol. 1. (*Prologus. Dist. 1–21*). St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publ., 2004.
- Duns Scotus, OFM. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*. Vol. V de *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ediderunt C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. Washington, DC: The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publ., 2006.
- Hamesse, Jacqueline, éd. *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- Longpré, Éphrem. «Pour la défense de Duns Scot». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 18, n. 1 (1926): 32–42.
- Peter of Spain (Petrus Hispanus). *Tractatus Called Afterwards Summule logicales*. Critical edition with an introduction by L.M. de Rijk. Assen: Van Gorcum & Co., 1972.
- Porphyrus. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. Edidit A. Busse. Vol. IV, pars I de *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berolini: apud Georgii Reimer, 1887.
- Richardus de Mediavilla OFM. *Magistri Ricardi de Media Villa OFM Super IV libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*. Vol. II. Brixiae, 1591.
- Thomas Aquinas OP. *Sancti Thomae Aquinatis OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 1–7*. Tom. XXII, fasc. 1/2 de *Opera omnia* (editio Leonina). Romae: Editori di San Tommaso, 1970.

Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?]*

Иоанн Дунс Скот, ОМБ

Для цитирования: Иоанн Дунс Скот, ОМБ. «Вопросы о второй и третьей [книге] “О душе”. [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?]». Перевод и комментарий В.Л. Иванова. *Историко-философский ежегодник 37 (2022): 375–405.*

For citation: Duns Scotus, OFM. “*Quaestiones super secundum et tertium De anima*. [Question 21: Is Being the First Object of Our Intellect?]” Translated and commented by Vitaly L. Ivanov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik 37 (2022): 375–405.* (In Russian)

Поступил в редакцию / Received: 26.06.22

Принят к публикации / Accepted: 30.06.22

Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?

1. И кажется, что **нет**:

Потому что всякая потенция, имеющая [своим] первым объектом нечто общее (*commune*), может сама по себе стремиться (*tendere in*) природным образом к чему угодно, что через себя

* Перевод с латыни с научными комментариями выполнен *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта *Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)*, проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

(*per se*) содержится «под ним», как к «объекту через себя» (*per se obiectum*), хотя и не как к [своему] первому [объекту]; следовательно, если сущее есть первый объект нашего интеллекта, тогда, поскольку какая угодно – как сотворенная, так и несотворенная – субстанция в своем собственном и дистинктивном содержании (*ratione*) через себя содержится под сущим (*sub ente*), то наш интеллект может сам по себе стремиться к определенному познанию любой субстанции¹ – как отдельной [от материи], так и телесной, противоположное чему мы испытываем на опыте (*experimur*); следовательно, и т.д. Доказательство большей [посылки] примером: потому что мы видим это касательно зрения в отношении цвета и более нижних [содержащихся под ним объектов]; во-вторых, доводом: ведь если бы [наш интеллект] не мог [познавать] все содержащиеся под его первым объектом [объекты], либо если бы он мог [познавать] только большинство [из них], тогда то общее не было бы объектом, адекватным (*obiectum adaequatum*) потенции, а следовательно, не было бы и ее первым объектом.

2. Также, первый объект интеллекта должен иметь «единое через себя» понятие² (*unum per se conceptum*), потому что он

¹ Под «определенным познанием» здесь понимается *дистинктивное* познание в собственном чтойностном понятии, которое противопоставляется «слитному познанию» в универсальных понятиях. Ср. с этим аргумент в «Ординации» Скота: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 185 (*ed. Vat.* III, 112). В дальнейшем все цитаты из «Lectura» и «Ординации» Скота приводятся по Ватиканскому критическому изданию теологических трудов Скота (*Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. I–XIV, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013); *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI–XXI, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–2004)), причем принятым у исследователей образом мы указываем соответствующее место согласно *внутреннему* разделению этих сочинений в данном издании, т.е. ссылаемся на книгу, дистинкцию, часть, вопрос и параграф, в скобках добавляя том и страницы.

² О различии сущего как первого адекватного объекта человеческого интеллекта и сущего как единого понятия интеллекта см. разъяснение Скота в его добавлениях к «Ординации»: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 124 (*ed. Vat.* III, 77).

движет согласно одной форме³; но сущее не имеет «единого через себя» понятия; следовательно⁴, и т.д. Доказательство бóльшей [посылки]: так как потенция может достичь (*atingere*) своего первого объекта одним единственным актом, чего интеллект не мог бы [сделать], если бы его объект из себя (*de se*) не имел только одного понятия. Доказательство меньшей [посылки]: так как сущее не сказывается унивокально (*univoce*) обо всех сущих, а потому и наш интеллект не может достичь одним актом [понимания] все сущие (*omnia entia*), ни – общее сущее⁵ (*ens commune*); следовательно, и т.д.

3. Также: как некоторые [сущие] имеются [по отношению] к бытию, так – и к бытию-мыслимым или познанным (*intelligi vel cognosci*), из II кн. «Метафизики»⁶. Итак, то, что есть первое сущее, есть и первое мыслимое (*primum intelligibile*); но Бог

³ Под формой здесь понимается формальное содержание (*ratio formalis*) объекта, т.е. чтойность сущего, заключенная в любом мыслимом нами через себя объекте. Ср. Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 20, n. 14 (*Oph V*, 201). Все философские сочинения Скота («Вопросы “О душе”», «Вопросы о “Категориях”», «Вопросы о “Метафизике”») цитируются далее по американскому критическому изданию «Opera philosophica» Скота в пяти томах (*B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*, ed. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997–2006)) с указанием внутреннего деления работ, а также тома и страницы.

⁴ Ср. с этим аргументом: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 4, n. 13 (*Oph I*, 276–77); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 35 (*Oph III*, 302–03).

⁵ Под «общим сущим» в схоластике традиционно понимается сущее как таковое (или предмет метафизической науки). Как показывает следующий аргумент (в п. 3 тут же), для Скота «общее сущее», схваченное понятием интеллекта, обязательно включает в себя как Бога, так и тварей, поэтому оно является *общим* для Бога и конечных вещей.

⁶ Имеется в виду знаменитое авторитетное суждение Аристотеля об истине (здесь приравненной к бытию-мыслимым) как связанной с бытием/существованием сущего: см. Arist. *Metaph.* II, с. 1 (α 993b30–32), ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Metaph.* II, 42 (Jacqueline Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis, Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique* (Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974), 118): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

есть первое сущее, потому что Он есть через свою сущность, а иные [сущие] – через причастность, и Он есть причина бытия для иных; следовательно, Он есть также и первое мыслимое нашего интеллекта⁷, следовательно, [первый мыслимый объект] – это не общее сущее (*ens commune*).

4. Против этого – Авиценна⁸:

Сущее и единое суть те, что сперва запечатлеваются в интеллекте; следовательно, они и есть первый объект.

5. Также, посредством довода (*per rationem*) [против этого аргументируется] так: первый объект нашего интеллекта есть то, под содержанием чего (*sub cuius ratione*) мыслятся [все] иные⁹ [объекты]; но «сущее в общем» (*ens in communi*) именно таково, потому что оно сущностно предидируется обо всех «мыслимых через себя» (*per se intellectis*) [объектах], а Бог – нет; следовательно, и т.д.

[I. – Ответ на вопрос]

6. [В ответ] на этот вопрос **должно сказать**, что «первый» берется [как «первый» либо по] порождению (*generatione*), либо

⁷ Этот аргумент частично отражает позицию Генриха Гентского и постоянно воспроизводится в теологических сочинениях Скота, ср.: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 6 (*ed. Vat. XVI*, 224); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 6 (*ed. Vat. III*, 3).

⁸ См. Avicenna Latinus, *Metaph. I*, с. 5 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, II vol., ed. S. van Riet, G. Verbeke (Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977–1980), vol. I, 31–2).

⁹ Ср. с этим общим описанием понятия «первого адекватного объекта интеллекта» следующие пояснения Скота: «всё, что мыслится, мыслится под формальным содержанием [адекватного] объекта интеллекта» (Duns Scotus, *De anima*, q. 20, n. 14 (*OPh V*, 201)); «всё то, что через себя познается познающей потенцией, либо есть ее первый объект, либо содержится под ее первым объектом» (Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 118 (*ed. Vat. III*, 73)); «его [т.е. первого адекватного объекта] содержание через себя сохраняется в чем угодно, что через себя является объектом такой потенции» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 90 (*ed. Vat. XVI*, 259)). См. также п. 6 здесь же, ниже.

по совершенству, либо по адекватности¹⁰ (*adaequatione*). Интенция [этого вопроса] касается не двух первых способов¹¹ [первенства], но только третьего: есть ли сущее первый объект нашего интеллекта, то есть его адекватный¹² объект? Относительно чего должно знать, что адекватность объекта [и интеллекта] бывает двойкой: одна – согласно силе (*secundum virtutem*), другая – согласно предикации (*secundum praedicationem*). Объектом, который адекватен потенции адекватацией согласно силе, называется тот [объект], который единственно через себя самого (*per se ipsum solum*) способен двигать интеллект к знанию о себе (*ad notitiam sui*) и об иных [объектах]¹³, – таким образом, как божественная сущность есть первый адекватный объект божественного интеллекта, потому что она достаточным образом движет (*sufficienter movens*) божественный интеллект первично (*primo*)

¹⁰ Ср. первое разделение типов первенства Скотом: «нечто сказывается более первым, чем иное, трояко, а именно: по рождению/возникновению, совершенству и адекватности» (Duns Scotus, *De anima*, q. 16, n. 8 (*Oph V*, 147)). См. также параллельное описание в «Ординации»: Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 69–70 (*ed. Vat.* III, 48–9).

¹¹ Обсуждению первых двух способов первенства объекта интеллекта (на пути порождения или приобретения знания, а также в порядке совершенства) был посвящен 19 вопрос в собрании «Вопросов “О душе”» Скота, см. особенно: Duns Scotus, *De anima*, q. 19, n. 18 (*Oph V*, 190–91). См. также развернутое учение об этих двух первенствах в «Ординации»: Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 71–98 (*ed. Vat.* III, 49–63).

¹² Согласно Скоту, третье первенство – наиболее важное, поскольку то, что не содержится под первым адекватным объектом, не мыслимо вообще, а стало быть, не может становиться объектом в порядке приобретения знания, ни быть наиболее совершенным мыслимым объектом. Поэтому первенство адекватности Скот называет в «Ординации» также первенством в порядке «прецизированной причинности» объекта и посвящает ему там ключевой третий вопрос в дист. 3, см. Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 108–201 (*ed. Vat.* III, 68–123).

¹³ Ср. более точную формулировку Скота в «Lectura» I: «Иным способом объект называется адекватным объектом потенции, потому что он движет потенцию к акту об иных, которые виртуально содержатся в нем самом, а потому иные [объекты] не движут [потенцию] собственной силой, потому что иначе первый объект не был бы адекватным [именно] этим способом» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 90 (*ed. Vat.* XVI, 259)).

к знанию о себе, а вследствие (*ex consequenti*) [этого – и к знанию] об иных [объектах], и как субстанция движет¹⁴ наш интеллект первично к знанию о себе, а вследствие этого – [к знанию] о собственном терпении или акциденции. Адекватный же согласно предикации объект – это тот [объект], который через себя и сущностно (*per se et essentialiter*) предикцируется обо всех [объектах], которые могут быть познаны потенцией, – как свет или цвет, либо нечто общее им обоим, сущностно предикцируется обо всех видимых [вещах].

7. Сущее есть первый объект нашего интеллекта и тем, и другим первенством адекватации (*primitate adaequationis*), что я **объясню**, во-первых, **непрямо** (*indirecte*), устраняя (*removendo*) это первенство [адекватации в отношении] иных [объектов], относительно которых могло бы показаться, что они в большей [степени могут быть первыми адекватными]; а во-вторых, **прямо** доказывая предложенное [к доказательству в этом вопросе].

[II. – Непрямые доказательства адекватации сущего и интеллекта тем и другим способом]

8. **Первое** я доказываю так: этот первый объект есть либо сущее, либо истинное, либо Бог, либо субстанция; но ни одно

¹⁴ Весьма неудачный пример Скота, потому что чуть ниже (ср. п. 12) он докажет, что субстанция не может быть движущим наш интеллект объектом, в особенности – первым адекватным согласно силе объектом. Поскольку однако это доказательство точно имеет силу лишь в эпистемологических условиях «этого статуса», то возможно, что Скот имел здесь в виду, что человеческий интеллект из собственной природы как таковой, не будучи ограниченным условиями «статуса путника», все же может быть движим субстанцией к познанию себя и далее – ее собственных свойств. Тем не менее даже этот случай не соответствует описанию адекватного объекта согласно силе, если учитывать уточнение этого понятия в «Lectura» I (см. в предыдущей сноске), так как даже интеллект блаженных все же может познавать акциденции сами по себе, а не только вследствие познания субстанции, которой они присущи.

из трех последних [не будет этим первым объектом]; следовательно, [им будет] первое, то есть сущее.

9. Что [первым не может быть] **истинное** (*verum*), показано в непосредственно предшествующем [этому] вопросе¹⁵.

10. Доказательство, что [первый адекватный объект] – это не **Бог**. Ведь Бог не может быть первым объектом адекватацией согласно предикации, потому что Он не предидируется сущностно обо всех мыслимых [объектах]. Но и не [адекватацией] согласно силе, потому что Он не движет [наш] интеллект первично к знанию о себе и вследствие [этого – к знанию об] иных. Доказательство: потому что либо это было бы согласно простому и чтойностному понятию (*simplicem et quidditativum*) о Нем, либо согласно понятию, абстрагированному (*abstractum*) из тварей. Не первым способом, потому что это [простое и чтойностное] понятие есть [понятие] божественной сущности, поскольку оно является интуитивным [понятием] (*intuitivus*), а такое [т.е. интуитивное] понятие делает [тварный интеллект] блаженным (*beatificat*) – что не подобает путникам¹⁶ (*viatoribus*). Но и не вторым способом, потому что [тогда аргумент] включает в себе противоположность в связанных [в нем терминах] (*oppositum in adiecto*), ведь понятие тех, от которых совершается абстракция, встречается интеллекту прежде, чем [понятие] того, что абстрагируется.

11. Также, природный объект имеет связность (*habitudinem*) и пропорцию со [своей] потенцией; Бог же не имеет никакой связности и никакой пропорции с нашим интеллектом, по крайней мере, в статусе «пути» (*pro statu viae*), так как все природное

¹⁵ См. Duns Scotus, *De anima*, q. 20, n. 14–18 (*Oph V*, 201–02).

¹⁶ Термин «путник» обозначает в схоластической теологии понятие человека в статусе «пути» или падшей природы, т.е. «этой жизни», а в эпистемологическом аспекте – человеческий интеллект, ограниченный чувствами и фантаемой как средним для познания интеллекта. Ср. с этим аргументом разъяснения Скота в вопросе 19 из собрания «Вопросов “О душе”»: Duns Scotus, *De anima*, q. 19, n. 2, 19, 23 (*Oph V*, 185, 191, 192), а также утверждение несовместимости статуса *путника* и видения (обладания интуитивным чтойностным понятием) Бога в «Lectura» I: «nullus viator videns illud obiectum sentiat passiones corporis, sicut patet de Paulo in raptu, quia nescivit se esse viatorem quando vidit Dei essentiam» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 47 (*ed. Vat. XVI*, 243)).

познание нашего интеллекта (*cognitio naturalis intellectiva*) происходит из чувственного познания¹⁷; следовательно, и т.д.

12. Но то, что **субстанция** [также] не может быть первым [адекватным] объектом [нашего интеллекта], я доказываю так: она – не первый [адекватный объект] согласно предикации, потому что не предидируется сущностно обо всех мыслимых (*de omnibus intelligibilibus*), потому что [не предидируется сущностно] об акциденциях. Но и не [первый адекватный объект] согласно силе, потому что она не движет [наш] интеллект достаточным образом к знанию о себе (*ad sui notitiam*) и об иных [объектах]. Что доказывается¹⁸ следующим образом: потому что это было бы [возможно] только согласно простому и чтойностному ее понятию и [познавая ее] интуитивно (*simplicem et quiditativum et intuitive*); но невозможно, чтобы она так была первым [адекватным объектом], поскольку все, что наш интеллект может так интуитивно познавать через его присутствие (*per eius praesentiam*), отсутствие (*absentiam*) этого он может познавать [так же] природно (*per naturam*); однако наш интеллект не может познавать отсутствие субстанции хлеба в таинстве Алтаря [т.е. Евхаристии] (*sacramento Altaris*) природно, но только через веру; ведь субстанция хлеба [природно] познается, когда ее там нет, равным образом, как и тогда, когда она там есть; следовательно, и т.д. Большая [посылка] ясна посредством примера и авторитетного суждения Философа, утверждающего¹⁹, что зрение воспринимает и свет, и темноту, которая есть

¹⁷ См. Arist. *sensu*, 24 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 197): «Intellectus noster nihil intelligit sine sensu».

¹⁸ Все последующее доказательство Скота в этом параграфе, включая аргумент о таинстве Евхаристии, является сокращенным и несколько видоизмененным изложением аргументации францисканца Ричарда де Медиавилла о невозможности непосредственного познания субстанции через ее собственный вид нашим интеллектом в статусе пути, см.: Richardus de Mediavilla, *Sent.* II, dist. 24, art. 3, q. 3, in corp. (Richardus de Mediavilla OFM, *Magistri Ricardi de Media Villa OFM Super IV libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, vol. II (Brixiae, 1591), 309–10). См. также более развернутое обсуждение в «Ординации» Скота: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 140–145 (*ed. Vat.* III, 87–90).

¹⁹ См. Arist. *De anima* III, c. 2 (425b20–22).

отсутствие света. Меньшая [также] разъяснена; следовательно, и т.д.

13. Итак, поскольку ни Бог, ни истинное, ни субстанция не является первым [адекватным] объектом интеллекта, то [из этого] следует, что сущее и есть этот первый объект.

[III. – Прямые доказательства адекватности сущего и интеллекта тем и другим способом [адекватности]

A. – О первенстве сущего по адекватности согласно силе в отношении нашего интеллекта]

14. Во-вторых, это же самое может быть **прямо** доказано так: то, что есть первое по адекватности согласно силе в отношении потенции, есть ее первый объект; но сущее в сравнении с истинным и благом есть первое по адекватности согласно силе в отношении нашего интеллекта; следовательно, и т.д. Бóльшая [посылка] ясна из предпосланного²⁰ [выше]. Меньшая [посылка] доказывается²¹ так: сущее есть подлежащее (*subiectum*)

²⁰ См. п. 6 выше.

²¹ В действительности, как очевидно из хода дальнейшей аргументации, Скот *не* доказывает положение о первенстве сущего по адекватности согласно силе в отношении истинного и благого, т.е. меньшую посылку первого вывода, *прямо*: он доказывает эту посылку косвенно, через доказательство невозможности первенства сущего по адекватности согласно *предикации* в отношении этих «свойств». Иначе говоря, весь аргумент, если мы восстановим все имплицитно содержащиеся в нем предпосылки, должен иметь примерно следующую вид. Предположено, что: 1) сущее должно быть первым адекватным объектом в отношении всех мыслимых; 2) сущее может быть первым адекватным объектом либо согласно силе, либо согласно предикации (и это полное разделение); но утверждается, что: 3) сущее не может быть адекватным согласно предикации в отношении истинного и благого (это утверждение подробно доказывается далее); из всего этого следует, что: 4) оно должно быть первым адекватным объектом в отношении истинного и благого адекватностью согласно силе. Последний вывод подкрепляется утверждением, что сущее есть подлежащее таких свойств (или терпений), как истинное или благое, из чего, вероятно, по мысли Скота, также следует его первенство по силе в отношении свойств. Однако этот вывод не эксплицируется Скотом здесь;

в отношении истинного и благого, которые являются терпениями сущего²², согласно Авиценне²³ и Философу в IV кн. «Метафизики»²⁴. Но в отношении этих [терпений сущее] не является первым по адекватации согласно предикации. Доказательство: так как первое по такой адекватации предикации о последующих сущностно; но сущее не предикации сущностно и чтойностно (*essentialiter et in quid*) об истинном и благом, и иных²⁵ [своих терпениях]; следовательно, и т.д. Бóльшая [посылка] ясна из сказанного прежде. Меньшая [посылка] явна, потому что такие [предикаты, т.е.] истинное и благое, [принадлежат] сущему (*sunt entis*); а сущее или же какое угодно иное подлежащее не предикации о собственном терпении чтойностно (*in quid*), потому что подлежащее попадает в определение терпения как нечто добавленное (*aliquid additum*), а не как нечто [т.е. часть] от его [т.е. этого терпения] сущности (*aliquid de eius essentia*); следовательно, и т.д.

впрочем, в его сочинениях вообще отсутствует достаточным образом развернутая метафизическая теория трансцендентальных свойств сущего как такового, в частности он не поясняет, как именно наш интеллект движим сущим как подлежащим свойств к мышлению истинного или благого как своих собственных свойств, что весьма способствовало бы пониманию нами первенства сущего адекватацией по силе (виртуальной адекватации сущего), доказываемого здесь Скотом.

²² «Терпения сущего» (*passiones entis*) – точное воспроизведение традиционного и общепринятого латинского перевода аристотелевского термина (πάθη τοῦ ὄντος), введенного Аристотелем в знаменитой второй главе Гаммы «Метафизики», см. *Arist. Metaph. IV, c. 2* (Г 2 1004b5–17, 1005a 2–18), ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Met. IV, 87* (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 122): «Prima philosophia, id est metaphysica, considerat ens et passiones et principia entis secundum quod ens». См. также наши замечания о трансцендентальных свойствах сущего как такового в: В.Л. Иванов, «Дунс Скот и скотисты о тождестве и различии: К истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии», *Esse: Философские и теологические исследования* 3, № 2 (2018): 259, 264–67.

²³ См. Avicenna Latinus, *Metaph. I, c. 2, c. 4, c. 8; Metaph. VII, c. 1* (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. I, 12–3, 29–30, 55–6; vol. II, 349–51).

²⁴ См. места, указанные в сноске 22 выше.

²⁵ Ср. со следующим далее также соответствующие аргументы в «Ординации» Скота: *Duns Scotus, Ord. I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 134–136* (ed. *Vat. III, 83–5*).

15. Также, в предикациях «через себя» (*praedicationibus per se*) нет обращения, как говорится в I кн. «Второй Аналитики»²⁶, – как если сказывается «животное есть человек», [то такая предикация не является предикацией «через себя»,] хотя вот эта [предикация] «человек есть животное» и будет [предикацией] «через себя»; но терпение предизируется о подлежащем «через себя»; следовательно, подлежащее не предизируется о терпении «через себя», следовательно, и сущее не [предизируется через себя] об истинном и благом, хотя единое, истинное и благое предизируются о сущем «через себя». Ибо в IV кн. «Метафизики»²⁷ утверждается, что субстанция каждого [сущего] есть сущее и [она] едина через себя, а не акцидентально (*per se, et non per accidens*).

16. Также, когда нечто предизируется о [чем-то] ином «первым способом через себя»²⁸, тогда если одно добавляется [как атрибут к] другому, как [например]: «животное человек» и «человек животное», то имеет место пустословие²⁹ (*nugatio*); но когда мы говорим «сущее единое» (*ens unum*) или наоборот, то пустословия [в этом] нет; следовательно, и т.д.

17. Также, сущее достаточным образом разделяется на несотворенное сущее и сотворенное сущее, каковое сотворенное сущее еще раз подразделяется на десять категорий, так что всё то, что есть сущее через себя и сущностно (*ens per se et*

²⁶ Издатели критического издания «Вопросов “О душе”» Скота дают здесь ссылку на гл. 4 первой книги, содержащую знаменитый анализ способов «предикаций через себя/самого по себе»: Arist. *An. Post.* I c. 4 (73b16–18). Однако в этом месте у Аристотеля нет эксплицитных утверждений о способе обращения таких предикаций.

²⁷ См. Arist. *Metaph.* IV, c. 2 (Г 2 1003b32–33).

²⁸ То есть так, как предизируется определение (вид) или части определения (род и дифференция) об определяемом. Ср. Arist. *An. Post.* I c. 4 (73a34–37) и *Auctoritates Aristotelis, An. Post.* I, 38 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 314).

²⁹ «Пустословие» (*nugatio*) описывается в схоластической логике как «бесполезное повторение одного и того же в той же самой части [пропозиции], как например: “человек человек бежит”» (Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tr. VII, n. 18. (Peter of Spain, *Tractatus Called Afterwards Summule logicales*, ed. L.M. de Rijk (Assen: van Gorcum & Co., 1972), 94)).

essentialiter), должно быть сотворенным сущим или несотворенным сущим³⁰; но единое не может быть только лишь сотворенным сущим, так как оно сказывается и о несотворенном³¹ сущем; следовательно, сущее не предидируется о нем [т.е. о едином] «первым способом через себя» (*per se primo modo*), то есть сущностно и чтойностно (*essentialiter et in quid*).

18. Также, если сущее предидируется о едином сущностно, тогда либо единое означает прецизированно само же сущее (*praecise ipsum ens*), либо вместе с ним еще и нечто добавленное (*aliquid additum*). Не прецизированно [сущее], потому что тогда единое было бы терпением сущего не в большей степени, чем наоборот, кроме того, они были бы именами-синонимами, что отрицает Философ в IV кн. «Метафизики»³², а если сказать «сущее единое» (*ens unum*) или наоборот, [то в этом] было бы пустословие. Если же [единое] добавляет нечто сверх сущего (*addit supra ens*), тогда я спрашиваю, будет ли это добавленное [нечто] сущим сущностно (*essentialiter ens*) или нет? Если

³⁰ Ср. аргумент о полном чтойностном разделении сущего на его «субъективные» части в теологических сочинениях Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 103 (*ed. Vat. XVI, 263*); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 135 (*ed. Vat. III, 84*).

³¹ Но единое (как и истинное или благое) из себя не может быть и лишь несотворенным сущим, поскольку оно равным образом предидируется и о сотворенных вещах. В этом аргументе имплицитно предполагается *трансцендентальный* статус (предидируемость как о Боге, так и о тварях) свойств сущего, а также их обращаемость или адекватность с сущим как таковым. Из аргумента также следует, что свойство сущего само по себе не является чтойностно или формально сущим, что, однако, не означает, что оно не является сущим также и реально. См. об этом п. 34 и 36 ниже.

³² Скот таким образом истолковывает здесь утверждение Аристотеля, что «сущее и единое – то же самое и одна природа, потому что они следуют друг за другом как начало и причина, но не поскольку они показываемы одним логосом», т.е. не поскольку им соответствует одно схватываемое в понятии содержание (*ratio*). См. *Arist. Metaph. IV*, с. 2 (Г 2 1003b23–25). Если единое будет лишь синонимом сущего, то понятие «свойства сущего» будет невозможным и абсурдным (у сущего будут не свойства, а лишь разные *имена*). Из этого следует, что метафизика как наука, которая должна рассматривать и доказывать свойства о сущем, станет невозможна, по крайней мере, как *первая реальная наука человеческого интеллекта*.

будет, тогда единое высказывает (*dicit*) сущее [уже] дважды: один раз из-за содержания сущего (*ratione entis*), заключенного в едином, а другой раз из-за содержания самого добавленного (*ratione additi*), если там имеется добавление; а если это добавленное [нечто] не заключает в себе сущее сущностно, то отсюда следует предложенное [выше к доказательству положение], а именно то, что единое, поскольку оно единое, то есть поскольку оно отличается от сущего, не заключает в себе сущее сущностно (*non includit ens essentialiter*).

19. Но ты **скажешь**, что это³⁵ так из-за разницы содержаний (*propter diversitatem rationum*) [понятий сущего и единого]³⁴.

20. [В ответ на это] **должно сказать**, что вполне истинно, что они означают одну и ту же абсолютную вещь³⁵ (*eandem rem absolutam*), но их [объективные] содержания (*rationes*) являются таким образом разрозненными (*ita disparatae*), что одно не заключает в себе сущностно другое – и этого достаточно для того, чтобы воспрепятствовать сущностной предикации [сущего о едином]; точно так же, как «животное» и «разумное» хотя и обозначают ту же самую вещь, однако [при этом] одно [из них] не предикаруется об ином «через себя». И это согласно с нашим главным положением (*proposito nostro*), то есть [с тем], что единое, поскольку оно дистинктно от сущего, означает некую акциденцию (*aliquid accidens*) или терпение сущего –

³⁵ То есть то, что любое свойство сущего формально не заключает в себе чуждое содержание сущего, т.е. не есть «чуждое сущее». Согласно утверждениям оппонентов Скота, из этого следует, что свойство как таковое есть формально *ничто*, что Скот решительно отрицает.

³⁴ Тезис о том, что сущее и его свойство суть одно в вещи/подлежащем, но различаются своими [мыслимыми] содержаниями, является до некоторой степени «общим мнением» в схоластике XIII в., однако сама дистинкция, или «различие *ratione/rationum*», в ходе обсуждения с течением времени стала все более спорной и понималась разными схоластами весьма по-разному. См., например: Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, art. 1, ad 6 (Thomas Aquinas OP. *Sancti Thomae Aquinatis OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 1–7*. Tom. XXII, fasc. 1/2 de *Opera omnia (editio Leonina)* (Romae: Editori di San Tommaso, 1970), vol. 1, fasc. 2, p. 7a).

³⁵ То есть вещь как сущую в природе вещей, взятую абсолютно или вне связи с мыслящим ее в разных аспектах/содержаниях как объект интеллектом.

понимая [термин] «акциденция» вместе с Авиценной⁵⁶ в широком смысле: как всё то, что есть вне сущностного содержания (*extra rationem essentialem*) чего-то. И ясно, что тут не имеет силы тот довод (*ratio*), который приводит против Авиценны Комментатор в [Комментарии к] IV кн. «Метафизики»⁵⁷, потому что [этот довод] вполне [истинно] заключал бы, если единое означало бы реальную акциденцию, дистинктную от субстанции, которая разделяется на девять категорий акциденций, но он не заключает [истины здесь], потому что единое означает такую акциденцию, которая есть вне формального содержания сущего (*extra rationem formalem entis*). Следовательно, таким образом ясно, что сущее в отношении единого, истинного и благого, которые являются его терпениями, есть первый объект интеллекта первенством адекватации согласно силе (*primitate adaequationis secundum virtutem*), [а именно]: как подлежащее (*subiectum*) в отношении своего собственного терпения.

**[В. – О первенстве сущего по адекватации
согласно предикации.
Об унивокации сущего
по отношению к Богу и твари]**

21. Но то, что [сущее] также есть [первый] объект в отношении своих нижестоящих [или менее общих ступеней] (*respectu suorum inferiorum*), то есть Бога и твари, первенством предикации, я **доказываю** так: потому что, как сказано⁵⁸ [выше], для этого требуется, чтобы такой объект предидировался обо всех мыслимых (*de omnibus intelligibilibus*) сущностно и через себя, а вследствие этого – и унивокально некоторой

⁵⁶ Ср. знаменитое учение Авиценны о сущности или чтойности вещи в: Avicenna latinus, *Metaph.* V, c. 1 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. II, 227–38).

⁵⁷ См. критику Аверроэса: Averroes, *Metaph.* IV, t. com. 3 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, vol. VIII de *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Venetiis: apud Juntas, 1562), f. 67r BE).

⁵⁸ См. особенно п. 5 и 6, а также п. 1–2 в этом вопросе выше.

унивокацией³⁹ (*univoce aliqua univocatione*); но сущее [именно] таково; следовательно, и т.д.

Меньшую⁴⁰ [посылку] я доказываю через [указание на] смысл (*per intentionem*) [авторитетного утверждения] Философа во II кн. «Метафизики»⁴¹, говорящего там, что «любое, что унивокально есть причина того, что иные суть такие вот, [само] есть среди [всех этих] иных более всего такое вот (*maxime tale inter alia*), как например, огонь есть самый горячий, потому что он есть унивокальная причина (*causa univoca*) тепла в иных»; однако это не истинно относительно аналогической или эквивокальной причины, потому что таким образом самым горячим было бы солнце, – и он прибавляет там, что «первые принципы должны быть наиболее истинными, потому что они суть причины истины в иных», что не следовало бы [как истинное

³⁹ Скот не эксплицирует отдельно, поскольку, видимо, считает самопонятным (из традиции) тождество или равенство сущностной/чтойностной предикации сущего и унивокации (или унивокальной предикации) сущего. Тем не менее, его специальная оговорка «некоторой/какой-то унивокацией» свидетельствует, что для Скота понятно, что унивокация может быть разной (или, по крайней мере, она может быть понята в разных контекстах по-разному), и что он нуждается для своего доказательства первенства адекватности сущего по предикации в некоторой унивокации, вполне возможно, что не точно в той, которую признают как традиционно принятую его оппоненты. См. об этом подробнее п. 37 ниже и нашу вступительную статью.

⁴⁰ Меньшей посылкой в аргументе было утверждение, что «сущее таково», т.е. что оно сущностно и потому унивокально предикается обо всех мыслимых объектах. Стоит заметить, что если быть точным и учитывать предыдущее и последующее изложение Скота, то следовало бы сказать: обо всех мыслимых, кроме собственных свойств и дифференций сущего. Все последующее изложение (до возражений в п. 29 и далее) Скот посвящает демонстрации унивокации сущего: сначала в отношении Бога и твари, а затем в отношении субстанции и акциденций.

⁴¹ Ср. *Arist. Metaph. II*, с. 1 (α 1, 993b24–32). Скот достаточно точно передает текст латинского перевода Аристотеля, хотя и несколько изменяет порядок некоторых частей в рассуждении, а также добавляет повторно отсутствующую у Аристотеля характеристику «унивокальная» в отношении причины. Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 4, n. 11 (*OPh I*, 276); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 10–11, n. 45 (*OPh III*, 297, 306).

заклучение], если бы истина не высказывалась унивокально (*diceretur in utrisque univoce*) и в тех, и в других; но [кроме этого он] прибавляет: «как [вещи] имеются по отношению к бытию, так и – к истине»⁴². Следовательно, то, что есть причина существенности (*causa entitatis*) для иных [вещей], есть более всего сущее (*maxime ens*), однако [только] если сущее сказывается о них унивокально, а не иначе. Следовательно, так как Бог – причина существенности твари и сказывается «более всего сущим», нужно, чтобы сущее сказывалось о Боге и твари унивокально. И Авиценна в своей «Метафизике»⁴³ утверждает как раз это, а именно, что понятие сущего есть общее для всех категорий (*communis omnibus praedicamentis*), являющихся как бы его видами. То же самое ясно и через [истолкование] Комментатора в [Комментарии к] IV кн. «Метафизики», в комментируемом [тексте] 2⁴⁴, где он говорит, что в отношении того рода, что есть сущее, и иных унивокальных родов имеется подобие в том, что сущее предидируется о них⁴⁵ унивокально

⁴² См. Arist. *Metaph.* II, с. 1 (α 993b30–32), ср. также: *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 42 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 118).

⁴³ См. Avicenna Latinus, *Metaph.* I, с. 2 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. I, 12–3). Необходимо отметить, что хотя Авиценна действительно утверждает, что сущее, поскольку оно сущее, является общим для всех высших родов (субстанции и акциденций) и потому выступает подлежащим этого учения (т.е. метафизики), однако при этом он нигде не упоминает термин «понятие сущего», что очень существенно отличает вид его первой философии от метафизической теории унивокации Скота. Кроме того, Авиценна не утверждает эксплицитно унивокацию сущего по отношению к Богу, которую специально доказывает здесь Скот.

⁴⁴ Ср. Averroes, *Metaph.* IV, t. com. 2 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, ed. Juntina, vol. VIII, f. 65v M – 66r B). Хотя Аверроэс усматривает *подобие* между сущим (как многозначным квазиродом) и унивокальным родом в том, что в обоих случаях возможна их предидируемость как «сущностного предиката», однако он последовательно и повсюду отрицает, что сущее может сказываться как *унивокальный* предикат. Иначе говоря, Скот здесь явно переинтерпретирует суждение Аверроэса в пользу собственной аргументации, хотя текст Комментатора не дает для этого никаких эксплицитных оснований.

⁴⁵ Вероятно, речь идет о категориях, о которых предидируется сущее. Некоторые манускрипты читают здесь просто: «об иных».

и сущностно – точно так же, как и иные роды [о своих нижестоящих]; но то, что эквивокальное (*aequivocum*) не предидируется сущностно о подлежащих эквивокации (*de aequivocatis*) – достоверно⁴⁶; следовательно, и т.д.

22. Также, посредством довода⁴⁷ [я доказываю ту меньшую посылку] так: ты утверждаешь⁴⁸, что сущее предидируется об иных [вещах] эквивокально или аналогично, только потому, что понятие сущего⁴⁹ подходит Богу по сущности (*per essentiam*), а иным [вещам] – по причастности (*per participationem*). Но я доказываю⁵⁰, что [понятие сущего] не подходит Богу по сущности,

⁴⁶ Поскольку у обозначаемого эквивокальным именем не может быть ни чтойности, ни определения (поскольку оно в себе не обладает никаким единством, но представляет собой множество), а сущностно или чтойностно о вещи предидируется определение ее чтойности и части ее чтойности, то эквивокальное как таковое не может предидироваться о своих «обозначаемых подлежащих» чтойностно.

⁴⁷ Здесь противопоставляется один аргумент на основании авторитетных суждений философов (Аристотеля, Авиценны и Аверроэса) в п. 21 выше последующим трем доказательствам унивокации сущего «посредством довода» (*per rationem*), или чисто рациональным аргументам (п. 22–24).

⁴⁸ Этот и последующие два аргумента доказывают «теологическую» унивокацию и имеют теологический характер. Как это часто имеет место и в собственно теологических сочинениях Скота, здесь он полемизирует против позиции Генриха Гентского (или одного из его последователей в Оксфорде).

⁴⁹ С этого места и далее повсюду Скот начинает использовать в аргументации «понятие сущего», замещающее собой «сущее как первый адекватный объект интеллекта». Из этого можно сделать вывод, что повсюду, где речь идет об унивокации сущего, имеется в виду именно унивокация *понятия или единство понятия* сущего. См. об этом также вступительную статью.

⁵⁰ Ср. почти полностью тождественный аргумент в парижской «Репортации» I-A Скота: Duns Scotus. *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 32 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 194). «Репортация» I-A Скота цитируется по современному, хотя и не критическому изданию (Duns Scotus, OFM. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*, trans. and ed. Alan B. Wolter and Oleg V. Bychkov, vol. 1 (*Prologus. Dist. 1-21*) (St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 2004)). Ср. Duns Scotus. *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 41–46 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 196–97). Согласно Скоту, тезис о понятии сущего, подходящего сущностно Богу, равен тезису о возможности для нас обладать собственным понятием о Боге, поэтому, опровергая второй

так: ведь интеллект, имеющий собственное понятие (*conceptum proprium*) некоторого объекта, может посредством этого понятия отличить (*distinguere*) его от всякого иного [объекта], так как то понятие, которое является собственным для одного [объекта], будет невозможным [как понятие для] другого; но если понятие сущего не будет общим для Бога и твари, то оно будет собственным [понятием] о Боге, по крайней мере, если, как ты предполагаешь, оно подходит Богу только по сущности и главным образом (*principaliter*); следовательно, наш интеллект может посредством понятия сущего (*per conceptum entis*) отличить Бога от твари – что ложно⁵¹ (ибо посредством понятия сущего мы познаем Бога лишь слитно (*confuse*), поскольку Он имеет бытие вместе с иными (*prout habet esse cum aliis*) [сущими]); следовательно, и т.д.

23. Также, никакое понятие твари не производит (*facit*) собственного понятия о Боге; но оно производит понятие сущего; следовательно, понятие сущего не является собственным понятием о Боге. Бóльшая [посылка] доказывается так: поскольку ничто не может произвести собственное понятие о чем-то, что оно не содержит [в себе] сущностно или виртуально (*essentialiter vel virtualiter*); сущностно – как человек [содержит в себе] животное, виртуально – как подлежащее [содержит в себе свое] собственное терпение; но никакая тварь сама по себе, ни все [твари] разом не содержат в себе Бога ни виртуально, ни сущностно; следовательно, и т.д. Но из тварей мы можем образовать (*formare*) относительно Бога [понятие о том], что Он есть сущее; следовательно, понятие сущего не является собственным для Бога.

24. Также, то понятие, которому атрибутируются (*attribuuntur*) иные понятия, более совершенно, чем [эти] иные.

тезис, он доказывает невозможность позиции Генриха о собственном только для Бога понятии сущего.

⁵¹ Скот не доказывает здесь ложность этого допущения, но многократно доказывает невозможность для нас в статусе пути собственного понятия о Боге в строгом смысле как понятия об этой сущности в себе – как в следующем аргументе (п. 23), так и в теологических сочинениях. См. указанные в предыдущей сноске места в «Репортации» I–A, а также: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 25–28, 35, 44–47 (*ed. Vat. XVI*, 233–35, 238, 241–43); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 35 (*ed. Vat. III*, 21–4).

Пример: понятие здоровья в животном более совершенно, чем понятие здоровья в пище, в моче или в диете, и все эти [понятия здоровья] атрибутируются первому понятию [здоровья в животном]; подобным же образом понятие субстанции совершеннее понятия акциденции. Но если бы посредством понятия сущего у нас имелось [именно] собственное понятие о Боге, то ему атрибутировались бы все понятия тварей; следовательно, это понятие было бы более совершенным, [чем все остальные понятия]; но «в статусе пути» мы не можем иметь никакого понятия, которое было бы совершеннее понятия твари, – ни о Боге, ни о чем-то ином, – если только [это не будет понятием], созданным (*creatum*) только лишь из понятия твари, каковое понятие [твари] будет эквивокальной причиной⁵² (*causa aequivo-ca*) [создания понятия о Боге]; но всякая эквивокальная причина совершеннее причиненного [ею], или [по крайней мере] не несовершеннее его; следовательно, никакое [возможное для нас «в статусе пути»] понятие не будет более совершенным, чем понятие твари; следовательно, понятие сущего, имеющееся у нас о Боге, не совершеннее понятия твари, а вследствие этого – оно и не собственное для Бога.

[С. – Об унивокации сущего по отношению к субстанции и акциденциям]

25. Я доказываю, что понятие сущего также есть унивокально общее (*communis univoce*) для субстанции и акциденции [следующим образом]: потому что если нет, то мы не имели бы вовсе никакого понятия о субстанции⁵³. Ибо либо мы имели бы

⁵² Под «эквивокальной причиной» традиционно понимается причина, отличающаяся по своему виду или совершенству от своего эффекта, в противоположность унивокальной причине как принадлежащей к одному виду со своим эффектом или обладающей с ним равным совершенством. Общепринятый в схоластике пример: отец – унивокальная эффективная причина порождения сына, а солнце – эквивокальная причина порождения физических вещей в подлунной области. В связи с этим аргументом см. Duns Scotus, *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 33 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 194–95).

⁵³ Ср. с этим аргументы Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 110–112 (ed. Vat. XVI, 265–66); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 139–145 (ed. Vat. III, 86–90).

о субстанции собственное и чтойностное, и интуитивное (*quidditativum et intuitivum*) понятие, либо – абстрагируемое (*abstrahibilem*); не первое, как доказано⁵⁴ [выше]; следовательно, [мы имеем о субстанции] понятие, абстрагируемое от субстанции и акциденции и общее для них обеих; но никакое [иное] понятие, кроме понятия сущего, не является общим для них обеих; следовательно, и т.д.

А то, что «в пути» мы не можем познавать субстанцию в простом и первом понятии, ясно из того, что все наше познание происходит из чувства⁵⁵; субстанция же сама по себе не чувствуема (*sensibilis*), и потому мы не можем познать ее интуитивно или в простом понятии, но лишь тем способом, что абстрагируем понятие сущего из акциденций, которые мы можем чувствовать, говоря, что они суть [что-то], принадлежащее к сущему (*quod sunt entis*), а разыскивая далее, мы находим, что [акциденция] есть такое сущее, которое присуще другому (*alteri inhaerens*); а то другое [сущее] должно быть субсистирующим⁵⁶ (*subsistens*), и именно к такому субсистирующему [сущему] мы прилагаем имя (*imponimus nomen*) субстанции; и потому таким образом мы познаем субстанцию слитно (*confuse*), составляя (*componendo*) субсистенцию с самим сущим и утверждая, что [субстанция] есть субсистирующее через себя сущее (*ens per se subsistens*). Но мы не имеем о ней «в пути» (*in via*) интуитивного понятия, в котором мы познавали бы, что она есть это сущее, если только не [познаем ее] вышеназванным способом, как нас учит опыт (*experientia*).

26. Также, всякий интеллект, обладающий достоверностью о [чем-то] одном и вместе с тем имеющий сомнение о [некоторых] двух [вещах], необходимо имеет понятие о достоверном как иное (*alium conceptum*) [понятие по отношению к] тому другому [понятию] о двух [сомнительных вещах], потому что

⁵⁴ См. п. 12 выше.

⁵⁵ См. сноску 17 выше.

⁵⁶ Под *субсистирующим* сущим понимается сущее, обладающее самостоятельным («через себя») индивидуальным бытием. Это сущее также часто называется суппозитом или (более нестрого), как здесь, оно приравнивается к субстанции.

иначе тот же самый интеллект посредством [одного] и того же понятия [разом] имел бы и сомнение, и достоверность; но некто может обладать достоверностью о чем-то, что оно есть сущее, но при этом сомневаться, есть ли оно субстанция, или акциденция – как это ясно о потенциях души, а также о первом принципе⁵⁷, поскольку о нем сомневались древние философы, как это явно в I кн. «Физики»⁵⁸, и о свете; следовательно, понятие сущего – это иное [понятие, чем понятие] субстанции и акциденции; но оно [т.е. понятие сущего] есть общее для них обеих и не означает (*non importat*) [как таковое сразу] много понятий; следовательно, оно унивокально общее [понятие для субстанции и акциденции].

27. Также, всякое понятие, достаточное для противоречия, является унивокальным⁵⁹ [понятием], потому что противоречие есть утверждение и отрицание относительно одного и того же унивокального (*circa idem univocum*), – ведь здесь нет противоречия: «пес бежит, пес не бежит⁶⁰»; но понятие сущего достаточно для противоречия, согласно Философу в VIII [т.е. IV] кн. «Метафизики»⁶¹, и даже более того – первое противоречие образовано (*formata*) относительно сущего, а именно: «о чем

⁵⁷ Под «первым принципом» здесь понимается первый простой принцип, т.е. Бог. Аргумент о дистинкции/инаковости достоверного и сомнительного понятия впоследствии станет наиболее важным аргументом Скота для демонстрации унивокации понятия сущего в отношении Бога и твари. Представляется возможным, что в этой полной форме он сформулирован здесь Скотом впервые. Ср. Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 22–23 (*ed. Vat.* XVI, 232–33); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 27–29 (*ed. Vat.* III, 18–9). Ср. также: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 46 (*Oph III*, 306–07).

⁵⁸ См. Arist. *Phys.* I, c. 2 (184b15–22).

⁵⁹ Это положение станет в «Ординации» Скота частью его знаменитой дефиниции «унивокации» или «унивокального понятия». См. Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26 (*ed. Vat.* III, 18).

⁶⁰ Если «пес» здесь – *эквивокальное* имя, обозначающее в первом случае животное, а во втором – созвездие.

⁶¹ Имеется в виду обсуждение первой аксиомы о сущем в Гамме «Метафизики», см. Arist. *Metaph.* IV, c. 3 (Г 3 1005b10–25).

угодно бытие или не бытие» (*de quolibet esse vel non esse*); следовательно, и т.д.

28. Также, согласно Философу в IV кн. «Метафизики»⁶², первый принцип⁶³ должен быть наиболее прочным (*firmissimum*); но первый принцип, как сказано⁶⁴, образуется относительно сущего, следовательно, прочнейшим образом; но если бы сущее означало множество понятий (*plures conceptus*), [а не одно], то не было бы достоверным, относительно какого понятия [из многих] был бы истинным [первый принцип], более того – [сам термин «сущее» внутри первого принципа] всегда надлежало бы разделять⁶⁵ (*esset distinguendum*); следовательно, и т.д.

[IV. – Возражения против унивокации сущего, а также их опровержения]

[A. – Возражения]

29. Против сказанного выше можно аргументировать так:

Потому что, если бы [сущее] было унивокальным, то оно было бы [таковым] либо как род, или [как] дифференция, или [как] вид⁶⁶; но оно не может быть видом, потому что [сущее]

⁶² Arist. *Metaph.* IV, с. 3 (Г 3 1005b10–25).

⁶³ Имеется в виду первый сложный принцип (принцип метафизического знания), известный в Высокой схоластике в приведенной выше (п. 27) Скотом формулировке: «о чем угодно бытие или не бытие».

⁶⁴ См. п. 27 выше.

⁶⁵ Стандартная в схоластической философии операция для избегания ошибки эквивокации: разделение значений эквивокального общего имени/термина. Если бы сущее было эквивокальным именем, то при любом употреблении первого принципа, в который оно входит, необходимо было бы разделять значения сущего. Кроме того, эквивокация сущего противоречила бы, согласно Скоту, достоверности и наибольшей известности первого принципа. Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 16 (*Oph* III, 298).

⁶⁶ Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicaamenta*, q. 4, n. 18 (*Oph* I, 277–78); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 50, n. 54 (*Oph* III, 308–09); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 152, 155 (*ed. Vat.* III, 94–5).

не имеет [ничего] выше себя, а также потому что субстанция и акциденция – это не индивидуумы, но наивысшие роды (*genera generalissima*); – ни дифференцией, потому что тогда [сущее] было бы одной [дифференцией для] субстанции или акциденции, а также имело бы выше себя [некий] род; – ни родом, как доказывается в III кн. «Метафизики»⁶⁷, потому что род имеет дифференции, которые пребывают вне содержания [понятия этого] рода (*extra rationem generis*); но нет ничего, что избегало бы содержания сущего. И то же самое утверждает Порфирий: ибо он говорит⁶⁸, что сущее не есть род, но сказывается эквивокально о субстанции и акциденции.

30. Также, всё общее неограниченное нисходит (*commune indeterminatum descendit*) к нижестоящим [ступеням] через нечто добавленное к нему и контрагирующее его (*aliquid additum sibi contrahens*) – так, как род [нисходит к видам] через дифференции, а вид [к индивидуумам] – через индивидуирующие его принципы; но к сущему невозможно сделать такое контрагирующее добавление⁶⁹ (*additio contrahens*). Доказательство: так как это добавленное [к сущему само] было бы либо сущим, либо не-сущим. Если сущим, следовательно, субстанция, заключающая в себе это добавленное, была бы сущим дважды, и тогда высказывать «только субстанцию»⁷⁰ (*substantiam tantum*) было бы пустословием. Если же оно не было бы

⁶⁷ См. Arist. *Metaph.* III, с. 3 (B 3 998b23–26).

⁶⁸ См. *Porphyrius, Liber praedicabilium, cap. «De specie»* (Porphyrius. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, vol. IV, pars I de *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berolini: apud Georgii Reimer, 1887), 8–9). Ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Isagoge*, 7 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 300).

⁶⁹ Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicationem*, q. 4, n. 19–22 (*Oph* I, 278–79); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Lib. I–V. L. IV*, q. 1, n. 57 (*Oph* III, 310); *Lectura* I, dist. 3, q. 1–2, n. 109 (*ed. Vat.* XVI, 265); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 157 (*ed. Vat.* III, 95).

⁷⁰ Имеется в виду тезис Аристотеля о том, что «только у сущности» (в латинской версии: у субстанции) есть определение и чтойность в собственном смысле. См. Arist. *Metaph.* VII, с. 5 (Z 5 1031a1–14). Иначе говоря, если бы субстанция заключала в себе сущее дважды, то любое определение некоторой субстанции было бы пустословием, а не началом знания.

сущим, тогда сущее нисходит к субстанции не через нечто, но через не-сущее (*non per aliquid sed per non-ens*), но тогда [само] это не-сущее, посредством которого [сущее] нисходило бы к ней, также принадлежало бы к [формальному] содержанию субстанции (*non-ens esset de ratione substantiae*), и так я спрашивал бы, как и прежде, и тогда [тут] был бы уход в бесконечность.

31. Также, если сущее чтойностно предикцируется (*praedicatur in quid*) о субстанции и акциденции, то нужно, чтобы это [происходило] согласно содержанию некоторого [типа] предикцируемого (*per rationem alicuius praedicabilis*), а именно: рода, [вида] или дифференции, или других. Но не [согласно содержанию понятия] дифференции, потому что [сущее] не предикцируется качественно (*in quale*). Следовательно, это [т.е. чтойностная предикация сущего] было бы согласно содержанию [понятия] рода, но это является ложным, потому что [тогда сущее] нисходило бы к субстанции и акциденции как к видам через дифференции, которые были бы вне содержания сущего (*extra rationem entis*), что ложно, – более того, сущее сразу (*ens statim*) есть те [нижестоящие ступени], к которым оно нисходит, не ожидая [для этого какой-либо] дифференции (*sine expectatione differentiae*), так же, как говорится и о едином в VIII [т.е. IV] кн. «Метафизики»⁷¹. Итак, [сущее] не есть род, а вследствие [этого и] не предикцируется о них [т.е. о субстанции и акциденции] унивокально (*univoce*).

32. Также, в IV кн. «Метафизики»⁷² прямо (*expresse*) говорится, что сущее сказывается о многих не унивокально, но

⁷¹ Издатели критического издания ссылаются здесь на начало VIII кн. «Метафизики», но в нем вообще не идет речь ни о едином, ни о сущем. Два манускрипта верно исправляют эту ссылку, поскольку в них вместо VIII содержится чтение «IV» кн. Скорее всего, Скотт имеет в виду следующее место Аристотеля: Arist. *Metaph.* IV, с. 2 (Г 2 1004а4–5).

⁷² См. Arist. *Metaph.* IV, с. 2 (Г 2 1003а33 – b16). Ср. *Auctoritates Aristotelis*, *Metaph.* IV, 88 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 122): «Ens secundum quod est ens dicitur multis modis non aequivoce, sed secundum attributionem omnium in unum, id est analogice». Ср. с этим также: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 107 (*ed. Vat.* XVI, 264–65); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 153 (*ed. Vat.* III, 94).

[по отношению] к одному (*ad unum*), как здоровое, то есть – аналогично (*analogice*).

[В. – Опровержения вышеизложенных возражений]

33. На первое⁷³ из этих [возражений] **должно ответить**, что в III кн. «Метафизики» Аристотель ничего не высказывает утвердительно (*assertive*), но лишь аргументирует в пользу и той, и другой стороны противоречия⁷⁴ (*ad utramque partem contradictionis*); а потому и Комментатор говорит там же⁷⁵, что первый приведенный там довод Философа погрешает согласно акциденции, то есть содержит в себе ошибку акциденции⁷⁶ (*fallaciam accidentis*). Ведь аргумент Философа в пользу противоположного там таков: если сущее означает не одно понятие для десяти родов, но собственное [понятие] для любого [из них], то [из этого] следует, что сущее – не только род, но даже и десять родов [сразу]. Следовательно, [на возражение] должно ответить, что Философ говорит там это, то есть то, что сущее – это не род, не определяющим [окончательный ответ на вопрос] образом (*non determinative*), но [лишь] аргументируя [за и против] (*arguendo*).

⁷³ См. первое возражение в п. 29 выше.

⁷⁴ Скот понимает разбор апорий в третьей книге «Метафизики» из университетской схоластической практики как подготовительную или предварительную часть диспутации, в которой бакалавры аргументировали в пользу двух противоположных положений (*pro et contra*), не достигая при этом никакого окончательного доктринального решения (детерминации) вопроса или трудности, каковое решение давал позднее председательствующий на диспутации магистр, который не только аргументировал, но и утверждал.

⁷⁵ Averroes, *Metaph.* III, t. com. 3 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, f. 40v M – 41r B). Следует отметить, что Аверроэс действительно говорит там, что Аристотель аргументирует здесь «логически» или «диспутативно», но в тексте комментария нет эксплицитного упоминания «ошибки (софизма) акциденции» или (как утверждает в параллельном месте «Ординации» Скот) «ошибки следствия» Аристотеля.

⁷⁶ Об ошибке или софизме акциденции см. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tr. VII, n. 102–103. (Peter of Spain, *Tractatus*, 146–47).

На утверждение Порфирия⁷⁷ должно ответить, что хотя он и был логиком, однако многое сказал не как логик (*non logice*), в особенности то, что принадлежит к категориям; ибо сущее, поскольку оно предидируется о десяти категориях метафизически или природно (*metaphysice vel naturaliter*), не означает одно понятие (*unum conceptum*), – и также не есть ни природный, ни метафизический род для них [т.е. для десяти высших родов], и все же – говоря логически (*logice loquendo*) – оно унивокально⁷⁸ [для них].

34. В ответ на иное подтверждение⁷⁹ – относительно дифференции, которая есть вне содержания рода, должно сказать, что хотя род и дифференция не тождественны формально (*non sunt idem formaliter*), потому что формальное содержание (*ratio formalis*) дифференции не заключает в себе формальное содержание рода, однако они тождественны реально или тождественным образом (*idem realiter vel identice*). Ибо всегда, когда некие [содержания или сущие] являются формально тождественными [друг другу], если [при этом] они сочетаются друг с другом без [какого-то] среднего, то там будет пустословие, как [например]: «цвет белизна»; однако этого не [будет], если они являются тождественными лишь тождественно, а не формально (*idem identice solum et non formaliter*), как «белый цвет»: ведь хотя в вещи «белое» есть то же, что и белизна, однако поскольку «белое» обозначает свою вещь деноминативно или конкретно (*denominative vel in concreto*), то здесь [т.е. в сочетании

⁷⁷ См. п. 29 и сноску 68 выше.

⁷⁸ Ср. с этим: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 18–19 (*OPh* III, 299). Здесь видна фундаментальная оппозиция, которой оперирует Скот: метафизик (в традиционном смысле) или реальный философ имеет дело с природой и единством природы (например, с единством природного рода), а так называемый «логик» – с понятием, с единством *понятия* и его объективного содержания. Унивокация *понятия сущего* относится к способу аргументации «логика» («говоря логически»). См. об этом п. 37 и 39 ниже, а также вступительную статью.

⁷⁹ См. п. 29 и п. 31 выше. Ср. с этим аргументом п. 36 ниже, а также существенные добавления Скота в «Вопросах о Метафизике»: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 41–44 (*OPh* III, 304–06).

«белый цвет»] нет пустословия. Дифференция же сочетается с родом в определении таким образом, что дифференция обозначается там деноминативно или конкретно, как [например]: «разумное животное», и так она тождественна роду только тождественно, а не формально (*idem identice tantum et non formaliter*). И так же в предложенном [вопросе обстоит дело] и с сущим в отношении «одного», потому что в высказывании «сущее единство» («*ens unitas*») есть пустословие. Таким же образом, следовательно, избегает содержания сущего то добавленное к сущему, что обозначается по способу дифференции (*modo differentiae*), тождественной роду – но только тождественно, а не формально⁸⁰ [тождественной].

35. На тот иной [аргумент]⁸¹ о нисхождении неограниченного (*de descensu indeterminati*) к нижестоящим [ступеням] должно ответить, что неограниченное двояко. Одно – то, что нисходит (*descendit*) к нижестоящим [ступеням] через нечто добавленное (*per aliquid additum*), и таковое [неограниченное] означает всё то целое (*dicit totum*), которое [означает] и нижестоящее, но по способу ограничиваемой части (*per modum partis determinabilis*) – как род, либо по способу ограничивающей части (*per modum partis determinantis*) – как дифференция, – и такое [неограниченное] не есть само сущее. Другое есть общее неограниченное (*commune indeterminatum*), которое означает всё то целое, которое [означают] и нижестоящие, по способу целого (*per modum totius*) и не ожидает [при этом] ограничения (*expectat terminari*) посредством иного, – как вид в отношении

⁸⁰ Ср. с этим аргументом разъяснения Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 115–116 (*ed. Vat.* XVI, 267–68); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 158–161 (*ed. Vat.* III, 95–100). Речь идет здесь предположительно о тех дифференциях сущего, которые Скот будет именовать в своих теологических сочинениях «предельными». Они, как и свойства сущего (единое, истинное и т.д.), формально не заключают в себе сущее, хотя и тождественны сущему реально, т.е. являются лишь «деноминативно сущими», а не «чтойностно или формально сущими». Ср. Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 131–133 (*ed. Vat.* III, 81–3).

⁸¹ См. п. 30 выше. Ср. с этим ответом Скота его «рабочие ответы» в добавлениях в: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 58–61 (*Oph* III, 310–13), а также Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 123 (*ed. Vat.* XVI, 272–73).

индивидуумов, ведь два индивидуума всецело (*se totis*) сходны между собой в виде и [всецело] различаются друг от друга числом, – и такое общее [неограниченное] не нисходит к нижестоящим [ступеням] через нечто добавленное. И именно так сущее есть общее для Бога и десяти категорий, для субстанции и акциденции; ибо в субстанции и акциденции нет ничего, что не является сущим, и потому [сущее] сразу же самим собой⁸² (*statim seipso*) без [чего-то] добавленного будет субстанцией или акциденцией; и тогда оно сводится не к [такому типу] предцизируемого, [как] род или дифференция, но [к типу предцизируемого] низшего вида⁸³ (*speciei specialissimae*).

36. Или же, поддерживая [то решение], что [сущее] есть род, либо как бы род⁸⁴ (*quasi genus*), согласно Авиценне и Аверроэсу, [в ответ на этот аргумент также] можно сказать, что оно нисходит к нижестоящим [ступеням] через [такие] добавленные, которые являются сущими тождественно или реально, но не формально (*entia identice vel realiter, non tamen formaliter*). Но таким образом не следует и того, что сами по себе они будут не-сущими, точно так же, как не следует [как истинное такое заключение]: «человек не сам по себе (*non secundum se*) есть белый, следовательно, сам по себе он есть не-белый», потому что ни то, что он есть белый, ни то, что он есть не-белый, [человек] не имеет [прецизированно] из-за содержания человеческой природы (*ex ratione humanitatis*) [в нем]. Следовательно, эти дифференции будут сущими не через [формальное] содержание дифференции, и однако [из этого] не следует, что они [прецизированно] через содержание дифференции будут не-сущими.

⁸² См. конец п. 31 выше.

⁸³ См. в связи с этим альтернативным объяснением возможности «нисхождения/ограничения сущего» по способу вида ряд пояснений Скота: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, п. 53–56 (*OPh* III, 309–10).

⁸⁴ См. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, п. 51–52 (*OPh* III, 308–09), а также места, приведенные в сноске 81 выше.

37. В ответ на другой [аргумент]⁸⁵ относительно IV кн. «Метафизики» должно сказать, что согласно Философу в IV кн. «Метафизики» содержанию единства рода не противоречит (*non est contra rationem unitatis generis*) то, что все [сущие] из этого рода сказываются через атрибуцию [по отношению] к одному (*per attributionem ad unum*), как это явно в отношении [такого] рода, [как] «цвет», в котором все виды цвета тем не менее имеют атрибуцию к белизне, которая есть первое [в этом роде] и мера (*primum et mensura*) для всех цветов; и подобное имеется в каком угодно роде, как говорится там же⁸⁶. Так и в представленном [вопросе]: все сущие имеют атрибуцию к первому существу, которое есть Бог, либо сотворенные сущие – к субстанции, однако несмотря на это, от всех этих сущих может быть абстрагировано одно общее понятие (*unus communis conceptus*), обозначенное именем «сущего», которое унивокально⁸⁷, говоря логически (*logice loquendo*), хотя и не [унивокально,] говоря природно или метафизически (*non naturaliter vel metaphysice loquendo*).

V. – Ответ на первоначальные аргументы]

38. На первый начальный [аргумент]⁸⁸ **нужно сказать**, что первый объект потенции должен браться согласно [его] адекватности [по отношению] к потенции самой по себе (*secundum se*), а не только лишь [как потенции] в некотором определенном статусе (*non pro statu aliquo determinato*); но сущее само по себе

⁸⁵ См. п. 32 выше. Ср. также ответы Скота в теологических сочинениях: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 117–118 (*ed. Vat. XVI*, 268–69); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 162–163 (*ed. Vat. III*, 100–01).

⁸⁶ Скорее Скот совмещает здесь в своем аргументе истолкованные особым образом места из IV и X кн. «Метафизики», см. Arist. *Metaph.* IV, c. 2 (Г 2 1003a33–1003b19); X, c. 1 (I 1 1052b17–1053b5).

⁸⁷ Таким образом, унивокация сущего есть единство общего понятия, которое может быть абстрагировано от любого сущего, и единство его формального объективного содержания. Согласно Скоту, унивокация в понятии не противоречит аналогии, но, наоборот, является необходимой предпосылкой знания аналогии атрибуции между вещами в природе.

⁸⁸ См. п. 1 выше.

(*ens secundum se*) и согласно какому угодно своему суппозиту⁸⁹ является природно [воздействующим и] изменяющим (*immutativum*) наш интеллект сам по себе, то есть поскольку он человеческий интеллект. Поэтому Бог также и через себя⁹⁰ может мыслиться (*per se intelligibilis*) им [т.е. человеческим интеллектом], насколько [это касается возможности] со стороны [самой] мыслительной потенции (*ex parte potentiae intellectivae*), причем без какого-то [особого] средства или света, или [мыслимого] вида, потому что сам Бог и есть свет и может настоящим образом⁹¹ (*praesentialiter*) присутствовать (*adesse*) для человеческого интеллекта, как у блаженных. А если Он не может мыслиться нами [так] в статусе «пути» (*pro statu viae*), то это [происходит] из-за (*ratione*) фантазмы, связанной с нами в нашем способе мышления в статусе «пути», но это наложено на нас [божественной волей] в наказание за грех (*inflictum in poenam peccati*), а не согласно чтойностной природе [нашего интеллекта], как сказано [нами выше]⁹².

39. На другой [начальный аргумент]⁹³ должно ответить, признавая [истинной] бóльшую [посылку] и ее доказательства, но

⁸⁹ Подразумевается любое *реальное сущее*, заключающее в себе формальное содержание сущего как первого адекватного объекта интеллекта и выступающее «подлежащим» (квазииндивидуумом) для чтойностной предикации унивокального понятия сущего (как универсального предиката).

⁹⁰ То есть: дистинктно и интуитивно, в собственной сущности как этой вот и поскольку она есть в себе. Речь здесь идет не о познании в статусе пути (такое познание Бога для нас как путников невозможно), но о принципиальной возможности познания человеческого интеллекта из природы самой потенции интеллекта как таковой, которая ограничена лишь волевым решением Бога как бесконечного объекта: открыть себя для такого конечного интеллекта.

⁹¹ Имеется в виду: *реальное присутствие* божественной сущности «здесь и теперь», т.е. *интуитивное* знание или видение блаженных (или, например, ап. Павла, которому Бог открыл себя «лицом к лицу» пред вратами Дамаска).

⁹² См. Duns Scotus, *De anima*, q. 18, n. 9–10 (*Oph* V, 181–83), ср. также: Duns Scotus, *Lectura* I, dist. 3, q. 1–2, n. 46–47 (*ed. Vat.* XVI, 242–43); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 186–187 (*ed. Vat.* III, 112–14).

⁹³ См. аргумент в п. 2 выше.

отрицая меньшую⁹⁴ [посылку в аргументе]. На авторитетное суждение⁹⁵ (*auctoritatem*), утверждающее, что [сущее] сказывается эквивокально, [а не унивокально, нужно сказать, что это] истинно, говоря метафизически или природно (*metaphysice loquendo vel naturaliter*), но не истинно, говоря логически (*logice loquendo*): более того, [говоря логически, сущее] означает одно общее для всех сущих понятие⁹⁶ (*dicit unum commune conceptum omnibus entibus*).

40. На еще один [начальный аргумент]⁹⁷ должно ответить, что познаваемость (*cognoscibilitas*) сама по себе следует за существенностью (*entitatem*), но не в отношении любого интеллекта или [интеллекта] в каком угодно статусе, а только в отношении того интеллекта, который может познавать сущее согласно всей его общности в целом (*ens secundum suam totam communitatem*), и это [т.е. этот интеллект] есть Бог. Поэтому [из приведенного в начале аргумента] вполне [истинно] следует, что божественная сущность есть первый объект его [собственного, божественного] интеллекта, так как она есть первое сущее, но [вовсе] не обязательно, чтобы [по этой причине она] была и первым объектом нашего интеллекта.

⁹⁴ Меньшей посылкой в этом аргументе было утверждение: «но сущее не имеет “единого через себя” понятия».

⁹⁵ В аргументе в п. 2 выше нет эксплицитного «авторитетного суждения» и соответствующей ссылки на его автора. В доказательство меньшей посылки там приводится положение «сущее не сказывается унивокально обо всех сущих». Этому «общему мнению» почти всех теологов и философов в схоластике XIII в. противопоставляет свою метафизическую теорию Скот.

⁹⁶ Ср. наши замечания в сносках 39, 78 и 87 выше.

⁹⁷ См. п. 3 выше.

«Реальность евреев» Оскара Гольдберга (фрагменты). Предисловие переводчика

К.Ю. Бурмистров

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
kburmistrov@hotmail.com

Аннотация. Публикация 1-го тома главного труда немецко-еврейского мыслителя начала XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952) «Реальность евреев» (1925) принесла ему значительную известность и вызвала ожесточенную полемику. Предложив в нем оригинальный метафизический комментарий к библейскому тексту, Гольдберг размышляет о судьбах человечества, выдвигая оригинальную идею о существовании универсальной, космической магики-биологической силы, проявляющей себя в истории. Его представления о связи между Богом, заключившим с ним завет (метафизическим) народом и установленным по этому завету местом (территорией), а также об упадке, который влечет за собой нарушение этой связи, и о возможности и необходимости ее восстановления для сохранения народа и всего человеческого рода произвели заметное влияние на некоторых философов и писателей той эпохи. В данной публикации предлагается перевод первой и фрагментов второй главы этой книги, в которых Гольдберг объясняет философские и герменевтические принципы своего подхода к интерпретации Писания и пониманию истории.

Ключевые слова: метафизика, космогония, витализм, иудаизм, каббала, Библия



Для цитирования: Бурмистров, К.Ю. «“Реальность евреев” Оскара Гольдберга» (фрагменты). Предисловие переводчика. *Историко-филологический ежегодник* 37 (2022): 406–416.

Oskar Goldberg's *Die Wirklichkeit der Hebräer* (Fragments). Translator's Foreword

Konstantin Yu. Burmistrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Gontcharnaya St., Moscow, Russia
kburmistrov@hotmail.com

Abstract. Publication of the 1st volume of *Die Wirklichkeit der Hebräer* (*The Reality of the Jews*, 1925), the main work of the German-Jewish thinker of the early 20th century Oskar Goldberg (1885–1952), brought him considerable fame and led to fierce controversy. Structuring his book as a quaint metaphysical commentary on the biblical text, Goldberg reflects on the fate of mankind, putting forward an original idea of the existence of a cosmic magical-biological force that manifests itself in history. His ideas about the connection between God, the (metaphysical) people who made a covenant with Him, and the place (territory) established by this covenant, as well as about the decline that the violation of this connection entails, and about the possibility and necessity of its restoration for the preservation of the people and the human race as a whole made a noticeable impact on some philosophers and writers of that era. Our publication offers a Russian translation of the first chapter and fragments of the second chapter of this book, in which Goldberg explains the philosophical and hermeneutic principles of his approach to interpreting Scripture and understanding history.

Keywords: metaphysics, cosmogony, vitalism, Judaism, Kabbalah, Bible

For citation: Burmistrov, Konstantin Yu. Oskar Goldberg's *Die Wirklichkeit der Hebräer* (Fragments). Translator's Foreword. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 406–416. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 27.03.22

Принята к публикации / Accepted: 31.05.22

Оскар Гольдберг (1885–1952)¹ был одним из наиболее влиятельных и противоречивых представителей немецко-еврейской мысли первой половины XX в.² Философ, математик, антрополог, востоковед и психолог, он посвятил себя изучению природы мифа и ритуала, феноменов «сакрального» и «мирского», проблемам этнической психологии древних цивилизаций³ и герменевтики священных текстов. Особую известность он приобрел своими идеями о существовании универсальной космобиологической силы, которая проявляет себя в истории человечества и фактически ее определяет, выстраивает. Несмотря на свою несколько скандальную славу, Гольдберг оказал несомненное влияние на взгляды некоторых известных философов и писателей того времени (Эриха Унгера, Вальтера Беньямина, Ханса Йонаса, Томаса Манна), его идеями интересовались и русские философы-эмигранты (Лев Шестов, Семён Франк)⁴.

Уже в своей первой книге «Пять книг Моисея: система счисления» (1908) Гольдберг доказывал, что в основе еврейского текста Писания лежит особая лексико-нумерологическая система, связанная с основными характеристиками божественных имен. Эта система проявляется не только в содержании, но и в самой форме библейского текста, определяя всю его архитектуру. Опираясь на традиционные источники иудаизма, Гольдберг исходил из представления о том, что Тора построена на одном фундаментальном принципе – четырехбуквенном Имени Бога

¹ В большинстве изданий, упоминающих Гольдберга, годом его смерти ошибочно назван 1953 г.

² Подробнее о Гольдберге, его биографии и идеях см.: Manfred Voigts, *Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte* (Berlin: Agora, 1992); К.Ю. Бурмистров, «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи (М.: ИФ РАН, 2016); Bruce Rosenstock, *Transfinite Life: Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 2017).

³ Его диссертация, защищенная в Мюнхенском университете, была посвящена «паранормальным психологическим феноменам в религиозных сектах Востока».

⁴ См. Бурмистров, «Биологическая каббала», 72–122.

(YHWH), как бы «соткана» из эпитетов Бога, в которых открывается невыразимое Имя⁵.

Главный труд Гольдберга, «Реальность евреев: Введение в систему Пятикнижия» («Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch», Берлин, 1925)⁶ – пространное религиозно-философское сочинение, главные темы которого – метафизические и космогонические проблемы сотворения конечного мира, значение завета Бога с народом Израиля и влияние этого события на мировую историю, необходимость «восстановления» метафизического измерения в жизни человека и человечества, и прежде всего – возврата к строгой обрядности Торы и буквальному соблюдению завета (к «настоящему еврейству»). Реакция на появление этого объемистого тома была неоднозначной, от восторженно-хвалебной до резко отрицательной⁷.

Ниже представлен перевод 1-й главы и фрагментов 2-й главы этой книги, в которых Гольдберг объясняет философские принципы своей работы и основные понятия⁸. Написанные лаконичным языком и с постоянным повторением слов «следует понимать», эти первые разделы (а во многом и вся книга) иногда производят впечатление своеобразного манифеста (за что

⁵ Oskar Goldberg, *Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude: die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift* (Berlin: B. Liebmann, 1908), 1; ср.: Gershom Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter, 1974), 171.

⁶ На титульном листе указано: «Т. 1. Немецкий текст к изданию на иврите». Никакого «издания на иврите» Гольдбергом подготовлено не было, а вот 2-й том, по ряду свидетельств, был написан и, возможно, сохранен его учениками. См. Бурмистров, «Биологическая каббала», 103, прим. 291.

⁷ См. подборку откликов и рецензий, включенную в новое научно-критическое издание книги: Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, Neuausg., hrsg. Manfred Voigts, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 336–40, а также обзор рецензий в: Voigts, *Oskar Goldberg*, 110–18.

⁸ Принципиальные положения, которые легли в основу «Реальности евреев», были высказаны в достаточно сложной форме уже в раннем сочинении Гольдберга «Онтология», написанном в 1903–1908 гг., но впервые опубликованном лишь в 2013 г. См.: Manfred Voigts, Hrsg., *Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013), 69–122; этот текст подробно проанализирован в: Rosenstock, *Transfinite Life*, 76–95.

автора критиковали его оппоненты). В них Гольдберг кратко объясняет основные категории своей метафизики, значение таких понятий, как бесконечное и конечное, сокрытая реальность (мир возможного) и реальность явленная (сочетание элементов и структур мироздания в определенном месте и времени), пространство, время, причинность, дух, материя. Особо останавливается он на феномене пророчества, имеющем важнейшее значение для его системы. Принципиальным для Гольдберга является разделение (и со-отнесение) двух типов реальности – конечной (или явленной) и бесконечной (содержащей всю совокупность возможностей), а также представление о законе причинности, который устанавливает последовательность «проявления» возможных миров и наступления «этапов» (или «частей») времени и тем самым позволяет избежать ситуации одновременной реализации всех возможностей. Гольдберг также обсуждает в начале своей книги особенности трех форм проявления бесконечного (время, пространство, закон причинности) и двух элементов эмпирического мира (дух и материя).

Предложенная им интерпретация «реальности», тесно связанная с понятиями «конечное/бесконечное» и «возможное/невозможное», во многом основывается на традиционных текстах иудаизма (в т.ч. каббалистических) и обосновывается при помощи методов еврейской герменевтики священного текста. Круг использованных им еврейских источников достаточно широк (хотя он, как правило, прямо на них и не ссылается). Это прежде всего Тора и еврейская Библия в целом (Танах); Талмуд; комментарии-мидраши (прежде всего *Мидраш рабба*); традиционные комментарии к Танаху (главный из них – комментарий Шломо бен Ицхака (Раши, XI – начало XII в.); сочинения еврейских средневековых философов (прежде всего Маймонида, с которым Гольдберг полемизирует); каббалистические сочинения (Книга Сияния (*Зоѓар*), комментарий к Торе Моше бен Нахмана (конец XII – XIII в.); еврейское право (*ѓалаха*, прежде всего *Арбаа турим* Якова бен Ашера, XIII–XIV вв.)...

Вместе с тем очевидно, что Гольдберг, получивший образование не только в Берлинской раввинской семинарии, но и в университетах Берлина и Мюнхена, хорошо разбирался в вопросах философии, психологии, математики и биологии. В своих

сочинениях он использовал не только еврейские (в частности, мистические) концепции⁹, но и идеи, почерпнутые из философских школ XIX – начала XX в., прежде всего – натурфилософии и витализма. Особое влияние на него оказало учение Ханса Дриша (1867–1941), немецкого биолога и философа, одного из теоретиков витализма¹⁰. Дриш и его последователи стремились объяснить различные феномены физического мира (свет, магнетизм, химические взаимодействия, морфогенез живых организмов и т.п.) как видимое проявление глубинных динамических процессов и противоречий в царстве духовном, выявить и объяснить скрытые взаимосвязи неодушевленного и одушевленного вещества, предложить целостную картину природного мира как системы, не сводимой к физико-химическим механизмам. Доказывая наличие в организме непространственного, нематериального фактора, Дриш развивает представление об особом типе целесообразности, присущем живым организмам и отличном от «машинной целесообразности»¹¹. Он использует для обозначения этой целесообразности понятие «энтелехия» и отмечает:

Последним разнообразием того многообразия в пространстве, или во времени, которое мы наблюдаем в развитии организмов и в их «поступках», должен быть признан фактор <...> локализации в пространстве или времени. За этим фактором может быть признано «интенсивное» многообразие <...> энтелехия многообразна, как фактор природы – целостна, нераздельна. Энтелехия, не будучи многообразием в пространстве и времени, создает таковое, подобно тому, как акт художественного творчества сам по себе не пространственный, выливается в создание пространственного характера¹².

Анализируя понятия «теперь» и «прежде», Дриш приходит к концепции «становления» как особой упорядоченности

⁹ О значении каббалы для мысли О. Гольдберга см.: Бурмистров, «Биологическая каббала», 55–71; Rosenstock, *Transfinite Life*, 55–6, 67, 248–50.

¹⁰ О развитии натурфилософии и витализма в XIX в. см. подробнее Rosenstock, *Transfinite Life*, 1–41.

¹¹ Ганс Дриш, *Витализм, его история и система* (М.: Наука, 1915), 10–2.

¹² Дриш, *Витализм*, 255.

явлений, развивает учение о различных типах причинности, в т.ч. «каузальности целостности», в которой основанием становления становится энтелехия. Учение Дриша о реальности, во многом сходное с таковым О. Гольдберга, предполагает выявление за эмпирическим («действительным») – мира «не-действительного», но при этом абсолютно-реального. Взгляды Дриша были подробно рассмотрены Н.О. Лосским в книге «Современный витализм» (1922). По словам русского философа:

Витализм <...> полагает, что <...> в организме есть фактор, обуславливающий *более высокую целостность* его, чем та, какая возможна на основе объединения лишь в пространстве и времени. Благодаря этому фактору жизненные процессы автономны, т.е. подчинены собственным законам, отличным от законов неорганической природы¹³.

Еще одним очевидным источником некоторых если не идей, то формулировок в книге Гольдберга было учение уроженца Санкт-Петербурга, знаменитого математика Георга Кантора (1845–1918), создателя теории множеств, концепции трансфинитивных чисел (порядковых типов бесконечных вполне упорядоченных множеств) и учения об актуальной бесконечности¹⁴. Именно его идеи о действительном существовании бесконечных (трансфинитивных) чисел (обозначенных им буквой/числом *алеф* еврейского алфавита) использовались в целях научного обоснования новой натурфилософии¹⁵. Алефы Кантора, своего рода аналоги лейбницеvских монад, образуют систему, каждый элемент которой целиком содержит своего предшественника, одновременно «поднимаясь» выше его – на более

¹³ Н.О. Лосский, *Современный витализм* (Пг.: Кооп. изд-во литераторов и ученых, 1922), 5.

¹⁴ См. прежде всего: Георг Кантор, *Труды по теории множеств* (М.: Наука, 1985), 173–245 («К обоснованию учения о трансфинитных множествах»), 262–324 («О различных точках зрения на актуально бесконечное» и «К учению о трансфинитном»).

¹⁵ См. Rosenstock, *Transfinite Life*, 44–53.

высокую ступень иерархии бесконечного, напоминающей модель единства вселенной того же Лейбница¹⁶.

Идеи Дриша, Кантора и некоторых других мыслителей конца XIX – начала XX в.¹⁷, вне всякого сомнения, послужили важным источником для Гольдберга, использовавшего их при разработке своей метафизики и применившего их для объяснения проблем (мета)истории, государства и общества. Он полагал, что любой подлинный («метафизический») народ подобен живому организму и существует благодаря своей связи с нематериальным «биологическим центром», «богом» этого народа (у некоторых народов таких «богов», или «центров», может быть несколько). Гольдберг именуется биологию «трансэмпирической» наукой, т.е. в сущности метафизикой, поскольку, по его убеждению, в основе мирового процесса лежит «жизненный принцип», который связывает дух и материю. Биологические центры (называемые также «мирами, замкнутыми в самих себе» или «трансцендентальными организмами»), «органические» по своей природе, имеют и космологическое, и антропологическое значение. Каждый «замкнутый в себе мир» характеризуется собственным, специфическим сочетанием трех факторов – пространства, времени и причинности. В отличие от Канта, Гольдберг считает, что каждый трансцендентальный организм обладает собственным, особым восприятием возможных объектов опытного знания, уникальной конфигурацией трех этих элементов, т.е. у каждого трансцендентального организма имеется свой жизненный мир, связанный со специфическим способом опытного восприятия. «Народ» (в понимании Гольдберга – «подлинный», «метафизический» народ), который позволяет своему «богу» использовать себя в качестве «биологической» и «место-временной» «площадки» для воплощения в материальном мире, также приобретает уникальную для

¹⁶ См. Кантор, *Труды по теории множеств*, 168; ср. Rosenstock, *Transfinite Life*, xvii–xviii.

¹⁷ Здесь можно упомянуть зоопсихолога и философа-виталиста, основоположника биосемиотики Якоба Иоганна фон Икссюля (1864–1944), с идеями которого Гольдберг был хорошо знаком.

этого трансцендентального организма способность восприятия реальности¹⁸.

Здешний мир («die hiesige Welt») был создан силой YHWH (Тетраграмматона), «бога», заключившего такой союз с еврейским народом. Однако этой силе противостоит другая, которую Гольдберг характеризует как проявляющуюся и в живой, и в неживой материи «склонность к фиксации», стазису и ригидности. Эта склонность достигает апогея в социуме, жизнь которого принимает форму национального государства, управляемого политическими партиями. Гольдберг противопоставляет ей динамическую метафизическую геополитику, в основе которой лежит связь метафизического народа со своим «центром». Излишне говорить, что главным (но не единственным) примером такого народа в «здешнем мире» он считает еврейский народ библейских времен, однако и в наше время, когда силы «фиксации» и «техники» практически подавили метафизическое начало, он выражает надежду на возрастающую мощь трансцендентальной жизненной силы в человеческом роде в целом¹⁹.

Перевод выполнен по первому изданию книги О. Гольдберга «Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch» (Berlin: Verlag David, 1925, S. 1–15, 30–31). Слова и фразы, выделенные в оригинальном тексте разрядкой шрифта, в переводе отмечены курсивом. Во избежание путаницы,

¹⁸ См. Rosenstock, *Transfinite Life*, 120–22.

¹⁹ В стремлении подготовить свой народ к «метафизическому возрождению», восстановлению связи между богом народа и его землей, Гольдберг обнаруживает определенные параллели с М. Хайдеггером, также испытывавшим влияние неовиталистских концепций Якоба фон Икскуля и др. См.: Bruce Rosenstock, «The Flight of the Gods: A Comparative Study of Martin Heidegger and Oskar Goldberg», *New German Critique* 46, no. 2 (2019): 221–52. Уже Т. Адорно отмечал близость идеи «возврата к прошлому» у Гольдберга и Хайдеггера (Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (N.Y.: Continuum, 1997), 106), а философ и литературный критик Маргарет Сусман (1872–1966) утверждала, что «Реальность евреев» (1925) и «Бытие и время» (1927) – это «две великие попытки метафизически объяснить существование мира и человека, увидевшие свет в межвоенной Германии» (Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1966), 333).

примечания Гольдберга оформлены в виде обычных постраничных сносок, примечания и вставки переводчика помещены в квадратные скобки. Перевод библейских цитат выполнен переводчиком, с учетом издания: Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / Сост. Й. Герц. М., Иерусалим: Гешарим, 1999.

Список литературы / References

- Бурмистров, К.Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФ РАН, 2016.
- (Burmistrov, Konstantin Yu. *Oskar Goldberg and His «Biological Kabbalah» in a Historical Context*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ., 2016. (In Russian))
- Визгин, В.П. «Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)». В *Философия природы в Античности и в Средние века*, под общей редакцией П.П. Гайденко и В.В. Петрова, 78–90. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- (Vizguin, Victor P. «Relationship between Ontology and Physics in the Atomism of Democritus (on the Example of the Analysis of the Concept of Emptiness)». In *Philosophy of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, edited by Piana P. Gaidenko and Valery V. Petroff, 78–90. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2000. (In Russian))
- Дриш, Ганс. *Витализм, его история и система*. Авториз. пер. А.Г. Гурвича. М.: Наука, 1915.
- (Driesch, Hans. *Der Vitalismus: Als Geschichte und als Lehre*. Übersetzt von Alexander G. Gurevitsch. Moscow: Nauka Publ., 1915. (In Russian))
- Кантор, Георг. *Труды по теории множеств*. Пер. с нем. под ред. А.Н. Колмогорова и А.П. Юшкевича. М.: Наука, 1985.
- (Kantor, Georg. *Beiträge zur Mengenlehre*. Übersetzung aus dem Deutschen herausgegeben von Andrei N. Kolmogorov and Adolph P. Yuschkevitsch. Moscow: Nauka Publ., 1985. (In Russian))
- Лосский, Н.О. *Современный витализм*. Пр.: Кооп. изд-во литераторов и ученых, 1922.
- (Lossky, Nikolay O. *Modern Vitalism*. Petersburg: Publishing house of writers and scientists, 1922. (In Russian))
- Хайдеггер, Мартин. *Основные понятия метафизики*. СПб.: Владимир Даль, 2013.

- (Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Übersetzt von Vladimir V. Bibikhin et. al. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. (In Russian))
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. N.Y.: Continuum, 1997.
- Fynsk, Christopher. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca – London: Cornell Univ. Press, 1995.
- Goldberg, Oskar. *Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude: die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift*. Berlin: B. Liebmann, 1908.
- Goldberg, Oskar. *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*. Berlin: Verlag David, 1925.
- Goldberg, Oskar. *Die Wirklichkeit der Hebräer*. Wissenschaftl. Neuausg., hrsg. v. Manfred Voigts. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
- Jaspers, Karl. *Philosophie: I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin, Heidelberg: Springer, 1956.
- Lawlor, Leonard. «Verendlichung (Finitization). The Overcoming of Metaphysics with Life». *Philosophy Today* 48, no. 4 (2004): 399–412.
- Rosenstock, Bruce. *Transfinite Life: Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2017.
- Rosenstock, Bruce. «The Flight of the Gods: A Comparative Study of Martin Heidegger and Oskar Goldberg». *New German Critique* 46, no. 2 (2019): 221–52.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter, 1974.
- Susman, Margarete. *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1964.
- Voigts, Manfred. *Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Agora, 1992.
- Voigts, Manfred, Hrsg. *Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

Реальность евреев (фрагменты)

Оскар Гольдберг

Для цитирования: Гольдберг, Оскар. «Реальность евреев (фрагменты)». Перевод и примечания К.Ю. Бурмистрова. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 417–433.

For citation: Goldberg, Oskar. “The Reality of the Jews (Fragments).” Translated and commented by Konstantin Yu. Burmistrov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 417–433. (In Russian)

Поступил в редакцию / Received: 27.03.22

Принят к публикации / Accepted: 31.05.22

I. Философские и космологические принципы. Концепция пророчества

1

Мир как совокупность всего существующего состоит из двух частей, конечного и бесконечного. Под конечным следует понимать всё то, что существует в пространстве и во времени, что есть *реально*, бесконечное же означает всё то, что *не находится* в пространстве и времени, но *достигает* или *может достигнуть* пространственно-временной части мира. Таким образом, бесконечное – это совокупность всего того, что *можно* определить как возможное.

Однако понятие *возможности* (Möglichkeit) употребляется здесь в ином значении, чем оно понималось прежде. До сих пор «возможность» имела чисто формальное значение: реальность отличали от возможности лишь в том смысле, что реальное существует, а возможное считается несуществующим. В противоположность такому пониманию возможность рассматривается [мною] как *существующая*: возможность, не находящаяся в пространстве и во времени, столь же реальна, или существует, или бытийствует¹, сколь и так называемая реальность (Wirklichkeit), пребывающая в пространстве и во времени. Однако разница между реальностью и возможностью такова: если первая *явлена* (offenbar), т.е. может мыслиться как «действительная» (wirksam), то вторая *сокрыта* (latent). Следовательно, необходимо различать два типа реальности: 1) явленную, конечную реальность и 2) скрытую, бесконечную реальность.

2

Соотношение между этими двумя типами реальности можно проиллюстрировать следующим примером.

Представьте себе поверхность очень глубокого моря. Из глубины к поверхности устремляются бесчисленные струи воды, однако все они [одновременно] не могут ее достигнуть, поскольку поверхность ограничена, а потому и ее вместимость тоже имеет пределы.

Конечное следует рассматривать как поверхность бесконечного. Многочисленные возможности выталкиваются из бесконечного на поверхность конечного для того, чтобы себя реализовать. Ограниченная поверхность, преграждающая бесчисленным возможностям доступ в мир, находящийся в пространстве и времени, есть *закон причинности*.

3

Конечное, представляющее собой поверхность бесконечного, состоит из большого числа возможностей, которым удалось реализоваться. Поскольку возможности, пока они пребывают в бесконечном в сокрытом (латентном) состоянии, остаются

¹ [«<...> ist genau so wirklich bzw. existent bzw. seiend»].

индифферентными (пассивными), их дифференциацию в конечном можно выразить лишь через их взаимное *расположение* (Stellung) друг относительно друга. Таким образом, в любой конкретный момент мир как целое представляет собой одну-единственную *конфигурацию* и, следовательно, одну-единственную *возможность*.

4

Закон причинности связан с сохранением конечного. Ибо если бы он не препятствовал доступу бесконечного множества возможностей, то все возможности устремились бы из бесконечности к поверхности и тогда процесс был бы завершен, а понятие времени перестало бы существовать. Это значит, что само время есть не что иное, как форма поступления возможностей из бесконечного в конечное. Каждому моменту времени (Zeitmoment) соответствует определенный момент мироздания (Weltmoment) – мира, рассматриваемого как единое *целое*, который представляет собой единую конфигурацию или возможность. Если бы [одновременно] явились все эти возможности, если бы время и [мировой] процесс завершились, то конечное стало бы бесконечным. Отсюда и определение бесконечности: это состояние завершенности времени, всех процессов и возможностей. Отсюда следует иллюзорность движения как такового.

5

Бесконечное (Unendlichkeit) можно недвусмысленно определить как *состояние*, в отличие от формы бесконечности (Unendlichkeitsform), которая встречается также и в конечном: это бесконечное так называемой бесконечной регрессии (unendlichen Regressus)². В отличие от состояния завершенности бесконечной реальности, последняя представляет собой никогда

² [Как и в случае утверждения о невозможности (иллюзорности) движения в конце п. 4, здесь содержится явная отсылка к апориям Зенона Элейского. В данном случае речь идет об известном парадоксе «regressus in (ad) infinitum», который обсуждался как метафизическая, логическая и математическая проблема многими философами, начиная с Платона и Аристотеля до Рассела, Бергсона и пр.]

не завершающуюся форму всего того, что становится действительным в конечном. Таким образом, вообще не существует конечного в смысле ограниченности. Скорее, необходимо проводить различие между бесконечным (Unendlichkeit) и нескончаемым (Endlosigkeit)³.

6

Однако совершенная бесконечность является не только вмещением процессов: из нее также происходят элементы, или субстрат конечного. Это *дух и материя*, возникшие из бесконечности и погрузившиеся бы в нее обратно, если бы два эти элемента не были связаны с конечным конституирующими *формами* конечности, а именно – пространством, временем и причинностью.

7

Не разделяя идей Канта, [мы полагаем, что] пространство, время и причинность являются не формами восприятия (Anschauungsformen), но конституирующими формами конечной реальности. На смену кантовскому представлению о том, что иной тип мышления, т.е. другое отношение субъекта к объекту, должно также находиться вне пространства и времени, приходит точка зрения, утверждающая, что *любое* отношение между субъектом и объектом связано с пространством и временем как компонентами конечного, тогда как отсутствие пространства, времени и причинности может иметь место лишь в самой бесконечности. Однако: *иное* отношение субъекта к объекту, нежели привычное [нам] и свойственное данной замкнутой системе мироздания, требует *иного* пространства, *иного* времени и *иной* причинности. Кроме того, в отличие от кантовского релятивистского взгляда на отношение субъекта к объекту как на конститутивный принцип реальности, существует *абсолютная* [позиция], утверждающая, что два постоянных фактора, разум и материя, в установленных и фиксированных вариантах, являются

³ [То есть между тем, что не имеет предела, и тем, что никогда не может завершиться. О понятии «нескончаемость» (Endlosigkeit) см. Karl Jaspers, *Philosophie: I. Philosophische Weltorientierung* (Berlin – Heidelberg: Springer, 1956), 94–103.]

конститутивным принципом не только этой, но и *всякой* реальности. Необходимо лишь принять как аксиому, что всё то, что существует в *действительности* (Wirklichkeit), имеется [также] и как *понятие* (Begriff). Из этого следует: существует бесконечное множество замкнутых в себе миров⁴ со своим пространством, своим временем и своей причинностью, которые представляют собой видоизменения двух мировых элементов – духа и материи. Эти замкнутые в себе миры находятся в определенном метафизическом отношении друг к другу, каковое обусловлено строением *самой материи*. Как предельный принцип, она уже не может быть определена как нечто физическое, но может быть понята лишь как *подлинный эквивалент* трансцендентальных конструкций. Поэтому в трудностях позиции атомизма можно увидеть проблему *границ* реальности, а следовательно, [для объяснения феномена] трансцендентной *проницаемости* (Durchdringlichkeit) придется говорить о такого же рода *пустотах* (Zwischenräumen)⁵. В них и заключается связь между само-ограниченными системами реальности. Для этого вводится специальный термин: понятие *трансцендентности материи* (der Transzendenz der Materie). Это означает, что существует не только трансцендентность духа, но и, сходным образом, трансцендентность *в самой материи*, поскольку внутри последней должны быть допущены такие *разграничения*, которые *выходят за рамки* простых качественных отличий. Эти «главные» (т.е. в сущности трансцендентные) неоднородности можно отождествить с различиями, которые существуют между группами чисел как *таковыми*, – например, различиями между рядами [чисел], расположенными друг над другом, – которые превосходят «меньшие» различия *внутри* [числового] ряда так, что более «крупные» разрывы означают переход (или скачок) *от одного порядка к другому*.

⁴ [«<...> eine endloze Anzahl in sich abgeschlossener Welten».]

⁵ [Проблема «проницаемости» и «пустоты» – одна из центральных в учениях атомизма с античных времен; см., напр.: В.П. Визгин, «Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)», в *Философия природы в Античности и в Средние века* (М.: Прогресс-Традиция, 2000), 78–90.]

8

Поскольку все возможные видоизменения двух элементов конечного, а именно духа и материи, могут происходить лишь [последовательно,] *один* за другим, в [мире] конечного, одновременно в совершенном состоянии присутствуя в бесконечной реальности, это обстоятельство можно использовать для целей метафизики. Такого рода «работа с бесконечным» и есть задача пророчества.

9

Следует различать созерцательное и динамическое пророчество. В бесконечном имеются два различных элемента: во-первых, всё то, что *должно* произойти (в силу закона причинности), и, во-вторых, всё то, что *может* произойти (в силу властвующей в бесконечном категории произвольности (Willkürkategorie)). Предвидение того, что *должно* произойти, – это задача созерцательного пророчества, в то время как задачей динамического пророчества является осуществление того, чему *следует* произойти⁶. Надлежащее использование категории *цели*, тесно связанной с принципами созидания и завершения⁷, состоит в том, чтобы препятствовать тем возможностям, которым *не* следует происходить (но которые при этом могли бы произойти), и реализовывать⁸ те возможности, которые должны произойти (но иначе не произойдут). Поскольку же все возможности содержатся в бесконечной реальности, из этого следует, что *любая* возможность может быть реализована посредством применения соответствующего метафизического метода.

10

Между бесконечной и конечной реальностью расположена область, представляющая собой *окончание бесконечности* (die Verendlichung der Unendlichkeit)⁹, то есть *воплощение*

⁶ [Использованы разные модальные глаголы, müssen и sollen.]

⁷ [То есть – достижения полной реализации.]

⁸ [Фактически речь идет об их организации, производстве (Herstellung).]

⁹ [Термин «Verendlichung» применительно к «конечному» («Endlichkeit») использует М. Хайдеггер в лекциях 1929–1930 гг., известных как «Основные

противоречия. Это трансцендентный организм, в котором «заключена» совокупность замкнутых в себе миров и который является местом их «до-образования» (Präformation). Эту область следует рассматривать как место возникновения всякого жизненного порядка (Lebensgesetzlichkeit): это биологически порождающий принцип, существующий еще до всякой «биологии». В Пятикнижии это место именуется *целем Эло́им*¹⁰.

11

Окончание бесконечности – это область, совершенно *обособленная* от царств конечного и бесконечного. Формы конечного – пространство, время и причинность – не единственные факторы, мешающие конечному вернуться обратно в бесконечность. Точно так же, как между упомянутой «предмирной сферой» и «самим миром», между конечным и бесконечным тоже существует разрыв (Bruch), который невозможно преодолеть. Сходным образом имеет место *пропасть* (Kluft) между духом и материей, которая полностью разделяет две эти области. Она выполняет еще одну особую функцию: это и есть «органическая материя» и «жизнь», отличные от духа и материи. Таким образом, эта пропасть является категорией органического, или относится к *биологии*. Далее, поскольку разум и материя являются собой два постоянных фактора конечной реальности, пропасть между разумом и материей также служит местом для бесконечного числа замкнутых в себе миров, о которых мы уже говорили. Следовательно, эти миры являются *органическими* по своей природе: это биологические центры, имеющие как космологическое, так и антропологическое значение.

понятия метафизики». См. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 8. В.В. Библихин переводит его как «обращенность к концу» («Конечность существует только в истинной обращенности к концу»). См.: Мартин Хайдеггер, *Основные понятия метафизики* (СПб.: Владимир Даль, 2013), 29. См. также: Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity* (Ithaca – London: Cornell Univ. Press, 1993), 124; Leonard Lawlor, «Verendlichung (Finitization). The Overcoming of Metaphysics with Life», *Philosophy Today* 48, no. 4 (2004), 399–412. Гольдберг, однако, говорит о том, что к концу обращено само бесконечное.]

¹⁰ Быт. 1:27. [Ивр. *образ Божий*.]

12

Термин «мир» имеет в Пятикнижии следующие значения. Это слово можно понимать трояко: 1. Это совокупность всего, что есть. В Пятикнижии это выражено *комплексом* терминов, а именно: именем существительным *шамаим*, употребляющимся только во множественном числе (его переводят как «небо»¹¹, но в данном контексте правильнее передать как «мир» или «миры») в сочетании со словом *эрец*, земля¹². Таким образом, под словами «га-шамаим и га-арец»¹³ в 1-м стихе Пятикнижия следует понимать «бесконечную и конечную реальность». 2. Здешний, «трехмерный» мир. Он также обозначается в Пятикнижии (например, в «Биркат Ицхак»¹⁴ Яакова) сочетанием терминов «шамаим и арец»¹⁵. 3. Серия замкнутых в себе миров конечной реальности называется «шме га-шамаим»¹⁶, что означает «миры миров». Это миры, возвышающиеся друг над другом (подобно «ступеням лестницы»): в этом значении *лестницы*, которую видит Яаков в своем сне¹⁷, по ступеням (или *мирам*) которой поднимаются и опускаются посланники Элоѓим¹⁸.

В Пятикнижии термин «шамаим» имеет достаточно точное определение: в отличие от значения «мир», которое имеет слово «шамаим» в первом стихе Пятикнижия, в выражении «*ракиа*» *шамаим* также используется слово «шамаим». Так сказано в восьмом стихе Пятикнижия: «Элоѓим назвал “ракиа” шамаим»¹⁹.

¹¹ [В русском переводе, удачнее – «небеса».]

¹² Быт. 1:1, 2:1-4, 14:19-22, 24:3; Исх 31:17; Втор. 4:26, 30:19, 32:1.

¹³ Быт. 1:1.

¹⁴ Быт. 27:28. [Имеется в виду эпизод благословения Яакова Ицхаком, в котором есть такие слова: *вз-итен льха га-элоѓим ми-таль га-шамаим у-ми-шэ-мане га-арец* («И даст тебе Всевышний от росы небес и от туков земли».)]

¹⁵ [Точнее – «шамаим» и «эрец».]

¹⁶ Втор. 10:14. [«Ведь Богу, Всесильному твоему, принадлежат небо и всё, что над небом <...>» (*шамаим у-шме га-шамаим*).]

¹⁷ Быт. 28:12.

¹⁸ [«И снилось ему: вот, лестница (*сулам*) стоит на земле, а верх ее достигает неба (*маѓа га-шамайма*), и вот, ангелы Всесильного (*малахе элоѓим*) восходят и спускаются по ней».]

¹⁹ Быт. 1:8. [«И назвал Всесильный пространство небом» (*ваикра Элоѓим ла-ракиа шамаим*).]

Понятие *ракиа* понимается неправильно: оно относится не к «перегородке» между облаками и землей, которой вообще не существует, но является метафизическим *понятием границы*, ситуация с которым обстоит следующим образом. В первый день [Творения] еще нет ничего, кроме первозданной воды (Urwasser), которая как бы «замысливается»²⁰ из первозданной «праматерии» (Urmaterie) творящим принципом Элоѓим, руах Элоѓим²¹, после чего появляется *ор*, «свет», начало раскрытия материи²². Таким образом, в первый день внутри этой «первозданной воды», заключающей в себе всю первоначальную реальность, всё еще не дифференцированную, единую (*эаѓ*)²³, еще нет никаких «разделений», нет «рекиим»²⁴: «миры» (ср., в традиционном понимании – «ангелы»²⁵) возникают только на второй день. Затем *первозданная вода* (а вовсе не «облачная вода», о которой ничего не сказано в рассказе о Творении) разделяется, создаются «промежуточные пространства», *ѓавѓалот*, разрывы, которые отделяют «первозданную воду» от «первозданной воды», т.е. один (возникающий) мир от другого²⁶. *Ракиа*, таким образом, является «растяжкой», *под* которой мы находимся в «*здесьнем*» мире, тогда как *над ракиа* мы оказываемся в *ином* мире²⁷. Потому и выходит, что небесные тела вполне

²⁰ Быт. 1:2. [Гольдберг интерпретирует здесь таким образом [глагол *лэрахеф*, «парить», «порхать» («И дух Всесильного парил над водою») как «замыслять», «вынашивать» (нем. bebrüten).]

²¹ [Ивр. «Дух Божий».]

²² Быт. 1:3.

²³ Быт. 1:5.

²⁴ [Ивр. «(пра-)основы».]

²⁵ Раши к Быт. 1:5. [Согласно комментарию Раши (ссылающемуся на мидраш Берешит Рабба 3:8), поскольку в этом стихе сказано «И было утро, и был вечер: день один (*йом эаѓ*)», здесь имеется в виду – «день Единого» (т.е. Бога), поскольку Он был еще один, а ангелы (в трактовке Гольдберга – миры) были созданы лишь на второй день.]

²⁶ Быт. 1:6. [«И сказал Всесильный: “Да будет пространство (*ракиа*) посреди воды и отделяет (*мавѓиль*) оно воду от воды”».]

²⁷ Быт. 1:7 [«И создал Всесильный пространство (*ракиа*), и разделил между водою, которая под (*митахат*) пространством, и между водою, которая над (*меаль*) пространством».]

естественно помещены в *ракиа* (т.е. в «здесьшний» мир)²⁸, птицы же кружатся «на пороге» этой *ракиа*²⁹. Понятно, однако, почему *ракиа* недвусмысленно называется *шамаим*³⁰: с одной стороны, она выполняет естественную функцию того, что обычно понимают под «небом», а с другой, является *границей* этой мировой системы – границей, которую вместе с тем следует понимать как нечто метафизическое, т.е. имеющее нематериальную и неосязаемую природу.

Помимо *ракиа*, концепция пространства (*Raum*) выражается терминами *руах* и *ор*³¹. *Руах Элоѓим* означает «пространственно-творящее начало»: корень слова *руах*, в котором заложено значение «духовного начала», в другой словоформе – *ревах*³², – обозначает «пространство»; в данном случае во втором стихе Пятикнижия *руах* выступает в своем основном значении, объединяющем понятия «дух» и «пространство». Отсюда можно вывести два следствия: с одной стороны, «пространство», составляющее реальность, в начале [процесса Творения] еще не развито, т.е. первоматерия предполагает не упорядоченное пространство, как *эмпирический* материал, но напротив – «бесформенность» хаотической прасубстанции (*тоѓу-ва-воѓу, тэѓом, маим*)³³, наряду с неразвитостью пространственного начала. С другой стороны, дифференциация первоначально хаотического пространственного фактора связана с понятием *ор* – термин, под которым нужно понимать не физический свет (сотворенный в четвертый день) и *маор* (т.е. «носитель света») ³⁴, но «изначальный свет» («Urlicht»), каковой вообще тесно связан с пространственным началом, ибо *ор* обозначает пространство, поскольку *мысленно* (*begrifflich*) выражается через

²⁸ Быт. 1:14, 15, 17.

²⁹ Быт. 1:20 [«<...> И птицы да летают над землею по пространству небесному (*аль-пнэ ракиа*)».]

³⁰ Быт. 1:8.

³¹ [Ивр. «дух» и «свет».]

³² Быт. 32:17; Иер. 22:14. [Ивр. *ревах*, букв. «промежуток, интервал, расстояние».]

³³ Быт. 1:2.

³⁴ Быт. 1:16.

осязаемое пространство, а осязание и «схватывание сути» («Begreifen») – это первая (доэмпирическая) форма «видения» («Sehen»). *Op* обозначает также *переход* между пространством как «пустотой» и материей как «осязаемым», то есть светом.

«Бесконечная реальность» обозначается в Пятикнижии как *эль олам*³⁵. Глагол *олам* означает «уводить», «лишать» и используется для обозначения *процессов*, происходящих за пределами сознания (в глагольной породе нифаль)³⁶, отвлекающих внимание (в *ѓифиль*)³⁷, таких, в которых человек отказывается участвовать (в *ѓитпаэль*)³⁸. Таким образом, *олам* (не «мир» – это слово приобретает такое значение только в позднем иврите, – но), «удаленный» («лишенный», “Entzogensein”), означает «отдаленную часть времени», а именно такую, каковая еще не стала «конечной реальностью» (будущее, напр. *хай ле-олам*³⁹, «живущий вечно») или же которой больше нет (прошлое, например, *йемот олам*⁴⁰, «дни праистории», [или] *ме-олам*⁴¹, «с доисторических времен»). Эта часть времени, *отделенная* от «конечной реальности», находится в вечном резервуаре всеобщего «времени» и, следовательно, всех «возможностей», *в эль олам*, то есть «вечной силе» или «бесконечной реальности». Таким образом, *олам* – это время, о котором судят и которое рассматривают в его «еще не существующей части», в бесконечном. Поэтому *олам*, который находится в *конечном*, т.е. в том, что действительно происходит (или произошло) – это вовсе не бесконечно большой, но всегда *ограниченный* период времени (ср. *олам* юбилейного года, когда освобождается даже раб, обязанный работать [вечно], «в [течение] *олам*» (*ле-олам*))⁴². С другой стороны, если период времени, относящийся к конечному,

³⁵ Быт. 21:33. [«<...> где призывал Имя именем Бога, Владыки Вселенной (*ваикра шем бэ-шем УНУН эль олам*)».]

³⁶ Лев. 5:2–4. [Ивр. *леѓуалем*, «исчезать».]

³⁷ Лев. 20:4. [Ивр. *леѓаалим*, «скрывать», «утаивать».]

³⁸ Втор. 22:1–3. [Ивр. *леѓиталем*, «игнорировать».]

³⁹ Быт. 3:22. [«<...> вот, человек стал как один из нас <...> и будет жить вечно».]

⁴⁰ Втор. 32:7. [«Помни дни древности <...>».]

⁴¹ Быт. 6:4.

⁴² Исх. 21:6, ср. Лев. 25:10.

перестает быть конечным⁴⁵, к слову «ле-олам» добавляется слово «ваэд», «длительность» («постоянное наличие»), например: *ҮНҮН имлох ле-олам ваэд*⁴⁴, «ҮНҮН будет царствовать (именно здесь) в течение долговременного, то есть бесконечного олам». Поскольку *эль олам* представляет собой вечность и бесконечность, он *неисчерпаем*, а потому (хотя его энергия постоянно «выводится» из него) является неизменной и *постоянной* реальностью. Так, имя ҮНҮН определяется по отношению к *олам* («эз *шеми ле-олам*»⁴⁵, что буквально означает «это мой *шем*»⁴⁶ по отношению к *олам*) как *э́бе ашер э́бе*⁴⁷, что означает «Я есть тот, Кто я есть», то есть выражает *формулу тождества* – «пребывание самим собой» («*Sichgleichbleiben*»). Кроме того, определение *эль олам* у Исайи гласит⁴⁸: «*Элоге олам* есть ҮНҮН, творящий границы земли, он не утомляется и не устает, неистощима (*эйн хекер*) его способность творить (*тэвуна*⁴⁹ – «способность строить», которая, например, была необходима для строительства Скинии⁵⁰; здесь: способность создавать конечную реальность)». Из этого следует, что бесконечная реальность – это источник, из которого можно постоянно «черпать» новые силы, то есть резервуар, с которым можно «работать» метафизическими методами: «Если имеют они (те люди, которые обычно устают) ҮНҮН источником своим (*кава*⁵¹; ср. *миква*, источник), то смогут “обменять” силу (*яхалифу коах*)»⁵², т.е. отбросить уже использованную (как изношенную одежду).

⁴⁵ [То есть становится бесконечным, букв. «обесконечивается», «*verunendlich werden*».]

⁴⁴ Исх. 15:18. [«Бог будет царствовать во веки веков».]

⁴⁵ Исх. 3:15.

⁴⁶ [Ивр. «имя».]

⁴⁷ Исх. 3:14.

⁴⁸ Ис. 40:28 [«<...> вечный Бог, ҮНҮН, сотворивший концы земли, не утомляется и не изнемогает, разум Его неизмерим».]

⁴⁹ [Ивр. *твуна* – букв. разум, способность понимания; происходит от глагола *ливнот*, «строить».]

⁵⁰ Исх. 31:3 (ср. 4–5).

⁵¹ [От ивр. глаг. *лекавот*, «надеяться», «уповать»; в цитируемом месте у Исайи, букв., «уповающие на Господа».]

⁵² Ис. 40:31.

Понятие «завершение»⁵³ передается в Пятикнижии глаголом *шалам* и существительным *шалом*. Глагол *шалам* имеет (в породе пиэль) значение «дополнять, заменять чем-то другим (*тахат*), то есть возмещать ущерб»⁵⁴. Вот почему он означает «воздать за что-то (т.е. отомстить)»⁵⁵, исполнить (обещанное, *недер*)⁵⁶ и заплатить⁵⁷». В форме прилагательного он означает: «невредимость» (относится к состоянию или свойству)⁵⁸, «добавление» (до нужного веса)⁵⁹, понятие «цельность» (например, в случае камней, которые нельзя обтесывать)⁶⁰, а также «завершение временного ряда или причинно-следственной цепи» (например, *ло шалем авон га-эмори ад гена*⁶¹, «причинно-следственная цепочка амореев к тому времени (т.е. 400 лет назад) еще не [была] завершена»)⁶². Существительное *шалом* означает «мир» не всегда, но только в *политическом* контексте⁶³. Кроме того, оно означает «физическую неповрежденность» как людей⁶⁴, так и животных⁶⁵. С другой стороны, когда слово *шалом* используется в связи с УНВН, оно означает «совершенство как состояние», которое (ср. так называемое «священническое благословение»)⁶⁶ – так же, как *шем* – «возлагается» на людей⁶⁷.

⁵³ [«Завершенность», «совершенство», *Vollendung*.]

⁵⁴ Исх. 21:36 и Быт. 44:4. (Ивр. *лешалем*, букв. – «заплатить» за что-то.)

⁵⁵ Втор. 7:10.

⁵⁶ Втор. 23:22.

⁵⁷ Лев. 5:24.

⁵⁸ Быт. 33:18.

⁵⁹ Втор. 25:15.

⁶⁰ Втор. 27:6.

⁶¹ Быт. 15:16. [«Четвертое же поколение возвратится сюда, ибо дотолое не полна еще вина аморея».]

⁶² [Согласно Быт. 15, 400 лет – время, которое потомки Авраама, Народ Израиля, должны будут провести в Египте; их избавление наступит после того, как «исполнятся», т.е. достигнут полной меры грехи и беззакония *эмори*, амореев, населявших Кнаан (Ханаан).]

⁶³ Лев. 26:6; Втор. 20:10.

⁶⁴ Быт. 43:28.

⁶⁵ Быт. 37:14.

⁶⁶ Числ. 6:26 (ср. 27).

⁶⁷ [Ср.: «Так пусть произносят Имя Мое (*вэ-саму эт-шеми*) над сынами Израиля, и Я благословлю их» (Числ. 6:27).]

Вместе с тем «завет *шалом*», заключенный УНВН с Пинхасом за его поступок⁶⁸, означает «совершенство как *очередность*», в том смысле, что весь его род, т.е. он сам и все его потомки получают по наследству функцию первосвященства на все времена⁶⁹. – В более позднем иврите (например, во времена Самуила) понятие завершенности (совершенства) выражается словом «нэцах»: *вэ-гам нецах исраэль ло йешакер вэ-ло йенахем*⁷⁰, «вечный, или совершенный принцип Израиля не обманет и не передумает». Таким образом, *нецах* – это «вечность» (ср. у Исаии⁷¹), а в более поздние времена (Псалтирь⁷² и Книги Хроник⁷³) – «господство».

С другой стороны, слово «кала», «завершать», «заканчивать»⁷⁴ – это термин не завершения (*Vollendung*), но целостности (*Ganzheit*). «Кала» относится к глаголам «начала и конца» и означает деятельность, которая (сама по себе) имеет начало (например, сотворение мира⁷⁵) и начинается с тем, чтобы закончиться (ср. *гехель* – *кила*⁷⁶), так что после завершения этой деятельности (*вайехаль*)⁷⁷ созданное представляет собой законченное целое (так следует понимать «вайехулли»⁷⁸ «неба и земли» после шести дней творения). Основное значение корня слова «кала» – *каф-ламед* – и всех его производных (*каф-вав-ламед*, *каф-ламед-гэй*, *каф-ламед-алеф*, *каф-ламед-ламед*, *йод-каф-ламед*) – *содержать*. Поэтому от корня *каф-ламед* происходят следующие значения: 1) «схватывать» или «собирать» что-либо в некотором количестве

⁶⁸ Числ. 25:12.

⁶⁹ Числ. 25:13.

⁷⁰ 1 Сам. 15:29. [«И Слава Израиля не солжет и не раскается».]

⁷¹ Ис. 25:8.

⁷² Пс. 8:1.

⁷³ 2 Хр. 2:1-17, 34:13.

⁷⁴ [Ивр. *лахалот*, «завершать» (но и «уничтожать»)].

⁷⁵ Быт. 1:1.

⁷⁶ Быт. 44:12. [«<...> со старшего начал, а младшим кончил», «*ба-гадоль гехель у-ва-катан кила*»].

⁷⁷ Быт. 2:2. [«И завершены были небо и земля».]

⁷⁸ Быт. 2:1. [«И завершены были <...>».]

(куль)⁷⁹; 2) средство, «вбирающее» в себя некоторое содержание: сосуд (*кли*)⁸⁰; 3) чего-то «хватать», в смысле «быть достаточным», то есть «мочь» что-либо (*яхаль*)⁸¹; 4) полярные значения: а) *каф-ламед-зэй* – сделать нечто (совершенно) исчерпывающим образом, то есть «идти до конца»⁸², или быть (совершенно) исполненным, то есть «быть до конца»⁸³, и б) *каф-ламед-алеф* – не дать чему-то закончиться, то есть «тормозить, сдерживать»⁸⁴ (хотя *каф-ламед-зэй* может иметь такое же значение)⁸⁵; 5) собственно понятие целостности, *коль*, «всё (все)»⁸⁶ и *каиль*, «целиком»⁸⁷. И лишь в очень поздних книгах (Иезекииль, Псалтирь, Иов) [встречаются] *кэлила*⁸⁸ и *тахлит*⁸⁹, «конец, цель, завершение».

II. Уравнение: Народы = боги = миры

1

Космологическое значение этих миров – которые хотя и всецело пребывают в пространстве и во времени, но столь же всецело являются трансцендентными – состоит в их отношении к здешнему миру. Данное отношение прежде всего необходимо описать *мифологически*, по той причине, что здешний мир – единственный *не* имеющий [собственного] биологического центра. Ибо это то место, где пропасть между духом и материей столь велика, что дух уже не может соединиться

⁷⁹ Ис. 40:12. [«<...> и вместил в меру прах земли <...>» (*у-халь бе-шалиш афар за-арец*).]

⁸⁰ Числ. 19:17.

⁸¹ Быт. 13:6.

⁸² Быт. 41:30; Числ. 7:1.

⁸³ Быт. 41:53; 18:21; Исх. 11:1.

⁸⁴ Быт. 8:2.

⁸⁵ Быт. 23:6.

⁸⁶ Быт. 9:3.

⁸⁷ Исх. 28:31; Лев. 6:16.

⁸⁸ Иез. 27:3.

⁸⁹ Пс. 119:96; Иов. 11:7.

с материей как «личность» (Person) в виде «мира» (и где поэтому может иметься лишь большое количество отдельных индивидов). С другой стороны, биологические центры суть «личности высшего ранга», одновременно являющиеся «мирами»: это подлинные «мировые силы» (Weltmächte), действия которых определяют настоящую «мировую политику», при условии, что под «миром» понимают не просто Землю, не просто эту астрономическую систему и другие системы такого же рода, но подлинно всецелую реальность, совокупность всех мировых центров. Эти мировые силы рассматривают здешний мир как территорию для колонизации, которую они, при отсутствии здесь [собственного] центра защиты, вольны поделить между собой, а затем уже сами могут выступать как его «оборонительные силы». Заинтересованность биологических центров в колонизации, т.е. в разделении и захвате этого мира, объясняется самим его устройством.

Поскольку дух и материя проистекают из бесконечности и в нее же обратно вливаются – чему препятствуют составляющие конечное формы и непреодолимая пропасть между конечным и бесконечным, – то дух и материя сближаются тем сильнее, чем более они приближаются к месту своего происхождения, то есть к своему тождеству в бесконечном. Следовательно, чем «выше» дух «восходит», то есть чем больше он приближается к бесконечному, тем меньше становится пропасть, т.е. напряжение между духом и материей, и тем больше, напротив, материя становится похожей на дух. Однако сила и независимость материи есть показатель ее *мощи*, каковая, таким образом, зависит от состояния напряжения между духом и материей. Отсюда следует: чем выше расположен мир, тем он более немощный, чем он ниже, тем он могущественнее. Таким образом, «материальное нисхождение», то есть нисхождение в этот мир большого напряжения является для мировых биологических центров «всемирно-политическим мероприятием», цель которого – добраться до материи и сил могущества.

8

Уравнение: народы = боги = миры можно сформулировать в обобщенном виде следующим образом.

Существует такое понятие реальности, которое относится не к отдельному человеку и не к человечеству в целом, а к *народу*. Всякий подлинный, то есть метафизический народ – это периферия системы, в (трансцендентном) центре которой находится биологический центр, *бог* соответствующего народа. Таким образом, динамические отношения между богом и народом являются силой, формирующей реальность. Поскольку каждый настоящий народ имеет бога (или богов), *отличного* от такового (таковых) у другого народа, то каждый метафизический народ обладает своей особой реальностью (Sonder-Realität). Поэтому существует ряд отличных друг от друга систем реальности, подобных «астрономическим» системам. Эти метафизические мировые системы отличаются от «естественных» астрономических тем, что они им *противоположны*. Метафизическая мировая система «народ-бог» (которая распространяется на *избранных* людей) начинается там, где заканчивается «закон природы» (относящийся ко *всем* людям). *Вообще говоря, народы – это учреждения или предприятия по упразднению законов природы.*

РЕЦЕНЗИИ

Иммануил Кант. *Венская логика*.

Предисловие А.Н. Круглова, А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп, А.С. Бобровой; перевод А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп, под редакцией А.Н. Круглова; комментарий А.Н. Круглова, А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп; общая редакция А.Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022

Для цитирования: Чалый, В.А. Рецензия на книгу *Венская логика*, Иммануил Кант. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 434–438.

For citation: Chaly, Vadim A. Review of *The Vienna Logic* by Immanuel Kant. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 434–438. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 02.05.22

Принята к публикации / Accepted: 30.05.22

Как известно, в кантовском каноне нет сочинения, специально посвященного логике, за исключением небольшого раннего трактата «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1763), имеющего скорее полемический, чем систематический характер. На первый взгляд ближе всего к систематическому изложению логического учения Канта подходит «Логика. Пособие к лекциям», подготовленная Готтлобом Вениамином Йеше (1762–1842) по материалам кантовских

лекций, авторизованная Кантом и изданная в 1800 г.¹ Однако такой статус «Логики» сопровождается существенными оговорками и в актуальной литературе не является бесспорным. Дело в том, что при составлении текста профессор Йеше полагался на заметки, сделанные Кантом в его собственной копии «Извлечения из учения разума» Георга Фридриха Майера (1718–1777), по которой Кант читал лекции по логике на протяжении сорока лет. Однако анализ и отбор этих заметок, сделанных Кантом в разное время на полях книги, между строк и на вpletенных в нее для этого листах, представлял для Йеше и представляет для сегодняшних исследователей большую проблему – в ее сложности легко убедиться, взглянув на фрагмент кантовского конспекта, приведенный в рассматриваемом издании «Венской логики». Множественность формулировок и различия в них, отражающие развитие мысли Канта, неясные аббревиатуры, неразборчивость почерка – всё это не могло не сказаться на итоге работы Йеше, и изданную им «Логикой» в современной литературе чаще называют «Логикой Йеше». Выявленные трудности заставили кантоведов обратиться к другим источникам сведений о логике Канта, и прежде всего к студенческим конспектам.

Современным исследователям известно более двадцати конспектов кантовских лекций по логике, из которых двенадцать сохранились в том или ином объеме². Среди сохранившихся особый интерес представляет «Венская логика». Названный так по месту обнаружения, этот манускрипт составлен неким обществом слушателей кантовских лекций. Значимость «Венской логики» объясняется целым рядом причин. Во-первых, хотя в конспекте и отсутствуют завершающие лекции, он обладает сравнительной полнотой. Во-вторых, за исключением последних страниц, он выполнен предположительно рукой профессионального переписчика и вызывает меньше проблем при

¹ См. Иммануил Кант, «Логика. Пособие к лекциям», пер. И.К. Маркова, В.А. Жучкова, в *Трактаты и письма*, ред. А.В. Гульга (М.: Наука, 1980), 319–444.

² Подробная справка о конспектах, составленная американским кантоведом С. Нарагоном, доступна онлайн: <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaron/kant/notes/notesLogic.htm>.

чтении и интерпретации, чем, например, упомянутые кантовские заметки. В-третьих, имеется целая группа других конспектов, выполненных примерно в то же время и позволяющих произвести сверку текстов. В-четвертых, – и это, возможно, решающее обстоятельство, – конспект выполнен по лекциям, прочитанным в начале 1780-х гг., когда Кант работал над «Критикой чистого разума», что делает «Венскую логику» важным дополнением к критической философии.

Известно, что критический Кант считал логику завершенной наукой, неизменной со времен Аристотеля (В viii). Очевидно, по этой причине он не уделил ей в «Критике» специального внимания, лишь описав статус «логики вообще» и погрузившись в новую «трансцендентальную логику» (А 50ff. / В 74ff.). Распространенная оценка относит такое понимание формальной логики к числу исторически обусловленных недостатков кантовской философии, однако в актуальной литературе ведется работа по уточнению этой оценки и места логики в критицизме³. Другой проблемой, по поводу которой существует обширная литература, является прояснение соотношения между формальной и трансцендентальной логикой. В этих и других фундаментальных вопросах «Венская логика» оказывается важнейшим источником.

Однако читатель получает в рассматриваемом издании много больше, чем текст «Венской логики». Под обложкой также содержится обширный историко-философский комментарий, помещающий кантовский конспект в контекст эпохи и связывающий ее с настоящим. Написанный А.Н. Кругловым, А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп и А.С. Бобровой, прекрасно иллюстрированный, этот комментарий представляет собой всестороннее и опирающееся на самые актуальные результаты введение в логическую культуру немецкого Просвещения.

Первый раздел «О понятии и задачах логики в эпоху немецкого Просвещения» начинается с обзора представлений о природе логики, доставшихся немецким просветителям от предшественников и обогащенных новыми смыслами. Уже

³ См., напр., Lu-Adler Huaping, *Kant and the Science of Logic: A Historical and Philosophical Reconstruction* (New York: Oxford University Press, 2018).

в дискуссиях на заре эпохи обсуждаются вопросы о том, является ли правильное мышление наукой, искусством, мудростью, рассудительностью или видом разума. Читателю представлены и разъяснены красочные термины, используемые немецкими просветителями для обозначения логики: «учение разума», «искусство разума», «искусство открытия», «врачевание ума», «искусство мышления», «благоразумие мышления», «путь к истине», «сознание истинного и ложного», «придворная философия», «инструментальная философия» и другие, вскрывающие многообразность конкурирующих логических программ.

Второй и третий разделы посвящены учениям о логике двух родоначальников немецкого Просвещения, Христиана Томазия и Христиана Вольфа. Именно Томазию принадлежит витиеватый термин «придворная философия», который он использует наряду с «учением разума». Логика в его представлении служит самостоятельности мышления, которое впоследствии станет одной из главных регулятивных идей немецких просветителей. Томазий выступает против «педантизма», настаивает на необходимости мыслить «галантно» и утверждает, вставая на путь психологизма, что логика характеризует мышление только людей «и никаких иных тварей» (с. 20). Логическое учение Вольфа во многом полярно расходится со взглядами Томазия, задавая и в этом вопросе будущее напряжение между «популярной» и «школьной» философией. В логике Вольф видит прежде всего систематический научный метод, позволяющий получать знание не зависящей от познающего истины. Он прямо ставит вопрос о соотношении логики и математики, делит логику на «теоретическую» и «практическую», а теоретическую часть организует вокруг знакомых и сегодня тем понятия, суждения и умозаключения. И Томазий, и Вольф снабжают свои логические трактаты выразительными иллюстрациями, аллегорически указывающими место логики, и эти иллюстрации приведены в издании «Венской логики».

Большой интерес представляет раздел «Логические пособия для женщин в эпоху немецкого Просвещения», где рассмотрены шесть таких пособий. Эти пособия, содержащие не только логические материалы, но и общемировоззренческие наставления, позволяют точнее понять установки немецкой

популярной философии во второй половине XVIII в. Следующие несколько разделов подробно знакомят читателя с ситуацией в немецкой логике, предшествовавшей появлению критической философии Канта. Здесь особое внимание получает логическое учение и общефилософские представления Г.Ф. Майера. Завершает «Введение» раздел, сопоставляющий интенции и достижения практической логики немецких просветителей с современной неформальной логикой. Оказывается, что установки и причины появления последней обладают существенным сходством с просветительскими усилиями по развитию самостоятельного и правильно организованного мышления. Этот результат позволяет взглянуть и на «Венскую логику» Канта через призму актуальных задач развития рациональности и критического мышления.

Издание снабжено подробным комментарием, описывающим текстологические особенности «Венской логики», ее соотношение с другими конспектами, историю рецепции и значение для теоретической и практической философии Канта. Издатели описывают и объясняют изменения, внесенные в опубликованный текст по сравнению с взятой для перевода основой, содержащейся в академическом собрании сочинений Канта (т. 24, 1966 г.).

Качество текстологической, историко-философской, переводческой и редакторской работы позволяют говорить о появлении на русском языке издания, выдерживающего самые высокие стандарты работы с философской классикой. Оно встает в один ряд с двуязычным изданием сочинений Канта, пять томов которого были опубликованы Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом, и является фундаментальным академическим шагом на пути к широко обсуждающемуся 300-летию Канта. Остается выразить надежду, что до 2024 г. коллектив авторов успеет подарить читателям новые публикации кантовских произведений.

В.А. Чальй,

БФУ имени И. Канта

236041, ул. А. Невского, д. 14, г. Калининград, Россия

vadim.chaly@gmail.com

Александр Готлиб Баумгартен. *Эстетика*.

Перевод Г.С. Беликова, А.В. Белоусова, Д.В. Бугая, М.И. Касьяновой, А.О. Корчагина, Е.Ю. Чепель и Ю.А. Шахова, под общей редакцией А.В. Белоусова и Ю.А. Шахова. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2021

Для цитирования: Васильева, М.Ю. Рецензия на книгу *Эстетика*, Александр Готлиб Баумгартен. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 439–443.

For citation: Vasil'eva, Marina Yu. Review of *Aesthetica*, by Alexander Gottlieb Baumgarten. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 439–443. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 05.07.22

Принята к публикации / Accepted: 07.07.22

Поводом для данной рецензии послужило важное для отечественной истории философии событие – выход в свет русского перевода «Эстетики» Александра Готлиба Баумгартена, загадочного мыслителя восемнадцатого столетия, основоположника эстетики как философской дисциплины, как науки о чувственном познании, что оказало несомненное влияние на И. Канта и всю дальнейшую немецкую философскую традицию.

Стоит отметить некоторые особенности текста «Эстетики» Баумгартена. «Эстетика» – незавершенная работа. Она должна была состоять из двух частей, в соответствии с делением логики на теоретическую часть и практическую часть. Теоретическая часть должна была иметь три главы: «Эвристика»,

«Методология» и «Семиотика». Баумгартен не сумел завершить даже первую главу. Приблизительное понимание того, что должно было содержаться в ненаписанных главах, мы можем получить из разделов о методе (§§ 66–74) и о языке (§§ 77–111) опубликованной в 1735 г. работы «Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения».

Еще одна особенность, отмеченная самим Баумгартеном в авторском «Предисловии»: по сути своей, «Эстетика» была задумана как своеобразное учебное пособие, призванное облегчить труд слушателей соответствующих лекций. В 1742 г. Баумгартена попросили изложить в новом лекционном курсе некоторые мысли о руководстве низшими познавательными способностями. Согласно установленной традиции, он стал диктовывать своим слушателям сначала только определения и доказательства, а все остальное отложил для пояснения в свободной форме. Затем к нему обратились коллеги и снова стали просить о курсе лекций по эстетике. После многочисленных просьб Баумгартен, наконец, понял, что лучше отдать труд в печать, чтобы «не утомлять руки слушателей».

Сложность текста «Эстетики» связана не только с его композиционной незавершенностью и конспективной неполнотой: латынь Баумгартена достаточно путана и в некоторой степени претенциозна, предложения синтаксически усложнены и предполагают непростое управление слов. Как отмечается в предисловии к русскому переводу, переводчики работали над текстом «Эстетики» более пяти лет, преодолевая ряд трудностей. Сложным был для переводчиков сам философский язык Баумгартена, в силу новизны терминологии, манеры изложения материала в эстетике, неаккуратности в латинских формулировках, тяжеловесных синтаксических конструкций. Переводчики, решая отдельные переводческие задачи, старались руководствоваться несколькими принципами: во-первых, стремились максимально точно и корректно передать значение эстетических терминов, во-вторых, старались быть максимально близкими к тексту оригинала, в т.ч. при переводе античных авторов; в-третьих, действовали с постоянной оглядкой на то, что эстетику Баумгартена следует рассматривать не только как «образец философской

мысли восемнадцатого века», но прежде всего как достояние европейской культуры данного периода.

Кратко опишем содержание «Эстетики» Баумгартена. Баумгартен полагал, что эстетика – это младшая сестра логики: как логика имеет дело с высшими познавательными способностями, так эстетика имеет дело с низшими познавательными способностями и является наукой о чувственном познании. Как уже указывалось, в согласии с делением логики на теоретический и практический разделы, эстетика должна была также состоять из двух частей; при этом теоретическая часть должна была делиться на три подчасти: эвристику, которая описывает «прекрасное познание предметов», методологию, которая устанавливает ясный порядок, семиотику, которая учит изящному выражению мыслей. Общей темой должна была стать согласованность представления, метода, или порядка, и знаков.

Первая глава «Эвристика» открывается следующим тезисом: «Цель эстетики есть совершенство чувственного познания как такового. А это совершенство есть красота» (§ 14). Под «совершенством» Баумгартен понимает «красоту», или, более развернуто, «согласованность многообразного в единстве». Несовершенство соотносится с безобразным. Совершенства и несовершенства, которые либо не могут быть познаны, либо познаются только разумом, согласно Баумгартену, никак не заботят эстетика (§ 15).

Уже в § 22 Баумгартен, по сути, кратко говорит о тех разделах «Эстетики», которые ему удалось написать: «Обилие, величие, истина, ясность, достоверность и жизненная сила познания, насколько они согласны в одном восприятии и между собой – <...> и насколько различные части познания <...> согласны с ними, производят совершенство всякого познания». Эти шесть аспектов прекрасного являются также тем, «о чем следует заботиться» творцу художественных произведений. В «Эстетике», после предварительного рассмотрения эстетического познания как такового, природных дарований «эстетика» и средств их развития, подробно обсуждаются первые пять аспектов (финальный раздел главы I о «жизни», т.е. способности художественного произведения побудить нас, так и не был написан). Каждый из этих аспектов рассматривается сначала как «абсолютный»,

а затем как «относительный». «Абсолютные» обилие, величина, ясность и т.д. «необходимы для всякого прекрасного рассуждения» (§ 116); какая степень соответствующей характеристики необходима, зависит от типа произведения. Тема первой главы сводится к тому, что совершенное восприятие есть согласованность, или гармония воспринимаемых качеств, способная произвести предельно ясное представление.

Выделим несколько тем, которые нам показались наиболее любопытными. Первая тема – это формирование успешного эстетического типа. Каждый эстетик обладает предрасположенностью к прекрасному размышлению, и эта предрасположенность состоит в «остром ощущении», сильной способности воображения, хорошей памяти и поэтической способности. Счастливый, или успешный, эстетический тип должен обладать добрым сердцем и хорошей головой. Природные дарования должны дополняться тщательными эстетическими упражнениями. Соответственно, в «Эстетике» Баумгартен стремится изложить правила, составляющие эстетическую дисциплину. Однако все же одной дисциплины недостаточно, требуется еще эстетическое вдохновение, условия возникновения которого Баумгартен также указывает.

Вторая тема – это учение Баумгартена об эстетической истине. Под «эстетической истиной» он понимает «представление, показывающее истинный объект, но не со строгой ясностью, будучи смешано с большей чувственностью» (§ 424). «Эстетическая истина требует для объектов изысканного рассуждения возможности <...>, то есть того, чтобы в объекте <...> не обнаруживалось никаких противоречащих друг другу признаков» (§ 431). Всякая возможность требует единства как внутренних определений (единство действия), так и внешних определений (единство места и времени) (§ 439). «Эстетическая ложность есть субъективная ложность, несоответствие рассуждений истине предметов рассуждения, насколько оно может быть чувственно воспринято» (§ 445). В вопросе об эстетической истине и ложности решающая роль отводится не разуму, а чувственности: даже если разум будет нечто отвергать как неистинное, при условии, что оно познается чувственностью как истинное, это нечто будет признаваться истинным. Поэтому

для эстетики всё вымышленное обладает ценностью, при условии, что чувственность не обнаружит в нем ничего невозможного – значение имеет только содержательная неправильность, недостоверность. В разделе XXXI Баумгартен отмечает, что наряду с нашим естественным миром имеются другие миры, «миры поэтов», к числу которых он относит не только мифологию греков, римлян и других народов, но и космогонии новейших философов (Декарта и Лейбница). Поэтический вымысел, мир поэтов, не есть простой обман, как полагает «толпа», это «не ложь, а некое иносказание истины; вымысел, который соотносится с некоторой истиной, есть иносказание, а тот, который не соотносится, есть обман» (§ 525).

Мы выделили только две темы из множества других тем «Эстетики» Баумгартена: их обсуждение интересно как с историко-философской точки зрения, так и с точки зрения актуальной эстетической теории. Стоит подчеркнуть, что эстетическая система Баумгартена должна рассматриваться как подсистема в сложном контексте его философских учений. Иными словами, «Эстетика» непонятна, если не прояснен ее лейбнизианско-вольфианский идейный фон, если неизвестны метафизика, психология и этика самого Баумгартена. В связи с этим хотелось бы отметить два момента. Отрицательный: русские переводчики не предложили собственного подробного анализа принципов эстетики Баумгартена, заменив его предисловием к итальянскому переводу «Эстетики», сделанному Сальваторе Тедеско. Положительный: по мере изложения даются достаточно подробные комментарии в виде переводов цитат из других произведений Баумгартена, в первую очередь из «Метафизики».

Данный перевод можно рекомендовать студентам, аспирантам и преподавателям гуманитарных факультетов и отделений высших учебных заведений, а также специалистам в области истории философии, истории и теории искусства.

М.В. Васильева,

МГУ имени М.В. Ломоносова

119991, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Москва, Россия

vasmar204@rambler.ru

Alexey Zhavoronkov. *Nietzsche und Homer. Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext.*

Walter de Gruyter, 2021.

Для цитирования: Бугай, Д.В. Рецензия на книгу *Nietzsche und Homer. Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext*, Alexey Zhavoronkov. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 444–448.

For citation: Bugay, Dmitry V. Review of *Nietzsche und Homer. Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext*, by Alexey Zhavoronkov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 444–448. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.07.22

Принята к публикации / Accepted: 28.07.22

Книга, о которой здесь пойдет речь, написана нашим соотечественником на немецком языке на основе диссертации, которую ее автор, Алексей Геннадьевич Жаворонков, защитил в 2013 г. на философском факультете Университета Гумбольдта в Берлине. Книга стала 76 томом серии «Монографии и тексты к исследованиям Ницше», которую уже многие десятилетия издают наиболее компетентные в области исследований Ницше специалисты. Работа Жаворонкова посвящена теме, которую, на самом деле, довольно сложно определить. Конечно, можно сказать, что она посвящена роли фигуры Гомера в творчестве Ницше, но здесь мы сразу оказываемся в лабиринте

из множества вопросов, сомнений, недоумений: что такое «подлинный» Гомер? Что Ницше думал о том, что такое Гомер? Что в наши дни считают Гомером? Что считалось Гомером во времена Ницше? А с другой стороны, и сам Ницше не многим уступает Гомеру в возможности точно определить, чем он был на самом деле и чем он стал в веренице прочтений и интерпретаций. В последнем случае мы, конечно, можем указать даты жизни, но станет ли от этого яснее мысль Ницше?

Алексей Жаворонков подошел к этой непростой задаче определения «импакт-фактора» Гомера для мысли и творчества Ницше во всеоружии филологической компетенции. Как филологическая работа его исследование читается с большим наслаждением. Автор прекрасно владеет «традицией классической филологии», отлично знает специальную литературу, посвященную Ницше и Гомеру, на немецком и английском языках, способен цитировать к месту на латыни Вольфовы «*Prolegomena ad Homerum*». Он контекстуализирует гомеровские штудии Ницше в контексте обсуждения гомеровского вопроса в Германии XVIII–XIX вв., точно и емко описывает основные линии этой интерпретации, выясняет «генеалогию» подходов самого Ницше, показывает сильные и слабые стороны Ницше-филолога, дает указания на то, что в интерпретациях Ницше окажется востребованным в «гомероведении» XX в. А. Жаворонков подробно и ясно, дотошно и скрупулезно анализирует все тексты «базельского» Ницше, так или иначе посвященные «гомеровскому вопросу», так что читатель получает полное представление о всех случаях обращения Ницше к гомеровскому эпосу, что уже само по себе немаловажно.

Однако работа А. Жаворонкова посвящена не только и не столько значению Гомера для «раннего» Ницше, Ницше-филолога. Он переходит к описанию и анализу того, какую роль сыграл Гомер и гомеровский эпос в творчестве «среднего» и «позднего» Ницше – Ницше, покинувшего покойную стезю классической филологии ради одиноких и крутых маршрутов «экспериментальной» философии. Здесь автор переходит от Ницше как самобытного ученика Фридриха Ричля к Ницше – автору «Рождения трагедии из духа музыки» и других уже философских сочинений, от описания контекста «гомеровского вопроса»

в немецкой филологии к эстетическим и мировоззренческим контекстам немецкого гуманизма и романтизма, связанным с именем Гомера и эстетической оценкой гомеровского эпоса. Посвоему интересны наблюдения и суждения А. Жаворонкова об образе Одиссея у Ницше, хотя не всегда его предположения казались мне основательными. Весьма поучительна четвертая глава исследования, посвященная гомеровской морали в интерпретации Ницше, где А. Жаворонков *inter alia* справедливо подчеркивает значение, которое Ницше придавал раннему греческому политеизму сравнительно с монотеизмом последующих религий. Стоит также отметить очень содержательные и важные пятую и шестую главы монографии, посвященные отношению Ницше к Платону и значению мысли Ницше для интерпретации Гомера немецкими и английскими филологами XX в. К сожалению, недостаток места не позволяет говорить об этой работе подробно, поэтому – лишь такие отдельные замечания и размышления.

Одним словом, перед нами прекрасное научное исследование, замечательная и дельная ученая монография, в которой и филолог-классик, и профессиональный «ницшевед», как, впрочем, и дилетант, найдут для себя много интересного, полезного и заслуживающего внимания материала. Но имеем ли мы здесь дело с книгой? Ученая монография может исследовать любой вопрос, любую проблему, которую кто-то когда-то уже поставил. Книга, тем более философская, говорит о том, что с необходимостью вытекает из самого дела, из самого существа вопроса. Связаны ли с необходимостью, связаны ли существенной связью Ницше и Гомер? Почему именно Гомер? Почему не Гесиод? Не Феогид? Не Фукидид, наконец? Несмотря на то, что автор монографии обосновывает свой выбор и с научной точки зрения его позиция вполне «релевантна», мне она не казалась убедительной, убеждающей.

Да, Ницше прочел свою вступительную речь в Базеле, посвятив ее личности Гомера и гомеровскому вопросу, да, Ницше «касался» этих тем в лекциях, в своем издании «Соревнования», даже в поздних сочинениях, но что в этом действительно важного для понимания личности Ницше и его мысли? Если в темах «Ницше и Вагнер», «Ницше и Шопенгауэр», «Ницше

и Стендаль», «Ницше и Галиани» мы прикасаемся к по-настоящему значимым, определяющим факторам влияния, то «Ницше и Гомер» – тема, которая хороша *formaliter*, но вряд ли *natura*. Конечно, Ницше знал Гомера и знал хорошо, а гомеровский мир, безусловно, входит в качестве одного из компонентов в представления Ницше о подлинном, изначальном, доплатоновском мире греков, присутствует так или иначе за авансценой его рассуждений и прозрений, но вряд ли играет какую-нибудь самостоятельную роль. Гомер для Ницше – один из многих способов сказать об ужасе и жестокости ранней эпохи, иногда – наряду с Эсхилом, Шекспиром и Гёте – он образчик художника, олицетворение искусства, которое удобно риторически противопоставить «аскетическому идеалу» Платона, но Гомер никогда не представляет для Ницше чего-то исключительного. Насколько Гомер важен, например, для Гёте, настолько мир гомеровского эпоса затерян где-то на обочине вселенной Ницше, образуя какую-то первобытную туманность.

Естественно, желание увидеть в фигуре Гомера нечто весьма важное для Ницше иногда приводит А. Жаворонкова к «вчитыванию» в невинные и вполне понятные пассажи Ницше, где упомянут Гомер, каких-то сложных смыслов. Например, на с. 59 в разделе «Гомер и декаданс» Жаворонков приводит фрагмент из наследия философа, в котором Ницше рассуждает о том, что философы – имеется в виду Платон – напрасно возлагали ответственность за распад греческого мира на Гомера, видели в гибели Греции вину Гомера, мифа, античной нравственности и т.д. Но Жаворонков увидел здесь как бы ницшевскую «речь от первого лица», а не его упрек философии в том, что она попыталась переложить вину с больной головы на здоровую, обвинить не себя со своей диалектикой разложения, но «подлинно эллинское»: Гомера, миф, древние нравы.

Слишком много вчитывает А. Жаворонков (с. 70–2) и в отрывок из «Человеческого слишком человеческого», где в конце рассуждения о греках, которые, по Ницше, умели преодолеть накатывавшие на них время от времени волны духовной азиатчины, философ, назвав греков «хорошими пловцами и ныряльщиками», именует их «народом Одиссея». Морские странствия Одиссея, его многотрудные плаванья вполне достаточны для

этой беглой, риторически – не философски – целесообразной характеристики, для переноса части свойств Одиссея на его народ. Зачем усматривать в Одиссее символ сопротивления Азии и – совсем уж натянуто – привлекать сюда эпизод с Сиренами? Я уже не говорю о том, что вряд ли можно увидеть в Одиссее «продуктивный симбиоз аполлонийского с дионисийским» (с. 72). Конечно, при желании можно во всем угадать все, а Одиссея можно истолковать и таким образом, но стоит ли это делать? Зачем? Почти то же самое можно сказать о сравнении А. Жаворонковым фрагмента Ницше, где идет речь об управлении собственными вожделениями, и сцены из последней песни «Одиссеи» (с. 78), а также об истолковании «Среди дочерей пустыни» в «Так говорил Заратустра» (Там же) и о связи между парой Одиссей/Терсит и Заратустра/шут (с. 84). Не случайно здесь в исследовании А. Жаворонкова появляется ссылка на Стенли Розена, одного из самых неумеренных «аллегористов» нашего времени (с. 85). Увлеченность своей темой в этих местах играет с автором недобрую шутку, хотя стоит отметить, что некоторая натянутость его интерпретаций все же искупается ясным стилем, отличным знанием текстов Ницше и сокровищниц греческой филологии.

Д.В. Бугай,

МГУ имени М.В. Ломоносова

119991, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Москва, Россия

komoni@yandex.ru

У.К.Ч. Гатри. *История греческой философии.* **Т. 3. Софисты. Сократ.**

Перевод с английского под редакцией
И.Н. Мочаловой и В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021

Для цитирования: Наранович, С.В. Рецензия на книгу *История греческой философии. Т. 3. Софисты. Сократ*, У.К.Ч. Гатри. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 449–457.

For citation: Naranovich, Stanislav V. Review of *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The Fifth-Century Enlightenment*, by W.K.C. Guthrie. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 449–457. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 14.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

«История греческой философии» шотландского филолога-классика и антиковеда Уильяма Гатри – последняя многотомная работа по греческой философии авторства одного ученого после «Греческих мыслителей» Теодора Гомперца (выходили в 1896–1909 гг.) и «Греческой философии в ее историческом развитии» (первое издание 1844–1852 гг.; дополненные переиздания выходили до конца XIX в.) Эдуарда Целлера. Труд Гатри выходил с 1962 по 1981 г., довести он его успел только до Аристотеля. Рассматриваемый нами третий том, посвященный софистам и Сократу, вышел в 1969 г.

Свою задачу Гатри излагает во введении к первому тому:

Я прекрасно сознаю огромность задачи. <...> Будучи далеко не пионерским исследованием, эта книга имеет дело с предметом, почти каждая деталь которого многократно разобрана в мельчайших подробностях. Что необходимо (и здесь мало кто будет возражать), так это всестороннее и систематическое изложение, которое, насколько возможно, уделит должное внимание противоположным точкам зрения известных ученых, станет посредником между ними и представит наиболее обоснованные выводы в ясной и удобочитаемой форме. Качества, необходимые для такой работы, – это не столько оригинальность и блеск, сколько трезвость, здравомыслие, верность суждений и настойчивость¹.

Третий том в полной мере соответствует этим критериям. Несмотря на то, что опубликован он более пятидесяти лет назад, устаревшим его считать нельзя. Том поделен на две части, посвященные софистам и Сократу соответственно. Часть про софистов состоит из трех больших смысловых блоков: общие внешние черты группы людей, которых греки стали называть софистами (преподавание разных ремесел и наук как оплачиваемая профессия, публичные лекции, межполисный статус, натуралистическое мировоззрение, эмпиризм, etc.), центральные темы их творчества и раздел с биографиями и индивидуальными особенностями каждого софиста. Большую часть тома занимает изложение ключевых тем софистической мысли: это антитеза закона и природы в морали и политике, концепция общественного договора, равенство (политическое, социальное, финансовое и расовое), ценностный релятивизм, теории языка и другие грамматические вопросы, критика традиционной религии и обучение добродетели.

Такое обстоятельное рассмотрение позволяет увидеть в софистах, к которым с легкой руки Платона долгое время относились пренебрежительно, подлинных творцов интеллектуального

¹ У.К.Ч. Гатри, *История греческой философии*, т. 1, *Ранние досократики и пифагорейцы*, пер. с англ. под ред. и с примеч. Л.Я. Жмудя (СПб.: Владимир Даль, 2015), 64.

ландшафта V в. до н.э., во многих отношениях определивших дальнейшие пути развития греческой мысли. Как пишет Гатри,

софисты, с их формальным обучением, опирающимся на их сочинения и публичные выступления, были главными действующими лицами эпохи, получившей позднее известность как греческое Просвещение. <...> Сократ и Платон никогда не существовали бы без софистов (с. 73–4).

По поводу отношения Платона к софистам Гатри тоже делает важное замечание, которое за платоновской критикой софистов не всегда осознается, – на самом деле Платон относился к некоторым из них вполне благожелательно:

Почтительность, с которой он [Платон] рассматривает его [Протагора] взгляды, выглядит весьма впечатляющей на фоне его глубоких разногласий с ним. <...> Его [Протагора] собственный вклад в дискуссию [с Сократом] постоянно отличается высоким уровнем, как интеллектуальным, так и моральным, и не оставляет сомнений в том возвышенном уважении, которое Платон по отношению к нему сохраняет (с. 402).

Первая половина, помимо самостоятельной ценности, служит также необходимой почвой для того, чтобы перейти к рассмотрению Сократа, который был плоть от плоти той же эпохи, что и софисты, и их постоянным оппонентом в спорах о том, являются ли законы и нравы плодом конвенции или природы, можно ли научить добродетели, относительно ли ценности или нет и по многим другим вопросам. В отличие от части про софистов, в которой Гатри с избытком приводит мнения других ученых, его портрет Сократа носит более личный характер:

Если у каждого человека есть свой собственный личный Сократ, то и я могу лишь представить своего собственного. Мой образ Сократа будет опираться на самую справедливую оценку доказательств, на какую я только способен (с. 489).

Часть про Сократа состоит из трех блоков: первый посвящен методологии и источникам, второй – биографическим свидетельствам, третий – его основным философским идеям. Гатри

чужда неприязнь историков античной философии, принадлежащих аналитической традиции, к Ксенофону как источнику по воззрениям Сократа (разделяемая, например, Властосом²). Отмечая у Ксенофонта слабую «способность к глубокому философскому размышлению», Гатри тем не менее признает, что

впечатление уникальности и мощного влияния, <...> которое он [Сократ] оказывал на каждого, кто с ним встречался <...>, будет более понятным, если мы предположим, что он обладал большей частью как того, что в нем открыл Платон, так и того, что открылось прозаическому здравому смыслу Ксенофонта (с. 506).

Сократ Гатри – это в первую очередь, согласно знаменитому свидетельству Аристотеля, тот, кто ввел в философию строгий научный метод индукции и дефиниции для рассмотрения этических добродетелей. Главным смыслом этого метода был «прогресс в постижении сущности», эйдоса, через индуктивный вывод и определение. Сократ не был первым, кто прибегнул к этим логическим операциям, но именно начиная с него они стали обязательны для философского и, шире, научного мышления. Техническое понятие эйдоса для обозначения сущности исследуемой вещи, по Гатри, тоже было введено Сократом и перенято Платоном.

Метод Сократа связан с тремя фундаментальными тезисами его учения, которые, в свою очередь,

настолько связаны друг с другом, что образуют едва ли разделимые части единого целого. Эти тезисы: добродетель – это знание; в противоположность этому, злодеяние может быть вызвано только неведением и поэтому должно считаться неумышленным; и «забота о душе» – первое условие праведной жизни (с. 680).

Этическим целям Сократа, состоящим в том, чтобы «заботиться и присматривать за самим собой, совершенствоваться

² Грегори Властос, «Сократ» в *Греческая философия*, ред. Моника Канто-Спербер, пер. В.П. Гайдамак и М.А. Графова (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006), 1:135–38.

и обучаться» (с. 713), Гатри уделяет внимания меньше, чем, например, Йегер в своем портрете Сократа³. И все же, в отличие от того же Йегера, сконцентрировавшегося в первую очередь на воспитательных задачах Сократа, Гатри предпринял выдающуюся попытку разобраться во внутренней взаимосвязи заботы о душе, познания себя и других элементов сократовской философии, и это одно из главных достоинств его работы.

Напоследок следует сказать несколько слов о переводе, поскольку он, к сожалению, непосредственным образом сказывается на восприятии содержания. Сам формат книг, изобилующих иноязычными терминами, цитатами и постоянными примечаниями, предполагает, что их крайне затруднительно выпустить без опечаток. Переводчики и редакторы, безусловно, выполнили колоссальный труд. И все же количество ошибок самого разного рода в третьем томе портит чтение безвозвратно. Он выполнен значительно хуже, чем замечательный первый том, изданный под редакцией Л.Я. Жмудя.

Во-первых, ошибки транскрипции имен. Так, на протяжении всего пересказа ксенофоновского «Домостроя» собеседник Сократа Критобул неоднократно фигурирует как Критон. Через несколько страниц он становится Критобулусом. Дж. Керк в первом томе превратился в Кирка во втором и третьем. Олоф Жигон стал Гигоном. Соломон Яковлевич Лурье превратился в, видимо, испанца Луриа.

Во-вторых, стилистические ошибки и калькированный перевод: «движется подобно нити через диалоги» (с. 516, проходит нитью); «время его жизни продолжалось более пятидесяти лет после казни Сократа» (с. 528, он прожил более пятидесяти лет); «отношение к гомосексуальным отношениям» (с. 589) и т.д.

Но более всего огорчают ошибки, связанные с банальным непониманием значения слов и выражений. Так, Гатри рассказывает, что в «Домострое» имеются признаки сократовской теории припоминания, и хотя Ксенофонт пишет о ней применительно к земледелию, «автор “Воспоминаний” мог быть первым

³ Вернер Йегер, *Пайдейя. Воспитание античного грека*, т. 2, *Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем*, пер. М.Н. Ботвинника (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997), 59–100.

(would be the first⁴), кто признал, что Сократ применял свой метод к более философскому, в частности этическому учению» (с. 509).

Создается ощущение, будто Гатри говорит, что Ксенофонт первым, еще до Платона, признал сократовскую теорию припоминания. На деле же утверждается, что Ксенофонт, даже несмотря на то, что писал о теории припоминания применительно к земледелию, первым бы согласился, что она имеет отношение и к философии тоже – здесь нет никакого фактического первенства Ксенофонта, это просто фигура речи.

Иногда смысл меняется на ровно противоположный:

Оба вводят божественный знак, Ксенофонт – как запрет готовить защиту заранее, Платон – как предупреждение против его прибытия на суд (as having uttered no warning against his coming to trial), указывая, тем самым, что, независимо от результата, это должно быть благом (с. 512).

Напомним, в платоновской «Апологии» внутренний голос, наоборот, не предостерегает Сократа от прибытия на суд.

Перечислим еще несколько характерных ошибок и кратко прокомментируем их.

Аристофан – это единственный комедиограф того времени, полные пьесы которого у нас имеются, но он не единственный, кто высмеивал Сократа, который, очевидно, считался особенно хорошим человеком (a peculiarly good subject) (с. 543).

Сократ, конечно, считался особенно хорошим человеком, но здесь идет речь о том, что он считался комедиографами особенно хорошим предметом для шуток.

В последние годы сложилась тенденция утверждать, что образ Сократа свободен от акцента на его характере, что на самом деле Аристофан изо всех сил старается сделать различие между своим (his) учением и безнравственной софистикой (с. 556).

⁴ Здесь и далее текст оригинала дается по изданию W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, part 2, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

Аристофан старается провести различие не между неким своим учением, а между учением Сократа и софистикой.

В Сократе из «Облаков» по меньшей мере три различных типа <...>: во-первых, софист, обучающий превращать плохую случайность (case) в хорошую (с. 560).

Case – это довод, софисты обучали превращать слабые доводы в сильные.

О том, что клевета на Сократа имеет корни еще более давние, чем аристофановские «Облака»:

Как указывает Бернет, всем присяжным должно было быть больше тридцати, и маловероятно, что в конце войны, которая захватила целое поколение, многим из них было под пятьдесят (с. 566, в оригинале «it was unlikely that many of them were under fifty»).

Сложно понять, что имеется в виду под калькированным переводом «маловероятно, что многим из них было под пятьдесят». Между тем мысль проста: мало кому из присяжных было меньше пятидесяти – т.е. большинство было старше пятидесяти.

О профессии отца Сократа, Софрониска из дема Алопека:

λίθουργός или λίθοξόος обычно переводится как «каменщик», но такой, который располагается гораздо выше по художественной шкале <...>. От заурядных скульпторов требовали отказаться от гермы и Аполлона, и так для каждого дома и улицы, которые теперь могли быть оригинальным произведением искусства не в большей мере, чем монументальная скульптура наших кладбищ. Многие из таких тружеников жили в Алопеке, которая находилась на дороге от Афин к мраморным карьерам Пентеликона (с. 570).

Что значит, что от скульпторов требовали отказаться от гермы и Аполлона? Что за дома и улицы, которые были произведениями искусства не в большей мере, чем скульптуры наших кладбищ? Тут предложение стоит привести целиком:

Run-of-the-mill sculptors would be want to turn out the herms and Apollos and such for the every house and street, which would be

no more original works of art than the monumental sculpture of our cemeteries.

Речь идет всего лишь о том, что среднестатистические каменщики, каким был отец Сократа, производили гермы, скульптуры Аполлона и т.п. для каждого дома и улицы, и обладали эти предметы такой же художественной ценностью, как памятники на современных кладбищах.

В следующий раз мы слышим о его появлении на публике в 406 г., когда он оказал сопротивление требованию, чтобы военачальники, которые не смогли спасти людей с кораблей, уничтоженных в победоносной битве при Аргинусских островах, предстали перед судом вместе и их дела не рассматривались бы по отдельности. Это было незаконно, и это оказалось поворотом его «племени» к *prytaneis* (This was illegal, and it happened to be the turn of his «tribe» to be *prytaneis*) (с. 572).

Что за «это», которое «оказалось поворотом»? Что такое поворот племени к пританам? Смысл всего лишь в том, что когда судили стратегов, филе (т.е. «племени») Сократа пришла очередь занимать должность пританов, определявших ход судебного процесса.

[Сократ] был известен тем, что говорил вещи, казавшиеся несовместимыми с демократической формой общественного устройства в целом, как ее тогда понимали. Сторонники демократии не могли чувствовать себя в безопасности, пока он не был с ними (until he was out of the way) (с. 574).

Пока он им не перестал мешать, путаться под ногами, ничего про присоединение к демократам тут не говорится.

О словах Сократа, что, о чем бы он ни говорил, он всегда «говорит одно и то же об одном и том же»:

Это был хорошо известный ответ Сократа тем людям, которые надоедали ему утомительным пересказами (с. 583, в оригинале: «a well-known reply of Socrates to people who taxed him with tedious repetitions»).

На самом деле это был ответ Сократа тем людям, которые обвиняли его в занудных повторах.

О скульптурной традиции изображения Сократа:

Существующие представления (extant representations) делятся на два типа, один из которых, вероятно, основан на бронзе Лисиппа (с. 584).

Extant representations – это дошедшие до нас изображения.

Это всего лишь некоторые из неправильных транскрипций, стилистических погрешностей и ошибок перевода, встречающихся практически на каждой странице. Сейчас издательством готовится к выходу четвертый том, и чтобы он не был таким же образом загублен, хотелось бы пожелать переводчикам и редакторам вернуться к высокому качеству первого.

С.В. Наранович,
РГГУ

125047, ул. Чайнова, д. 15, корп. 7, г. Москва, Россия
snaranovich@gmail.com

Рихард Поле. Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933).

Перевод А.В. Перцева и О.А. Матвейчева.
СПб.: Владимир Даль, 2021

Для цитирования: Дёмин, М.Р. Рецензия на книгу *Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933)*, Рихард Поле. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 458–464.

For citation: Demin, Maksim R. Review of *Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)*, by Richard Pohle. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 458–464. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 25.06.22
Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Книга Рихарда Поле посвящена феномену необычной популярности Платона, которая наблюдалась в немецкой культуре с 1890-х гг. и вплоть до конца Веймарской республики. Интерес к самой фигуре Платона и его философии в этот период выходит далеко за пределы философского сообщества. Рецепция Платона рассматривается Поле от эпохи правления Вильгельма II, когда возникла дискуссия о значимости преподавания в школе древних языков, через время мобилизации Первой мировой войны и последующей поствоенной депрессии, до конца периода Веймарской Республики, где Платон стал



ассоциироваться с правителем, способным противостоять хаосу демократии.

Читателю не стоит ожидать от книги фокуса на реконструкции философских аргументов, историк Поле концентрируется на описании конкурирующих интерпретаций философии и личности Платона. Здесь Рихард Поле ставит задачу уточнить и скорректировать тезис, разделяемый, например, Барбарой Стиве, о прямой связи третьего гуманизма (и круга Георге) со становящейся идеологией Третьего Рейха¹. История этого периода выглядит для автора книги полем взаимодействия и противостояния разных интеллектуальных групп, как он их называет, используя термин Людвига Флека, «стилей мышления». Чтобы выявить эти стилевые особенности, Поле анализирует не только программные издания, но и предисловия и рецензии, а также социальные и институциональные условия, делающие возможным столь широкую рецепцию Платона.

Ниже мы проследим вслед за Рихардом Поле стратегии актуализации Платона в Кайзеровской Германии и Веймарской Республике, а затем обсудим мораль, которую можно вынести из этого сюжета.

Анализ предпосылок Платоновского ренессанса в начале XX в. Поле начинает с обзора специфики образовательной системы Германии. Еще с реформ начала XIX в. изучение древних языков, греческого и латыни, занимало существенную часть учебной программы гимназий. Гимназии представляли собой элитарные учреждения, окончив их, можно было поступить в университет. В отличие от них, окончание «реальной школы», где древним языкам уделялось существенно меньше внимания, такой возможности не давало². Это деление основывалось на убежденности, что знание античной культуры является необходимым, чтобы считаться элитой кайзеровского общества, делать

¹ Barbara Stiewe, *Der «Dritte Humanismus» Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus* (Berlin; New York: De Gruyter, 2011).

² Нужно отметить, что такая система, где выбор образовательной траектории осуществляется в момент поступления в среднюю школу, сохраняется в Германии и сейчас.

бюрократическую и научную карьеру, работать по наиболее престижным профессиям. Однако к концу XIX в. традиция определять элиту через ее отношение к античному наследию подвергается критике. Даже Вильгельму II требование знаний античных языков казалось настолько искусственным, что его следовало заменить в пользу изучения немецкого языка и культуры.

Казалось бы, дебаты о необходимости изучать в школе греческий язык и античную культуру должны были уменьшить популярность Платона, диалоги которого могли изучаться в гимназии как пример литературного текста с философским содержанием. Однако, как показывает Поле, Платон оказывается вписан в другой, нарастающий к рубежу веков, тренд. В то время как для одних античность ассоциировалась с муштрой уроков по греческой грамматике, другие увидели в древней Греции архаическую энергию и витальность молодости. Обращение к античной эстетике было особенно важным для новой буржуазии, так как давало шанс символически повысить свое положение в обществе. Эта тенденция дополнялась еще одной – обращение к античности помогало легитимировать сексуальную эмансипацию. Так, воспевающий мужские союзы платоновский «Пир» оказался особенно востребованным во все еще разделенной по половой принадлежности образовательной системе.

Изменение в отношении к Платону уловил издатель Ойген Дидерихс, заказав новый перевод диалогов Платона писателю и переводчику Рудольфу Касснеру (кстати, он также перевел и русских писателей, например, Пушкина и Достоевского). Ставка на эстетическое осовременивание и «онемечивание» диалогов Платона, принесла успех. К 20-м гг. тираж отдельных томов собрания сочинений Платона составил более тридцати пяти тысяч экземпляров (с. 164).

Мода на эстетически актуализованного Платона оказалась наиболее ярко представлена в кругу поэта Стефана Георге³.

³ С рецепции Платона в круге Георге русскоязычный читатель мог ознакомиться благодаря прекрасной работе Михаила Маяцкого: М.А. Маяцкий, *Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет* (М.: Изд. дом Высшей Школы Экономики, 2012).

Рихард Поле прослеживает, как менялся в среде близких к поэту интеллектуалов на протяжении тридцати лет образ Платона. В разных частях рецензируемой книги кругу Георге посвящено несколько больших разделов. Сквозное повествование, построенное на интеллектуальной эволюции таких поклонников Георге, как, например, Курт Хильдербрант и Вильгельм Андрез, кажется удачным решением, так как подчеркивает разницу между пониманием Платона в разные периоды немецкой истории первой трети XX в.

Как показывает Поле, в начале XX в. помимо эстетической существовали еще две альтернативные друг другу стратегии актуализации Платона. Одна реализовывалась неокантианскими философами, а другая – классическими филологами.

Главы Марбургской школы неокантианства, Герман Коген и Пауль Наторп, предлагали системное, антиисторическое прочтение Платона. Коген сфокусировался на эпистемологии Платона, а Наторп, который также был известен как специалист по педагогике, предложил леволиберальное и социалистическое толкование политического учения Платона (с. 211). Согласно Поле, именно Наторп впервые для немецкого контекста того времени помещает Платона в актуальную политическую дискуссию. Этот факт является значимым, так как в последующем будет доминировать консервативная и правая трактовка политического учения греческого философа.

Альтернативный неокантианскому образ Платона был предложен филологом Ульрихом фон Виламовицем-Мёллендорфом (в книге его имя указывается без второй части двойной фамилии). В 1919 г., будучи уже в почтенном возрасте, Виламовиц выпускает двухтомную биографию Платона. Этот, по сути, роман воспитания (*Bildungsroman*) стал в буквальном смысле бестселлером: только за первый год было напечатано более 10 тысяч экземпляров. Со слов Поле, Виламовиц является образцом того типа немецких академиков, которых Фриц Рингер назвал «мандаринами». Виламовиц, потерявший на восточном фронте своего старшего сына, тяжело переживал поражение Германии. Для него, монархиста и государственника, биография Платона содержала политический посыл. Его Платон, постулирующий «царство вечных форм», вызывал грусть

по недостижимости идеального мира и оптимизм по поводу существования понятного идеала будущего. Последующие в 1920-е гг. экономические кризисы Веймарской республики превращали Платона Виламовица в символ надежды для «всех недовольных» (с. 344), в собирательный образ мудрого государственного деятеля, являвшего собой полную противоположность реальным политикам того времени.

Кульминация ренессанса Платона пришлась в Веймарской Республике на вторую половину 20-х – начало 30-х гг. Для этого периода характерно последовательное антилиберальное прочтение Платона⁴. Однако оно вовсе не было однородным. Поле выделяет три интеллектуальные группы, каждая из которых имела свой вариант прочтения Платона: это сторонники круга Георге, соратники Вернера Йегера и члены общества Рудольфа Эйкена (Ойкена).

В круге Георге периода Веймарской республики фокус с поэтического прочтения Платона смещается на политические проекты, а учение Платона о норме начинает интерпретироваться в духе набирающих популярность расовых теорий.

Образ Платона как государственного мужа, способного вывести из духовных кризисов современности, интерпретация, которую можно распознать уже в Платоне Виламовица, получает дальнейшую разработку в текстах неоиdealиста и антипозитивиста Эйкена. Она получила широкое распространение прежде всего благодаря популярности автора: Рудольф Эйкен, получивший в 1908 г. Нобелевскую премию по литературе, сформировал вокруг себя общественное движение, насчитывающее около двух с половиной тысяч участников.

Однако центральную роль в платоновском ренессансе Веймарской республики все же играет Вернер Йегер. В противовес либеральной индивидуалистической этике Йегер провозглашает этику неогуманистическую. Она построена на постулировании диалектического отношения между человеком и государством.

⁴ Понимание того, насколько широко были распространены консервативные прочтения Платона, может объяснить, почему австрийские философы, прежде всего Отто Нейрат и Карл Поппер, видели в Платоне именно философа тоталитарного государства.

Человек раскрывает свой этический потенциал, соотносясь с авторитетом государства, а миссия государства состоит в том, чтобы способствовать духовному и нравственному существованию индивидов (с. 418). Важно подчеркнуть, что концепция Пайдеи, сформулированная Йегером, имела не только теоретическое измерение, но и воплощалась в образовательной политике. О широких возможностях влияния на политику в области образования свидетельствует тот факт, что в организованном Йегером в 1927 г. обществе, объединившем 605 участников, третью часть составляли директора и учителя гимназий, а также высшие чиновники министерств и дипломаты (с. 424).

Историю Платоновского ренессанса Поле заканчивает 1933 г. Вероятно, читателям книги, рассчитанной прежде всего на немецкую академическую аудиторию, бесславный конец Платоновской рецепции кажется очевидным. О Платоне после 1933 г. Поле говорит только в коротком заключении, констатируя, что, «несмотря на программный и личный разрыв, неоплатоническое толкование Платона оказалось эффективным инструментом, использованным в национал-социализме» (с. 544). Думаю, что освещение последующей семилетней истории было бы полезно как в полной мере завершающее тему Платоновского ренессанса в немецкой культуре, а сама книга только выиграла бы, повествуя о трагедии, постигнувшей блистательное академическое сообщество Германии. Чтобы показать уровень драматизма, достаточно указать на жизненные перипетии главных героев рецензируемой книги. Так, Курт Хильдербрант и Вильгельм Андреэ вступили в национал-социалистические организации и сделали академические карьеры в университетах Третьего Рейха, в то время как Вернер Йегер уже 1934–1935 гг. был вынужден отойти от публичной политики, а затем уехать в США, где он получил профессорскую позицию в Беркли, а потом в Чикаго.

Заканчивая рецензию на эту книгу, не могу не сказать о контексте, в котором выходит ее русский перевод⁵. Предваряет

⁵ Нужно отметить, что русскоязычное издание, согласно информации на университетской странице самого автора монографии, не было согласовано ни с ним, ни с издательством (https://www.geschichte.uni-halle.de/mitarbeiter/dr_richard_pohle/publikationen/ (дата обращения 22.06.2022)).

исследование Рихарда Поле статья О.А. Матвейчева, одного из ее переводчиков; в качестве послесловия публикуется статья другого переводчика книги – А.В. Перцева. Остановлюсь только на статье А.В. Перцева «О пользе и вреде классики для жизни», которая, на мой взгляд, больше похожа на публицистический памфлет, чем на академический комментарий. Кажется, что А.В. Перцев подходит к антимодернистским взглядам начала 1930-х гг. как к позиции, актуальной для нашей современности. Думаю, такое отрицание рефлексивной дистанцированности от дискуссии, состоявшейся уже почти сто лет назад, может нести в себе риски, похожие на те, что реализовались в Веймарской республике, а именно привести к идеологическому и политическому поражению значительной части консервативно настроенных мыслителей.

М.Р. Дёмин,
НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге
190008, ул. Союза Печатников, д. 16, Санкт-Петербург, Россия
mdemin@hse.ru

Т.Г. Корнеева. *Насир Хусрав и его философские взгляды.*

М.: ООО «Садра», 2021 (Философская мысль исламского мира:
Исследования. Т. 13)*

Для цитирования: Путягина, В.Н., Р.В. Псху. Рецензия на книгу *Насир Хусрав и его философские взгляды*, Т.Г. Корнеева. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 465–469.

For citation: Putyagina, Valentina N. and Ruzana V. Pskhu. Review of *Nasir Khusraw and His Philosophical Views*, by Tatiana G. Korneeva. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 465–469. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 27.05.22

Принята к публикации / Accepted: 30.05.22

Е.Э. Бертельс при обращении к изучению наследия Насира Хосрова отмечал, что «между исследователями творчества Насир-и Хусрау не только нет единодушия, но, напротив, царит полнейший разнобой»¹. Э.Д. Браун восхищался тем, сколь

* Рецензия подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Его публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

¹ Е.Э. Бертельс, «Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию», в *Избранные труды*, т. 5 (М.: Наука, 1988), 317.

уникален Хосров в своей искренности, прямоте, отваге, простоте языка и полной самоотдаче той эзотерической доктрине, которую он принял с такой страстью². И. Пицци, как указывает Бертельс, писал, что *диван* Хосрова «лишен какой бы то ни было поэтической ценности». Прodelав скрупулезную работу по исследованию наследия Хосрова, В.А. Иванов полагал, что Хосров «не обладал ни талантом, ни систематическим образованием, чтобы быть настоящим философом, т.е. тем, кто создает новые идеи, а не просто повторяет то, что он прочитал»³. Взгляды, изложенные Хосровом в его философских трудах, – это не что иное, как парафраз идей, почерпнутых из современной ему исмаилитской литературы, на примитивном персидском языке. Более того, невысокого мнения Иванов был и о поэтическом даре Хосрова: *crude* (англ. грубый, неотесанный), *rustic* (англ. деревенский, простоватый), *extremely monotonous* (англ. крайне однообразный) – наиболее частые эпитеты, употребляемые ученым при описании поэзии Хосрова. При этом Иванов отмечал, что спустя девять веков после смерти Хосрова тот стал настоящей знаменитостью: его труды издаются и изучаются, а улицы называют его именем.

Сам Бертельс полагал, что Хосрова никак нельзя отнести к примитивным, неискушенным в литературе поэтам. Основываясь на анализе *дивана* Хосрова, Бертельс утверждает, что Хосров был достаточно начитан и владел сложной техникой стихосложения. Помимо этого, по мнению Бертельса, Хосров был выдающимся ученым своего времени.

Пожалуй, именно подобный «разнобой» все еще довольно немногочисленных исследовательских мнений, а также продолжающееся издание трудов Хосрова и пробудили дальнейший интерес к его работам и стремление ученых разобраться в его поэтическом и идейном наследии.

За последние 30–40 лет вышло значительное количество работ, посвященных исследованию жизни и творчества Насира Хосрова. Между тем философский аспект его трудов продол-

² Edward Granville Browne, *Nasir-i Khusraw, Poet, Traveller, Propagandist* (London, 1905), 335.

³ Wladimir Ivanow. *Nasir-i Khusraw and Ismailism* (Leiden: Brill, 1948), 33.

жают оставаться недостаточно изученным. Работа Т.Г. Корнеевой «Насир Хусрав и его философские взгляды» создавалась опираясь на задачу представить философскую систему Насира Хосрова во всей целостности, соотнося внутренние связи между идеями и выстраивая стройную систему рассуждений исмаилитского философа. В связи с чем, по заявлению автора, необходимо было отказаться от разделения взглядов Хосрова на учение о бытии, учение о познании и этику, так как при подобном подходе взгляды Хосрова практически невозможно привести в единую систему. Вместо этого Корнеева обращается к часто используемому Хосровом образу финиковой пальмы, корни которой будут выступать в качестве метафизики и учения о бытии, ствол – учение о физическом мире, пышная крона – учение о человеке, а плоды – учение об исмаилитском обществе (с. 12). Также следует отметить, что анализ взглядов Хосрова выполнен на основе первоисточников. Неслучайно важной составляющей книги является перевод трактата Насира Хосрова *Гушаййиши ва рахаййиши* («Раскрытие и освобождение»), выполненный автором с персидского (с. 113–97), а также составленный на основе этого трактата словарь философской лексики мыслителя (помимо Указателей имен (с. 216–19) и источников (с. 220–23) работа содержит Указатель терминов и понятий (с. 212–15), что обеспечивает читателя «системой» свободной навигации по тексту).

Во введении рассматривается история изучения философского наследия Насира Хосрова, интерес к которому, как отмечает автор, пробудился лишь в начале XX в. Подчеркивается особый вклад, который внесли отечественные (российские, советские) ученые в исследование философских взглядов Насира Хосрова.

В первой главе с опорой на труды Хосрова, современные ему и более поздние источники и исследования прослеживается жизненный путь исмаилитского философа.

Духовный поворот и превращение в *дā'u* исмаилизма сформировали отличительную особенность почти всех работ Хосрова – призыв к исмаилитскому знанию. Лишь «Книга путешествий», или *Сафар-нāма*, написанная, скорее всего, еще до обращения в исмаилизм, описывает подмеченное во время

длительных странствий. Во второй главе приводится список как сохранившихся, так и затерявшихся с течением времени трудов Хосрова. Как известно, все дошедшие до наших дней работы Хосрова написаны на персидском языке. Корнеева пишет, что, по замечанию ряда исследователей, период жизни Хосрова совпал с периодом становления новоперсидского языка, и именно поэтому не стоит строго судить о стиле и языке работ Хосрова: исмаилитский философ экспериментировал как со словами, так и с их смыслами.

Краткой истории формирования новоперсидского языка в целом и в частности языка науки и философии посвящена третья глава книги. На примере *Гушāйиш ва рахāйиш* анализируется философская лексика Насира Хосрова. Корнеева отмечает, что в области метафизики Хосров фактически перешел на персидские термины, однако же «в целом терминологический аппарат Насира Хосрова эклектичен и включает в себя и арабизмы» (с. 45).

Очертив круг вопросов, характерных для исмаилитской философии, и рассмотрев возможные варианты ответов на них на примере таких исмаилитских философов, как 'Абū Йа'қўб ас-Сиджистāни и Ҳамйд ад-Дйн ал-Кирмāни, автор переходит к изложению взглядов Хосрова в соответствии с обозначенным во введении образным (финиковая пальма) планом: метафизика (пятая глава) и учение о мире (шестая глава), учение о человеке (седьмая глава) и учение об общине исмаилитов (восьмая глава). Сопоставительный анализ позволяет автору заключить, что Хосров расширил и дополнил ряд концепций, в частности концепцию происхождения множественного мира из единого и неделимого. Существенное влияние категорий Ибн Сины преодолевается Хосровом за счет их переосмысления. В ходе рассмотрения идей исмаилитского философа автор активно обращается к трудам Хосрова, что дает возможность выявить, прояснить и указать способы употребления целого ряда используемых им терминов.

По заключению Корнеевой, основу философской системы Насира Хосрова составляют два постулата: «(1) все пронизано знанием и (2) существование есть переход знания из одной формы в другую» (с. 109).

«О Насире Хусраве, этой всесторонне одаренной личности, немало написано востоковедами и исследователями-литературоведами, хотя подробности большей части его жизни все еще остаются неизвестными», – пишет Ф. Дафтари в книге «Исмаилиты: их история и доктрины»⁴. Можно добавить, что оригинальность и специфика его философской системы до сих пор вызывают сомнения и вопросы. Представленная же работа Корнеевой, безусловно, вносит вклад в изучение идейного наследия Насира Хосрова.

**В.Н. Путягина,
Р.В. Псху,**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,
Российский Университет дружбы народов
117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2, г. Москва, Россия
kiara25@yandex.ru
r.pskhu@mail.ru

⁴ Дафтари Фархад. *Исмаилиты: их история и доктрины* (М.: Наталис, 2011), 272.

**Marina F. Bykova, Michael N. Forster,
and Lina Steiner, eds. *The Palgrave Handbook
of Russian Thought*.**

Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

Для цитирования: Эпштейн, М.Н. Рецензия на книгу *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, edited by Marina F. Bykova, Michael N. Forster, and Lina Steiner. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 470–479.

For citation: Epshtein, Mikhail N. Review of *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, edited by Marina F. Bykova, Michael N. Forster, and Lina Steiner. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 470–479.

Поступила в редакцию / Received: 01.05.22

Принята к публикации / Accepted: 30.05.22

Эта Книга (так, с заглавной буквы, буду ее называть) охватывает русскую философию во множестве ее дисциплинарных составляющих и направлений: от логики до эстетики, от политики до религии, от кантианства до толстовства... Здесь есть главы проблемно-тематические, посвященные, например, естественным наукам, философии деятельности, эпистемологии, искусству, русскому роману, – и главы персональные, включая Н. Гоголя и В. Белинского, В. Соловьёва и Л. Шестова, В. Ленина и О. Мандельштама, И. Ильина и Э. Ильенкова, А. Лосева и Ю. Лотмана... 36 глав, написанных ведущими специалистами из России, США, Германии, Великобритании и других стран,



складываются в монументальное историко-философское полотно, которое свидетельствует о витальности и многогранности русской мысли.

Между тем академическое сообщество на Западе склонно с подозрением относиться к самому факту существования русской философии, часто причисляя ее к ведомству «идеологии» или «общественной мысли». Но что такое философия? Простого и универсального определения не существует. Одной из самых правдоподобных представляется номиналистическая ссылка: философия – это то, чем занимались Платон и Аристотель. По словам А.Н. Уайтхеда, «самая надежная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она состоит из ряда примечаний к Платону»¹.

Платонизм

Если это так, то русская мысль должна рассматриваться как важная часть западного философского наследия, поскольку она представляет собой ряд примечаний к самым зрелым и обобщающим диалогам Платона: «Государство» и «Законы». Вопросы политической философии и социальной этики, отношения человека и государства, мудрости и власти, идей и идеалов как ориентиров человеческой жизни – все это, как показывает Книга, является центральным в русской философии и свидетельствует о ее непреходящей актуальности для западной традиции. Более того, сам статус идей в русской философии отражает платоновское видение их как онтологических сущностей, «законов» или идеальных принципов – в отличие от простых эпистемологических единиц или инструментов познания.

Платоновская тенденция к интеграции религиозных, философских и политических учений и их практическому воплощению достигла кульминации в России XX в. В советском государстве, как, быть может, никогда в истории, философия стала высшим правовым и политическим институтом, приобретая силу надличностного, универсального разума. Философское осмысление

¹ Alfred North Whitehead. *Process and Reality* (Glencoe, IL: Free Press, 1979), 39.

действительности и превращение ее в прозрачное царство идей под «мудрым руководством» правящей партии считалось общей целью философии и общества. Так в СССР создавалась «платоновская утопия», «Платония», хотя и под знаменем материализма, но по сути превращенного в орудие идеократии, в «материалистическую идеологию». Поэтому сама мысль в момент своего государственного триумфа превратилась в узника утопического Хрустального дворца, который советская идеократия возвела на философском фундаменте.

По мнению Сергея Аверинцева, избыток платонизма в русской интеллектуальной традиции – это повод не для гордости, но скорее для сожаления и раскаяния. Аверинцев ставит вопрос: нельзя ли, вопреки явным платоническим предпочтениям русской мысли (от И. Киреевского до А. Лосева), пусть и с огромным отставанием от Запада, ориентировать ее на Аристотеля, более здравого и терпимого к законам человеческого естества? «Если Платон – первый утопист, Аристотель – первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его. <...> Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз»². Кстати, о преобладании Платона над Аристотелем в русской интеллектуальной традиции свидетельствует и данная Книга: судя по именному указателю, Платон упоминается почти в два раза чаще, чем Аристотель.

Тотализм

У каждой национальной традиции есть свой «странный аттрактор», как говорят в теории сложности. Английский эмпиризм, французский рационализм, немецкий идеализм, американский прагматизм... Какими бы стереотипными ни казались эти

² С.С. Аверинцев. «Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России», в *Риторика и истоки европейской литературной традиции* (М.: Школа «Языки русской культуры», 1996), 322.

определения, они помогают прояснить отличительный вклад наций в философию. Где же в этом ряду находится Россия?

Владимир Соловьёв считал, что целью познания является преодоление всех видов односторонности, которые он называл «отвлеченными началами». К ним относятся идеализм, рационализм, эмпиризм и позитивизм, которые были выдвинуты западными философскими течениями в качестве первопринципов бытия и знания. Многие российские мыслители, напротив, уклоняются от каких-либо определенных и конкретных «измов», предпочитая дополнять (и разбавлять) их другими понятиями. Например, когда речь идет о разуме или интеллекте, они добавляют, что истинный разум соединяется с полнотой веры. Когда речь идет о воле, они подчеркивают, что это не выплеск необузданных сил, а разумное убеждение. Русская философия кажется общим местом: многое верно, но мало нового. Может быть, это отсутствие оригинальности свидетельствует не просто о слабости русской мысли, а о характерном для нее стремлении к тотальности? И тогда русский «изм» именно таков: в лучшем случае – «холизм», в худшем – «тоталитаризм».

Иван Киреевский заявлял:

<...> Там [на Западе] раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного. В России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и нравственного³.

Целостность представлялась как спасительное преодоление всех крайностей и разделений западной цивилизации – ума и сердца, воли и разума, веры и знания, индивида и общества, церкви и государства – и как залог грядущего возвышения России над разделенным европейским миром.

³ И.В. Киреевский, «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (1852)», в *Избранные статьи* (М.: Современник, 1984), 235 (<http://psylib.ukrweb.net/books/kiree01/index.htm>).

Читая Книгу, удивляешься тому, как постоянно, от одного мыслителя к другому, понятие «единство» повторяется в различных синонимах и контекстах: «единство», «всеединство», «цельность», «целостность», «соборность», «совокупность», «тотальность», «интегральность» и т.п. Русские мыслители стремятся не к созданию чего-то оригинального и особенного, а к объединению всего того, что уже сделано и достигнуто на расходящихся философских путях. Даже самые заклятые оппоненты, западники и славянофилы: В. Белинский и А. Хомяков, А. Герцен и И. Киреевский, Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв – объединяются этой «сверхидеей» единства как всемирного призвания русского народа. При этом резко отвергаются всякие «частные принципы», все то, что ограничивает и разделяет как личности, так и народы. Все формы приватности и партикулярности должны быть преодолены на пути к универсальному целому, которое по своим масштабам даже превосходит западный католицизм. Согласно этой логике тотальности, нам лучше остаться ни с чем, чем довольствоваться частным и ограниченным и отказаться от стремления к «всеобъемлющему». В. Белинский писал:

Русская личность пока эмбрион, но сколько широты и силы в натуре этого эмбриона, как душна и страшна ей всякая ограниченность и узость! Она боится их, не терпит их больше всего – и хорошо, по моему мнению, делает, довольствуясь пока ничем, вместо того, чтобы закабалиться в какую-нибудь дрянную определенность. А что мы всеобъемлющи потому, что нам нечего делать <...> это ложь <...>⁴

Здесь западничество Белинского переходит в русофильство, причем мессианского толка: лучше ничем не быть, чем быть «чем-то», впасть в «дрянную определенность». Лучше не считаться вовсе среди европейских народов, чем считаться на равных среди них, особыми среди особых.

Собственно, уже первый оригинальный русский мыслитель П. Чаадаев делает головокружительный *salto mortale*:

⁴ В.Г. Белинский, «Письмо В.П. Боткину, 8 марта 1847 г.», в *Полное собрание сочинений*, т. 12, Письма 1841–1848 (М.: Изд. Академии наук, 1956), 350.

сначала объявляет Россию страной, ничего не давшей миру, а затем возвышает ее над остальным миром как «совестный суд», призванный разрешить все противоречия. От ничего – сразу ко всему. «<...> Мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума <...>» (1-е «Философическое письмо», 1828)⁵. Но именно поэтому мы имеем «возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от не обузданных страстей и жалких корыстей» («Апология сумасшедшего», 1837)⁶. Таковы философские основы тоталитарных устремлений русской мысли, позднее реализованных в революционных движениях и коммунистических экспериментах XX в. (по словам пролетарского гимна, «кто был ничем, тот станет всем»).

Философия и философское

Характерно, что почти половина Книги, вся ее вторая часть, посвящена диалогу русской философии с литературой и искусством. Как известно, русская литература считается на Западе гораздо более мощным и оригинальным выразителем философских идей, чем русская философия как таковая. М.Н. Форстер в своей заключительной статье замечает:

Естественно задаться вопросом, почему возникла эта поразительная асимметрия между относительно скромными достижениями в чистой философии и впечатляюще высокими достижениями в литературе (с. 786).

К этому «литературоцентризму» русской философии можно добавить «политоцентризм». Первая часть Книги во многом посвящена русской политической и революционной философии, в частности радикальной интеллигенции рубежа XIX–XX вв.,

⁵ П.Я. Чаадаев, «Философические письма», пер. Д.И. Шаховского в *Полное собрание сочинений и избранные письма*, 2 т. (М.: Наука, 1991), 1:330.

⁶ П.Я. Чаадаев, «Апология сумасшедшего», пер. С.М. Юрьев, в *Полное собрание сочинений и избранные письма*, 2 т. (М.: Наука, 1991), 1:534 (<https://www.philosophy.ru/library/polnoe-sobranie-sochineniy-i-izbrannye-pisma-v-2-t-t-1-/>).

Ленину и другим марксистам, Ивану Ильину и т.д. Действительно, российская политика, особенно в XX в., настолько пропитана философией, что оказывает более сильное влияние на мир, чем философия как таковая. Но почему?

Дело в том, что философию не следует сводить к существительному «философия». Бертран Рассел сетовал на то, что в системе философских категорий обычно фигурируют только существительные («бытие», «сознание», «идея», «материя» и т.д.) – и почти не представлены другие части речи: прилагательные, глаголы, наречия, предлоги... Эта критика может быть адресована самой категории «философия». Почему данное существительное должно обладать привилегией по сравнению с прилагательным «философский», которое применимо ко многим областям *философской* деятельности и творчества, включая литературу и политику?

Таков один из главных парадоксов российской интеллектуальной истории: преобладание *философского* над *философией*. Государство, идеология, экономика, политика и геополитика, литература, искусство, военное дело, освоение космоса – все эти сферы в России и СССР были вполне и даже избыточно *философскими*, хотя *философия* как таковая, как академический предмет и дисциплина самоценной рефлексии, была далеко не столь развитой и утонченной, как на Западе. В определенном смысле западная философия как дисциплина «отдала себя на аутсорсинг» своим ученикам – русским писателям и революционерам. А именно: предоставила Федору Достоевскому и Льву Толстому, Владимиру Ленину и Льву Троцкому опробовать в литературной и политической практике множество западных философских идей, от Платона, Руссо и Гегеля до Фейербаха, Маркса и Ницше. Создавала эти идеи – а экспериментальное производство артефактов на их основе переносила в Россию. Так и получилось, что на Западе философия процветала как академический предмет, а в России ее влияние породило избыток *философского*, где прилагательное поглотило существительное.

То же самое можно сказать и о преобладании глагола «философствовать». Как заметил Николай Бердяев:

Русскому народу свойственно философствовать. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера – о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье. <...> Судьба философии в России мучительна и трагична⁷.

Это типично русский парадокс: если стремление «философствовать» как действие было широко распространено даже среди «простолюдинов», то судьба профессиональной философии и ее представителей была трагична.

Почему? Именно потому, что *философское* и *философствовать* как атрибуты и действия государства и общества преобладали над *философией* как существительным, как самостоятельной дисциплиной. Собственно русская философия оказала очень скромное влияние на Запад, но влияние *философского* было огромным. Русская литература XIX в. повлияла на западную культуру своими *философскими* идеями и проблемами, так же как СССР повлиял на Запад *философскими* практиками, которые определяли советскую идеологию, политику и экономику (марксизм, материализм, социализм, коммунизм, диалектика, коллективизм).

В сугубо философском государстве, каким был СССР, состояние самой философии было плачевным, в 1930–1940-е она вообще сошла на нет, стала служанкой партийной идеологии. Но сфера *философского* процветала, распространяясь даже на такие отдаленные области, как физиология (Павлов), сельское хозяйство (Мичурин), театр (Станиславский), причем все эти виды деятельности прославлялись и поддерживались государством как «философски правильные», как верные «материализму» и «реализму». Судьбоносная и часто катастрофическая оригинальность русской философии заключалась именно в ее распространении на другие области в акте «кенозиса», или самоопустошения. Этот акт можно рассматривать двояко: как агрессивное философское присвоение политики, экономики, идеологии и литературы – и как жертвенную, самоубийственную преданность философии миру за пределами ее профессиональных границ.

⁷ Н.А. Бердяев, *Русская идея* (СПб.: Азбука-классика, 2008), 59.

* * *

Три взаимосвязанные черты делают русскую мысль столь насущной и столь опасной: утопические устремления; дух тотальности; тенденции выйти за пределы академической философии. Русская мысль пыталась не столько объяснить мир, сколько изменить его, порой этически и поэтически, но часто агрессивно и деструктивно. Как исследователи русской философии мы заинтересованы в том, чтобы привлечь к ней больше внимания и повысить ее статус в академических кругах, в мировом интеллектуальном сообществе – но нельзя делать это за счет истины. Горькая правда лучше лжи. На мой взгляд, мы окажем подлинную услугу русской философии, если не будем скрывать ее антигуманистических, антилиберальных и антицивилизационных черт, особенно заметных в ее славянофильских, народнических, националистических, социалистических, коммунистических, евразийских и, как ни горько, фашистских течениях. В этой философии часто раздается голос антимира – голос «подполья», как экзистенциального (Достоевский), так и политического (Ленин).

В то же время противоядия, созданные в этой метафизической лаборатории, имеют огромную ценность: светский и религиозный персонализм и либерализм, плюрализм, рационализм и неорационализм, структурализм, культурология, концептуализм и постмодернизм⁸... Эти движения, противостоящие тотальности, нуждаются в изучении именно потому, что они были созданы и испытаны в тех же экстремальных условиях, в которых были произведены самые опасные интеллектуальные яды.

В заключение хотелось бы высказать пожелание. Книга широко представляет англоязычной аудитории основные движения русской мысли словами ее исследователей – но не самих философов. Между тем русская мысль за последние сто лет

⁸ Об этих течениях идет речь в моих книгах: Mikhail Epstein, *The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)* (New York and London: Bloomsbury Academic, 2019); Mikhail Epstein, *Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)* (New York and London: Bloomsbury Academic, 2022).

очень мало переводилась на английский, за исключением нескольких авторов, таких как М. Бахтин, Л. Выготский, Ю. Лотман. Есть известная трехтомная антология «Russian Philosophy», вышедшая в 1960-е⁹. Она останавливается на 1920-х гг., приводя фрагменты С. Франка, Н. Лосского, В. Ленина и Л. Аксельрод. А что было потом? Остро недостает по крайней мере четвертого (а может быть, и пятого) тома, куда вошли бы избранные статьи и фрагменты таких мыслителей (кроме вышеупомянутых), как А. Лосев, М. Пришвин (из дневников), Л. Гинзбург, Я. Друскин, В. Библер, С. Аверинцев, М. Мамардашвили, А. Синявский, Г. Померанц, Б. Хазанов и др. С предисловиями и обзорными статьями о них и о тех движениях, которые они представляют, – как в трехтомном издании. Когда я преподаю русскую философскую и религиозную мысль, эта антология оказывается незаменимым подспорьем – но ей не хватает продолжения. Если за век своего развития, условно от П. Чаадаева до С. Франка, антология русской мысли составила три тома, то ее продолжение на последующий век тоже заслуживает соразмерного представительства. Редакторам-составителям Книги удалось соединить столько замечательных авторов в работе над историей русской мысли, что было бы целесообразно теперь подумать и о подготовке антологии избранных текстов в английском переводе.

М.Н. Эпштейн,

Университет Эмори

30322, Доуман Драйв, д. 201, Атланта, Джорджия, США

russmne@emory.edu

⁹ *Russian Philosophy*, edited by James M. Edie, James P. Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin, with the collaboration of George L. Kline. (Chicago: Quadrangle Press, 1965).

Mikhail Epstein. *The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)*.

London: Bloomsbury Academic, 2019;

Mikhail Epstein. *Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)*.

London: Bloomsbury Academic, 2022

Для цитирования: Сергеев, М.Ю. Рецензия на книги *The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)* и *Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)*, М.Н. Эпштейн. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 480–489.

For citation: Sergeev, Mikhail Yu. Review of *The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)* and *Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)*, by Mikhail Epstein. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 480–489. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.04.22

Принята к публикации / Accepted: 30.05.22

Общие замечания

В этом двухтомнике, вышедшем в 2019 и 2022 гг. в издательстве Блумсбери академик, русско-американский философ и культуролог Михаил Эпштейн обсуждает историю русской

мысли второй половины XX в., которую он в систематизированном виде представил англоязычному читателю. Эта новаторская работа одного из ведущих мировых теоретиков русской литературы, культуры и мысли впервые дает обширное и подробное исследование развития русской мысли в поздний советский период. Вопреки традиционному взгляду на интеллектуальную пустыню при советском режиме, Михаил Эпштейн предлагает всесторонний отчет о русской мысли во второй половине XX в. При этом он дает новое понимание ранее игнорируемых направлений, таких как российский либерализм, персонализм, структурализм, неорационализм, постмодернизм и культурология. Эпштейн показывает, как русская философия и культура долгое время находились в ловушке интеллектуальной тюрьмы собственного изготовления, поскольку стремились создать собственный утопический режим власти – идеократию.

Однако пришло время пересмотреть русскую философскую мысль и теорию культуры, теперь освобожденную от оков тоталитаризма. У нас остается не только новая и захватывающая интерпретация русской мысли, но и возможность переосмыслить собственное интеллектуальное наследие и пути в будущее.

Историко-философский контекст

Русская философская мысль Нового времени прошла через ряд «философских пробуждений», первое из которых пришлось на 30-е и 40-е гг. девятнадцатого столетия, т.е. на поколение Чаадаева, а также ранних западников и славянофилов. Вот как описывает это специфическое состояние национального сознания прот. Георгий Флоровский, который и ввел этот термин в область изучения русской мысли:

Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искуc, – теперь становится он предметом обдумывания

и обсуждения. Начинается философская жизнь, как новый мoдус или новая ступень народного существования <...>¹

Второе пробуждение философской мысли в России выпало на первые две декады двадцатого столетия. Как замечает Эпштейн, этот «интеллектуальный ренессанс был связан с философским сборником “Вехи” (1909) и сочинениями Дмитрия Мережковского, Василия Розанова, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Семена Франка, Павла Флоренского, Льва Шестова и других значительных фигур так называемого Серебряного века» (кн. 1, с. 6).

Наконец, третье подобное пробуждение, которое, собственно говоря, и является предметом изучения и обсуждения на страницах двухтомника, случилось во второй половине XX в., а точнее, в 1960–80 гг. Как пишет Эпштейн, оно «берет свое начало в период Оттепели (середина 1950-х – начало 1960-х гг.), который породил новые направления мысли, неявно независимые от официального марксизма или даже противостоящие ему, что привело к радикальной трансформации последнего» (кн. 1, с. 6).

Любопытно, что всем трем философским пробуждениям русской мысли предшествовали поэтические взлеты российской культуры – от «золотого» и «серебряного» веков русской поэзии до таких поэтических кумиров 50-х и 60-х гг., как Андрей Вознесенский, Евгений Евтушенко, Белла Ахмадулина и Булат Окуджава.

Главный тезис – «платоно-марксизм»

Историко-философская диалогия Михаила Эпштейна посвящена позднесоветской мысли второй половины XX в. Ее важность для русской и европейской философии неразрывно связана с тем, как автор оценивает, говоря словами Бердяева, «значение и смысл русского коммунизма». Согласно концепции Эпштейна, советский марксизм явился завершением не столько

¹ Георгий Флоровский, *Пути русского богословия*, 4-е изд. (Париж: YMCA-Пресс, 1988), 234.

атеистической традиции в европейской мысли, сколько кульминацией и практической реализацией более чем двухтысячелетнего идеократического проекта основателя философского идеализма Платона.

Согласно Эпштейну, «Платон, Гегель и Маркс представляют собой три стадии развития идеализма в его прогрессивном симбиозе с социальной инженерией: (1) сверхъестественный мир идей; (2) проявление Абсолютной Идеи в истории; и (3) преобразование истории силой идей» (кн. 2, с. 4). Поэтому, – продолжает он, –

доминирующим интеллектуальным течением советской эпохи был не просто марксизм, а более конкретно платоновский марксизм – идеализм, утверждающий себя как регулятивный принцип материальной жизни. Если Платон, исходя из идеалистических предпосылок своей философии, вывел систему коммунистического государства, то Маркс, исходя из коммунистических предпосылок, вывел систему идеократии, диктаторского государства, которое было реализовано усилиями его наиболее убежденных и решительных советских последователей (кн. 2, с. 5).

Михаил Эпштейн считает, что русская философская традиция изначально предрасполагала к такого рода развитию:

Если мы попытаемся выделить центральный постулат русской философии, сравнимый с рационализмом во французской философии или эмпиризмом в английской, то это будет «холизм» или «тотализм». Такие разные русские мыслители, как Петр Чаадаев и Виссарион Белинский, Иван Киреевский и Александр Герцен, Владимир Соловьёв и Василий Розанов выдвигали категории «целостности», «цельности», «полноты» или «всеединства», которые предполагают прежде всего единство знания и бытия, разума и веры, интеллектуальной и социальной жизни (кн. 2, с. 2).

Окончательным результатом этой неизбывной тяги к тоталитарности и стала

реализация идеального правительства Платона, где порядок вещей был строго подчинен порядку идей <...>. На этом этапе

проект идеократии был как практически осуществлен, так и теоретически исчерпан. В определенном смысле русская философия последних двух столетий обобщает и проясняет более чем два тысячелетия платоновской традиции, а также указывает путь возвращения к основам, который является отделенным от идеалистической и идеологической сфер (кн. 2, с. 3).

В этом и заключается, по мысли автора, как уникальность, так и особенная важность для истории западной философии траектории русской мысли, приведшей к своей кульминации в позднесоветских философских построениях, которые «изначально и намеренно были формами интеллектуального самосвобождения» (кн. 2, с. 234).

Содержание первого тома

Первый том, после небольшого вступления, открывает раздел о «превратностях советского марксизма». В нем Михаил Эпштейн рассматривает эволюцию марксистской мысли в советской России, начиная с Владимира Ленина и Иосифа Сталина и заканчивая его ревизионистской и разрушительной самокритикой, а также последующим воскрешением, уже в качестве утопического псевдорелигиозного проекта, который «может быть в целом охарактеризован как «мессианский евразийский коммунизм» или «русский эсхатологический посткоммунизм» (кн. 1, с. 74).

В своем очерке, посвященном развитию советского марксизма, Эпштейн выделяет несколько важных периодов – «экстатический этап 1920-х годов, догматический этап 1930-х годов и возобновление энтузиазма 1950-х годов», связанное с публикацией на русском языке экономически-философских рукописей раннего Маркса; наконец, позднесоветский марксизм 60-х – 80-х гг., который стремился «защищать “вечные ценности” от коррумпированного Запада, а не бросать вызов застою Запада», угрожая мировой революцией (кн. 1, с. 56).

В ходе эволюции марксистской философии советского периода, пишет Михаил Эпштейн,

можно выделить две основные тенденции. Первая направлена на гуманизацию марксизма, пытаюсь совместить марксистский исторический детерминизм с человеческими ценностями; в конце концов, она приходит к пониманию несовместимости этих двух доктрин и перерастает в критику марксизма с гуманистической точки зрения. Эта тенденция начинается в середине 1950-х годов с распространением ранних трудов Маркса и завершается в конце 1980-х годов демонтажем марксизма лидерами коммунистической партии, особенно такими инициаторами перестройки, как Горбачев и Яковлев.

Вторая тенденция, которая движется в направлении «национализации» марксизма, начинается с работы Сталина по лингвистике и достигает кульминации в консолидации коммунистических и евразийских доктрин, воплощенных в таких идеях, как «мистический коммунизм» и других многочисленных крайне правых движениях <...>. Стоит отметить, что аспект марксизма, наиболее привлекательный для западных мыслителей – его акцент на исторических и экономических условиях общества как структурных детерминантах человеческого сознания – оказался одинаково чуждым обоим векторам развития советского марксизма (кн. 1, с. 76).

Второй раздел первого тома посвящен тому, что автор имеет «неорационализмом», включающим структурализм, общую методологию и теорию систем. Главными фигурами здесь являются Юрий Лотман (философия семиосферы), Георгий Щедровицкий (системо-мыследеятельностная методология), Владимир Лефевр (рефлексивный анализ), Василий Налимов (вероятностно-ориентированная философия) и Мераб Мамардашвили (феноменология и теория сознания).

Следующий, третий раздел повествует о философии персонализма и свободы. Под рубрикой персонализма Михаил Эпштейн рассказывает о мыслителях, развивающих самые разнообразные формы персоналистской философии, – Якове Друскине (религиозный экзистенциализм), Лидии Гинзбург (между историцизмом и персонализмом), Григории Померанце (плюралистический персонализм и духовный универсализм), Борисе Хазанове (русско-еврейский персонализм), Михайло Михайлове (личностная свобода и планетарное сознание) и Борисе

Парамонове (сексуальное освобождение против национализма). Идет здесь речь и о философских поисках русских писателей и поэтов – Михаиле Пришвине (природа и личность) и Иосифе Бродском (приватность как основная ценность). Во втором подразделе о либерализме и западничестве Эпштейн знакомит читателя с либеральными мыслителями русского зарубежья и советской России – с Александром Есениным-Вольпиным (скептицизм и плюрализм), учеными-диссидентами (Андрей Сахаров, Аркадий Белинков и Андрей Амальрик) и либеральными историками (Натан Эйдельман и Александр Янов).

В четвертом и завершающем разделе первого тома под названием «Культурология, или философия культуры», Михаил Эпштейн представляет тех мыслителей, которые развивали в своем творчестве эту специфическую сферу философских изысканий. Сюда относятся Михаил Бахтин (диалогизм и методология гуманитарного знания), Алексей Лосев (диалектический идеализм и феноменология культуры), Ольга Фрейденберг и Яков Голосовкер (культура, миф и воображение), Дмитрий Лихачев и Николай Конрад (философия и филология; восток и запад), Владимир Библер (диалогическая логика и взаимодействие философий и культур), Сергей Аверинцев (философия культуры и христианства: проблемы герменевтики), и наконец, Георгий Гачев (жизнемыслие через разнообразие культур).

Содержание второго тома

Второй том историко-философской диалогии Михаила Эпштейна построен по аналогии с первым. В нем тоже четыре раздела. Первый из них посвящен философии национального духа, консерватизму, евразийству и традиционализму. Главными действующими лицами тут являются Петр Палиевский и Вадим Кожин (неославянофильское возрождение в эстетике и критицизме), Александр Солженицын (нация как личность; моральный консерватизм), Игорь Шафаревич (от антисоциализма к антисемитизму), Лев Гумилев (этнофилософия;

неоевразийство) и Александр Дугин (радикальный традиционализм и неофашизм).

Во втором разделе Эпштейн рассматривает религиозную мысль, развитую в русле православного христианства. Из эмигрантских теологов он выделяет Георгия Флоровского (богословское возрождение), Александра Шмемана (литургическая философия) и митрополита Антония Сурожского (экзистенциальное православие). Далее следуют отечественные мыслители, причем не обязательно профессиональные богословы – Валентин Войно-Ясенецкий (он же архиепископ Лука; теология и наука), Борис Пастернак (христианский интуитивизм), Анатолий Краснов-Левитин (христианский социализм), Сергей Желудков и Кронид Любарский (диалог между верующими и атеистами), о. Александр Мень (философия христианского синтеза), Татьяна Горичева (постмодернизм и христианство) и Сергей Хоружий (христианский энергетизм).

В третьем разделе речь идет о мистицизме, универсализме и космизме. Наряду с анализом общих черт и разнообразных версий российского мистицизма и космизма, Эпштейн выделяет трех его представителей – Даниила Андреева (религиозный универсализм и метаистория), Светлану Семенову (теология и технология активной эволюции) и Юрия Мамлеева (религия самоабсолютизации и пропасть негативности).

Наконец, четвертый раздел второго тома повествует о постмодернизме и концептуализме. Причем из профессиональных философов здесь представлены только Александр Зиновьев (сатирическая метафизика), Борис Гройс (постмодернизм против советского утопизма и западной демифологизации) и Валерий Подорога (академический постмодернизм). В остальных главах речь идет о деятелях литературы и изобразительных искусств – писателе Андрее Синявском (архаический постмодернизм), поэте Дмитриии Пригове (мерцающая эстетика), художниках Илье Кабакове (метафизика пустоты; философские инсталляции), Виталии Комаре и Александре Меламиде (философия соц-арта и эклектическая мораль).

Заключение, или Взгляд в будущее

Вслед за «Божественной комедией» Данте и «Человеческой комедией» Бальзака советские философы, деятели культуры и искусства в своих произведениях создали третью, интеллектуальную «комедию идей», которая возникла «из самосознания социалистического общества, внутренней пружины которого является не воля Бога и не частные интересы людей, а идеи, в которых сосредоточены вера и страсть огромных человеческих масс» (кн. 2, с. 234).

Позднесоветская мысль, стремившаяся вырваться из созданной ее предшественниками идеократической клетки, обнаружила, согласно Михаилу Эпштейну, две общие тенденции. Первая из них – анти тоталитарная, которая наиболее последовательно выражена в постмодернизме и концептуализме. Вторая – неототалитарная, которая достигает пика у православных националистов и неоевразийцев.

Причем оба этих вектора – концептуалистский и радикально метафизический – могут причудливо сочетаться друг с другом. Как замечает Эпштейн,

радикальный дискурс сам по себе все больше раскрывает внутренние концептуалистские качества; чем больше идея доводится до крайности, тем больше она обнажает отсутствие своего референта и чистый схематизм абстрактного умозрения (кн. 2, с. 226).

Русская мысль, подчеркивает он,

сознательно движется в полярных направлениях чрезмерного пророчества и неустанной иронии, балансируя между двумя противоположностями вместо того, чтобы попытаться их сблизить и стабильно синтезировать (кн. 2, с. 228).

Именно в этом «красочном взаимодействии крайностей, излучающихся в обоих направлениях», и заключается, по мысли автора, «оригинальность русской интеллектуальной культуры» (кн. 2, с. 228).

Отсюда же следует и общий вывод о том, что

сознательный симбиоз радикализма и концептуализма может наметить перспективу новой русской метафизики, которая придаст постмодернистское, саморефлексивное измерение традиционно русскому холистическому мышлению (кн. 2, с. 226–27).

Остается надеяться, что этот двухтомник, уникальный по широте охвата и системному подходу к философии второй половины XX в., найдет путь к отечественному читателю и будет переведен на русский язык.

М.Ю. Сергеев,

Университет искусств

19102, 320 Саут Брод Стрит, г. Филадельфия, Пенсильвания, США

msergeev@uarts.edu

Ю.В. Синеокая. сост. и ред. *Реплики: философские беседы.*

М.: Издательский Дом ЯСК, 2021

Для цитирования: Кузнецова, Н.И. Рецензия на книгу *Реплики: философские беседы*, автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 490–496.

For citation: Kuznetsova, Nataliya I. Review of *Responses. Philosophical Conversations*, compiled and edited by Yulia V. Sineokaya. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 490–496. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 29.04.22

Принята к публикации / Accepted: 30.05.22

Трудно передать словами то необычное впечатление от книги, которая вышла к юбилею Института философии РАН в минувшем году и в которой опубликованы тексты выступлений отечественных философов перед непрофессиональной публикой в библиотеке им. Ф.М. Достоевского города Москвы. Объемная книга «Реплики: философские беседы» – составила более 80 авторских листов, 1000 страниц типографского текста. В ней представлены 33 беседы, 71 автор. Нет, это не монография в жанре академического письма, не материалы журнальных панельных дискуссий, не цикл научно-популярных лекций в духе издательства «Знание» и не стенограммы заседаний философских клубов. Ее, конечно, невозможно, читать «от корки до корки», как полагается читать очередную солидную работу,

где авторы предъявляют результаты своих размышлений и исканий профессиональному сообществу. Именно *острое ощущение новизны* не покидает читателя, даже если он поначалу просто листает страницы и только пытается разобраться, *какова та находка*, что оказалась в его руках.

Признаюсь, что тема первой же беседы в «Репликах» (первой в порядке расположения) поразила меня – но чем? Двое собеседников-оппонентов, два авторитетных философа обсуждали в зале городской публичной библиотеки проблему *Небытия*. Сразу вспомнилось хрестоматийное, пушкинское:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.

Но будут ли слушатели философской беседы, сидящие в зале, хвалить «ответ замысловатый»? Интересно бы предсказать реакцию зала, если выступающий рискнет устроить такой эксперимент... Сразу хочется представить публику – читателей городской библиотеки, вовсе не вовлеченных еще в студенческие годы в тайны постижения философии Парменида. Как они воспринимают древний античный спор? И чудится мне, что сегодня они, скорее, должны увидеть здесь не проблему того, как мыслить движение, не вопрос элеатов – «кажимость» ли движение? Скорее, проблема небытия для моих современников мыслится по Шекспиру, как вопрос Гамлета – *Быть или не быть?* А если «*не быть*», то что это значит? Авторы демонстрируют, как сдвигается ракурс рассмотрения парменидовой проблемы мыслителями Средневековья, Шеллингом, Гегелем... Но как угадать, чего ждет публика? Думаю, это нелегкий выбор для выступающих – отвечать на ожидаемый *запрос* или доступно воспроизвести классический философский *вопрос*.

Конечно, здесь напрашивается аналогия с постановкой театральной пьесы. Актеры на подиуме, выходят к рампе, обращаются к залу, в котором сидят те, кто знает пьесу и ее автора, и те, кто впервые о ней услышал, знатоки и ценители драматургии, юные, неопытные, наивные и – умудренные житейским

опытом люди. Иначе говоря, в зале – те, которых и называют *публикой*. Завоевать их симпатию, передать, донести то *концептуальное высказывание*, с которым к миру обратился драматург и режиссер, – это и есть задача. При этом актер обращается к залу в режиме *прямой речи*, и никуда от такого бремени не денешься. Это – тяжелое испытание публичностью, хорошо знакомое деятелям театрального искусства, но вовсе не такое привычное (если не сказать неведомое) для академичных философов, даже если они ведут активную преподавательскую деятельность. Студенческая аудитория, где действующий философ – *лектор*, вовсе не та ситуация, в которой оказываются выступающие в зале городской библиотеки. Таков был замысел проекта «Анатомия философии» под руководством Ю.В. Синеокой, который стартовал еще в 2014 г.; эта дерзость завораживает, и это не громкое преувеличение.

Каждый четверг в 19 часов в городскую библиотеку на Чистых прудах приходили люди, рискнувшие «спуститься» с интеллектуальных высот академизма, выйти на «рыночную площадь» (агору), вести речи с горожанами, прилюдно спорить с коллегами. Конечно, аналогия с Антисфеном здесь напрашивается, хотя публика, вероятно, не посвящена в историю и легенды возникновения кинизма. Да и правомерно ли здесь вспоминать перформансы античных мудрецов, дерзнувших когда-то облекать свои размышления в лексику непосвященных?.. Как устраивались в нашем случае философские беседы на публике? Прежде всего – важна прелюдия к вечеру. Прогулка по пути в библиотеку идет по исторически сохранившимся местам столицы (от Гончарной улицы, мимо Афонского подворья и Музея иконы по мосту через Язуз вверх до Покровки). На углу Покровки и Чистых прудов – уютная ароматная кофейня «Coffee Bean», в которой настраиваются перед баталиями будущие оппоненты. В кафе «Рецептор» во внутреннем дворе библиотеки по окончании публичного заседания – продолжение философских бесед, бывало, что и до полуночи. Более всего, мне это напоминает известные по рассказам Симоны де Бовуар («Воспоминания благонравной девицы») прогулки вдоль Сены и по парижским бульварам, которые завершались кофейными философскими дуэлями студентов и преподавателей Сорбонны

1950–60-х гг., дышащие жадной внутренней свободой и раскрепощенности. Такой ритуал, несомненно, создавал атмосферу для будущей беседы, определял ее стиль и тональность. Думаю, в этом и состоял секрет того, что выступления, даже превращенные в письменный текст, тщательно отредактированные авторами, тем не менее несут живые следы прошедших московских «посиделок».

Рецензируемая книга вполне передает сущностное напряжение, возникающее между философом у рампы и публикой в зале. Интересна сама непредсказуемость идущих из зала вопросов, неожиданность реакции, иногда даже замешательство, в поисках ответа. В «силовом поле» публичности возникают новые смыслы и непривычные смысловые оттенки классических философских проблем. Следить за этим процессом крайне увлекательно. Книга важна и поучительна во многих отношениях. Она, несомненно, интересна для преподавателей философии, студентов и профессионалов академического склада ума, а также для тех, кто слушал в зале, задавал вопросы, уходил озадаченный или недовольный, и просто – для читателей, жадных до «предельных вопросов бытия». Ведь это странное, незабываемое волнение при возникновении «смысложизненных» вопросов когда-то пережил каждый. Свой юношеский интерес к философии Симона де Бовуар выразила так:

Меня, как и в детстве, волновала загадка моего присутствия на земле; откуда взялась эта земля? что ждет ее впереди? Я часто и с изумлением думала об этом, размышляла на страницах своих дневников <...>. Я начала с трудом, ошупью осваивать системы Декарта и Спинозы. Порой они возносили меня очень высоко, в бесконечность: я видела землю у своих ног, точно муравейник, и даже литература становилась тогда каким-то пустым стрекотом; порой я усматривала во всем этом лишь несуразные нагромождения мыслей и слов, не имеющих никакого отношения к действительности. Я изучила Канта, и он убедил меня в том, что никто не откроет мне карты. Его критика показалась мне столь обоснованной, я с таким удовольствием вникала в его рассуждения, что в тот момент мне не было грустно». Резонно полагать, что именно такое психологическое состояние и есть публичный запрос на современную

философскую беседу в формате открытой дискуссии. Книга «Реплики» передает такое «дыхание зала».

В то же время книга построена очень рационально. В ней 6 разделов, в которых беседы философов распределены тематически. Читатель может выбирать, что его интересует в наибольшей степени. Я перечислю тематику разделов весьма условно, не стремясь к точности названий дискуссий и докладчиков. Попытаюсь только указать круг философских вопросов, которые рассматривали дискуссионты.

- (1) Классические философские темы, а именно – проблема бытия и небытия; феномен сознания; свобода воли; этические дилеммы, а также вопрос «открывает ли философия новое?» Решает ли философия свои проблемы, отвечает ли на вопросы или ее искусство состоит только в том, чтобы ставить вопросы? Неслучайно же считается, что философия, в отличие от науки, представляет так называемое «ненакопляемое знание». Такой вопрос всегда «висит в воздухе» прежде всего в публичном пространстве. Несколько утрируя, можно, к примеру, из зала сердито спросить философа: «Должен ли я *выслушать* Вас, ожидая аргументов в пользу Вашей точки зрения, или я должен только *слушать* то, что Вы говорите?» Крайне нелегко рассуждать на подобную тему.
- (2) Философия и наука – взаимодействие всегда есть, но всегда проблемно. Именно наука есть фундамент современной цивилизации, философии вовсе не принадлежит здесь первое слово. Однако наука постоянно подкидывает загадки, которые требуют философских ориентиров. Как случилось, что в физических экспериментах «исчезает реальность»? Почему и как возникла особая отрасль философии – философия науки? Как она рождается из «духа викторианской эпохи»?
- (3) Как мыслить современный цифровой мир? Благо или несчастье для человека принесла цифровизация современной культуры? Не теряет ли он свою антропологическую идентичность, будучи окружен визуальными

образами и сам постоянно созидая их? Умеем ли мы мыслить саму сложность социального целого или мы должны для познания разъять объект на «атомы», не умея далее из познанной простоты восстановить сложное целое?

- (4) Нужна ли философия истории или это устаревший философский проект? Как соотносятся исторические традиции и новации? Можно ли мыслить «по-разному»? Полиморфизм современного цивилизационного мира: Восток и Запад, Север и Юг, «сакральное» и «профанное» в различных культурах. Процессы глобализации и разрушение местных культурных традиций. Модернизация автохтонной культуры как проблема «жизненного мира».
- (5) Какова миссия философа относительно своего народа и его правителей? Кто он – «философ у трона»? К чему он может и должен призвать свой народ и может ли в принципе дать разумный совет правителю? Недавняя публикация «Черных тетрадей» Хайдеггера буквально перевернула все имеющиеся представления о том, что именно великий философ XX столетия хотел сказать всему человечеству и своим правителям. Необыкновенно болезненное событие не только для историков философии, но и для тех, кто ценил слово и мысль Хайдеггера в качестве собственных жизненных ориентиров. Чувствуется, как зал буквально ошарашен и насторожен изменением смысла философских текстов, когда расширен социокультурный контекст его восприятия. Совместима ли философская этика и политика? Как политические и геополитические контексты современности заставляют в новом ракурсе ставить и освещать вопросы морального бытия человека?
- (6) Возвращение отечественной философии на передний фронт современной проблематики. Рецепция русской философии в современной России и за рубежом. Звучание голосов классиков российской философии в повестке дня мировой философии. Раскрытие не просто

направлений идущих историко-философских поисков, но реальная актуализация тем, проблем, смыслов в работах философов России – не только «имперского», но и советского периода. Здесь серьезная работа еще только начинается.

Книга, повторяю, крайне полезна и для тех, кто профессионально работает в философии, и для тех, кто ею только интересуется. Мне кажется, она способна серьезно повлиять даже на стиль и формат академического письма, а также на лекционную работу преподавателей. Очень хотелось бы, чтобы она действительно стала доступной широкому кругу читателей.

Н.И. Кузнецова,

Институт истории естествознания и техники
им. С.И. Вавилова РАН
125315, ул. Балтийская, 14, Москва, Россия
cap-cap@inbox.ru

Борис Гройс. Введение в антифилософию.

Перевод А. Фоменко, М. Маликовой, А.Н. Писарева.
М.: Ad Marginem, 2021.

Для цитирования: Регев, Йозель. Рецензия на книгу *Введение в антифилософию*, Борис Гройс. *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 497–502.

For citation: Regev, Yoel. Review of *Einführung in die Anti-Philosophie*, by Boris Groys. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 497–502. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 20.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Книга Бориса Гройса содержит 11 текстов, написанных в промежутке, охватывающем практически 30 лет (самый ранний датирован 1984, самый поздний – 2013). Все эти тексты (по большей части написанные в оригинале по-немецки) были впервые собраны вместе в немецком издании 2009 г., затем изданы по-английски и, наконец, в 2021, по-русски. Посвящены они авторам, на первый взгляд, достаточно далеко отстоящим друг от друга как тематически, так и стилистически: от Серена Кьекегора и Рихарда Вагнера до Александра Кожева, Маршала Маклюэна и даже Михаила Булгакова.

Мотив, оправдывающий совместное существование этих текстов и объединяющий их, вынесен в заглавие. Речь идет об антифилософии. Гройс сразу же уточняет, что понятие это употребляется им не в том смысле, в каком его используют

Лакан и Бадью, и что моделью для его образования послужил термин Ганса Рихтера «антиискусство» (с. 6). Более подробно разяснить смысл этого термина призваны два предисловия – к оригинальному немецкому и к английскому изданию. Однако предисловия эти, на первый взгляд, противоречат друг другу. И противоречие это связано с Гуссерлем и феноменологической редукцией.

В англоязычном предисловии Гуссерль служит архетипическим примером философского хюбриса: феноменологическая редукция интерпретируется Гройсом как «своего рода секулярная метанойя» – отказ от своей частной и партикулярной позиции для обретения универсальной точки зрения. Такой метанойе, доступной лишь «исключительным», «героическим» и «высшим личностям» (с. 7), и противопоставляется позиция антифилософа. Ее отличительной чертой является демократичность и общедоступность: антифилософ остается в рамках повседневного, но, в отличие от культуролога, предполагающего, что преодолеть границы партикулярного вообще невозможно, он приписывает потенциал универсальности повседневным и обыденным практикам. Универсальное находится не вверху, а как бы сбоку.

В этом отношении антифилософия оказывается философией редимейда: все необходимое для преодоления патологической самозамкнутости уже готово, уже присутствует. Камень, отвергнутый строителями (героями метафизического самоотречения), становится главой угла. Необходимо лишь стряхнуть сор, поскоблить, протереть – и обнаружится, что страх, самообман, скука, самое близкое и самое обыденное, уже выводит нас на связь с универсальным. Антифилософия, как можно предположить, и будет описанием практик, связанных с такого рода стряхиванием и протиранием.

Немецкоязычное введение представляет несколько иную картину. Здесь антифилософия противопоставляется позиции классического философа, выступающего в роли придирчивого покупателя на рынке истин. Антифилософ не занимается критикой – он отдает приказы. Призывая не объяснять мир, а тем или иным способом изменить его, он освобождает истину от товарной формы. «Писатель может лишь иметь успех, мы же хотим

результатов» (с. 128): эта фраза из интервью Кожева, цитируемая Гройсом в связи с философией Рабочего Юнгера, представляет из себя резюме подобным образом понимаемой антифилософии.

Важно, однако, что позиция самого Гройса по отношению к героям его очерков не предполагает никакого «приказывания». При этом она также и не является возвращением к классической модели критики, осматривающей предлагаемые образцы истин и находящей в каждом из них изъяны (хотя без подобного указания на изъяны дело не обходится: практически каждому из рассматриваемых авторов предъявляется упрек в том, что он, при всех своих призывах к обращению внимания на партикулярность, оказывается недостаточно внимательным к собственной партикулярности. Наиболее показателен в этом отношении очерк о Шестове: сводя любую философскую систему к травматичному личному опыту, он упорно умалчивает о собственном опыте такого рода). Свою позицию Гройс описывает как «благожелательную описательную» (17). И тут неожиданно вновь появляется Гуссерль: однако из антигероя он превращается в пример для подражания. Именно его редукция, позволяющая отрешиться от своих жизненных интересов, позволяет занять мысленную дистанцию по отношению к любому приказу и инструкции и свободно экспериментировать с их выполнением.

Можно было бы, конечно, сказать, что никакого противоречия здесь нет: ведь и в английском предисловии, в конечном итоге, речь шла не о полном исключении метаноии, но о ее демократизации. Однако представляется все же, что главным в этой демократизации было именно исключение того самого элемента «отрешения» от собственной позиции, который неожиданно оказывается центральным в немецком предисловии. Более интересным – и более соответствующим центральным темам самой книги – является другое объяснение. И оно же раскрывает третий, возможно, наиболее фундаментальный, смысл термина «антифилософия».

То, от чего ты всеми силами стремишься бежать, все равно тебя настигнет, причем настигнет в своего рода возвратном и круговом движении: тот, к кому ты шел, надеясь избавиться от своей ноши, окажется давно уже ушедшим за этой ношей к тебе. Этот лейтмотив не заявляется и не рефлексировается в качестве

ведущего, и тем не менее с поразительной настойчивостью он повторяется по отношению ко многим ключевым героям и темам книги. Философия, претендующая на производство новых истин, побеждает теологию, основанную на воспроизведении истины, но вынуждена вернуться к ней и признать ее победу, поскольку вся современность оказывается эпохой воспроизведения: таков центральный мотив главы о Беньямине. Еврей, пытающийся отказаться от своего еврейства и стать европейцем, обнаруживает, что сам европеец в глубинной своей сути является иудеем: таков главный тезис очерка о Теодоре Лессинге. Художник, пытающийся принести в жертву свою главенствующую роль в тотальном произведении искусства, терпит крах, поскольку его главенство и индивидуальность оказываются еще в большей степени утвержденными: так описывается судьба, общая для Вагнера, Ги Дебора, Деррида и Фуко (отличие Вагнера от Дебора при этом заключается в том, что он не относится к смерти автора как к свершившемуся факту, а не прекращает ее инсценировать, превращая таким образом крах собственного замысла в его успех, так как замысел изначально и заключался в том, чтобы потерпеть крах). Наконец, «пытаясь посредством эмиграции на Запад убежать от животности русской жизни, русский философ неизбежно совершает полный круг и приходит к пост-модернистской животности – следуя самой логике развития западной культуры» (с. 148–49).

Эссе о Кожеве и Владимире Соловьёве, из которого взята последняя цитата, – один из центральных и наиболее интересных фрагментов всей книги. Гройс убедительно показывает, что истоки кожевского чтения Гегеля следует искать в философии Владимира Соловьёва (особенно любопытно прослеживание истока кожевской интерпретации диалектики раба и господина в соловьёвском «Смысле любви»). Кульминацией этого параллелизма становится тема повторения. Кожев в своем отношении к Гегелю как к абсолютному и завершенному знанию, которое остается лишь повторять, повторяет жест Соловьёва в его отношении к византийству. Подобно тому, как абсолютная истина, согласно Соловьёву, была реализована византийским христианством, и вся суть русской культуры заключается в том, чтобы воспроизводить это уже-готовое, так и абсолютное

знание осуществлено в Феноменологии Духа, а вся суть философии Кожева заключается в том, чтобы Феноменологию Духа воспроизводить.

Не производить истины, а повторять, причем повторять само повторение – похоже, это и является главным отличительным признаком антифилософии (сама тема повторения навязчиво повторяется на всем протяжении книги – «бедный», «усеченный» дискурс Шестова, бесконечно возвращающегося к одним и тем же цитатам, примерам и вопросам; культура тотальной воспроизводимости у Бенямина, серийность и репродуцируемость как носители бессмертия у Юнгера). Именно такое понимание позволяет объединить два предшествующих определения антифилософии. Антифилософия – это искусство иметь дело с навязывающим себя в его непосредственной данности. Именно поэтому она обращается к совершенно обыденному, упорствующему в своей обыденности, и в этом упорстве и находит единственно возможную универсальность. И именно поэтому она не перебирает мнения, а отдает приказания: сама сила ее императивности заключена в настаивании повторяющегося и навязывающего себя.

Однако отчего эта захваченность уже совершившимся носит ярко выраженный меланхолический характер (сам Гройс в связи с философией Кожева говорит о «посткоитальной депрессии» – которая одновременно является «постреволюционной» и «постфилософской») (с. 143)? Казалось бы, ответ очевиден: от осознания того факта, что все уже сделано, все всегда уже готово и куда бы ты ни шел, тебе не уйти от уже-готового, не могут не опуститься руки. Через подобную меланхолию, возможно, действительно надо пройти – для того, чтобы полностью и бескомпромиссно зафиксировать тот факт, что мы всегда уже находимся на некотором уклоне и все попытки этому уклону противостоять приведут лишь к тому, что мы еще сильнее ему поддадимся, пусть даже и вернувшись с другой стороны. Однако следует ли внутри этой меланхолии задерживаться?

Мы всегда имеем дело с тем, что уже приготовлено, – и не можем проникнуть на кухню, где все эти блюда готовятся. Любая такая попытка приведет лишь к тому, что мы все равно обнаружим, что опоздали и повара только что ушли (и это

потому, что повара пребывают в полной уверенности, что повара вовсе не они, а мы, и они пошли посмотреть на нас, чтобы узнать рецепты). Антифилософия – это осознание того, что все наше знание – это процесс хождения в гости к тому, кого нет дома, потому что он ушел в гости к тебе. Однако помимо иллюзорного знания о кухне и рецептах может существовать и другое. Это знание о том, как переместиться с одной траектории бесконечного хождения на другую, как переменить орбиту и как сделать так, чтобы одно «уже готовое» оказалось другим, приготовленным лучше: как каждый раз оказываться в лучшем из возможных миров.

Однако что в данном контексте может означать «лучшее»? И как изменяется уклон? Как мы оказываемся там, где мы и без того все время были? Как вспомнить то, чего мы никогда не забывали? Как иметь дело с вечно повторяющимся и при этом различным? Это, собственно, и есть вопросы, всегда занимавшие философию. Это то знание, о котором она мечтала. Абсолютная же мудрость конца истории заключается в способности мечту об этом знании осуществить – и сделать так, чтобы оказалось, что мы, философы, всегда им обладали.

Йозель Реgev,

Европейский университет в Санкт-Петербурге
191187, ул. Гагаринская, д. 6а, Санкт-Петербург, Россия
yoel.regev@gmail.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АЛИЕВА Ольга Валерьевна, кандидат филологических наук, доцент Школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

БУГАЙ Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

БУРМИСТРОВ Константин Юрьевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира, заместитель директора по научной работе Института философии Российской академии наук.

ВАСИЛЬЕВА Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ВОЛКОВА Надежда Павловна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук.

ГАРДЗАНТИ Марчелло, доктор филологических наук и востоковедения, заведующий кафедрой славянской филологии департамента образования, языков, межкультурных отношений, литературы и психологии Флорентийского университета.

ДЁМИН Максим Ростиславович, кандидат философских наук, доцент департамента социологии Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

ЖАВОРОНКОВ Алексей Геннадьевич, кандидат филологических и философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ЖУКОВА Наталья Николаевна, кандидат филологических наук, преподаватель русского языка Флорентийского университета.

ИВАНОВ Виталий Львович, независимый исследователь.

КУЗНЕЦОВА Наталия Ивановна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской академии наук.

НАРАНОВИЧ Станислав Вадимович, студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, магистрант Университета Дмитрия Пожарского, преподаватель Свободного университета.

ПАВЛОВ Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ПСХУ Рузана Владимировна, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Факультета гуманитарных и социальных наук, главный научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский Университет дружбы народов.

ПУЛ Рэндел А., доктор философии по специальности «Новейшая истории Европы и России», профессор интеллектуальной истории колледжа Св. Схоластики, со-директор исследовательской инициативы изучения русской философии и религиозной мысли Северо-Западного университета, научный сотрудник центра изучения права и религии университета Эмори.

ПУТЯГИНА Валентина Николаевна, лаборант-исследователь Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский Университет дружбы народов.

РЕГЕВ Йозель, доктор философии по специальности «Философия», доцент Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

СЕРГЕЕВ Михаил Юрьевич, доктор философии по специальности «Философия религии», профессор Университета искусств; профессор факультета философии, религии и теологии Уильмет института.

СИНЕОКАЯ Юлия Вадимовна, член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор РАН, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории западной философии, заместитель директора по научной работе Института философии Российской академии наук.

СОЛОВЬЁВ Эрих Юрьевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ЧАЛЫЙ Вадим Александрович, доктор философских наук, профессор Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта.

ЭБАНОИДЗЕ Игорь Александрович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук.

ЭПШТЕЙН Михаил Наумович, заслуженный профессор теории культуры и русской литературы университета Эмори.

ЭДИНГЕР Себастиан, доктор философии по специальности «Философия», независимый исследователь.

ЮНУСОВ Артём Тимурович, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

CONTRIBUTORS

Olga V. ALIEVA, Ph.D. in Philology, associate professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University.

Dmitry V. BUGAY, D.Sc. in Philosophy, associate professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Konstantin Yu. BURMISTROV, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow of the Department of Philosophy of Islamic World, deputy director for research at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Vadim A. CHALY, D.Sc. in Philosophy, professor of philosophy at the Institute for Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University.

Maksim R. DEMIN, Ph.D. in Philosophy, associate professor at Department of Sociology, Saint-Petersburg School of Social Sciences and Area Studies, HSE University (National Research University Higher School of Economics).

Igor A. EBANOIDZE, Ph.D. in Philology, senior research fellow at the A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences.

Sebastian EDINGER, Ph.D. in Philosophy, independent scholar.

Mikhail N. EPSTEIN, Samuel Candler Dobbs Professor of Cultural Theory and Russian Literature, Emory University.

Marcello GARZANITI, Ph.D. in Philology and Oriental Sciences, full professor of Slavic Philology at the Department of Education, Languages, Intercultures, Literatures and Psychology, University of Florence.

Artem T. IUNUSOV, Ph.D. in Philosophy, research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Vitaly L. IVANOV, independent scholar.

Nataliya I. KUZNETSOVA, D.Sc. in Philosophy, main research fellow at S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences.

Stanislav V. NARANOVICH, bachelor student at the Philosophy Department of Russian State University for the Humanities; master's student at the Dmitry Pozharsky University; lecturer at the Free Moscow University.

Alexey S. PAVLOV, Ph.D. in Philosophy, junior research fellow at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Ruzana V. PSKHU, D.Sc. in Philosophy, professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, leading research fellow at the *Purushottama* Research Centre, Peoples' Friendship University of Russia

Randall A. POOLE, Ph.D. in Modern European and Russian History, Professor of Intellectual History at the College of St. Scholastica, co-director of the Northwestern University Research Initiative for the Study of Russian Philosophy and Religious Thought, and a fellow of the Center for the Study of Law and Religion at Emory University.

Valentina N. PUTYAGINA, assistant-researcher at the *Purushottama* Research Centre, Peoples' Friendship University of Russia.

Yoel REGEV, Ph.D. in Philosophy, associate professor at the *Stasis* Center for Practical Philosophy of European University at Saint Petersburg.)

Mikhail Yu. SERGEEV, Ph.D. in Philosophy of Religion, professor at the University of the Arts; professor at the Department of Religion, Philosophy, and Theology at Wilmette Institute.

Yulia V. SINEOKAYA, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, D.Sc. in Philosophy, Professor RAS, chief research fellow, head of the Department of History of Western Philosophy, and Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Erikh Yu. SOLOV'EV, D.Sc. in Philosophy, Professor, chief research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexey G. ZHAVORONKOV, Ph.D. in Classical Philology and Philosophy, senior research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Marina Yu. VASIL'EVA, Ph.D. in Philosophy, associate professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Nadezhda P. VOLKOVA, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Ancient and Medieval Philosophy and Science, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Natalia N. ZHUKOVA, Ph.D. in Philology, Russian Language tutor, University of Florence.

СОДЕРЖАНИЕ

Ю.В. СИНЕОКАЯ
Историко-философский ежегодник в темные времена.....6

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Г. ЖАВОРОНКОВ
Роль антропологии Канта в теории конфликтов Р. Дарендорфа:
«Необщительная общительность» в человеческой природе,
культуре и политике.....8

И.А. ЭБАНОИДЗЕ
«Вопрос о виновности» К. Ясперса в контексте немецкой
национальной самокритики.....36

МАРЧЕЛЛО ГАРДЗАНТИ
«Слово утешительное инока в темнице» Максима Грека:
Первое свидетельство «тюремной литературы» в России.....58

RANDALL A. POOLE
Pavel Novgorodtsev and the Concept of Legal Consciousness
in Russian Philosophy of Law.....84

О.В. АЛИЕВА
Ложные удовольствия в «Филебе»: стандартная интерпретация
и ее критики.....124

Н.П. ВОЛКОВА
Корпускулярное строение элементов в «Тимее» Платона.....147

А.С. ПАВЛОВ
Номинализм свойств в современной аналитической метафизике.....181

ДИСКУССИИ

А.Т. ЮНУСОВ
Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства.....209

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

Пиاما Павловна Гайденко.....261

Э.Ю. СОЛОВЬЁВ
Пиاما Гайденко и философы-шестидесятники.....261

П.П. ГАЙДЕНКО
Апокалиптика, хилиазм и элинская философия.
Доклад на Рождественских чтениях 2000 г.292

Панайотис Кондилис.....312

СЕБАСТИАН ЭДИНГЕР
Панайотис Кондилис (1943–1998).....312

Скептический поиск истины или нормативное решение?
Интервью с Панайотисом Кондилисом.....333

ПЕРЕВОДЫ

21-й вопрос «Вопросов о второй и третьей книге “О душе”»	
Иоанна Дунса Скота, ОМБ	352
В.Л. ИВАНОВ	
Сущее: объект и понятие. Учение о сущем в 21-м вопросе «Quaestiones super secundum et tertium De anima»	
Иоанна Дунса Скота, ОМБ.....	352
ИОАНН ДУНС СКОТ, ОМБ	
Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?] 375
«Реальность евреев» Оскара Гольдберга (фрагменты)	406
К.Ю. БУРМИСТРОВ	
Предисловие переводчика.....	406
ОСКАР ГОЛЬДБЕРГ	
Реальность евреев (фрагменты).....	417

РЕЦЕНЗИИ

В.А. ЧАЛЫЙ	
Иммануил Кант. <i>Венская логика</i>	434
М.Ю. ВАСИЛЬЕВА	
Александр Готлиб Баумгартен. <i>Эстетика</i>	439
Д.В. БУГАЙ	
Alexey Zhavoronkov. <i>Nietzsche und Homer</i>	444
С.В. НАРАНОВИЧ	
У.К.Ч Гатри. <i>История греческой философии</i> .	
Т. З. Софисты и Сократ.....	449
М.Р. ДЁМИН	
Рихард Поле. <i>Платон как воспитатель</i>	458
В.Н. ПУТЯГИНА, Р.В. ПСХУ.	
Т.Г. Корнеева. <i>Насир Хусрав и его философские взгляды</i>	465
М.Н. ЭПШТЕЙН	
Marina F Vykova, Michael N. Forster, and Lina Steiner, eds. <i>The Palgrave Handbook of Russian Thought</i>	470
М.Ю. СЕРГЕЕВ	
Mikhail Epstein, <i>The Phoenix of Philosophy</i> и <i>Ideas Against Ideocracy</i>	480
Н.И. КУЗНЕЦОВА	
Ю.В. Синеокая, сост. и ред. <i>Реплики: философские беседы</i>	490
ЙОЭЛЬ РЕГЕВ	
Борис Гройс. <i>Введение в антифилософию</i>	497
Сведения об авторах.....	503

History of Philosophy Yearbook 2022, No. 37

CONTENTS

YULIA V. SINEOKAYA

History of Philosophy Yearbook in Dark Times.....6

STUDIES

ALEXEY G. ZHAVORONKOV

The Role of Kant's Anthropology in Ralf Dahrendorf's
Theory of Conflicts: "Unsocial Sociability"
in Human Nature, Culture and Politics.....8

IGOR A. EBANOIDSE

Karl Jaspers' "Question of German Guilt" in the Context
of the German Self-Criticism.....36

MARCELLO GARZANITI

The Consolatory Discourse of the Imprisoned Monk
by Maximus the Greek: The First Evidence of "Prison Literature"
in Russia.....58

RANDALL A. POOLE

Pavel Novgorodtsev and the Concept of Legal Consciousness
in Russian Philosophy of Law.....84

OLGA V. ALIEVA

False Pleasures in the *Philebus*: Standard Interpretation and Its Critics....124

NADEZHDA P. VOLKOVA

Plato's Theory of the Elemental Bodies in the *Timaeus*.....147

ALEXEY S. PAVLOV

Property Nominalism in the Contemporary Analytic Metaphysics.....181

DISCUSSIONS

ARTEM T. IUNUSOV

Can We Blame Aristotle? The Case of Slavery.....209

INTELLECTUAL BIOGRAPHIES

Piama P. Gaidenko.....261

ERIKH YU. SOLOV'EV

Piama Gaidenko and the Philosophers of the Sixties.....261

PIAMA P. GAIDENKO

Apocalyptic, Chiliasm and Hellenic Philosophy.
A Presentation at the *8th Christmas Educational Readings, 2000*.....292

Panagiotis Kondylis.....312

SEBASTIAN EDINGER

Panagiotis Kondylis (1943–1998).....312

The Sceptical Search for Truth Against the Normative Decision.

An Interview with Panagiotis Kondylis.....333

TRANSLATIONS

The 21st Question of <i>Quaestiones super secundum et tertium De anima</i> by John Duns Scotus, OFM.....	352
VITALY L. IVANOV	
<i>Ens</i> : Object and Concept. Doctrine of Being in the 21st question of <i>Quaestiones super secundum et tertium De anima</i> by John Duns Scotus, OFM.....	
	352
DUNS SCOTUS, OFM	
<i>Quaestiones super secundum et tertium De anima</i> . [Question 21: Is Being the First Object of Our Intellect?].....	
	375
<i>Die Wirklichkeit der Hebräer (The Reality of the Jews)</i> by Oskar Goldberg. Fragments.....	
	406
KONSTANTIN YU. BURMISTROV	
Translator's Foreword.....	
	406
OSKAR GOLDBERG	
The Reality of the Jews (Fragments).....	
	417

REVIEWS

VADIM A. CHALY	
Immanuel Kant. <i>The Vienna Logic</i>	
	434
MARINA YU. VASIL'eva	
Alexander Gottlieb Baumgarten. <i>Aesthetica</i>	
	439
DMITRY V. BUGAY	
Alexey Zhavoronkov. <i>Nietzsche und Homer</i>	
	444
STANISLAV V. NARANOVICH	
W.K.C. Guthrie. <i>A History of Greek Philosophy</i> . Vol. 3. <i>The Fifth-Century Enlightenment</i>	
	449
MAKSIM R. DEMIN	
Richard Pohle. <i>Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)</i>	
	458
VALENTINA N. PUTYAGINA AND RUZANA V. PSKHU	
Tatiana G. Korneeva. <i>Nasir Khusraw and His Philosophical Views</i>	
	465
MIKHAIL N. EPSHTEIN	
Marina F Bykova, Michael N. Forster, and Lina Steiner, eds. <i>The Palgrave Handbook of Russian Thought</i>	
	470
MIKHAIL YU. SERGEEV	
Mikhail Epstein, <i>The Phoenix of Philosophy and Ideas Against Ideocracy</i> ...	
	480
NATALIYA I. KUZNETSOVA	
Yulia V. Sineokaya, comp. and ed. <i>Responses. Philosophical Conversations</i>	
	490
YOEL REGEV	
Boris Groys. <i>Einführung in die Anti-Philosophie</i>	
	497
Contributors.....	
	503

Научно-теоретический журнал

Историко-философский ежегодник 2022. № 37

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

Главный редактор *Ю.В. Синеокая*

Зам. главного редактора *А.Г. Жаворонков*

Ответственный секретарь *А.Т. Юнусов*

Научный редактор *А.С. Павлов*

Заведующая редакцией *О.И. Кусенко*

Редактор *Е.С. Марчукова*

Художник *А.А. Ромашова*

Корректоры *Е.М. Пушкина, И.А. Мальцева*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 12.12.22.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 29,5. Уч.-изд. л. 26,66. Тираж 1000 экз. Заказ № 186287.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»

109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5

тел.: +7 (495) 221 89 80

Информацию о журнале «Историко-философский ежегодник» см. на сайте:
<https://ife.iphras.ru/about>