



ВИЗАНТИЯ ЕВРОПА РОССИЯ

социальные практики
и взаимосвязь духовных
традиций



Архив конференции
Выпуск 1

Санкт-Петербург
2021

Федеральный научно-исследовательский социологический центр
Российской академии наук
Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН

Русская христианская гуманитарная академия

**ВИЗАНТИЯ, ЕВРОПА, РОССИЯ:
СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ
И ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ
АРХИВ КОНФЕРЕНЦИИ**

Выпуск 1

Материалы международной научной конференции
(Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 года)

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2021

УДК 1:2
ББК 86:87
В42

Утверждено к печати Ученым советом ФНИСЦ РАН

Рецензенты:

канд. соц. наук *Р.Г. Браславский*
д-р филос. наук, доц. *И.В. Кузин*

Редакционная коллегия:

О.Н. Ноговицин (отв. ред.), Е.А. Маковецкий, А.А. Иваненко,
А.Д. Пантелеев, А.В. Малинов, О.Ю. Гончарко, А.А. Сеницын

В42 **Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 1:** материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.) / Отв. ред. О.Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН; РХГА. — СПб.: Издательство РХГА, 2021. — 484 с.

ISBN 978-5-89697-381-2

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021

В издании представлены статьи по материалам докладов международной научной конференции «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», прошедшей 1–2 октября 2021 г. в Социологическом институте РАН — филиале ФНИСЦ РАН и Русской христианской гуманитарной академии. Конференция была посвящена интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — Византийской, Западноевропейской и Русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия.

Статьи адресованы специалистам по философии, социологии, теологии, истории, филологии, политическим наукам, искусствоведению.

УДК 1:2
ББК 86:87

ISBN 978-5-89697-381-2

© Авторы, текст 2021
© ФНИСЦ РАН, 2021
© Издательство РХГА, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	7
РУССКАЯ МЫСЛЬ МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ	
<i>Грякалов А.А.</i> Об одном изводе русского письма: интенция и дискурс	11
<i>Исаков А.Н.</i> Достоевский и Ницше: два образа сверхчеловека	30
<i>Фарафонова Д.С.</i> Парадокс самоотрицающего разума: Достоевский и Паскаль	35
<i>Капилули С.М.</i> Недоразумение между традицией и традиционализмом в русской культуре – препятствие к необходимому диалогу Востока и Запада	48
<i>Иванов Н.Б.</i> Язык идей и язык вещей: к особенностям русского перевода	64
<i>Мирошниченко Е.И.</i> «Архаическое православие»: об одном эпизоде рецепции богословского наследия А.С. Хомякова в русской религиозной философии	74
<i>Лурье В.М.</i> Аполлон Григорьев, а не Ф.М. Достоевский как автор анонимной рецензии на «Стихотворения А.С. Хомякова (1861)» в журнале братьев Достоевских «Время»	79
<i>Даренский В.Ю.</i> Трансформация образа Византии в русской историософии	84
<i>Бирюков Д.С., Хахалова А.А.</i> Два «византистских» проекта девятнадцатого века и один двадцатого: И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев	102
<i>Ищенко Н.С.</i> Возвращение короля или воцарение самозванца? Византийский прообраз истории Лжедмитрия I	110
<i>Маковецкий Е.А.</i> За что К.Н. Леонтьев не любил всеобщее благо?	118

<i>Петрова Л.А.</i>	Имяславская формула «Имя Божие есть Бог» в понимании С.Н. Булгакова	125
<i>Тонковидова А.В.</i>	Соборность в социальной реальности постсекулярного общества (на материалах философии С.Н. Булгакова и П. Флоренского)	132
<i>Гравин А.А.</i>	Лингвофилософские основания и тенденции имяславия	140
<i>Бирюков Д.С.</i>	Пушкин как имяславец: к вопросу о контексте этой темы у Вячеслава Иванова	146
<i>Шиян А.А.</i>	Теория познания Н.О. Лосского в контексте гносеологических идей его времени	153
<i>Тимофеев А.И.</i>	Бакунин П.А.: одна из российских версий прочтения философии Запада	162
<i>Ноговицин О.Н.</i>	Проект богостроительства как квази-религиозная модификация марксистской теории действия и политическая технология	170
<i>Гравин А.А.</i>	Энергичность в постсимволизме Алексея Лосева и Михаила Бахтина в интерпретации Людмилы Гоготишвили	183
<i>Березовская И.П.</i>	Экзистенциально-феноменологическая интерпретация Другого в философии М. Бахтина и Ж.-П. Сартра	189
<i>Хахалова А.А.</i>	Византийские мотивы в аффективных аффордансах супрематизма (Казимир Малевич)	195
<i>Гравин А.А.</i>	Классификация русского символизма в ранних работах Людмилы Гоготишвили	208
<i>Васильева Е.А., Рубцова М.В.</i>	Социальные практики российской государственной службы: преемственность и трансформация	212
<i>Левинская Я.В.</i>	Аксиологический дискурс в современной России: к проблеме рецепции традиционализма	223

ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ ОТ НОВОГО ВРЕМЕНИ К МОДЕРНУ И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ

<i>Гашков С.А.</i> Спиноза в XX веке: духовность и практика. Отечественный и французский опыт	239
<i>Гусев Д.О.</i> Необходимость восприятия и восприятие необходимости в учении Дж. Беркли	256
<i>Шевцов А.В.</i> Философия Л.Г. фон Якоба в трактате «Доказательство бессмертия души из понятия долга»	267
<i>Иваненко А.А.</i> И.Г. Фихте и религия	281
<i>Муравьев А.Н.</i> Понятие религии и современность в лекциях Гегеля по философии религии	288
<i>Ляшко И.А.</i> Наследие немецкой классической философии в русской мысли XX века: Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц	294

ВИЗАНТИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

<i>Даниш М., Плашиенкова З.</i> Византологические исследования в Словакии (истоки и историография)	307
<i>Пантелев А.Д.</i> Евсевий Кесарийский и мученики: от Диоклетиана к Константину	319
<i>Варламова М.Н.</i> Как устроена материя одушевленного: представление о теле как подлежащем души у Александра Афродисийского и Иоанна Филопона	330
<i>Баранов В.А.</i> Элементы антиохийской экзегетической традиции в «Комментариях на Книгу Бытия» Прокопия Газского	343

<i>Ноговицин О.Н.</i>	Понятия «природы», «сущности», «ипостаси» и «лица» в византийском богословии начала — середины VI века: интерпретация 21–22 параграфов 7 главы «Арбитра» Иоанна Филопона и второй половины 1 главы «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского	360
<i>Щукин Т.А.</i>	Неизданный фрагмент Дионисия Ареопагита из славянского компендиума «О небеси» (Син. 951) и византийские дискуссии о количестве небес в VI веке	388
<i>Черноглазов Д.А.</i>	Иллюзия присутствия друга? Замечания об одном этикетном мотиве в письмах Максима Исповедника	398
<i>Тоноян Л.Г.</i>	Эволюция Древа Порфирия в средние века	409
<i>Воробьев В.В.</i>	Иоанн Дамаскин «Диалектика»: элементы нового перевода	424
<i>Макаров Д.И.</i>	Рассел, Буццати и логика паламизма: деонтологический и теоретико-множественный аспекты (Об одном частном примере пересечения диалектического и богословского дискурсов)	431
<i>Костин Н.О.</i>	Эпистолярный жанр как кросс-культурный механизм философской мысли: переписка Геннадия Схолария и Георгия Бранковича	437
<i>Курбанов А.В., Спиридонова Л.В.</i>	Сочинения Герасима Влаха по риторике	445
<i>Гучнинский М.Г., Семиколенных М.В.</i>	<i>Medici opera</i> Павла Эгинского (Венеция, 1567) из личной библиотеки Я.В. Виллие	455
<i>Акишин С.Б.</i>	Репрезентация богословских споров первого тысячелетия н.э. в романе У. Эко «Баудолино»: аутентичность и новый взгляд	468

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Международная научная конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», состоялась 1–2 октября 2019 г. в Санкт-Петербурге, и была посвящена осмыслению исторического опыта цивилизационного развития России и сопредельных цивилизаций в сложном взаимодействии и филиации характерных для них на протяжении долгой истории их существования социокультурных практик и духовных традиций. Организаторами конференции выступили: Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) и Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург). Непосредственно организацией конференции занималось подразделение Социологического института РАН — Междисциплинарный центр исследований европейской общественной мысли. Нижеследующие тексты представляют результаты исследований интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — Византийской, Западноевропейской и Русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия. Основное внимание в докладах, прочитанных на конференции, и в статьях, которые предлагаются вниманию заинтересованных читателей, было уделено изучению различных типов интеллектуального дискурса и социальных практик в исторической перспективе от античных корней названных цивилизаций до современности, взаимодействию и конфликту традиций мысли и социального творчества, теолого-религиозным, секулярным и постсекулярным моделям осмысления действительности мира, общества и человека. Разделы издания соответствуют делению секций конференции. Статьи, публикуемые в этом собрании, представляют собой как тексты, подготовленные на основе сделанных в секциях конференции докладов, так и новые, написанные специально для этого издания.

РУССКАЯ МЫСЛЬ
МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ
И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

ОБ ОДНОМ ИЗВОДЕ РУССКОГО ПИСЬМА: ИНТЕНЦИИ И ДИСКУРС*

ГРЯКАЛОВ
Алексей Алексеевич

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург.

E-mail: alexalgr@mail.ru

Ключевые слова:

письмо, В.В. Розанов, Н.А. Васильев, логика воображаемого, славянский структурализм, феноменология, неопределенность, событие, поэтическое, С.Д. Кржижановский, гетерогенность, субъект-свидетель.

Концепт письма соединяет идеи эстетики В.В. Розанова, положения «логики воображаемого» Н.А. Васильева и смыслообразы писателя-мыслителя Сигизмунда Кржижановского. Объединяющее начало состоит во внимании к над-противоречию, где когерентно совмещены позиции. Исходные интенции рефлексии и творчества влияют на представления топологической субъективности и формирование субъекта-свидетеля.

Солгали все великие ответы,
Вернее, не солгали — правы все.
Но не хочу их. Издавна воспеты
Они. Меня влечет к иной красе.

*Иван Коневской
«Слово к истине». 1899.*

1. ВВЕДЕНИЕ

Вдохновляющим началом обращения к теме послужил образ проникающей *влажности* — речь об интенции и содержании.

Влажное понимается как то, что льется, способно гибко прокладывать себе дорогу — приспосабливаться к месту, быть уместным, влажность соотносена со страстностью и опьяненностью любовью, гибкостью, текучестью: «влажный стиль — это стиль подвижный и живой, чуждый строгости и назидательности, прихотливый, чувственный» —

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00899 «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

метафоры текучести в евангельском контексте получают дополнительные коннотации образа «живой воды, текущей в жизнь вечную» (Брагинская 2003, 67, 72).

Текучесть и жизненность (человечность) — несомненные достоинства, но это же и некоторое — *неопределенное* — расслабление ума, его нестабильность и неустойчивость, зависимость от сопутствующих обстоятельств, незащищенность перед театральностью, неустойчивость перед прелестью чувства, слова или идеи, избыточная публичность. Это обстоятельство будет говорить о принципиальной амбивалентности феномена *влажного*. Феномен обладает гетерогенной природой, он не субстанциален, а событиен. То, что может быть названо поэтическим языком, пониманием, воображаемым, над-противоречивой логикой можно обозначить как эффект *письма* — не прием, а условие его существования. Здесь же встает вопрос о новой конфигурации рефлексии и поступания — субъекта-свидетеля.

У Н.А. Бердяева признание феномена духовного опыта противопоставлено *определенной* тирании «средне-нормального сознания» — мещанскому сознанию «этого мира». Бердяев прав, оберегая духовный опыт, но не придал значимости пребывания в неопределенном. Это не только «вечно бабье в русской душе», что сказано им по поводу творчества В.В. Розанова, а понимающее переживание первичной жизненной бытийности. Это, можно сказать, до-интенциональный опыт вос-приятия. Тот особый опыт, что поднимается над разделением предметного и духовного: подлинный религиозный и мистический опыт свидетельствует о том, что личность не есть замкнутая субстанция — в ней скрыты бесконечные возможности, перед ней раскрыт бесконечный мир, есть резервуар духовной энергии (Н.А. Бердяев). Тут можно вспомнить и слова А.Ф. Лосева о «предельной субъективности, которая становится объективной».

Но влажная проникающая энергия открыта также в сторону конкретных вещей, о которых длится «плач веры» и где есть подвиг духовного постижения. Так в мистическом опыте сектантов — именно к нему был внимателен теоретик формализма Виктор Шкловский, говоря о *воскрешении слова* — полнота переживания божественного присутствия при всей избыточности мистико-эротического пафоса актуализирует вполне уместное *гностическое* знание.

Тема проникновенного влажного действия связана с интересом к базовым понятиям, маркирующим философские конструкции. Например, *вера* и *неверие* сущностным образом характеризуют русское сознание. Над-противоречивость понятия как *актант* — класс понятий, объединяющий различные роли в одной большой функции —

союзник, противник. В таком случае важно не предметное воплощение и не персонификация, а функциональная смысловая характеристика. В отечественной традиции значима идея доминанты, разработанная А.А. Ухтомским под влиянием идей Ф.М. Достоевского, а до этого глубоко продуманная в логике воображаемого Н.А. Васильева.

2. КОНСТАНТЫ РУССКОГО ПИСЬМА И СЛАВЯНСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ

Вслед двум отмеченным позициям следует идея определения семантических и прагматических дифференций, связанных со смыслогенезом в поэтическом языке. Речь о поэтическом как воплощении письма в его особенной связи с философско-антропологическим, этическим и политическим. Тут важно представление поэтического в его структуралистском понимании — это особенным образом организованный язык, что повлияло на формирование идей текста, письма, дискурса и события — в пределе на формирование актуальных представлений о субъекте-свидетеле.

Вынесенное в название исследования слово *извод* означает одно из ведений мысли — произведение, обращает к теме оформленности и энергийном производстве смысла, тем самым актуализируя вопрос о присутствии феномена в современной мысли и эстетическом опыте.

Концепт письма возник во многом под влиянием идей поэтического языка и литературности, означает энергийное смысловое пространство между всеобщим — языком, и индивидуальным — стилем. Письмо посредствует между системностью и индивидуальностью, словно бы придавая индивидуальному надличностный характер («субъект за пределами самого субъекта»), а с другой стороны, задавая русло и ориентиры для личностного исполнения.

Письмо представляет мета-уровень становления смыслов.

И если обратиться вглубь истории мысли, то можно сказать, что идея над-противоречивой полноты наличествовала в классической мысли, особенно в религиозном представлении о мире и человеке. У Майстера Экхарта (1260–1327) сказано: «В душе имеется некая сила, которой все вещи одинаково любы; да, самое малоценное и самое лучшее — для той силы они равноценны; она схватывает все вещи поверх “Здесь” и “Сейчас”. “Сейчас” — это время, а “Здесь” — это место, то место, где я сейчас стою... Ах, если бы моя душа захотела жить только внутренне, для нее все вещи стали бы со-присутствующими... Мы просим Бога, нашего дорогого Господа, чтобы мы стали Одним и внутренне-живущим. Да поможет нам в этом Господь. Аминь» (Проповедь 39).

Чем продуктивен предлагаемый ход?

Вспоминая истоки футуристского движения, Роман Якобсон — *будетлянин науки* — говорил о стяженной надпротиворечивой *совместности* — «единстве переживания и мысли», где «ясно рисовался единый фронт науки, искусства, литературы, богатый новыми, еще не изведенными ценностями будущего. Казалось, творится новозаконная наука, наука как таковая, открывающая бездонные перспективы и вводящая в обиход новые понятия — понятия, о которых тогда говорилось, что они не укладываются в привычные рамки здравого смысла» (Якобсон 1992, 77).

При этом Якобсон подчеркивал значимость для авангардного искусства научных открытий в области атомной физики, относящихся к пониманию пространства и времени. Б.М. Эйхенбаум соотносил анализ Ю.Н. Тыняновым конструктивных принципов литературной эволюции с методологией точных наук («зачинатель особого отдела науки, чего-то вроде теоретической физики») — актуализирована именно соотносительность. В творчестве В. Хлебникова Ю.Н. Тынянов определил предельное сближение науки и искусства («только то, что в науке имеет самодовлеющую ценность, то оказывается в искусстве резервуаром его энергии») (см.: Эйхенбаум 1969).

Над-противоречивость представлена в отечественной лингвистике — так понимаемая лингвистика уходит из оков соссюрловских дихотомий. Р. Якобсон сопоставлял лингвистику не только с органическим взглядом на язык и структуру, но соотносил с лингво-органическим пониманием *месторазвития* и *персонологии*. Тут не только *след* русского формализма, где поэтический язык («заумный язык — это умный язык»), но и строй русской мысли, укорененный в то, что В. Хлебников называл «общеазиатское сознание в песнях» — вот исходная интенция. Структура при всей ее целостности и сыгранности уровней и рядов, предстает органически наполненной и открытой. Открытость же одновременно выступает как концепт и метафора: всегда актуален вопрос о силах действия структуры — не только о становлении понятий в разных контекстах, но о погружении понятия в среду культуры с ее жизненным наполнением.

И здесь важный пункт вопроса о русской науке и спектре возможных ответствований, причем ответы нелинейно словно бы сами собой возникали раньше вопросов. И если вопрос о русском структурализме обратить в *глубь* и в *нутрь* — событийно возвысить к русской «духовной традиции» и соборности, то ответственный разговор оказывается не только оправданным, но и плодотворным. Структурализм на деле давал возможность предметного разговора о порядках и силах символической реальности в соотносительности с жизненной органикой и отечественной традицией мысли.

Сторонники структуралистской науки, отметила Н.С. Автономова, не отвергают, напротив — включают, можно даже сказать, внедряют и утверждают в свои теоретические построения уместные культурные ценности — здесь все за-одно: над-противоречиво сходятся позиции — Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, Ф. Достоевский, К. Леонтьев, В. Соловьев, Н. Федоров, В. Хлебников. К этому можно добавить *мета-утопию* Андрея Платонова, она поднимается над утопией и антиутопией. Такая *славистика* призвана представлять «структурную целостность» — только в единстве есть неделимость, своеобразие и оригинальность «русского мира». Следует, наверно, добавить *неопределенность* — поэт мысли Иван Коневской поэтически экзистенциально «до боли» представлял то *место*, где Россия как бы сходит на нет, где она «уже и Россия и не Россия», «не земля, а так зыбь поднебесная, и один солдатик сторожевой стоит». Эта тема будет подхвачена Александром Блоком в его образах трагически изживаемого настоящего и будущего как жертвенно *неизведанного*. В стяженном смысле есть место «словам, живущим веком мотылька» в родстве со сказаниями орочей («я задумал построить общеазиатское сознания в песнях», Велимир Хлебников). Целое — *комплекс* — не просто существует, но именно структурировано — поименовано, обозначено, выстроено, поднято над операционально определяемыми оппозициями. И возможна проекция на культуру: общность славянства не только языковая — нужно изучать общность культуры, хозяйства на синхронном уровне в уместном единстве. Русская традиция мысли пред-расположена к топологии и телеологизму — структурный подход позволяет выявить и утвердить доминантные константы рефлексии и жизнестроения.

В рефлексии можно говорить о топологической совместимости феноменологии и структурализма — идеи постижения смысловых сущностей и ландшафтных особенностей мысли. Первично зафиксирована тема в работе Федора Степуна «Феноменология ландшафта» (1912). В целом актуализирована тема симбиоза, органической целостности. Совпадения между *изоглоссами*, *изотермами* и другими *константами* культурных и природных изменений — это приведение к стяженности: задача науки уловить сопряженность разноплановых явлений, вскрыть законо-мерный строй. «Речь о месте, побуждающем к особому рода развитию» — П.Н. Савицкий говорил о жизни «под властью земли и неба». Там есть порядок и гармония — далеко не всегда очевидное единство в воображаемом, которое представляет порядок в устройстве явлений.

Напомню, что в славянском структурализме у Яна Мукаржовского есть представление об автономности эстетической функции — она

указывает на весь символический ряд предстоящих сознанию вещей и ценностей. И выражение из пьесы «Ни одна блоха не плоха — все черненькие, все прыгают» говорит об изначально присутствующей направленности на уровень понимания, где конкретные противопоставления оказываются не то чтобы смещенными, а действующими в над-противоречивой логике хабитуса воображаемого.

Доминирование поэтической функции в произведении над другими функциями акта коммуникации обеспечивает сам художественный характер произведения по сравнению с текстами, где преобладают другие функции. У Мукаржовского эстетическая функция представляет «необозначенный полюс антиномии» — так позволяет реализоваться другим функциям.

3. РОЗАНОВ: ПОНИМАНИЕ И ПИСЬМО

В творчестве В.В. Розанова исходные основания идеи над-противоречивости намечены уже в трактате «О понимании» (1886) и явно конкретизированы в пространстве параллельного *письма*, когда Розанов размещает в-месте *свое* и *чужое*: *я* и *ты* становятся *за-одно*.

В.В. Биbihин высказывает требующую внимания мысль о том, что переход Розанова к публицистике был шагом назад, к диалогу с незрелым сознанием, к читающей публике, в то время как книга «О понимании» и аристотелевский перевод с комментариями ориентированы на высокую мысль и стоят ближе к классической традиции. Ведь примечание Розанова к тексту Аристотеля говорит о чрезвычайно значимом моменте: для Аристотеля с единого начинается познание каждой вещи без исключения, к чему Розанов добавляет, что, прежде всего, мы знаем то, что она едина, т.е. что существует сама по себе среди многих других вещей. Так субстанциальная *органика* словно бы постоянно предшествует разделяющей схематике и конструкции — органичность будет спроецирована в письмо. Вещи и вещьность даны в становлении — продолжение мысли Гераклита: сущность вещи создается *агоном*. Пока образуется вещь, она еще не существует, но в то же время и не отсутствует вовсе, т.е. она и *есть*, и ее *нет*. Это тема не только классической диалектики, но и современная проблема *неопределенности*, что представляет еще один ход актуализации мысли Розанова (Грякалов 2016, 80–105).

Письмо в его высоте — ответственное утверждение мира в слове.

Соответственно рождается, утверждая себя и все вокруг, автор-свидетель — *человек письма*. Личности и лица значимы, но необычайно важно родовое утверждающее *единое-в-себе-ничье*. Субъект письма предстает как «страдательное существо»: «не о себе», отвечает «за всех нас» (В.В. Розанов).

Тут чрезвычайно значимо «внутреннее наблюдение»: дух *человека письма* способен распадаться на формы, которые не только не сходны между собою, но даже *противоположны* — именно это дает возможность изображать разные характеры и понимать противоречия в человеческой душе и в жизни. Субъект письма — *свидетель* — слово бы одновременно и автор, и его преодоление — превозмогание — утверждает себя в событийном над-противоречивом статусе.

Поэтому свидетельствование обладает собственной эстетической и антропологической онтологией — нужно вспомнить мысль Густава Шпета об эстетике именно как о *формальной онтологии*. В таком воплощении — единство во множественности — письмо не есть усилие одного только автора послания, а дело всей предшествующей энергии понимания.

У Розанова формируется особое *русское письмо*.

Понимание — над-противоречиво. Позиция «выжидающего скептицизма» обращена к глубинным основам существования. Но чего выжидает сознание? Ведь неподлинность может быть обнаружена и в *одном*, и в *другом*.

Это третье — *иное, понимание*, чего не может коснуться сомнение. Розанов словно бы заново собирает рассеянное, разрозненное и противоречивое — речь в пределе идет не о том, что было или в какой-то степени эмпирически жизненно есть, а о том, что *может и должно* над-противоречиво быть.

Это существование, не соединенное ни с каким местом и чуждое всякого средоточия, есть единственно чистая и совершенная форма существования, где к нему не примешивается ничего чуждого, что внешним образом определяло бы его, т.е. ограничивало бы и стесняло бы его первоначальную и истинную природу, которая состоит в соприкосновении ее с пространством — «не с *этим*, и не с *тем*, вообще не с местом в пространстве, но с ним самим в его целом» (В.В. Розанов). Пространство же здесь надо понимать открытым и многомерным, по Н. Лобачевскому, что в свое время было отмечено В.В. Библихиным, обратившим внимание на проблему отношения розановского *пространства* к современной *топологии* бытия.

Поэтому наряду с определением «правоты» или «неправоты» Розанова в конкретике, нужно иметь в виду над-противоречивое *родовое*, что способно придавать той или иной субъективности именно родовую значимость. Такая над-противоречивость обращает к парадоксальным смыслам. Уже в самом начале «Уединенного» Розанов писал об одновременности чувств родства с литературой и отвращения к ней. Казалось бы, проще всего говорить о конкретных ценностных

коннотациях — психологических в первую очередь, но Розанов, возражая, выходит в пределы некоего странного *незнания добра и зла*. Стремится свидетельствовать о чем-то большем, чем конкретная *истина* или *зло*. К над-противоречивости надо уметь восходить, одновременно пребывая в глубинах («Восхождение/Нисхождение») — восходящие силы должны быть найдены. И Розанов их называет: *понимание, память, отечество, семья, любовь, творчество*. Но не менее значимо *вещное, предметное, возделующее, кровное*. В обоих стремлениях могут сойтись в единении утверждающий консерватизм и открывающие жизненное творчество либеральные свободы.

Письмо отличается от логики конечных суждений.

В центре внимания *высшее нечто*, лишь изъясляющееся в судьбе людей, в истории, которой, собственно они и интересны и значительны. Ф.Э. Шперк приводит слова Розанова том, что «редко человек понимает конечный смысл того, что он делает, и большею частью он понимает его слишком поздно для того, чтобы изменить делаемое. Вмешательство индивидуальной воли в пути истории всегда бывает напрасным. ...Не человек делает свою историю, он только терпит ее, в ней радуется, или, напротив, скорбит, страдает» (Шперк 1995, 261–262). Значимо надличностное в личностном нудительно, но и непотворимо проявленное, что запечатлено в розановском высказывании: «Я-то бездарен, да тема моя гениальна».

Письмо развернуто в над-противопоставлении позиций, но в органическом единстве.

Письмо-свидетельствование не поддается предвидению, метафизически ему ничто не предшествует. Оно в своей потенции-неопределенности не оборачивается ни к чему. Речь, стало быть, идет о том, чтобы построить вслед за оптикой письма не *другое*, а *иное* сознание. Именно соединяющее в себе моменты *не* по принципу возможного примирения, гармонии или синтеза.

Но приближаться можно только к тому, что есть в над-противоречивой *мысли*. Соответственно, Розанов в *письме* дает голоса всему и всем, кто сам высказаться не мог. Так Достоевский представил не/возможное говорение тому, что жизненно уже *не* существует, но требует признания. Говоренье по инерции: «*Бобок, Бобок!*» — согласно той затихающей силе, которая способна проговаривать себя только после жизни: «*мортальный ресентимент*». В новом взгляде и оформленном пребывании *топологика* мысли наследует *соборное* видение и существование. Не выведение и не приведение к одному — пусть даже и *вечному* смыслу, а постоянство сопоставления смыслов в их становлении. Это проявится даже в том, что Розанов будет размещать

письма читателей в едином равноправии с текстом — движении от смысла к смыслу, от произведения к произведению: авторство — *свидетельство* — приобретает лично-родовой характер.

Тут будут действовать особые *аппараты письма* — об этом Розанов постоянно говорил, рассуждая о творчестве как текучей тайне, не раскрываемом до конца секрете существования и человеческом ремесле. Творчество приобретает онтологические характеристики — можно говорить о *свидетельствующем субъекте* письма. Тут рождается новый *концептуальный персонаж* — именно над-противоречивые проекции мыслительного замысла («геометрические аксиомы») приводят к пере-созданию *автора*, стремящегося к самому главному: никогда не перестать быть человеком.

Но свидетельствование о *человеческом* не дается просто и прямо.

Важно свидетельствовать о *человеческом* во всей полноте существования и во всей полноте мысли. Человек сопротивляется видимости благополучия: мир не есть совершенство.

И надо иметь дело со всем, что в мире *есть*.

Помогать *душе мира*, которая «возникла раньше, чем мир был» (В.В. Розанов). И Розанов обращается к Аристотелю — именно к термину *энтелехия*, чтобы объяснить *предшествования* для человека. В какой степени совпадает энтелехиальная онтология с советами «великого страшного духа», в романе Достоевского, сказавшего про людей как малосильных бунтовщиков, «недоделанных пробных существ, созданных в насмешку»?

Неужели речь идет о том только, что всегда есть и везде есть «сила низости карамазовской»?

И странное дело: неужели именно *эта* сила иногда может спасти?

Причем спасать как бы самим жестом осознаваемого *падения*?

Падения, без которого возвышение невозможно, невозможно понимание и утверждение. Невозможно понимание глубинных законов бытия. Значит, *безнравственное* призвано оживлять интерес и силу нравственного бытия, одаривание счастьем? Тем более, что «все позволено» может быть не только приведено к порядку, но и преодолено в энтелехиальном замысле.

Розанов «сбивает со следа» каждого охотника за окончательным смыслом. Можно сказать, лишает охотников привычной критической осанченности.

Истина не в догматической устойчивости, не в сумме мнений и не в выявлении противоречий. Они «выносятся за скобки» — происходит непрерывное раскрытие сущностного видения, создаваемого

сознанием поверх «естественной установки». Никакой очередной или последний по времени взгляд не может стать завершением.

Мышление Розанова точнее было бы называть не *альтернативным*, а *событийным*.

«— Где же тогда истина?

— В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В *колебании*.

— Неужели же *колебание* принцип?

— Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все и все — живет. Тот, которым цветет все и все — живет. Наступи-ка устойчивость — и мир закаменел бы, заледенел».

(Цит. по: Николюкин 2012, 66.)

Истина не в догматической устойчивости, но и не в сумме мнений. Они «выносятся за скобки» — происходит непрерывное раскрытие сущностного видения, создаваемого сознанием поверх естественной установки «правильности». Никакой очередной или последний по времени взгляд не может стать завершением.

Колебание — лишь методологическая установка, если угодно — *уловка* мысли. Розанов сознательно идет на обнажение имени и позиции. Розанов выводит посредством *колебания*, можно было бы сказать *мерцания*, истину к ее *антиномичной* и даже *агональной* природе, что становится ясным только при действии мысли с точки зрения над-противоречивости. И даже обращаясь к прошлому, Розанов устремлен к тому, что *может быть* — к возможному. Тут еще раз нужно вспомнить идеи логики воображаемого Н. Васильева («Платон гипостазировал мир идей; такой мир был подчинен воображаемой логике»). Тем самым подтверждается мысль о том, что актуально только то, где есть потенциальное. Не себя понять через других, а других через себя — через свое над-противоречивое понимание.

И главное, как представляется сейчас, установить *надпротиворечивую логику возможного*. Обустраивать пространство мысли Розанова в той интенции, что была задана творчеством, не утрачивая особенности, силу и образы *письма*. Понять творчество Розанова в его самости, если угодно — в непереводаемости, уместности и укорененности. Иными словами, на творчество Розанова нужно взглянуть не только во времени прошлого, настоящего и будущего, но найти принципиально уместную точку сборки его творчества — то *место мест*, где идеи живут в актуальной наполненности и утверждающей силе.

Розанов иногда так пишет, что нужен комментатор, хотя внешне его высказывания могут казаться простыми фактами, подручным,

ближайшим и непосредственно доступным. Письмо поднимается над конкретным высказыванием — это то, о чем далеко не всегда «можно говорить ясно». Другое дело, что понимающим комментатором он сам и стремится выступить. Субъект — *человек письма* — проясняет собственное говорение-письмо. В этом проявлено нудительное стремление к *иному*. Но таковым выступает и сам для себя человек — речь о преданности себе и всему человеческому роду.

Выстраивался и набирал силу особый *извод* отечественной мысли — метафизика всеединства в исполнении письма. Еще вспомним, что Розанов сам себя размещал в соответствующих фигурах времени, называя то *декадентом*, то *психопатом*. С этим связано постоянное *снижение* собственного внешнего облика и своей фамилии. Но постоянное умаление в пространстве противоречий дает возможность быть — *в письме* — такой всепроникающей *монадой* в воображаемый мир, где письмо, мысль и творчество никогда себя не уstraняют и не умаляют: под вопрос в работе «Апокалипсис нашего времени» ставят сами основания хроно-логики.

И поэтому Розанов парадоксально говорит о времени — оно, по его словам, противоречит самому себе, его нигде нет: будущее становится прошедшим, не переходя через настоящее, нежившее, не живя, отживает.

Именно в отношении к такому пониманию времени над-противоречиво действует письмо: металогика или эстетика письма пригодны для любого мира *символического*, но слишком подняты над *реальным* и должны быть обогащены содержанием. От письма необходимо перейти к конкретным произведениям или суждениям — *иное*. И в проекциях на историю Розанов исходил из неизбывной *антиномичности* мысли: есть *естественные* цели, вложенные в человеческую природу, которые, в отличие от целей *искусственных*, составляют его назначение. Нельзя назначение изобрести или придумать — можно только открыть, постигая природу человека: есть *антропологическая константа*, что нуждается в поддержке и утверждении. И приближаться к смыслу существования — *свидетельствовать* — можно по-разному, даже возражая самому себе.

Тут словно бы пересекаются воображаемое с эмпирическим — в топологии письма вечное встречается с временным. Прообраз встречи известен: «Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их “совмещенности”, они открывают истину» (Агамбен 2014, 55).

4. ЛОГИКА ВООБРАЖАЕМОГО: МЕДИУМ ПОЗНАНИЯ

Намечен ход к *иной* стратегии смыслогенеза — особому изводу отечественной мысли — возможности сопоставления *письма* Розанова и *логики воображаемого* Н.А. Васильева (1880–1940), философа, логика, психолога, поэта и переводчика, творчество которого привлекает в последнее время внимание многих специалистов из разных областей гуманитарного знания. Ему принадлежит труд о Н.И. Лобачевском (1914), идеи которого Розанов знал и ценил. Речь не о генетической детерминации, а о сходстве пробивающихся к признанию стратегий смыслогенеза — выходе к тому, что может быть условно обозначено как прогностически *свидетельствующее письмо* с особым статусом *субъекта-свидетеля*.

Н.А. Васильев исходил из положения, согласно которому необходимым способ, чтобы проверить: какие из законов логики суть законы *мысли*, т.е. зависят от мыслящего *субъекта*, и какие суть законы *реальности*, т.е. зависят от познаваемых *объектов*? Если в реальности «вещь не может быть зараз белой и небелой», «тело не может быть в покое и не в покое, то нужно понимать, что дело идет не о суждениях, а о вещах» (Н.А. Васильев). Отрицание всегда выражает несовместимость двух признаков, закон противоречия высказывает несовместимость утверждения и отрицания. Но в воображаемой логике появляется новая фигура — «параллелограмм предикатов». Эта логика представляет из себя «связную и стройную систему мысли, которая нарушает законы окружающей нас реальности, а не законы нашей мысли» — существуют поразительные аналогии между неевклидовой геометрией и этой воображаемой (неаристотелевой) логикой. При этом все неэмпирические элементы и положения логики Н.А. Васильев называет *металогикой* — она аналогична метафизике, которая есть познание бытия вне условий опыта.

И в логике воображаемого Н.А. Васильева все неэмпирические элементы и отношения составляют *металогикку* — она является аналогом метафизики, которая есть знание о вещах вне условий опыта. Как подчеркивает Н.В. Мотрошилова, воображаемая логика в целом меняет принцип деления суждений по качеству — наряду с утвердительными и отрицательными суждениями Васильев вводит третий вид суждений — индифферентные суждения, которые он обозначает так: «“S есть и не есть A зараз” (как будто бы устаревшее слово “зараз” мне кажется куда более уместным, чем, скажем, термин “одновременно”, поневоле вводящий еще и временную координату» (Мотрошилова 1989).

Воображаемый мир есть мир осуществленных понятий.
Речь может идти об интуиции будущего:

Мне грезится безвестная планета,
Где все идет иначе, чем у нас.

Н.А. Васильев

Но речь о такой именно интуиции, где действует пара-непротиворечивая мысль. Воображаемая логика, следовательно, не является отвлеченной операциональной конструкцией. Она может быть сопоставлена с ведущими теоретическими течениями отечественной философии и культуры XX в. — особенно, с русской феноменологией и русским структурализмом. И сегодня, когда мир остро нуждается в новой «поэме утверждения», выход к темам утверждения посредством письма способствует пониманию родовой природы философии.

Критерий мыслимости в воображаемой логике — отсутствие в ней *внутреннего противоречия*. Так и *письмо* подобно природе космоса — в письме представлен *агон* конкретных позиций, но во включенности в *понимание* системотехника письма возвышена над противоречиями. Васильев в своем поэтическом творчестве поднимает мысль и взгляд над эмпирическим безумием голодной жизни, неустроенностью, невозможностью выхода из противоречий. Высказывание «на эмпирической основе» может быть заменено другим, возможен обмен каких угодно воображаемых объектов — существ воображаемой зоологии или воображаемой социологии, утопии или антиутопии.

Но в мета-логике недопустимы произвольные конструкции.

Так письмо изначально предполагает *литературность* — «план имманенции» — обязательную согласованность с логикой становления *символического*. И обозначенная в логике воображаемого истина («суть и не суть зараз») требует перепроверки и уточнения методов исследования: на уровне субъективности характеризуя «когнитивно тревожную ситуацию, они понуждают поиски стабильной истины» (Микиртумов 2017, 413–414). И аргументы, к которым прибегает создатель логики воображаемого, включали даже апелляцию к идее *божества*, чья логика, утверждал Васильев, должна быть иной, чем «наша» человеческая (т.е. аристотелевская). История, понимаемая таким образом, может представлять как *вневремя*.

Не менее важно понимание над-противоречивого воображаемого, которое может быть определяемо как *базовое понятие* — задача его, по выражению Р. Козеллека, в том, чтобы «пред-формулировать реальность». И вследствие этого между воображаемым и вещами

существует напряжение, которое то актуализируется, то становится менее интенсивным — все зависит от ситуации во времени. Воображаемое не растворяется в истории и вещах «до конца»: языки воображаемого и реальность никогда не сливаются, скорее, можно говорить о том, что воображаемое предстает как особого рода медиум познания, способный формировать сознание и даже распоряжаться действием.

Воображаемое действует, оно все время в движении, проникает абсолютно везде — подобно либидо, инстинкту жизни в чистом виде, жизни бессмертной, нетленной, жизни, которая не нуждается в органах, жизни простой и неистребимой (Тевоз 2018, 51). Воображаемое, изначально не имеющее доступа к благам гражданского пространства страстно стремится к ним — в этом смысле такое стремление предстает не только как всеобщее реальное, но как «более, чем реальное». И возникающий посредством действия воображаемого фантомизм, наверное, в большей степени, чем другие *измы*, образован напряжением между опытом (обобщенным в них наличным бытием) и ожиданием — проектом будущего (Козеллек 2010, 26).

5. СИГИЗМУНД КРЖИЖАНОВСКИЙ: ИНТУИЦИИ ВООБРАЖАЕМОГО

В творчестве Сигизмунда Кржижановского свидетельства воображаемых миров даны через всматриванье, вслушивание и вдумывание в возможное существование, причем все пути постижения признаны существующими (Грякалов 2019, 389–414). Такой взгляд неотделим не только от эстетического наброска, но и от прогностики *политического*, из чего могут следовать утверждающие жизнь позиции: «Поиск вымысла — это вопрос справедливости и надежды» (Бадью 2013, 106). И как бы в ответ на такой гораздо более поздний по времени запрос Кржижановский, представляя ситуацию, которые называл *затиск*, запускает в мир воображаемые фигуры, существующие *реально*. Эти существа по названию одного из персонажей могут быть обобщенно обозначены как *вживень*. Такое создание способно *записать* себя в человеческий мир. И создание воображаемого дано посредством символического — *письма*.

Существо-вживень в статусе субъекта-свидетеля живет в заново создаваемом мире над-противоречивого воображаемого, действующего в режиме реального и материального. Это также, следует повторить, персонаж *политического*, где нельзя отказаться от решений и действий, он выступает против, казалось бы, совершенно незыблемых установлений — доводит собственное существование до

представлений других, применяя стратегии *бунта, провокативности, вызова, апокалиптических предсказаний* и даже *магико-математических действий*. Соответственно в столь неопределенной социальной и рефлексивной нормативности — *спектаклярности* — встает вопрос о субъекте: какие силы действуют, побуждая к мысли, в какой мере эти силы осознаны и представлены в воображаемом, в какой степени и в каких формах существо воображаемой радикальной антропологии способно утверждать то, что может быть называемо истиной?

Конечно, реальные, индивидуальные и коллективные действия — труд, война, послевоенное существование, любовь или невозможность любви, даже представленный Кржижановским «конкурс поющих чайников», устраиваемый любителями сольного пения в отвергающих музыкальность временах после гражданской войны, не сводятся к самодостаточным символам — обладают предметным сопротивлением. Но любое действие, не сводясь к символическому, возможно только в его рамках: «Организация экономики, система права, институт власти, религия существуют социально лишь как санкционированная система символов» (Касториадис 2003, 132). И если обратиться к становлению темы воображаемого в творчестве Сигизмунда Кржижановского, стараясь проследить мета-логику воображаемого, то первичную символизацию приобретают как раз *состояния, переживания, вымыслы*, и мистифицированные *вещи*. Они начинают жить своей (не)возможной жизнью: стремительность описания подчеркивает динамику становления, более того, динамизм над-противоречивых миров становится самодостаточным.

Пальцы пианиста, обретая символическую природу воображаемого, стремятся за пределы исполнительской программы и за пределы тела музыканта. Именно в над-противоречивом смысловом пространстве представлено сопротивление однозначной определенности. В разных текстах и контекстах отечественной мысли выстраивается представление об особом изводе творчества и рефлексии, где создается фигура *мыслителя-диагноста и писателя-свидетеля*.

Всё крепнет Тишина. Я верю — близок миг —
И в безответности умрёт последний крик,
И духи и тела — всё канет в глубину
И будем слушать мы Господню Тишину.

Сигизмунд Кржижановский «Эригена»

Над-противоречивое единство может обретать трансцендентные воплощения.

Контур предшествующих ориентиров намечен: «Для того чтобы привести к единству и согласию разрозненные и враждебные элементы, необходимо *каждому* (курсив мой. — А.Г.) определить особое назначение, ввести его в определенное положительное отношение ко всем другим — иными словами, необходимо не просто соединить все, но соединить все в определенной положительной форме. Эта определенная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, т.е. совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире — стремление общее и единое во всех и потому выходящее за пределы каждого — это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа» (Соловьев 1989, 134–135).

6. ВЫВОДЫ

В отношениях интенции и дискурса речь идет о базовом понятии над-противоречивости и близких к нему метафор — над-противоречивости в рефлексии и мироощущении, о до-интенциональной и топологически фундированной субъективности. На основании сходств смысловых импульсов актуализированы идея поэтического языка в эстетике русского формализма и славянского структурализма, понимание-письмо Розанова, логика воображаемого Н.А. Васильева, оперирование «образами-фантомами» в творчестве писателя-мыслителя Сигизмунда Кржижановского.

В пространстве топологического поворота обращение к отношениям рефлексии и дискурса дает возможность заново обрести смещенную постмодерном энергетикой модерна в ее новом приходе, где предстают гетерогенные силы. В топологическом единстве могут быть восстановлены идеи классической рефлексии целостности. Может быть, имеет смысл сопоставить это с идеями концепции *мета-модерна*. Значима идея выхода за пределы «вещного поворота» — привязке к материальному как единственной достоверной данности: «Вещи дают отпор» (Бруно Латур), «Конец человеческой исключительности» (Жан-Мари Шеффер) — это, следовательно, жест противодействия идео-логике *исключительности* вообще. На установлении смысловых сходств можно говорить об идее множественности во взаимодействии компонентов. Субъект-свидетель пребывает в сфере эпистемологии и экзистенциального выбора.

Актуализирован вопрос о *телосе* жизненного мира — даже о номогенетичности жизни, развитии «предсуществующих задатков»: в ситуации кризиса этических системо-логик и сложности вопроса об *антропологическом* встает проблема соотнесенности дискурсивных практик и ответственного этоса поступка.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен, Д. (2014), *Пилат и Иисус*. Пер. с итал. и примечания М. Лепиловой. М.: GRUNDRISSE.
- Бадью, А. (2013), *Загадочное отношение философии и политики*. Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Брагинская, Н.В. (2003), *Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе*. М.: Наука.
- Грякалов А.А. (2016), “Понимание и неопределенность (Опыт В.В. Розанова)”, *EINA1. Философия. Религия. Культура* 1/2: 80–106.
- Грякалов, А.А. (2019), *Топос и субъективность. Свидетельства утверждения*. СПб.: Наука.
- Касториadis, К. (2003), *Воображаемое установление общества*. Пер. с фр. Г. Волковой, С. Овертаса. М.: Гнозис; Логос.
- Козеллек, Р. (2010), “К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий”, in *История понятий, история дискурса, история метафор*. Сборник статей. Пер. с нем., 21–33. М.: Новое Литературное Обозрение.
- Микиртумов, И.Б. (2017), “Воображаемая логика Николая Васильева и стабильная истина”, in *Русский логос: Горизонты осмысления*. Материалы Международной философской конференции 25–28 сентября 2017 г. Т. 2, 413–416. СПб.: Изд. РХГА.
- Мотрошилова, Н.В. (1989), “‘Воображаемая логика’ Н.А. Васильева и вклад В.А. Смирнова в ее исследование”, in *Библиотека по философии*. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000257/>
- Николюкин, А.Н. (2012), “Как мыслил Розанов”, in *Василий Васильевич Розанов. Философия первой половины XX века*. М.: РОССПЭН.
- Соловьев, В.С. (1989), *Сочинения: В 2 т. Т. 2*. М.: Мысль.
- Тевоз, М. (2018), *Искусство как недоразумение*. Пер. с фр. И. Оносова. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха.
- Шперк, Ф.Э. (1995), “В.В. Розанов (опыт характеристики)”, in *В.В. Розанов: Pro et contra. Кн. 1*. Антология, 261–262. СПб.: Изд. РХГА.
- Эйхенбаум, Б.М. (1969), *О прозе. Сборник статей*. Л.: Советский писатель.
- Якобсон, Р. (1992), *Якобсон-будетлянин. Сборник материалов*. Сост., подгот. текста, пред. и коммент. Б. Янгфельдта. Стокгольм.
- Agamben, D. (2014), *Pilate and Jesus*. Trans. and notes by M. Lepilova. Moscow: GRUNDRISSE. (in Russian.)
- Badiou, A. (2013), *The mysterious relationship between philosophy and politics*. Trans. by D. Kralechkin. Moscow: Institute of General Humanitarian Research. (in Russian.)

- Braginskaya, N.V. (2003), *Wet word: Byzantine rhetorician on erotic romance*. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Gryakalov, A.A. (2016), “Understanding and uncertainty (V.V. Rozanov’s experience)”, *EINAi. Philosophy. Religion. Culture* 1/2: 80–106. (in Russian.)
- Gryakalov, A.A. (2019), *Topos and subjectivity. Evidence of approval*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Castoriadis, K. (2003), *Imaginary establishment of society*. Trans. by G. Volkova, S. Overtas. Moscow: Gnozis; Logos. (in Russian.)
- Koselleck, R. (2010), “On the issue of temporal structures in the historical development of concepts”, in *History of concepts, history of discourse, history of metaphors*, Collection of articles, 21–33. Moscow: New Literary Review. (in Russian.)
- Mikirtumov, I.B. (2017), “Imaginary logic of Nikolai Vasiliev and stable truth”, in *Russian Logos: Horizons of comprehension*, Materials of the International Philosophical Conference September 25–28, 2017, Vol. 2, 413–415. St. Petersburg: Publishing House of the RHGA. (in Russian.)
- Motroshilova, N.V. (1989), “‘Imaginary logic’ N.A. Vasiliev and the contribution of V.A. Smirnov in her research”, in *Philosophy Library*. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000257/> (in Russian.)
- Nikolyukin, A.N. (2012), “How Rozanov thought”, in *Vasily Vasilyevich Rozanov. Philosophy of the first half of the twentieth century*. Moscow: ROSSPEN. (in Russian.)
- Soloviev, V.S. (1989), *Works: In 2 volumes*. Vol. II. Moscow: Mysl (in Russian.)
- Tevoz, M. (2018), *Art as a misunderstanding*. Trans. by I. Onosov. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publishing House. (in Russian.)
- Shperk, F.E. (1995), “V.V. Rozanov (characteristic experience)”, in *V.V. Rozanov: Pro et contra*. Book. 1. Anthology, 261–262. St. Petersburg: Publishing House of the RHGA. (in Russian.)
- Eikhenbaum, B.M. (1969), *About prose. Digest of articles*. Leningrad: Soviet writer. (in Russian.)
- Jacobson, R. (1992), *Jacobson-Budelianin. Collection of materials*. Coll., prep., introd. and comment. by B. Yangfeldt. Stockholm. (in Russian.)

ON ONE OF THE VERSIONS OF RUSSIAN WRITING: INTENTIONS AND DISCOURSE

GRYAKALOV, Alexey A.

DSc in Philosophy, Professor.

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg.

E-mail: alexalgr@mail.ru

Keywords: Letter, V.V. Rozanov, N.A. Vasiliev, logic of the considered, Slavic structuralism, phenomenology, uncertainty, event, poetic, S.D. Krzyzhanovsky, heterogeneity, subject-witness.

The concept of writing combines the ideas of the aesthetics of V.V. Rozanov, the positions of the logic of the imaginary N.A. Vasiliev and the meaning

of the writer-thinker Sigismund Krzyzhanovsky. The unifying principle is to pay attention to over-contradiction, where positions are coherently combined. The initial intentions of reflection and creativity affect the representations of topological subjectivity and the formation of the witness subject.

Acknowledgments: The present research was funded by the RFBR, project number 19-011-00899 “Destruction (post) of modernity and topological subjectivity: approval of the subject-witness”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.1

ДОСТОЕВСКИЙ И НИЦШЕ: ДВА ОБРАЗА СВЕРХЧЕЛОВЕКА

ИСАКОВ

Александр Николаевич

Кандидат философских наук, доцент.
Университет ИТМО, Санкт-Петербург.

Ассоциированный научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: aisakow57@mail.ru

Ключевые слова:

Достоевский, Ницше, Лакан, сверхчеловек, вечное возвращение, рессентимент, имя Отца, фетишизм, истина христианства.

Не вызывает сомнения значимость фигуры отца в творчестве Достоевского. Важно, также, что она представлена в его романах противоположными типами персонажей — с одной стороны это «порочные» отцы подобные старшему Карамазову, с другой, — слабые, вроде капитана Снегирева. Любопытно, что оба отцовских типа у Достоевского лишены того, что Ницше назвал рессентиментной чувственностью. В своей статье я хочу сопоставить двойственность фигуры отца у Достоевского с противоречивостью образа сверхчеловека у Ницше. В сложной драматургии романов Достоевского двойственность идеи сверхчеловека становится основанием оригинальной смысловой коллизии, — противостояния двух экзистенциальных стратегий в их стремлении присвоить место «имени Отца» в символическом порядке.

Воля к власти, сверхчеловек, вечное возвращение — три основные метафизические интуиции Ницше, все они связаны общим контекстом *рессентиментной* чувственности: вытесненных злости и бессилия, которые как «возвращение вытесненного», нарушают устойчивость социальной связи. С данной точки зрения сверхчеловек — это воля к власти, лишенная *рессентимента* и, по сути, единственная сила, способная противостоять его деструктивным эффектам. Важно, что сверхчеловек у Ницше неморален, поскольку мораль и *рессентимент* это две стороны единого феномена, того, что Руссо называл «общей волей» — *general volante* и что становится объектом резкой критики у Ницше. *Сверхчеловек* отрицает руссоистскую волю как таковую и этим отрицанием возвращает относительную устойчивость социуму в истории. В целом мысль Ницше понятна, — мораль (христианская) не может контролировать «зло», поскольку в своем генезисе всегда уже

укоренена в нем, — поэтому и нужна сила иного происхождения — *сверхчеловек*. Для последнего конститутивным основанием является не *рессентимент*, а идея *вечного возвращения*, посредством чего новый человеческий тип разрывает связь с наличным бытием, всегда имеющим тенденцию к саморазрушению, и открывает возможность становления иного способа совместной жизни.

Вместе с тем, нельзя сказать, что идея *вечного возвращения* имеет у Ницше достаточно ясный метафизический смысл. Уже само наличие ее противоположных интерпретаций, например, у М. Хайдеггера и А. Бадью указывает на присущую ей двусмысленность. С нашей точки зрения, творчество Достоевского, во многом близкое Ницше по духу, позволяет здесь что-то прояснить. В данном контексте мы хотим сопоставить два тематических ряда, сложное переплетение которых, как нам представляется, определяет важную черту художественного опыта романов Достоевского, особенно последних пяти. Это, во-первых, ряд, связанный с развитием экзистенциальной темы «детства» и «спасительной силы детской жизни» (Беньямин 2019, 33), и, во-вторых, существенно осложняющий указанный опыт *откровения* свободы ряд фантазматических трансформаций Образа и Имени Отца в романах.

Рассмотрим вначале последний случай — тематическое развитие фигуры Отца. В романах Достоевского легко выделить оппозицию двух отцовских типов. Это, с одной стороны, «преступные» отцы-эгоисты, а с другой — слабые отцы-жертвы. К первому типу можно отнести Быкова («Бедные люди»), действительного отца Пети Покровского, князя Валковского («Униженные и оскорбленные»), Свидригайлова («Преступление и наказание»), который сам о себе говорит — «И какой я отец?» (Достоевский 1973, 222), — кульминацией данного типа, безусловно, является Федор Павлович Карамазов — философ и практик *сладоастратия*. Важно, что все эти персонажи лишены эмпатии к своим детям, но в то же время им не присуща безадресная озлобленность *рессентимента*, и в этом качестве все они выступают аналогом, возможно пародийным, ницшеанского *сверхчеловека*. Ко второму типу отцов-жертв, очевидно, принадлежат: Покровский старший и сосед Девушкина Горшков («Бедные люди»), Мармеладов («Преступление и наказание»), штабс-капитан Николай Ильич Снегирев («Братья Карамазовы»). В первом и последнем случаях особенно показательна инверсия отцовской функции: оба отца благоговеют перед своими детьми, относятся к ним как младший к старшему — Снегирев называет сына «батюшкой», в обоих случаях эмоциональной кульминацией образа становятся сцены похорон детей, представленные Достоевским как экзистенциальные катастрофы их отцов — Захара Покровского

и штабс-капитана Снегирева, и это понятно, поскольку *отцы* лишаются «спасительной силы детской жизни» — онтологической истины своего существования, — остановимся на этом.

Принципиальная для Достоевского интенция «спасительной силы детской жизни» изначально предвосхищается вербальной формулой — «как маленькие дети», которая в романе «Преступление и наказание» характеризует телесные и риторические жесты героев, объединяя в пустом пространстве еще не найденного смысла значимых персонажей: Лизавету, Соню и Раскольникову (Исаков 2017, 38). В следующем романе Достоевского интенция «детства» становится уже смыслопорождающей, наделяя, по выражению В. Беньямина («“Идиот” Достоевского»), символическими качествами «незабвенности» и «бессмертия» жизнь главного героя (Беньямин 2019, 31–32). Наиболее полно феномен «детства», как того, что, в понимании Достоевского, есть со-бытие с другими в чистом опыте веры и придает жизни экзистенциальную форму «бессмертия», представлен в «Братьях Карамазовых»: в книге VI «Надрывы», книге X «Мальчики» и эпилоге III «Похороны Илюшечки». С нашей точки зрения, важно, что, выражаясь языком Хайдеггера, экзистирование свободы у Достоевского происходит в модусе *mitsein* (а не личного *dasein*), именно поэтому здесь важна лакановская тема символического Отца, как необходимого места в символическом порядке со-бытия с другими. В важной для понимания романа поэме брата Ивана существенно то, что *Господь* является в мир, где его место в символическом порядке уже занято замещающим фетишем его же имени, присвоенным фигурой власти в лице *великого инквизитора* и католической церкви. Для нас в данном случае важно подчеркнуть, что *великий инквизитор*, узурпировав символическое место *Господа* с помощью фетишей свободы — *чуда*, *тайны* и *авторитета*, подавляет *рессентиментный* бунт носителей *general volante*, т.е. выполняет первичную функцию *сверхчеловека*, но при этом лишает общество будущего — истинной свободы в христианском смысле. С другой стороны, брат Алеша встречает штабс-капитана Снегирева, важной речевой характеристикой которого выступает определение себя как «Словоерсова» (Достоевский 1975, 182), что, по сути, представляет собой вырожденный символ имени Отца: «словоерс» — это «-с» вместо «сударь», который в свою очередь замещает «милостивый государь». Эта, весьма значимая в романе, встреча провоцирует Алексея самому занять пустующее место символического Отца и исполнять его функцию по отношению к умирающему Илюшечке и «детворе», что в целом соответствует завету старца Зосимы — «а в миру пребудешь как инок» (Достоевский 1975, 259).

Подведем некоторые итоги. С нашей точки зрения, важно, что двойственность фигуры *отца* у Достоевского в целом позволяет прояснить сложность идеи *сверхчеловека* и связанной с ней идеи *вечного возвращения* у Ницше. Можно сказать, что двойная направленность ницшеанского *сверхчеловека* — негативная на *general volante* и позитивная на идеал *вечного возвращения*, открывающий измерение будущего по ту сторону *рессентимента*, — в оригинальной драматургии романов Достоевского, и, в первую очередь, его итогового произведения — «Братья Карамазовы», становится основанием новой смысловой коллизии, а именно, противостояния двух экзистенциальных стратегий, каждая из которых по своему позволяет избежать «ловушки» *рессентимента* в их борьбе за символическое место имени Отца. С одной стороны, «преступные» отцы фетишизируют само имя Отца, превращая его в сакральную сверхценность. Здесь, хороший пример, вскользь упомянутый в романе самый авторитетный присяжный, единственный названный по имени, «купец с медалью» — Прохор Петрович Назарьев, отец двенадцати детей (Достоевский 1975, 176), — как можно понять намек Достоевского именно он способствовал вынесению брату Дмитрию максимально сурового приговора, при фактическом отсутствии прямых улик, подчеркивая, тем самым, что страшным преступлением является уже само покушение на священную *идею Отца*. С другой стороны, отцы-жертвы, штабс-капитан Снегирев и другие, в своей жертвенной любви выступают, по сути, *хранителями места имени Отца* в символическом порядке для *грядущего субъекта христианской истины*, которая для Достоевского выражается в «спасительной силе детской жизни».

ЛИТЕРАТУРА

- Беньямин, В. (2019), *Девять работ*. М.: Рипол-классик.
- Достоевский, Ф.М. (1973), “Преступление и наказание”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука.
- Достоевский, Ф.М. (1975), “Братья Карамазовы. Книги 1–10”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука.
- Исаков, А.Н. (2017), “Достоевский и Лакан. Анализ текста ‘Преступления и наказания’”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 2.1/2: 23–43.
- Лакан, Ж. (2006), *Имена-Отца*. М.: Гнозис; Логос.
- Benjamin, W. (2019), *Nine Papers*. Moscow: Ripol-classic. (in Russian).
- Dostoevsky, F.M. (1973), “Crime and Punishment”, in F.M. Dostoevsky. *Complete works in 30 vol.* Vol. 6. Leningrad: Nauka. (in Russian).
- Dostoevsky, F.M. (1976), “The Brothers Karamazov (books 1–10)”, in F.M. Dostoevsky. *Complete works in 30 vol.* Vol. 14. Leningrad: Nauka. (in Russian).

Isakov, A.N. (2017), "Dostoevsky and Lacan. Analysis of the text of 'Crime and Punishment'", *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 2.1/2: 23–43. (in Russian).

Lacan, J. (2006), *On the Names-of-the-Father*. Moscow: Gnozis; Logos. (in Russian.)

DOSTOEVSKY AND NIETZSCHE: TWO IMAGES OF THE SUPERMAN

ISAKOV, Alexander N.

PhD in Philosophy, Associate Professor.

ITMO University, St. Petersburg.

Associate Research Fellow.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: aisakow57@mail.ru

Keywords: Dostoevsky, Nietzsche, Lucan, superman, eternal return, resentment, Father's name, fetishism, the truth of Christianity.

There is no doubt about the importance of the father figure in Dostoevsky's work. It is also important that it is represented in his novels by opposite types of characters — on the one hand, these are vicious fathers like the elder Karamazov, on the other, weak ones, like captain Snegirev. It is curious that both father's types in Dostoevsky are devoid of what Nietzsche called resentimental sensuality. In my article, I want to compare the duality of Dostoevsky's father figure with the inconsistency of Nietzsche's image of the superman. In the complex dramaturgy of Dostoevsky's novels, the duality of the idea of the superman becomes the basis of an original semantic collision — the confrontation of two existential strategies in their desire to assign the place of the "Father's name" in a symbolic order.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.2

ПАРАДОКС САООТРИЦАЮЩЕГО РАЗУМА: ДОСТОЕВСКИЙ И ПАСКАЛЬ*

ФАРАФОНОВА

Дарья Сергеевна

Кандидат филологических наук, PhD in Italian Language, Literature, and Culture.

Преподаватель.

Университет г. Мачерата, Италия.

E-mail: daria.farafonova@unimc.it

Ключевые слова:

Достоевский, Паскаль, разум, сердце, парадокс, противоречие.

*На протяжении всего своего творческого пути Федор Достоевский непрерывно обращается к мысли Блеза Паскаля, о чем свидетельствуют письма, записки и многочисленные реминисценции, наводящие тексты его произведений. На факт «духовного родства», связывающего двух великих писателей, указывали Шестов, Бердяев, Розанов; исследованию этой преемственности посвящено несколько работ (Стрельцова, Тарасов, Баршт). В тени до сих пор оставался важный ее аспект, определяющий природу интереса Достоевского к творчеству Паскаля как мастера парадокса, «не утверждающего истины без того, чтобы тут же утвердить истину иную, противоположную». Достоевского привлекала структура парадоксального мышления Паскаля, который в своих «Мыслях» через саму форму аргументирования показывает бессилие разума перед противоречивостью сущего, вместе с тем утверждая его потенциал в этом *désaveu de la raison* (фигура, глубоко созвучная сути творческих поисков Достоевского). Паскалевская «баинья», к построению которой устремлено человеческое сознание, соответствует «хрустальному зданию», в образе которого Достоевский выразил потуги разума свести многоликость бытия к универсальной формуле. Статья посвящена некоторым из ключевых моментов становления этой линии мысли, монологическому рационализму противопоставляющей диалогизм сострадания, негибкой логике разума — «мысль сердца».*

* Настоящая работа представляет собой развитие некоторых тезисов, сформулированных в посвященном фигуре Б. Паскаля разделе нашего исследования о европейских гуманистических истоках художественной мысли Достоевского в аспекте связи парадокса, мессианства и комического. Первые результаты этой части исследования будут опубликованы в форме статьи в ныне готовящемся к печати номере журнала Международного Общества Достоевского «Dostoevsky Studies» (См. также: Farafonova 2021).

Из западных мыслителей самым близким по духу Достоевскому был, пожалуй, Блез Паскаль. Многие темы и мотивы связывают этих двух писателей: от общих, таких как непостижимость законов сознания, моральный дуализм человека, антиномия разума и сердца, — до «частных»: *пари* как доказательство целесообразности веры и одновременное осознание кощунственности этой логики. Паскалевский человек, парадоксальным образом приближающийся к Богу через муку его отрицания, воскрешает в памяти ситуацию героев Достоевского, которым нужно «мысль разрешить»; близок он и самому Достоевскому, осанна которого «через горнило сомнений прошла».

Есть поразительные совпадения в позициях двух мыслителей на разных дискурсивных уровнях, начиная от неприятия иезуитства, которое представляло для Достоевского своего рода концентрированную суть католичества (Паскаль сделал его объектом блистательной полемической атаки в своих «Письмах к провинциалу»), и заканчивая янсенистским понятием Благодати и враждебного человеку Бога, беспомощности разума перед противоречивым сущим и двойственностью природы человека, его одновременной сопричастности к ангелам и к животным (Паскаль 2017, 115). Безусловно, эти позиции имеют глубоко различные идеологические и эпистемологические основания; каждый из двух величайших *моралистов* осмыслял человеческий удел в горизонте своего времени. И все же многое свидетельствует о том, что Достоевский обращается к Паскалю как к образцу продуктивного парадоксального мышления, единственно способного объять апории реальности и сознания, не разрешимые на уровне *Ratio*; притом для обоих писателей именно в этом о-сознании разум парадоксальным образом черпает свою познающую силу.

По сути, Паскаль риторически, структурно и содержательно строит свои «Мысли» на доказательстве бессилия разума в деле познания сущего и в постижении божественного. Притом менее заметно, но не менее отчетливо в его «апологии христианства» проходит линия парадоксального утверждения мощи разума в самом этом раскрытии собственной ограниченности: именно осознавая бездну собственного ничтожества человек способен подступиться к подлинному познанию (которое Паскаль ассоциирует с христианской верой). Одной из центральных для обоих писателей становится мысль о том, что беспокойный поиск духовных начал жизни структурно присущ человеку и определяет само ядро человеческого. Французский философ-моралист «порицает как того, кто только восхваляет человека, так и того, кто вечно его порицает; он — на стороне тех, кто тяжко стеноя неустанно ищет, как делают это герои Достоевского — «мыслящие тростники»,

“слабейшие из творений природы” <...> Человек Паскаля, как и герои Достоевского, проваливается в бездну “не отрывая глаз от неба”» (Ал-ташина 2013, 33).

Достоевский прошел школу Паскалевских «Мыслей» в том, что касается отрицания рационалистских оснований веры и религии (Стрельцова 1994), и самой рациональности как когнитивного идеала, воплощенного им в образе «хрустального здания» в «Записках из подполья». Этот аллегорический образ изначально был вдохновлен полемикой с Н.Г. Чернышевским, чьи социально-утопические воззрения становятся для Достоевского объектом пародирования. Но в нем присутствуют и отголоски паскалевской башни как метафоры человеческого стремления фиксировать в неподвижных формах то, что по своей природе текуче и неуловимо, и что рано или поздно сокрушает выстроенные Разумом заслоны: «Мы сгораем от жажды найти устойчивость, обрести наконец твердую почву и воздвигнуть на ней башню, уходящую в бесконечность, но заложенное нами основание дает трещину и земля разверзается, а в провале — бездна»¹ (Паскаль 2017, 37).

Парадоксалист из подполья принадлежит к категории так называемых апологетов бездны, высвечивающих двойственность реальности и вскрывающих головокружительную пустоту, на которой воздвигаются «здания» рассудка: в «Легенде о великом инквизиторе» эта фигура «самонадеянности разума» выражена в библейском образе Вавилонской башни, обретая пророческое звучание. Подобные здания можно лишь «профанировать», десакрализовать — в полном соответствии с интенцией мысли Паскаля, показывающего изнанку видимости, тем самым корректируя искажение, производимое человеческим восприятием. «Если он восхваляет себя, я его уничижаю; если он себя уничижает — я возвеличиваю его; я непрестанно противоречу ему до тех пор, пока он не уразумеет, что он непостижимое чудовище [*un monstre incomprehensible*]» (Pascal 2004, 898). В свете этих рассуждений герой «Записок» действительно предстает верным наследником парадоксальной линии мысли Паскаля:

Вы верите в хрустальное здание, навеки нерушимое, то есть в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать. Ну, а я, может быть, потому-то и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет даже и украдкой языка ему выставить. <...>

1 Цитаты из «Мыслей» приводятся по переводу Э. Линецкой, за исключением тех случаев, когда наш перевод представляется более точным (перевод осуществлен по изданию Sellier).

А покамест я еще живу и желаю — да отсохни у меня рука, коль я хоть один кирпичик на такой капитальный дом принесу! Не смотрите на то, что я давеча сам хрустальное здание отверг, единственно по той причине, что его нельзя будет языком подразнить. Я это говорил вовсе не потому, что уж так люблю мой язык выставлять. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. (Достоевский 1973а, 120).

В определенном плане «Записки из подполья» можно рассматривать как непрерывный жест самоотстранения рефлексующего сознания. Всякий порыв, всякая мысль и чувство раздваиваются, ведя к непрерывному самоотчуждению разума, которое обретает форму бесконечности (Тодоров 1972, 13): «Я упражняюсь в мышлении, а следственно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность» (Достоевский 1973а, 108). Рефлексия препятствует действию и обосновывает инерцию, вскрывая иллюзорность смысла всякого деятельного вмешательства в ход вещей: разум оказывается в состоянии болезненного зависания, заглушая порыв к действию; но именно это состояние позволяет объять в полифоническом звучании «неслиянные голоса», выражающие несовместимые между собой миры разных сознаний и несочетаемые грани реальности.

На риторическом уровне этой мыслительной стратегии соответствует переход от утверждения к его противоположности и обратно к исходному тезису, но как бы уже в новом витке аргументации: таков основной прием динамизации повествования в «Записках». Широко он используется и в «Подростке», и в других произведениях: «Нет, это вовсе не так — а впрочем и так...» (подобные фразы нередко произносят герои-резонеры в произведениях Достоевского). Спиралеобразное движение аргументации воспроизводит жест самоотстраняющегося сознания, ставящего под вопрос любую определенность — и главным образом, собственную способность к суждению. Стиль автора «Записок», ведомого «истерической жадой противоречий и контрастов» (Достоевский 1973а, 127), по сути, воспроизводит структуру парадоксального мышления Паскаля, который через саму форму аргументирования показывает бессилие разума перед парадоксальностью сущего.

Косной рациональности Достоевский противопоставляет «гибкую» логику, способную объять противоположные точки зрения, будто воплощающую паскалевские «доводы сердца, о которых разум не

ведает»² (Pascal 2004, 1217). Оба мыслителя рассматривают человека в перспективе совпадения противоположностей: в романах Достоевского эта позиция выражается в сосуществовании, точнее — созвучии «самостоятельных и неслиянных голосов», «равноправных сознаний с их мирами», несводимых к единству, что составляет основу полифонии. Определяющей в его творческом мышлении становится фигура бифуркации, или раздвоения, как пишет Михаил Бахтин:

В каждом голосе он умел слышать два спорящих голоса, в каждом выражении — надлом и готовность тотчас же перейти в другое, противоположное выражение; в каждом жесте он улавливал уверенность и неуверенность одновременно; он воспринимал глубокую двусмысленность и многосмысленность каждого явления (Бахтин 2017, 259).

Достоевский, остро осознававший противоречивость сущего, был очарован особой диалектикой Паскаля, которая не приводит к синтезу в гегелевском смысле, как бы останавливаясь на тягостном зависании между двумя терминами противоречия: только так можно приблизиться к сути «бездны», которую представляет собой человек. Проект Паскаля строится на доказательстве недостаточности человеческого разума в разрешении последних вопросов бытия, притом разум смутно ощущает свою принадлежность другому, невидимому порядку. Согласно Паскалю, мысль — высшее достоинство человека, одновременно его проклятие и благословение: «Таков истинный наш удел. Мы не способны ни к всеобъемлющему знанию, ни к полному неведению» (Паскаль 2017, 37). Его проект характеризует «диалектический ритм мысли, которая разворачивается в непрестанном переходе, опрокидывании (*renversement*) от *pro* к *contra*, в котором ни одна истина не утверждается без уяснения истины иной, противоположной, в котором разум ставит в тупик разум» (Paràsogli 2003, 16). Безусловно, это суждение справедливо и в отношении динамики, определяющей художественное мышление Достоевского.

Достоевский был хорошо знаком с первым переводом на русский язык «Мыслей», осуществленным Иваном Бутовским в 1843 г. Однако он читал и оригинал на французском, о чем, помимо прочего, свидетельствуют письма к брату в 1838 г.: в письме от 8 августа он — правда, не без иронического дистанцирования — цитирует Паскаля и его

2 В русском переводе эта мысль передана более описательно: «У сердца немало своих собственных разумных <...> чувств, непостижимых разуму» (Паскаль 2017, 181).

парадоксальную мысль о сути подлинного философствования, «протестующего» против самой философии (в оригинале — «насмехающегося над философией»).

В том же письме он вплотную подходит к одной из центральных мыслительных установок Паскаля, связанной с необходимостью показать человеку его множественную природу, непостижимое сосуществование противоположностей в нем, суть его мучительного положения между ничем и Абсолютом:

Одно только состоянье и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. (Достоевский 1985, 50).

В этих словах явно слышен отзвук размышления Паскаля о двойственной природе человека, о его срединном положении «между Богом и ничем»: в этой оптике человек — «ничто в сравнении с бесконечностью; все в сравнении с ничем». Неустойчивое и невозможное равновесие между небытием и бесконечностью и есть мера человеческого удела: «Между нами — и адом или небом — лишь переход, соединяющий ад и небо, который и есть самое тонкое и хрупкое, что есть на земле». (Pascal 2004, 926). Продолжение мысли Достоевского также воскрешает в памяти настойчиво возвращающиеся на протяжении «Мыслей» рассуждения Паскаля о муках, связанных с осознанием человеком своего подлинного положения: «Но видеть одну жесткую оболочку, под которой томится вселенная, знать, что одного взрыва воли достаточно разбить ее и слиться с вечностью, знать и быть, как последнее из созданий... <...> Душа так подавлена горем, что боится понять его, чтоб не растерзать себя». (Достоевский 1985, 50). Эта мысль отчасти звучит репликой на пассаж о балансировании на краю двух бездн человека, который, как и весь окружающий его зримый мир, скован «материальной оболочкой»:

Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, — исполнится трепета перед подобным чудом, и, сдастся мне, любознательность сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание. (Паскаль 2017, 34).

Паскаль говорит о смешении двух несочетаемых начал в человеческой душе — Достоевский подхватывает эту мысль и развивает ее

с удивительной художественной зрелостью. «Чем же является человек? Ничто в сравнении с бесконечностью, все в сравнении с ничем — середина между ничем и всем. Он бесконечно удален от понимания крайних пределов» (Pascal 2004, 944). Это срединное положение между ничтожеством и величием, между «Природой» и «Благодатью» (согласно разграничению, посредством которого Бл. Августин провозгласил божественный исток всякого блага) в паскалевской оптике Достоевский глубоко осмыслил; оно стало одной из констант в силовом поле, которое определяет его художественные и философские поиски. Замечательно суть этой преемственности выразил Б.Н. Тарасов:

Не болезненность и истеричность, а предельно обостренное и обнаженное переживание драматических противоречий бытия сближает творчество французского мыслителя и русского писателя. Можно одобрить только тех, кто ищет истину с болью в сердце, подчеркивал Паскаль, подразумевая, что эта боль становится, помимо прочего, и своеобразным гносеологическим инструментом, обогащает познание, помогает узреть в истине ее полноту и целостность, а не только голую фактичность и позитивистскую закономерность. Именно такое духовное переживание и сердечная заинтересованность открывали и Паскалю, и Достоевскому пласты реальности, ускользавшие из методологического обзора как бы обездушенных и обезболенных философов-систематиков типа Декарта или Гегеля. Паскаль и Достоевский не стремились принизить разум, а пытались отвести ему подобающее место и оценить его действительные возможности и границы в познании человека и мира. С их точки зрения, непонимание отмеченных возможностей и границ, превышение полномочий разума и его превращение в верховного арбитра всех и вся, в меру всех вещей опасно и пагубно не меньше его принижения. Безудержное обожествление рассудка способно в конечном итоге парадоксальным образом вести через упрощающие объемную сложность и глубину жизни материалистические идеи и рационалистические теории к неразумию и безумию, к господству эгоистических инстинктов и торжеству нигилизма. (Тарасов 1999, 76).

Радикальная критика спекулятивного рационализма пронизывает «Мысли»: согласно Паскалю, этот принцип мышления подрывает подлинный, непосредственный опыт переживания Божественного, возможный лишь через пути, чуждые разуму. Внимательный к паскалевским заветам Иван, «эксцентрик и парадоксалист», ставит под вопрос саму основу рационального мышления в отношении последних вопросов бытия, признавая его поражение. Если человек даже не

в состоянии постичь, каким образом две параллельные линии где-то в бесконечности могут пересечься, куда ему пытаться помыслить о том, что бесконечно его превосходит:

Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про Бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего. (Достоевский 1975, 214).

В самом деле, для Паскаля, как и для Достоевского в «Братьях Карамазовых», Декарт — воплощение философского рационализма, классический почитатель «Бога философов» (Pascal 2004, 1300). Не случайно в своем последнем романе — может быть, наиболее «паскалевском» в плане постановки проблем — Достоевский вкладывает знаменитейшую формулу Декарта в уста черта, являющегося Ивану в бреду:

То есть, если хочешь, я одной с тобой философии, вот это будет справедливо. *Je pense, donc je suis*, это я знаю наверно, остальное же всё, что кругом меня, все эти миры, бог и даже сам сатана — всё это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть одна только моя эманация, последовательное развитие моего я, существующего доверменно и единолично... (Достоевский 1976, 77).

Абсолютизация рациональной способности, представленной здесь в гротескном ключе, неразрывно связана с утверждением Эго и его воли как высшего мерила действительности. И у Достоевского, и у Паскаля она противопоставлена так называемому «порядку сердца», который имеет своим высшим выражением христианский идеал *pietas*, милосердия, единственно способного принять парадоксальную природу сущего и разума как такового: «Только в Иисусе Христе все противоречия согласованы» (Pascal 2004, 970). Черт как бы доводит до крайности рациональный солипсизм, великое искушение для разума, воплощая собой утверждение индивидуальной воли вопреки божественной благодати.

В образе Черта объективированы сокровенные мысли самого Ивана. Он признает тайну человеческого сознания — ввиду «грядущей всеобщей гармонии», которая должна восторжествовать вместе с высшей справедливостью, как только иллюзия временного существования угаснет: «Я убежден <...> что страдания заживут и сгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж, как гнусенькое измышление *малосильного и маленького*, как

атом, человеческого эвклидовского ума» (курсив наш. — Д.Ф.) (Достоевский 1975, 214–215). И все же в завершение своей речи он утверждает превосходство этого самого ума над «доводами сердца», будто иллюстрируя парадокс, структурно присущий философствованию Паскаля: «Ничто так не присуще разуму, как это (само)отрицание разума» («Il n’y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison» (Pascal 2004, 933)). В микроскопически малом, в невидимом содержится бесконечное. Этот образ бесконечно маленького, как атом, ума отсылает к паскалевскому «гассоурси д’атом», «еще одной бездне», к которой, наряду с бесконечностью вселенной, устремлен взгляд философа:

Я хочу ему живописать не только видимую Вселенную, но и безграничность мыслимой природы в пределах одного атома. Пусть он узрит в этом атоме неисчислимые вселенные, и у каждой — свой небосвод, и свои планеты, и своя Земля, и те же соотношения, что и в нашем видимом мире <...>

Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, — исполнится трепетом перед подобным чудом <...>

Ибо в конечном счете что же он такое — человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между всем и ничем. <...> Он равно неспособен постичь небытие, из которого был извлечен, и бесконечность, которая его поглотит. (Паскаль 2017, 33–34).

Так, у Достоевского, как и у Паскаля, слабость «евклидова» разума, все же способного объять вселенную мыслью, постоянно выказывается в стремлении постичь суть всех вещей в отрыве от прочного этического основания — или, согласно переформулированной Достоевским идее Паскаля, «мысли сердца»: «Познать природу, бога, душу, любовь... Это познается сердцем, а не умом. <...> Ум — способность материальная... душа же, или дух, живет *мыслию, которую нашептывает ей сердце*» (Курсив наш. — Д.Ф.) (Достоевский 1985, 54).

Эти слова Достоевский обращает брату в другом своем письме. Симптоматичен выход на первый план «порядка сердца», который составит лейтмотив всего творчества Достоевского. Безусловно, в утверждении примата сердца над разумом Достоевский опирался на православную и христианско-мистическую традиции; но сам момент парадоксальности сущего, подвластной сердцу, но не разуму, привлекает его именно в паскалевской трактовке — в самом лоне западного рационализма, который как бы опровергает сам себя. Достоевский

глубоко уловил самую парадоксальную суть мысли Паскаля, как бы вырастающей из непрерывного самопровержения.

Апории разума препятствуют доступу к сложному, полифоническому видению действительности, восходящему к идеалу милосердия, любви, сострадания, которое несколько раз провозглашается Достоевский самым главным и, возможно, единственным законом человеческого существования. Иными словами, существует логика «сердца», питающая диалогический, открытый рационализм, который противопоставляется рационализму монологическому, авторитарному.

В знаменитом письме к Наталье Фонвизиной от февраля 1854 г. Достоевский утверждает примат сердца над рассудком, обращаясь к образу Христа: «Ели б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» (Достоевский 1985, 176). Мысль, которая неоднократно появится на страницах черновых записей Достоевского, воскрешает в памяти тезис Паскаля о том, что «Истина вне милосердия не есть Бог».

Христос и есть оплот высшей справедливости, которая в своей подлинной сути, не деформированной ограниченным «евклидовым умом» (или, в категориях Паскаля, «геометрическим духом»), совпадает с любовью и вне любви немыслима. Князю Мышкину, порой напоминающему человека из «Мыслей», намеренного следовать лишь голосу разума (Паскаль 2017, 47), Аглая ставит в вину жестокость и негибкость суждения: «А с вашей стороны я нахожу, что все это очень дурно, потому что очень грубо так смотреть и судить душу человека, как вы судите Ипполита. У вас нежности нет: одна правда, стало быть, — несправедливо». (Достоевский 1973б, 354).

Человек не является конечной и определенной величиной, на которой можно было бы строить какие-либо твердые расчеты: его срединное положение между «двумя безднами», как показывает Паскаль, положение уникальное, определяющее сущностную двойственность его природы. В этой несводимости человека к завершенности, в его принципиальной открытости и состоит то, что определяет его как человека. В диалоге с Иваном черт описывает карамазовский дух в терминах способности созерцать две бездны разом: бездны ничтожества и величия, веры и безверия, всеполноты бытия и небытия. Впоследствии эта формула будет воспроизведена в речи прокурора на суде: в карамазовском духе доведены до крайней степени обнаженности тенденции человеческого духа как такового.

Паскаль низвергает своего читателя в круговорот противоречий, где ничего не утверждается без утверждения и иной, противоположной

точки зрения (Sellier 2010). Это метод предъявления человеку величайшей тайны, которую он собой представляет, предполагает духовный путь, трансформацию; именно это определяет форму, модус и содержание рассуждений Паскаля. Достоевский совершает похожую операцию на уровне художественного воздействия, возводя парадокс в принцип мышления, что находит отражение и в нарративной структуре многих из его произведений. Глубокое осмысление Достоевским «Мыслей» Паскаля, сам факт этого “избирательного” сродства позволяет обнаружить глубоко этическую подоплеку этой парадоксальности, связанной с верой в высшее начало в человеке вопреки неприглядной и порой ужасающей данности, вопреки всем доводам рассудка, представленного в его слабости и ограниченности перед «доводами сердца».

ЛИТЕРАТУРА

- Алташина, В.Д. (2013), “Блез Паскаль и русская культура: от ‘былинки’ до ‘тростинки’”, in *Блез Паскаль: pro et contra. Личность и творческое наследие Паскаля в восприятии и оценке русских философов и писателей*, 7–50. СПб: РХГА.
- Баршт, К.А. (2019), “Мысли Блеза Паскаля в романе *Преступление и наказание*”, in К.А. Баршт. *Достоевский: Этимология повествования*, 115–151. СПб: Нестор-История.
- Бахтин, М. (2017), *Проблемы поэтики Достоевского*. М.: Издательство «Э».
- Достоевский, Ф.М. (1973а), “Повести и рассказы 1862–1866; Игрок: Роман”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30-ти томах. АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Т. 5. Л.: Наука.
- Достоевский, Ф.М. (1973б), “Идиот: Роман”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30-ти томах. АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Т. 8. Л.: Наука.
- Достоевский, Ф.М. (1975), “Братья Карамазовы: Роман в 4 частях с эпиологом, Кн. 1–10”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30-ти томах. АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Т. 14. Л.: Наука.
- Достоевский, Ф.М. (1976), “Братья Карамазовы: Роман в 4 частях с эпиологом, Кн. 11–12”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30-ти томах. АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Т. 15. Л.: Наука.
- Достоевский, Ф.М. (1985), “Письма 1832–1859”, in Ф.М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*: в 30-ти томах. АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Т. 28, кн. 1. Л.: Наука.
- Лапшин, И.И. (1928), “Достоевский и Паскаль”, *Научные труды Русского народного университета* 1: 55–63.
- Паскаль, Б. (2017), *Мысли*. Пер. Э.Л. Линецкой. СПб: Азбука.
- Стрельцова, Г.Я. (1994), “Паскаль и Достоевский”, in Г.Я. Стрельцова. *Паскаль и европейская культура*, 330–355. М.: Республика.
- Тарасов, Б.Н. (1999), “Достоевский и Паскаль (творческие параллели)”, *Вопросы литературы* 5: 75–92.

- Altashina, V. (2013) "Blaise Pascal and Russian culture: from the blade to the reed", in *Blaise Pascal: pro et contra. Pascal's Personality and creative heritage in the reception by the Russian philosophers and writers*, 7–50. St. Petersburg: Publishing House of the RHGA. (in Russian.)
- Bakhtin, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. C. Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barsht, K. (2019), "Blaise Pascal's *Thoughts* in the novel *Crime and Punishment*", in K. Barsht. *Dostoevsky: Etymology of Narration*, 115–151. St. Petersburg: Nestor-Istoria. (in Russian.)
- Farafonova, D. (2021), "Sulla soglia del visibile. Il *Cristo morto* di Holbein come icona nell'*Idiota* di Dostoevskij", *Immagine e parola* II: 117–134.
- Papàsogli, B. (2003), "Introduzione", in B. Pascal. *Pensées*, nuova ed. a cura di Ph. Sellier secondo l'"ordine" pascaliano, trad. di B. Papàsogli, 5–27. Roma: Città Nuova.
- Pascal B. (2004), "Pensées", éd. Sellier, in B. Pascal. *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, 755–1373. Paris: Classiques Garnier.
- Sellier, Ph. (2010), *Port-Royal et la littérature. Pascal*. Paris: Champion.
- Streltsova, G. (1994), "Pascal and Dostoevsky", in G. Streltsova. *Pascal and European Culture*, 330–355. Moscow: Respublica. (in Russian.)
- Tarasov, B. (1999), "Dostoevsky and Pascal (artistic parallels)", *The questions of literature* 5: 75–92 (in Russian.)
- Todorov, T. (1972), *Notes d'un souterrain: une explication du texte*, in F.M. Dostoevsky. *Notes d'un souterrain*, tr. de L. Denis, 11–39. Paris: Auber Montaigne.

THE PARADOX OF SELF-DENYING REASON: DOSTOEVSKY AND PASCAL

FARAFONOVA, Daria S.

PhD in Philology, PhD in Italian Language, Literature, and Culture.

Professor.

University of Macerata, Italy.

E-mail: daria.farafonova@unimc.it

Keywords: Dostoevsky, Pascal, contradiction, heart, reason, paradox.

Throughout his artistic life Fyodor Dostoevsky constantly appealed to Blaise Pascal's thought, as letters, notes and numerous reminiscences permeating Dostoevsky's work attest. The fact of this "spiritual affinity" between the two great writers was acknowledged by Shestov, Berdyaev, Rozanov; this continuity became the object of several studies (Strel'tsova, Tarasov, Barsht). However, an important aspect of Dostoevsky's interest towards Pascal has remained in the shadow: he was attracted by the form itself of the French philosopher's argumentation and strategy of thought, where "a truth is not being affirmed without affirming its opposite", and through which the impotence of the reason is represented, this désaveu de la raison paradoxically being the source of its potency. Pascal's "tour", tower, which the human mind is inclined to construct, corresponds to the "crystal palace",

in which Dostoevsky represented the efforts of the reason to reduce the contradictoriness of being to a universal formula. The paper focuses on some of the most relevant points of this line of thought, in which monological rationalism is opposed to the dialogism of compassion, and the rigid logic of Reason to the "thought of the heart".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.3

НЕДОРАЗУМЕНИЕ МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ — ПРЕПЯТСТВИЕ К НЕОБХОДИМОМУ ДИАЛОГУ ВОСТОКА И ЗАПАДА

КАПИЛУПИ
Стефано Мария

Кандидат философских наук, PhD in Philology, доцент.
Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.
Санкт-Петербургский государственный экономический университет.
Римский государственный университет «Ла Сапьенца», Италия.

E-mail: s_capilupi@yahoo.it

Ключевые слова:

прогресс, традиция, традиционализм, диалог, Запад, Восток, экзегетика, герменевтика, философия, полярность.

Фоном данного исследования выступает проблема возвращения в Россию определенного и старого клерикализма, который препятствует большему осознанию подлинных глубин русской религиозной философии и осложняет межкультурный и межконфессиональный диалог. Стоит вспомнить безжалостный анализ Лотмана и Успенского, который, на наш взгляд, эффективно и убедительно объясняет, почему российское общество и культура оказались в ловушке «двойственной и биполярной» логики, которая обрекает их именно на вечное возвращение. К этому добавляется недостаток способности оценивать как факторы разрыва, так и факторы преемственности между эпохами, также в видении Античности по отношению к Христианству. Эта схема осуждения/освящения противоречит, среди прочего, ортодоксальному видению византийского обожения. Подлинная оригинальность русской философии, которую необходимо сохранить, заключается прежде всего в символизме, в философии имени, в эпистемологии символа, в софиологии и в тринитарной философии общества и экономики. Если бы русское научное сообщество воспринимало прогресс скорее как возможность — хотя и относительную — универсальной солидарности, оно могло бы вместе с Европой чувствовать себя частью мирового сообщества и вместе сохранять свои культурные сокровища. Более высокая мера убежденности в идее прогресса, безусловно, могло бы, без ее абсолютизации и не пренебрегая этическими опасениями, облегчить включение России в некий новый и общий культурный и политический контекст.

Первая и в чем-то главная проблема, которую мы намерены тут подчеркнуть, заключается в особом отношении российских культуры и общества в целом к категории времени, — отношение, которое существенно отличается от видения времени, постепенно утверждавшегося в странах Западной Европы. Идея прогресса в русском мире весьма редко понимается как возможность контролируемых изменений, основанных на убеждении в возможности достичь нового и лучшего будущего через процесс роста. Данный рост на Западе понимается как продолжение и эволюция, а также как способность воспользоваться как возможностями настоящей ситуацией, так и традициями прошлого, плюсы и минусы которых не запрещено оценить. Эта эволюционная схема, отмеченная Кристофером Хиллом (Hill 1965), в России затмевается концепцией изменения как эсхатологического разворота всего. В связи с преобладанием этого видения, динамический процесс представляет очень специфические аспекты, которые приводят к тому, что изменение рассматривается исключительно как радикальный отказ от предыдущей фазы, а любая новизна как результат чистой и простой трансформации прошлого или, лучше сказать, как результат его переворачивания. Лотман и Успенский (Лотман, Успенский 1977), очень хорошо сфокусировались на этом характерном направлении русской культуры, от которого проистекает ее существенная неизменность на различных этапах ее истории.

Фундаментальная особенность этой культуры, по их мнению, заключается в «ее принципиальной полярности, выражающейся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполусном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны» (Лотман, Успенский 1977, 4). Обнаруживается некая трудность в том, чтобы допустить в отношении земной жизни тип поведения, который можно квалифицировать как нейтральный, ни святой, ни греховный, выступающий в качестве полосы структурного нейтралитета между полюсами этой бинарной оппозиции и в качестве, скажем, резерва, ресурса, из которого можно извлечь элементы, не участвующие в суждении крайней экзальтации или крайнего осуждения, и способные поэтому создать «буферную» зону посредничества между двумя различными фазами развития и, таким образом, гарантировать переход от одного к другому без чрезмерных толчков и перелом. В западном мире, как отмечают Лотман и Успенский, наличие и доступность широкого спектра моделей поведения, считающихся «нейтральными», и целого ряда социальных институтов, также квалифицируемых как таковые, позволяли

критикам общества каждой эпохи черпать свои идеалы из вполне конкретных областей окружающей действительности (из внецерковного социального строя, из мелкобуржуазной семьи); их борьба, следовательно, приняла значение попытки разъединить и опрокинуть иерархию существующих ценностей, убедившись, что элементы, взятые из «нейтральной сферы», стали стандартными ценностями, т.е. нормой. Это дало возможность установить подлинную преемственность между сегодняшним днем, который критикуется, но не отвергается, и ожидаемым будущим: и именно благодаря признанию этой возможности постепенно возникло видение истории, готовое принять вызовы, страхи и тревоги, пронизывающие человеческое существование, не поддаваясь искушению убежать от реальности. Напротив, в русской культуре отсутствие идеи прогресса, понимаемой как возможность извлечь из элементов настоящего условия для его преобразования, способного производить новые формы, означает, что в русской культуре в итоге преобладают механизмы, неизбежно воспроизводящие аспекты прошлого. Эта особенность не ограничивается средневековьем или периодом до конца XVIII в. Мы можем найти ее на разных этапах развития русской культуры и в аспектах, только на первый взгляд весьма различных. Например, в волне народных движений религиозного вида, известных под общим названием «раскол», возникшей во второй половине XVII в. Как отмечает внимательный историк расколов Александр Ильич Клибанов «недостаточное развитие общественных отношений, тот факт, что новые экономические явления в XVII в. были еще в начале своей истории и затронули лишь незначительные слои крестьянского сословия, имелось следствие, что в видении раскола преобладающим мотивом оказалась идеализация древних патриархальных обычаев, что находит свое выражение в противопоставлении древней веры “новой” вере Никона и в просьбе вернуться к древним обычаям» (Клибанов 1980, 67). Однако влияние и доминирование этого типа отношения не ограничивалось XVII в. Фактически, в конце XIX в., всего за три десятилетия до Октябрьской революции, в русле постничества, сложившегося внутри секты христоверия, Василий Федорович Мокшин пытался ввести новую форму христианства, свободную от любых предрассудков, суеверий, невежества и основанную на идее буржуазного «прогресса». Но эта попытка отреагировать на изменившиеся условия окружающей действительности посредством реформирования движения в соответствии с духом интересов и ценностей буржуазных элементов, которые придавали ему новый и высокий уровень, оказалась заблокирована не только из-за соперничества с другими ведущих представителей течения, но также сопротивлением социальных низов,

которые продолжали оставаться привязанными к архаичному состоянию общества и считали, что подлинное обновление может произойти только благодаря уважению к традициям примитивного христоверия.

Та же самая тенденция противопоставлять существующим формам предшествующие формы организации и полагать, что единственное обновление может быть результатом возврата к древнему, также глубоко пронизала всю историю русского революционного движения. Еще Александр Иванович Герцен (1812–1870) отмечал, что славянофилы, пытаясь новой глубиной восполнить понимание народности, которая была одним из официальных лозунгов эпохи Николая I, некритически превозносили народные традиции и патриархальные формы жизни и отрицали ее более современные и менее коренные. Их приверженность русской средневековой традиции, наследниками и продолжателями которой они объявили именно и исключительно себя, побудила их без возражений к осуждению Петра Великого как создателя государства, открыто преследующего идеалы обновления и модернизации. В ненависти к современному миру они превозносили древнейшие формы владения и распределения земли в крестьянской общине; из ненависти к государству они хотели почувствовать себя близкими к русскому народу, к крестьянам, возродить церковь на основе великих чувств. Таким образом, во многом (но не во всем: у Киреевского, например, понимание «верующего разума» имеет универсальный спекулятивный потенциал, превосходящий старые идеологические конфликты) это оказалось идолопоклонством истоков, — мифом о России вне времени, который дает основания Лотману и Успенскому отметить, что в российской истории изменения обычно не происходят через разработку альтернативных моделей и, в пределах возможного, раньше не сбывшегося, а лишь посредством радикального аксиологического обмена, в результате которого то, что было положительным, становится отрицательным и наоборот. Непосредственным следствием этого является то, что само понятие «новое» оказывается, в общем, осознанием и возрождением концепций, корни которых уходят в самое далекое прошлое.

Постоянное и массовое присутствие этой специфической черты подтверждается многочисленными учеными самого разного происхождения и ориентации. Так, А. Гершенкрон в статье, опубликованной в «*American Historical Review*» за октябрь 1953 г., отмечал в свое время относительно популистов, что, хотя они начинали с твердого и правильного осознания экономической отсталости своей страны, они затем быстро исказили эту свою интуицию и закончили парадоксальным образом с убеждением, что «сохранение старого, а не легкое принятие

нового, составляет преимущество данной отсталости. В конечном итоге, трагическая сдача реализма утопии. Это, пожалуй, главная причина упадка народничества» (Gerschenkron 1968, 454 и далее).

Даже итальянский историк Вентури во введении к своему классическому произведению «Русское народничество», вспомнив о явном противодействии, всегда проявлявшемся славянофилами и революциями и деспотизму и вообще всем варварским методам борьбы с варварством, отмечает: «Именно в таком мировидении стоит самый глубокий корень нынешнего интереса, вновь возникающего еще в Советском Союзе, к этим персонажам, столь далеким от сегодняшней России, к этим романтикам XIX в., которые, казалось, впали в презрение или преданы забвению на десятилетия». И, имея в виду этот интерес, Вентури предлагал анализ, имеющий особое значение и важность для целей и нашего анализа: «Глубокое движение возврата к древней Руси, к религии отцов побуждает нас взглянуть на прошлое другими глазами, еще раз оценить и подумать ценности, которые казались разрушенными и похороненными (достаточно, чтобы убедиться, снова взглянуть на новую оценку средневекового русского искусства, или прочитать произведения Пастернака и Солженицына, или даже просто посмотреть фильм Тарковского об Андрее Рублёве). Но самое главное — увидеть, как это глубокое и разнообразное движение, присутствующее в Советском Союзе, как в 1930-х гг., так и во время подъема славянофилии, закончится обращением против противника, прежде всего врага, которого и бояться, и ненавидят: деспотическое и бюрократическое государство» (Venturi 1972, LIV–LV). А если посмотреть на новейшую хронику жизни страны, то к приведенным Вентури можно добавить много других интересных и значимых примеров этого глубокого возвращения в древнюю Русь. Это хорошо понимал уже Герцен, который указывал, что контраст между славянофилами и западниками является, по сути, борьбой двух альтернативных моделей, которые различались во всем, за исключением общей и главной у обоих тенденции пристально смотреть в прошлое — на средневековую Россию одни, на Петра Великого другие. И всегда актуальным оказывается то важное пробуждение, которое он обращал на адрес обеих сторон: «Пора начать и человечеству забывать ненужное из бывшего, т.е. помнить о нем как о былом, а не как о сущем» (Герцен 1954, 327).

Во второй половине XIX в. всеобщее недоверие к индустриализации и развитию определенных секторов экономической ткани способствовало дальнейшему развитию этой незначительной или нулевой склонности к идеям прогресса, роста, модернизации. Как отмечает Гершенкрон, «создание крупных промышленных центров грозило,

говоря на жаргоне того времени, заразить Россию «раком пролетариата». Правительство стремилось предотвратить призрак крестьянских восстаний и не желало вызывать угрозы городских революций. Традиционализм, присущий аграрной экономической структуре, казался гораздо лучшей гарантией политической стабильности, чем беспокойная изменчивость современного индустриализма... Интеллигенция была в значительной степени радикальной, и политическая стабильность не была частью ее идеалов. Она выступала против аристократии и выступала за освобождение крестьян, выходявшее далеко за рамки, приемлемые для правительства; но по своей враждебности к индустриализации и по выработке собственных ценностей — истинных или предполагаемых — аграрного общества, интеллигенция была на удивление близкой к позиции правительства, хотя и по совершенно другим причинам» (Gerschenkron 1974, 771). В то время как Россия Екатерины II по количеству фабрик и мастерских, по объему производства и по той роли, которую она имела в европейской торговле, была помещена в число великих экономических держав XVIII в., промышленная Россия уже переживала фазу застоя в середине XIX в. и никоим образом не участвовала в общем движении, которое преобразовывало западные экономики. И снова: ситуация 90-х гг. XIX в., характеризовавшаяся стремительным прогрессом, зафиксировавшая черты новой промышленной географии на следующие тридцать лет, вскоре сменилась длительным периодом застоя, в течение которого экономика страны, в частности ее металлургическая промышленность, пострадала (особенно в период с 1901 по 1903 гг.) серьезным кризисом. После непрерывного колебания между двумя полюсами, инициативы государственной власти часто характеризовались ожесточенной борьбой против того, что кропотливо до этого создавалось на протяжении десятилетий. Эта ситуация могла только причинить периодическое разрушение того, что было приобретено предыдущими поколениями, с последующим отсутствием процесса накопления результатов и опыта, который является необходимым условием стабильного и длительного развития.

Вспомним слова Ивана Карамазова своему брату: «Не стану я, разумеется, перебирать на этот счет все современные аксиомы русских мальчиков, все сплошь выведенные из европейских гипотез; потому что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у них профессоров, потому что и профессора русские весьма часто у нас теперь те же русские мальчики» (Достоевский 1976, 214). Современное самосознание русской религиозной философии, например, тоже нередко грешит советской

и постсоветской склонностью видеть везде «черное» или «белое»: пантеизм против пантеизма, монизм против дуализма, гностицизм против агностицизма, креационизм против эволюционизма, имманентное против трансцендентного видения абсолюта, Христианство против гуманизма, абсолютная аксиология против относительной, Россия против Европы и наоборот, Рублев против Рафаэля, вера против рационализма. Это мышление «про или контра» пренебрегает как раз византийским подходом отцов церкви, по которому парадоксы творения преодолеваются через метафору греческой буквы Лямбда (λ), в которой одна нога выше другой и помогает двум противоположным истинам найти высшую гармонию, не забывая при этом о внутреннем конфликте, динамизме, напряжении и стремлении. Философия является наукой о возможностях сущего, явления, восприятия или познания; богословие — толкованием уже принятой верой разумной возможности существования Бога или также Его воплощения в человеке. Изучение границ между этими науками является тонким делом не только философа или богослова, а также историка и филолога. А историко-филологическая наука XX в. сильно развивалась в Европе, пока в России царствовал научный атеизм. Уже тридцать лет, как наступило время для возможного восстановления некоего духовного и культурного единства Запада и Востока, что никак не означает сливание того и другого, а лишь солидарность в деле общего поиска истины, которую никто не имеет права монополизировать. Например, на моей родине, в Италии, с научной глубиной и давно изучаются Восток и православие. Есть некая оригинальность русской философии, которую необходимо беречь и развивать как бесценное сокровище, и заключается прежде всего в символизме, в философии имени, в софиологии, в тринитарной философии экономики и социальной справедливости, в эпистемологии символа. Слишком часто забывается, что символ с греческого переводится «союз»: союз далекого и близкого, высокого и низкого, видимого и невидимого. «Символ» у греков был еще и ритуал, по которому люди брали палку, ломали в двух равных частях, и делились ими как знак дружбы и договора. «Символ» помогает снова приобрести доверие к силе и прозрачности слов, не поддаваясь в то же время соблазну и фанатизму точности, претендующей исчерпать тайну любой сущности и любой реальности либо в конфессиональной или политической доктрине, либо в определении, либо в холодной передаче информации.

Русское православие представляет собой особое пересечение разных традиций, которое, к сожалению, нередко это не осознает и не признает. В то же время, еще с Второго ватиканского собора (1962 г.)

среди католической интеллигенции главными «лозунгами» стали «возвращение к Отцам» и «любовь к Востоку». В Италии давно русские иконы бывают во многих католических храмах, и находятся в полной гармонии с фресками Микеланджело и другими картинами Ренессанса. В России осталось определенное историко-филологическое препятствие, начиная с той нехватки знания греческого языка, о котором свидетельствует также трагический опыт святого Максима Грека в XVI в. До сих пор синодальная Библия опирается на старославянский оригинал, который в свою очередь удивительно опирался в важных частях на Вульгату святого Иеронима на латыни. В постсоветской России люди, за исключение некоторых ярких и героических личностей как Александр Мень, стали снова говорить о «Филиокве» или о таких догматах католицизма как непорочное зачатие Богоматери, чистилище, примат и непогрешимость Римского Папы «ex кафедры», как будто внезапно они вернулись к XIX или даже к XI в.

Присутствие католиков восточного обряда и восточного богословия с древних времен (речь тут не идет о униатстве, а о предыдущем опыте) показывает, что в глубине вопросов речь не идет о разных догматах, а скорее, по крайней мере в некоторых важных случаях, о настоящих «теологуменах» (значение которых это не просто «частное богословское мнение», а «разрешенное Церковью толкование», предполагающее всегда не больше, чем два варианта). Например, Достоевский и многие его современники не имели верного знания о таких вещах, как догма непогрешимости (безошибочности, *infallibilitas*) Римского папы или о современном значении Ватиканского владения для католической Церкви. Итальянский историк Анджело Тамборра замечает, как русские тогда не поняли или не хотели понять, настолько политически безоружен был уже тогда католический Рим. Утверждалось господство современного государства и современного «цивилизованного общества» для всех граждан, и Церковь становилась государственной институцией. Сохраняя маленькую землю Ватикана, Римско-католическая Церковь смогла сохранить символически свою независимость от всякого государства и дать городу и миру некий сигнал своего статуса «слуги слуг» всех народов мира (Tamborra 1992). Распространенный перевод слова *infallibilitatis* — «непогрешимость» — неверный. В то время, как Рим уже насильно «присоединен» к новому итальянскому государству (чьи солдаты убили защитников Рима, несмотря на то, что они, защитники, по приказу Папы никакого сопротивления практически не оказали), масоны стали писать школьные учебники, формирующие менталитет большинства будущих молодых итальянских граждан. В то же время Римский Папа в 1870 г. провозгласил, что когда Церковь

своим верховным учительством предлагает верить в нечто как в богооткровенное, данное в учении Христа, то этим определениям надо подчиняться в послушании веры. Римский Папа после Первого ватиканского собора лишь однажды использовал свою «безошибочность»: когда он провозгласил догмат о Взятии в Небесную Славу Богоматери (1950 г.), не уточняя модуса Взятия. Это Взятие вполне могло, по католическому учению, произойти так, как принято понимать в православной традиции: то есть через естественную смерть (и не случайно, что один из немногих католических храмов в Санкт-Петербурге называется до сих пор «Успение»). Видно, что и всякий православный человек смог бы согласиться в этом случае с Римским Папой, как и каждый католик. *Каждый* христианин не ошибается в провозглашении основ христианских истин. Это верно по той простой причине, что всякий религиозный человек как таковой верит в то, что истина есть, и что она одна. Другое дело — ее толкование. Однако католический катехизис утверждает, что каждый христианин одарен безошибочностью. Это видно в полной мере у Римского папы не потому, что он «лучше» всех, а потому, что он представляет собой живущий символ того, что Церковь — единое тело. Его безошибочность становится, таким образом, символом безошибочности всех членов Вселенской церкви. В этом духе должен рассматривать догму безошибочности настоящий христианин. Так и сделал высший представитель католичества в итальянской культуре конца XIX в.: великий романист Алессандро Манцони не прислушался к энциклике Папе «*Non expedit*» (1870 г.) и принял участие в политической жизни нового итальянского государства и даже вошел в Сенат. Это потому, что великий итальянский писатель уже тогда прекрасно знал, что догма безошибочности не распространяется на любое высказывание Римского Папы. Эти важные нюансы не были доступны Ф. М. Достоевскому и его русским современникам.

Сегодняшний православный богослов О. Клемон, бывший ученик Владимира Лосского, в своем сочинении «Лики Духа» (2004 г.) убедительно показывает, например, как взаимное незнание лингвистических реалий *другого* усложнило и обострило проблему «Филиокве» (Clement 2004). Лучшие богословы Византии конца XIII в., и особенно Григорий Киприот, пытались оправдать начальное латинское воззрение, уточняя, что извечно (и не только в «Миссии» Христовой) Дух «славится через Сына Божия» (Клемон 1972, 443–456). В начале следующего века Григорий Палама различает, но не противопоставляет Личность Духа, исходящего от Отца и славящегося в Сыне, и Пневму, являющуюся присутствием и даром Бога в Его энергиях и происходящего в Святом Духе от Отца и Сына (Мейендорф 1997). Очень важным

является различие греческого слова «*ekporeúetai*» («исходить») и латинского «*procedere*» («пройти и прибывать вместе»), от неточного знания которого много чего нелепого случилось (Clement 2004, 72–73). Эту разницу хорошо знал еще Максим Исповедник, который, приехав на Запад по причине мусульманского нашествия, оправдывал «*Filioque*» не в смысле глагола «*ekporeúetai*», а в смысле глагола «*proienai*», на древнегреческом соответствующего латинскому «*procedere*». Этим Максим Исповедник пошел за концепцией александрийских отцов о динамическом аспекте единственности Божьи и о вечном проявлении тринитарной любви, с которой Святой Дух почти идентифицируется, и которая является великим делом Отца и Сына. К сожалению, падение Константинополя стало препятствием полноценному конфессиональному диалогу. Понадобилось дойти до нового соприкосновения христианского Востока и Запада, начавшегося в русской мысли XIX в. и в дальнейшем углубившегося в XX в. усилиями православной диаспоры и экуменического движения, чтобы была осознана необходимость взаимного понимания. О. Клемон считает ведущими работами этого направления «Тезис о Филюкве» Болотова и «Параклит» и «Неопалимая Купина» Сергия Булгакова. Более того: в книжке «Запад глазами Востока» (2001 г.), изданной на французском и на итальянском языках, найдем многочисленные утверждения современных русских интеллигентов о новом и более верном понимании проблемы «Филюкве» (С. С. Аверинцев, В. Биbihин, А. С. Хоружий). Видно, что именно в России начались и развиваются новые поиски христианской истины и межконфессионального диалога; те, кто их начинал и осуществлял, были мыслителями, глубоко вдохновленными Федором Михайловичем Достоевским. Поражает тогда тот факт, что именно Достоевский оказывается уже несколько лет для многих исследователей источником поисков совсем другого толка, в духе того, что Сергей Булгаков прямо называл «черносотенством». В конце XIX в., точнее в 1873 г., православные собрались в бывшем Константинополе для того, чтобы этот соблазн, определенный как «филетизм», окончательно судить как ересь. Сергей Николаевич Булгаков пишет: «Так называемое черносотенство, или союзничество, тем и отличается, что национализм становится в нем выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Нет сомнений, что чистый сердцем Шатов ужаснулся бы на это свое духовное потомство, однако именно он является его духовным прообразом. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением. Этот соблазн подстерегает всякого, чье сердце бьется любовью к родине, ибо

национальное чувство неизбежно раздирается этой антиномией — исключительности и универсализма — и, по совести говоря, кто из тех, в ком оно живо, не знает в тайниках души Шатова? Это тот самый старинный соблазн, каким все время искушался народ Божий, возомнивший о себе, что не он избран Иеговой, но Иегова избран им» (Булгаков 1990). В связи с этим мы часто говорили об опасности мыслей, к сожалению высказанных Достоевским в «Пушкинской речи», о том, что русский может прекрасно понять европейца, а европеец русского вполне понять никогда не сможет. Все это тут говорим, несмотря на огромную любовь всей Европы и всего мира к Достоевскому романисту (не публицисту), — любовь, которая привела также Римского Папы Бенедикта XVI к цитированию русского писателя в Энциклике «Спасены в надежде» (*Spe salvi*, Рим 2006 г.).

В целом, проблемы, которые видим в религиозной культуре в России, следующие: 1) проблема религиозного национализма; 2) неясная граница между философией (т.е. словом о космосе, классическом едином космосе, или современном, разделенном между квантовой физикой, гравитацией Ньютона и теорией относительности Эйнштейна) и богословием (что включает в себя не-философские понятия, такие как Творение, Боговоплощение, Искупление, Обожение); 3) не достаточно обновленная диалогом с Западом историко-филологическая наука; 4) неясная граница между ортодоксальным «эсхатологическим антиномизмом» (по которому Царствие Божье уже есть, и вместе с этим Его еще нет, поскольку верующие с самых смерти и воскресения Иисуса уже живут в «последних временах», в ожидании полного освобождения от страдания и смерти) и разными разговорами об Антихристе, что значит с разными видами скрытого или явного миллениаризма, который желает *горизонтально* упрощать любые антиномию, напряжение, стремление. Но есть и пятая проблема: характерно русской культуре также острое колебание между спиритуалистическим мистицизмом и атеистическим материализмом; и с этим связывается также колебание между надеждой на всеобщее спасение и надеждой на строгий Божий суд («страшный» — неправильный перевод с латинского и греческого «вселенского» суда). Одна из причин заключается в некой «страсти плоти», которая связана также с не полным осознанием Христианства как, на самом деле, религии преображенных тела и материи. В русской православной традиции в контексте проблематики спасения ярко выражены два понятия: Страшный Суд и общее спасение Вселенной. Оба эти образа сталкиваются, друг с другом в совести и в душе русского человека: одновременно присутствуют в нем представление о Страшном Суде и образ Софии как символа внутреннего

и видимого преобразования целого космоса. В истории христианской мысли понятие Страшного Суда тесно сплелось, начиная с эпохи Римской империи, с многослойным контекстом государственнической идеологии. В России эта черта закрепляется в связи с изначальным присутствием государя в делах веры. Участие государя в конфессиональных делах означает и присутствие «государства»: не случайно на русском эти слова связаны друг с другом; тогда как на Западе *status*, особенно с XVI в., обозначает «состояние общества», «закон», а не «господство». Есть целый ряд примеров проблем, которые сегодня диалог Запада и Востока мог бы хоть частично решать: 1) полное осознание Христианства как религия Обожения, а не только как религия искупления от грехов; 2) общее для христиан ожидание Второго пришествия как активное, а не пассивное, ожидание, которое обязывает людей к стремлению к возможному, относительному, этическому и научному прогрессу и, что еще важнее, к общей солидарности в этом стремлении; 3) решение целого ряда текстологических проблем.

Среди этих текстологических проблем, стоит обратить внимание тут на следующее. До сих пор русская современная Библия переводит чаще всего «Первое послание апостола Павла Римлянам» с старославянского, а не с греческого; а на старославянском переводили с латинского, и оказывается, что разговор о том, что «в нем», т.е. в Адаме, все погрешили, связан с латинским словосочетанием *in quo*, а не с греческим *eph'о*, которое на самом деле обозначало не «в нем», а лишь «потому что». Все погрешили, но каждый сам по себе, и это глубже соответствует общей православной солидарности во грехе, скорее чем крайний западный августинизм, по которому наследство вины по кровной линии делает еще острее проблему падшего человечества, нуждавшегося в верхней благодати и презиравшего во всем падшую природу.

Филофей Псковский писал о Москве как о «Третьем Риме» (около 1523 г. — не позднее 1524 г.). Согласно его концепции не Европа, а Русь — подлинный наследник «исчезнувшего римского мира», о котором намного позже писал Данилевский (Данилевский 1995, 72). «Слово о Законе и Благодати» (1049 г.) митрополита Илариона представляет собой первый и для истории русской религиозной культуры влиятельный пример осознания русским народом своей роли в общечеловеческом развитии. В этом «Слове» главной, конечно, оказывается отсылка к притче о «работниках в винограднике» (Мф. 20:1–16), которая Илариону была нужна, чтобы утвердить равенство и даже некое превосходство русского народа («работника последнего часа») над другими христианскими народами. Однако с богословской точки

зрения основная точка опоры у него — тезис из Евангелия от Иоанна (хотя и прочитанный лишь в духе самых радикальных утверждений из Послания св. Павла Римлянам): «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16–17). Современная экзегетика доказывает, анализируя древнегреческий текст, что речь здесь не идет о том, как благодать «заместила», «заменила» закон, — это говорит и некое «традиционное» толкование, опираясь скорее не на апостола Иоанна, а на учение св. Павла. Вернее, что благодать «умножилась» благодатью, т.е. что к благодати Закона Божьего добавилась и благодать Боговоплощения. Речь здесь идет также о том, что и Закон, и новый Дух Божий люди получили от полноты единственного Логоса: «Им же вся быша» (по тексту литургии; см. также: Ин. 1:3; Рим. 11:36). Это толкование подтверждается словами Христа из Евангелия от Матфея: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Воплощение не «замещает», а «свершает» Закон. Антиномия Благодати и Закона, о которой подробно говорил Б.П. Вышеславцев в первом томе книги «Этика преображенного Эроса» применительно к Ф.М. Достоевскому и русской мысли, более соответствует не Евангелию, а некому радикальному духу, присутствующему прежде всего в Послании св. Павла Римлянам в его толковании Августином Блаженным. А контекст *замещения* Закона Благодатью и есть тот, в русле которого русская мысль могла пройти путь от утверждения Илариона до пророчества монаха Филофея Псковского, согласно которому «Москва — Третий Рим» зашекает окончательно и Рим, и Константинополь.

Русский православный панславизм односторонне толковал и толкует в свою пользу слова Илариона и Филофея. Однако, по нашему мнению, «русская идея», которую В.С. Соловьев предвидел принесенной русским народом на Страшный суд народов как самооправдание и его неповторимый вклад в человеческое сознание, — это скорее не мечта о религиозно-политической мировой гегемонии. Много дороже Соловьеву был факт того особого, даже антиномичного, восприятия всеобщего спасения, о котором говорили также Ф.М. Достоевский, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и другие (Капилупи 2020, 553–563).

Выходит, что самое «Слово» Илариона в древней Руси, которое оказалось позже одним из фундаментов теории о Москве — третьем Риме, опирается на плохое толкование начала Евангелия от Иоанна, где текст на самом деле гласит не то, что Благодать заменила Закон, а написано, что божий дар Закона умножился божьим даром Боговоплощения. Именно, напротив, схема постоянной и полной замены старого

новым касается русской культуры, и чаще всего не только обозначает возвращение к старому, а также возвращение к старым манипуляциям и ошибкам, которые когда-то исказили традицию. Таким образом укрепляется также недоразумение между традицией и традиционализмом, против которого только научный диалог Востока и Запада может бороться. Главным вопросом должен быть не вопрос «кто виноват», по которому в итоге хорошее всегда свое, а плохое всегда чужое, даже когда оно давно пришло к нам, а «что делать», и в этом общем деле Европа действительно нуждается в великой любви к традиции, которой дышит Россия. Но если эта любовь становится постоянной ненавистью к прогрессу, то одни и другие опять расходятся, и настоящие искатели истины в одном и другом мире будут дальше трудиться, и кто-то также молиться, не слыша друг друга, несмотря на то, что глобализация сделала их соседями в информационном и цифровом пространстве.

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков, С.Н. (1990), “Русская трагедия. О ‘Бесах’ Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре”, in В.М. Борисов (ред.), *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.*, 193–214. М.: Книга.
- Герцен, А.И. (1954), *Полное собрание сочинений в 30 томах*. Том 2: *Статьи и фельетоны 1841–1846. Дневник 1842–1845*. Москва: Академия наук СССР.
- Данилевский, Н.Я. (1995), *Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому*. СПб: Глаголь.
- Достоевский, Ф.М. (1976), *Полное собрание сочинений в 30 томах*. Т. 14. Ленинград: Пушкинский дом.
- Капилупи, С.М. (2020), “Н.Я. Данилевский о роли влияний в становлении культурно-исторических типов”, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 36.3: 553–563.
- Клемон, О. (1972), “Григорий Киприот, ‘О екрореісе Святого Духа’”, *Истина* 17: 443–456.
- Клибанов, А.И. (1965), *История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX века — 1917)*. М.: Наука.
- Лотман, Ю.М., Успенский, Б.А. (1977), “Роль дуальных моделей в динамике русской культуры до конца XVIII века”, *Труды русской и славянской филологии* 28: 3–36.
- Мейендорф, И.Ф. (1997), *Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение*. Под ред. И.П. Медведева, В.М. Лурье, пер. с англ. Г.Н. Начинкина. СПб.: Византинороссика.
- Bulgakov, S.N. (1990), “Russian Tragedy. On Dostoevsky’s Demons, in Connection with an Adaptation of the Novel for Stage in the Moscow Art Theatre”, in V.M. Borisov (ed.), *On Dostoevsky. Dostoevsky’s Works Within Russian Thought in 1881–1931*, 193–214. Moscow: Kniga. (in Russian.)

- Capilupi, S.M. (2020), "N.Ya. Danilevsky on the role of influences in the formation of cultural and historical types", *Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology* 36.3: 553–563. (in Russian).
- Clement, O. (2004), *I volti dello spirito*. Magnano: Qiqajon (Biella).
- Clement, O. (1972), "Gregory Cypriot, «On the ekporeúse of the Holy Spirit»", *Truth* 17: 443–456. (in Russian).
- Danilevskii, N. Ya (1995), *Russia and Europe. A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Roman*. St. Petersburg: Glagol. (in Russian.)
- Dostoevsky, F.M. (1976), *Complete Works in 30 volumes*, Vol. 14. Leningrad: Pushkin House. (in Russian).
- Gerschenkron, A. (1968), *Continuity in History and Other Essays*. Cambridge, Mass.
- Gerschenkron, A. (1974), "Politica agraria e industrializzazione in Russia. 1861–1917", in *Storia economica Cambridge*. Vol. 6, 766–863. Torino.
- Herzen, A.I. (1954), *Complete works in 30 volumes*, Vol. 2. Moscow: USSR Academy of Sciences. (in Russian.)
- Hill, C. (1965), *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford.
- Klibanov, A.I. (1965), *The history of religious sectarianism in Russia (60s of the 19th century — 1917)*. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Lotman, Yu.M., Uspensky, B.A. (1977), "The role of dual models in the dynamics of Russian culture until the end of the 18th century", *Works of Russian and Slavic Philology* 28: 3–36. (in Russian.)
- Meyendorf, I.F. (1997), *Life and Works of St. Gregory Palamas: An Introduction to the Study*. St. Petersburg: Byzantinorossika. (in Russian.)
- Tamborra, A. (1992), *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa Alleanza ai nostri giorni*. Milano: San Paolo Edizioni.
- Venturi, F. (1972), *Il populismo russo*. Torino: Einaudi.

MISUNDERSTANDING BETWEEN TRADITION AND TRADITIONALISM IN RUSSIAN CULTURE — OBSTACLE TO NECESSARY DIALOGUE BETWEEN EAST AND WEST

CAPILUPI, Stefano Maria

PhD in Philosophy, PhD in Philology, Associate Professor.

Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg.

Saint Petersburg State University of Economics.

Rome State University "La Sapienza", Italy.

E-mail: s_capilupi@yahoo.it

Keywords: progress, tradition, traditionalism, dialogue, West, East, exegesis, hermeneutics, philosophy, polarity.

Against the background of this study, there is also the problem of the return to Russia of a certain and old clericalism, which prevents a greater awareness of the true depths of Russian religious philosophy and complicates intercultural and interfaith dialogue. It is worth recalling the ruthless

analysis of Lotman and Uspensky, which, in our opinion, effectively and convincingly explains why Russian society and culture have become trapped in a “dual and bipolar” logic that dooms them precisely to eternal return. Added to this is a lack of ability to assess both the factors of discontinuity and the factors of continuity between eras, also in the vision of Antiquity in relation to Christianity. This condemnation/sanctification scheme contradicts, among other things, the orthodox vision of Byzantine deification. The true originality of Russian philosophy, which must be preserved, lies primarily in symbolism, in the philosophy of the name, in the epistemology of the symbol, in sophiology and in the Trinitarian philosophy of society and economics. If the Russian scientific community perceived progress rather as an opportunity — albeit a relative one — of universal solidarity, it could, together with Europe, feel part of the world community and together preserve its cultural treasures. A more convinced use of the idea of progress, of course, could, without its absolutization and without neglecting ethical concerns, facilitate the inclusion of Russia in a new and common cultural and political context.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.4

ЯЗЫК ИДЕЙ И ЯЗЫК ВЕЩЕЙ: К ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО ПЕРЕВОДА

ИВАНОВ

Николай Борисович

Кандидат философских наук, доцент.

Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Ассоциированный научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук,
Санкт-Петербург.

E-mail: n_ivanov@inbox.ru

Ключевые слова:

жизнь, трансценденция, язык вещей, язык идей, понимание,
переводимость, здравый смысл, веселая наука, субъект,
судьба, превратность.

*Во всяком феномене жизненного мира есть свой трансцендентальный
смысл. Однако и наоборот: любой трансцендентальный опыт
в себе содержит смысл жизненный — знаменует тот «Божий мир,
в котором можно по-настоящему жить и умереть» (Гуссерль),
в котором можно и «плакать, и смеяться, и проклинать»,
если, разумеется, хоть что-то «понимать» (Спиноза).*

*Трансцендентальный и жизненный миры суть иныбытие друг друга.
Они светятся друг другом, в аподиктически обратной перспективе
друг друга отражают, на языках друг друга изъясняются, и то,
что при этом говорят они уму, есть всё, что сам себе способен он
сказать — на родном, хотя и незнакомом рассудку языке. И всё, что
способно сделать его слово вдохновенным.*

«Это я очень хорошо помню: был Гегель. Он говорил: “Нет различий, кроме различия в степени, между различными степенями и отсутствием различия”.

То есть, если перевести это на хороший язык: “Кто же сейчас не пьет?”».

Венедикт Ерофеев.

Москва-Петушки. Поэма.

Во всяком феномене жизненного мира есть свой трансцендентальный смысл. Однако и наоборот: любой трансцендентальный опыт в себе содержит смысл жизненный — знаменует тот «Божий мир,

в котором можно по-настоящему жить и умереть»¹, в котором можно и «плакать, и смеяться, и проклинать», если, разумеется, хоть что-то «понимать» (*intelligere*)². Трансцендентальный и жизненный миры суть инобытие друг друга. Они светятся друг другом, в аподиктически обратной перспективе друг друга отражают, на языках друг друга изъясняются, и то, что при этом говорят они уму, есть всё, что *сам себе* способен он сказать — на родном, хотя и незнакомом рассудку языке. И всё, что способно сделать его слово *вдохновенным*.

Для рассудка их сродство — пустой звук: трезво рассуждая, параллельные миры потому и являются собою, что нигде не сходятся.

- 1 Письмо Э. Гуссерля Л. Шестову от 3.07.1929 (Баранова-Шестова 1983, 331).
- 2 «*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*», — с легкой руки Ницше («Веселая наука»: Ницше 1990, 333) эта формула Спинозы сегодня сделалась парадигмальной и в XX в. воспринималась едва ли не как манифест философского рационализма всей эпохи Просвещения (так и у Шестова, и у Хайдеггера, и у Делеза). Следует, однако, уточнить, что никакого «манифеста» она в оригинале не содержит и передает лишь скромное признание, точнее — лишь заявление о благих намерениях автора посмертно изданного «Политического трактата» («Cum igitur animum ad Politicam applicuerim, nihil quod novum, vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa, et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere, intendi; et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res Mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aeris aestus, frigus, tempestas, tonitru, et alia hujusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et Mens eorum vera contemplatione aequè gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt.» (Tractatus Politicus. Caput I.4). — В пер. С. М. Роговина: «Мысленно обращаясь к политике, я не имел в виду высказать что-либо новое или неслыханное, но лишь доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой. И для того, чтобы относящееся к этой науке исследовать с тою же свободой духа, с какой мы относимся обыкновенно к предметам математики, я постоянно старался *не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать*. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде; все это, хотя и причиняет неудобства, однако же необходимо и имеет определенные причины, посредством которых мы пытаемся познать их природу, и истинное созерцание их столь же радостно для духа, как и познание тех вещей, которые приятны чувствам» (Спиноза 2020, 4). *Курсив мой — Н.И.*

И, бывает, они действительно не сходятся. Но не потому, что «параллельны». А потому, что сродство их *избирательно*: никакая симпатическая «искра» между ними сама собою не сверкнет и никакой духовной «химии» не обнаружится, пока ты сам остаешься безучастным к их судьбе — так, как если бы она тебя вовсе не касалась, как если бы ты пребывал где-то в третьем параллельном мире и смотрел на них со стороны — непрошеным третейским взглядом, априорная *превратность* которого не бросается в глаза только оттого, что они пусты — в них ничто не выражается, кроме того, что отражается извне, — в них, иначе говоря, просто *некому смотреть*, кроме возмнившего о себе лишнее рассудка. Своей нарочитой «объективностью» такой взгляд может обмануть себя, но не судьбу, от которой «субъективно» отрешается. Превратность для судьбы — то же, что и трезвость для рассудка: качество конститутивное. А для понимания — для общего с вещами языка — она не «качество» вообще, а катастрофа, смертельный приговор. Равно как и трезвость — только признак *невменяемости*, если превращать ее в герменевтический императив, удостоверяющий *осмысленность* непрошеного взгляда.

Никто не знает языка самих вещей, а стало быть, и самих идей. Можно и наоборот: самих идей, а стало быть, и самих вещей: идея, разумеется, замечательная вещь и как таковая — вещь среди вещей, однако ведь и вещь как таковая — не что иное, как идея вещи, идея среди других замечательных идей. Так что какой из этих языков частный, а какой общий, какой исконный, первый, а какой второй, ответный — вопрос чисто схоластический. Если говоришь на одном из них, говоришь и на другом, если впервые заговорил с собою на одном, тем самым заговорил и на другом. Их взаимная переводимость в этом смысле не вызывает никаких сомнений. Под вопросом — лишь *твоя* способность перевести их на родной язык. *Чтобы говорить на них как на родном, надо на родном заговорить так, как никто не говорит*. Если слушаться рассудка, такое невозможно. Но если слушаться во всем рассудка, разум, очевидно, вовсе не понадобится. Чтобы испытать его на предмет необходимости, собственный свой голос надо испытать на предмет *права*.

Марсель Пруст, описывая путешествие в Амьен, приводит обширную цитату из «Двух путей» Джона Рескина («художника видения»):

Эти статуи (на западном фасаде Шартрского собора) долго и справедливо считались образцами самого высокого искусства XII или начала XIII века во Франции; в самом деле, они отличаются достоинством и тонким очарованием, которыми не обладают

в большинстве своем произведения более ранние. Отчасти это связано с подлинным благородством черт, но главным образом — с суровым изяществом ниспадающих складок тончайшей драпировки и с тщательно продуманной композицией, где каждая деталь орнамента мягко гармонирует со всем остальным. Кроме того, сила их воздействия на некоторые типы религиозного сознания объясняется их очевидной ненатуральностью — я ее не хвалю, преувеличенная худоба тела и неестественность позы, бесспорно, являются недостатками, однако это недостатки благородные, они придают статуям странный вид, словно эти статуи являются непосредственной частью самого здания и даже поддерживают его, но не как греческая кариатида — без усилия — или как кариатида Возрождения — с усилием мучительным и сверхчеловеческим, а как если бы весь трагизм, таящийся в торжественном безмолвии, весь перевозогаемый с дрожью в сердце ужас перед земной жизнью воплотились бы в формы вечного мрамора, словно Дух отдал нам, чтобы поддерживать на земле столпы храма, всю смятенность и терпение человеческой природы, которые уже не нужны душе на небе. Таково трансцендентальное толкование значения этих скульптур» (Пруст 2017, 35–36).

И вот, как это толкование отозвалось у Пруста — как вернул он к жизни утерянное идеальным миром время:

Подойдя совсем близко к собору, вы, как и любой другой на вашем месте, не можете не полюбить стоящую в центре прелестную маленькую французскую мадонну со склоненной набок головкой, в нимбе, склоненном точно так же и напоминающем изящную шляпку. Эту мадонну можно отнести к эпохе упадка, вопреки — или, скорее, благодаря — ее красоте и веселой улыбке субретки; ей, в сущности, нечего тут делать, потому что это портал св. Гонория, а вовсе не ее. Св. Гонорий привычно стоял тут когда-то, серый и грубоватый, встречая вас у входа в собор, потом его сослали на северный портал, где никто никогда не бывает. Это случилось давно, еще в XIV веке, когда французы, впервые сочли христианство чересчур серьезным, народ захотел сделать веру более жизнерадостной, пожелал видеть повсюду мадонн-субреток с блестящими глазами и позволил сжечь свою свою темноглазую Жанну д'Арк как ведьму; с тех пор все пошло веселым ходом — “Ah! ça ira, ça ira, ça ira”, — прямо к веселым дням гильотины» (Пруст 2017, 36–37).

«Веселые дни» не обрываются и «возвращение к жизни» трансцендентальных сущностей остается вечным. По-русски — словами

В. Ерофеева, «на хорошем языке» это резюмируется так: «Но ведь не мог я пересечь Садовое кольцо, ничего не выпив. Не мог!»³.

Две вещи неизменно вызывают сожаление — тем большее, чем больше о них думаешь: беззвездное небо в глубине души и нравственный закон под пятой рассудка. Этих двух вещей всегда достаточно, чтобы подумать об изменении «состояния сознания». Дальше действительно откладывать нельзя. Тем более что есть и нечто *самоценно музыкальное* в Веничкином чемодане: «Эта искусительница — не девушка, а *баллада ля бемоль мажор*». Однако прежде, чем ее исполнить и, «выдержав паузу, приступить непосредственно к десятой» (как рекомендует Веничка и как условно называется «Десятой» фактически девятая симфония Антонина Дворжака), — хочется довести затянувшуюся паузу до должного конца: собственно, резюмировать ее как *длинный тост*. Тост — последний шанс прояснить априорный смысл предстоящих «изменений».

Идет как-то тихим полуденным часом Минин по центральной улице Петушков, а навстречу ему — Пожарский (возможно, и наоборот). И видит: что-то неладное у того с лицом, какой-то неубедительностью исполнена его походка, какой-то неуловимой неприкаянностью веет от всей его помятой наружности.

«Что, Пожарский, а не принял ли ты, случаем, лишнего с утра?», — спрашивает Минин.

«Да нет, — отвечает тот, — если посчитать, я и выпил-то пока всего ничего: стакан портвейна, пару кружек пива, бутылку розового крепко за рубль тридцать семь да триста пятьдесят “Кубанской”».

«Странно, — изумился Минин, — и я сегодня выпил ровно столько же и в точности того же самого, что и ты, а чувствую себя прекрасно. И куда же, по-твоему, ты путь держишь?».

«Известное дело, в Петушки — здесь хорошо, а там лучше: наливают и, потом, сады и девушки кругом цветущие», — отвечает Пожарский.

«Какое, в Петушки, — возмутился Минин, — это я туда спешу, а ты, если мне глаза не изменяют, идешь прямо в обратную сторону».

И завязался у них спор, чей путь вернее и короче. Но то ли аргументы у сторон были слишком сильными, то ли, напротив, защитить их не было никакой возможности, а только в результате — переубедили спорщики друг друга: развернулись и отправились по своим следам обратно, в противоположные концы вожделенного городка. Но не это удивительно. Удивительно, что вечером они таки вновь столкнулись

3 Роман Венедикта Ерофеева «Москва — Петушки» цитируется по изданию: Ерофеев 2014.

лбами: но теперь уже не в провинциальных Петушках, «где вечно цветет жасмин», а в стольном городе Москве, на запруженном и грязном Курском вокзале, который оба ненавидели и менее всего искали. А последний поезд на Петушки только что ушел...

Вся эта история кажется невероятной, и она бы и в самом деле никогда не произошла, если бы в *этом самом поезде* не ехал со своим заветным чемоданчиком Веничка Ерофеев, который не имел тогда ни малейшего понятия о петушковских бедолагах Минине с Пожарским и которого и самого пока «ровно никто не знает, потому что он — ничто», по слову о себе Мальте Лауридса Бригге, чей дух готов через мгновение в него вселиться. «Ничто», возможно, сказано слишком сильно. Но еще сильнее — с «чемоданчиком», потому как именно он-то по дороге и исчез. Как это случилось, никто не заметил. Веничка обнаружил пропажу уже в самом конце пути, выйдя из тамбура, куда он отлучился буквально на несколько минут: чемоданчик должен был лежать в вагоне слева по ходу поезда, но его, сколько ни искали, нигде не было — ни слева, ни справа. История как будто бы обыкновенная, если б не ее мистический зловещий смысл — если бы простейший смысл «ни справа, ни слева» не осложнялся тем, что в вагон за это время — ни сзади, ни спереди — никто из пассажиров не заходил и никто своего места не покинул. Вора не было. Но не было и чемоданчика.

Поначалу все у Венички как будто складывалось хорошо. Успел на электричку. Попутчики подобрались душевные. Разговоры велись непринужденные и витиеватые. Рекой лились веселящие напитки. Так что время летело незаметно. Однажды, правда, Веничка вместе со всеми содрогнулся, но не от предчувствия плачевной участи спасительного чемоданчика, а от смеха — над стариком Митричем, который плакал при *исполнении на бис* этюда до диез минор Ференца Листа, где-то у платформы «43-й километр». Но вот, не в первый раз выйдя с четвертинкой в пустой тамбур, он вдруг прервал свои радужные мысли и вперился, как огорошенный, в окно:

«Если верить собственным глазам, т.е. если состояние сознания мне не изменяет и на стекле действительно написано то слово, которое я сейчас читаю, получается, что в мире за прошедшие минут пятнадцать ничего не изменилось, все идет, как и положено, своим чередом, вот только электричка теперь едет почему-то в обратном направлении — не в Петушки, а в столицу нашей родины, на все тот же Курский вокзал, от которого как будто бы должна была отъехать уже довольно далеко, если судить по вывеске на недавней остановке “Покров — 105-й км.”. Но возможно ли, что в родные Петушки я так и не попаду? Да, возможно. А если так, что же получается — для тех, кто

понимает, — что вырваться из забытья нельзя и нам всю жизнь мыкать-ся в гиперболическом “ничто”? Возможно ли, чтобы все годы, потраченные на обустройство в местах общего рассудочного пользования, проведенные у билетных касс, в залах ожидания и туалетных комнатах за чтением “Стихотворений в прозе Ивана Тургенева”, ушли впустую — на то, чтобы *как следует забыть* о смысле бытия, о жизни по ту сторону всех гиблых мест как будто «предварительного» заключения? *Да, возможно.* Возможно ли, что Баратынский в “Последней смерти” прав и мы не знаем не только смысла бытия, но даже его имени — для нас “*ни сон оно, ни бденье*”; и мы не знаем, что такое настоящий путь и подлинное возвращение и что такое дом, и друг, и женщины, а *они ведь существуют на свете?* Возможно ли, чтобы огни далеких Петушков, соборы Амьена или стигматы святой Терезы были желанны и ценны только на словах, а на деле никому не нужны, как ненужным, отверженным и маргинальным является для мира все, что нельзя присвоить, разменять, канализировать и утилизировать? *Да, возможно.* Но если все это и впрямь возможно, если тут есть хотя бы тень возможности, нельзя же, чтобы так все и оставалось! И первый, кого ошарашила эта мысль, должен попытаться что-то предпринять. Пусть я и не слишком гожусь для этой цели: никого другого-то под рукой нет! Поэтому я должен садиться и писать: день и ночь напролет — писать, *вот и все*, как сказано у Рильке».

И тут он развернулся в тамбуре, и взгляд его упал на оконное стекло дверей напротив: на нем тем же росчерком было написано то же самое короткое словечко...

Надпись на стекле все бы объяснила, если б не пропавший чемоданчик и не мгновенное появление на сцене — джином из бутылки — Трансцендентального субъекта, который призван удостоверять любые объяснения и которого все знают как свое несклоняемое Я. Он тоже заглянул по долгу службы в Веничкин вагон и тоже недоуменно озирался по сторонам, удивляясь, почему мир никак не хочет жить пописанному — по начертанному совершенно «ясно и отчетливо» на обратной стороне его земных прозрачных врат, — почему он катится на всех парах вовсе не туда, куда купил в трезвой памяти билеты, если, разумеется, купил, что следует еще проверить.

«Москва — Петушки» — вывеска для круглых дураков, не знающих, что все они под колпаком и что впереди у них — то же, что и позади, а слева — то же, что и справа. Будь этот мир хоть трижды правдивой поэмой, а не виртуальным «поездом», для меня это не меняет ничего: контроль должен быть всеобщим, тотальным, иначе я — не Я с большой буквы, не Тот, Который *cogito* и очевидней всех на свете, а тот,

который даже и не *sum*, т.е. буквальное, а не фигуральное *ничто*, рядом не стоявшее с Веничкой и его героями. В их мире надо быть особенно настороже: здесь растет неправильный, опасный — живой «мыслящий тростник», который если пьет, то именно постольку, поскольку видит «очевидное». Здесь всякий местный шут и плакса Митрич — босфорский самодержец Митридат: речи его сладки, как у Рембо в «Пьяном корабле», а в руках ножичек. Спросишь у него мягко: так зачем же тебе ножичек, если мне достаточно билета? А он: «Как зачем? Да чтобы резать тебя, вот зачем!». Опасная работа — можно и до дома не доехать, но интересная: Одиссеем себя чувствуешь. На лево глянешь — Сцилла Минина с Пожарским, чей пытливый задний ум крепче розового крепкого «эпохе». Направо — Харибда Бригге с Веничкой, чьи сомнения пронзительней, чем безграничное *dubito* картезианцев. Позади — Троянский конь *мысли о вечном возвращении*, от которой даже Заратустра в «Заратустре» всякий раз в обморок падал. Ничего, *дух тяжести* из той же невозможной книги свое возьмет: деревянный конь наш железный пригородный поезд не догонит, а уши можно и заткнуть. Вот приедем на конечную, на Курский — верным курсом *к началам* всех умозрительных путей, к предельным основаниям вечно предварительных и априорно отвлеченных умо-заключений, — со всеми посчитаемся: кому вершки и сомнительные петушки измененных состояний сознания, а кому — корешки и внушительные курочки неизменной состоятельности трезвого рассудка. А пока, дабы никто от правосудия не улизнул, захвачу с собой этот подозрительный бесхозный чемоданчик: если в нем то, что я думаю, — а в мире ничего другого просто быть не может, — хуже никому не будет: без его содержимого состояние сознания отдельных граждан лишь нормализуется, а с ним в моих руках — неопровержимая улика, обещающая трансцендентальной одиссее разума окончательное торжество...

Вот за это и хочется поднять бокалы: за *изумление* трансцендентального субъекта, когда он обнаружит, что чемоданчик пуст! Даже так — трижды пуст! Во-первых, потому как Веничка успел выпить хранившееся там розовое крепкое: трансцендентальный субъект всегда на шаг опаздывает со своими добрыми советами *воздерживаться от суждений*, ибо все его советы заведомо являются примерами этой самой «невоздержанности» (в употреблении спекулятивных фармаконов). Во-вторых, чемоданчик пуст не только как феномен жизненного мира, но и как феномен сознания: трансцендентальным субъектом в него ничего предварительно вложено — он вкладывает в мир лишь то, что укладывается в его намерения (конститутивные интенции), а к ним принадлежат единственно *эффекты* более или менее

измененного и искаженного «естественной установкой» сознания, но никак не его источники. Так что если б он решил однажды приобрести розовое крепкое — так, для пробы, у него бы попросту не хватило средств: их хватит только на билет «Москва — Курочки» (т.е. к черту на куличики). Впрочем, билет контролеру и не надобен. И в-третьих, — самое простое и самое заветное, — не надо трогать чужое и торопиться с противопоставлением себя заблудшим: *когда знаешь наперед, что перед тобой предмет невозможного опыта, можешь быть уверенным, что ты в измененном состоянии сознания*. Называть ли этот предмет Веничкиным чемоданчиком или ящиком Пандоры, не имеет ни малейшего значения. Значение имеет то, что даже и пустые они хранят в себе надежду и уличить способны кого угодно, но только не своих владельцев. Словом, за упокой спекулятивных тяжб и всей небесной хмури! — по слову Пушкина: да здравствует разум!

ЛИТЕРАТУРА

- Баранова-Шестова, Н. (1983), *Жизнь Льва Шестова, в 2-х тт.* Т. 2. Париж: La Presse Libre.
- Ницше, Ф. (1990), “Веселая наука”, in Ф. Ницше. *Сочинения в 2 тт.* Т. 1, 491–719. М.: Мысль.
- Пруст, М. (2017), *Памяти убитых церквей*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Спиноза, Б. (2020), *Политический трактат*. М.: Юрайт.
- Ерофеев, В. (2014), *Москва — Петушки*. СПб.: Азбука.
- Baranova-Shestova, N. (1983), *The Life of Lev Shestov, in 2 vols.* Т. 2. Paris: La Presse Libre. (in Russian.)
- Nietzsche, F. (1990), “Fun Science”, in F. Nietzsche. *Works in 2 vols.* Т. 1, 491–719. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Proust, M. (2017), *In memory of slain churches*. Moscow: Ad Marginem Press. (in Russian.)
- Spinoza, B. (2020), *Political Treatise*. Moscow: Yurayt. (in Russian.)
- Yerofeyev, V. (2014), *Moscow — Petushki*. St. Petersburg: Azbooka. (in Russian.)

THE LANGUAGE OF THINGS AND THE LANGUAGE OF IDEAS: TOWARDS THE FEATURES OF THE RUSSIAN TRANSLATION

IVANOV, Nikolay B.

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg.

Associate Research Fellow.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: n_ivanov@inbox.ru

Keywords: life, transcendence, language of things, language of ideas, understanding, translability, common sense, fun science, subject, fate, vicariousness.

In every phenomenon of the life world there is its transcendental meaning. However, and vice versa: any transcendental experience in itself contains the life meaning — it marks the «God’s world in which you can truly live and die» (Husserl), in which you can “cry, laugh, and curse,” if, of course, can «understand» (intelligere) anything (Spinoza). Transcendental and life worlds are the occurrence of each other. They shine with each other, in an apodictically inverse perspective they reflect each other, they explain in each other’s languages, and what they say to the mind is the only thing that it is able to say to itself — in its native, albeit unfamiliar language. And the only thing that can make its word inspired.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.5

«АРХАИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ»: ОБ ОДНОМ ЭПИЗОДЕ РЕЦЕПЦИИ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ А.С. ХОМЯКОВА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ*

МИРОШНИЧЕНКО

Евгений Игоревич

Магистр истории, младший научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com

Ключевые слова:

А. Хомяков, П. Флоренский, Н. Бердяев, русская религиозная философия, славянофильство.

Автор критически рассматривает легенду о том, что Павел Флоренский после критики, высказанной М.А. Новосёловым по поводу его статьи «Около Хомякова» (1916), отказался заниматься богословием. Возможно, источником этой легенды послужил реальный конфликт между Флоренским и Бердяевым на почве интерпретации ими богословского учения А.С. Хомякова о церкви. Автор исследует историю конфликта Бердяева и Флоренского по вопросу интерпретации богословского наследия Хомякова, и приходит к выводу, что именно критическое эссе Бердяева «А. Хомяков и свящ. Павел Флоренский» (1917) в ответ на статью «Около Хомякова» сыграла решающую роль в конфликте, после чего Флоренский отказывался от какого-либо сотрудничества с Бердяевым. В то же время конфликт выявил идейные и религиозные предпочтения обоих интерпретаторов: Бердяев пытался присвоить себе наследие Хомякова через фигуру Достоевского, Флоренского же он отделял от этой традиции, возводя его позицию к Феофану Затворнику. Такой подход привел к окончательному разрыву. Флоренский также нелестно отзывался о Бердяеве, а его книгу о Хомякове считал «не вполне церковной и не достаточно обстоятельной».

Алексей Хомяков сыграл особую роль в жизни Павла Флоренского: после публикации статьи «Около Хомякова» (1916), которая представляла собой рецензию на фундаментальную работу В.З. Завитневича, о. Павел практически перестал писать на богословские темы.

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836-1917».

Считается, что это решение было принято им в связи с критическим отзывом М.А. Новосёлова, которого Флоренский очень ценил и уважал, но которому якобы не понравились размышления Хомякова о таинствах и о католичестве. Действительно, в некоторых местах статьи Флоренского могло казаться, что он выступает в защиту последней. Так, например, он пишет, что борьба Хомякова с католичеством имеет опасность «вырвать из почвы и пшеницу православия». В частности, Флоренский опасается, что такая борьба приведет к отрицанию авторитета в Церкви. Согласно Флоренскому, церковный авторитет чрезвычайно ценен, поскольку он связан с властью и каноническим строем (Флоренский 1996, 288). Также Флоренский опасается за таинства, поскольку хомяковская критика, с его точки зрения, ведет к «явно нецерковному прагматизму или модернизму, уничтожающему самое существо учения о таинствах и оставляющему лишь внешнюю, само по себе не ценную, оболочку его» (Флоренский 1996, 289). На протяжении всей своей работы Флоренский разворачивает критику этих двух пунктов, и именно с ними связано, главным образом, недовольство М.А. Новосёлова.

Однако первоисточник этой легенды весьма сомнительный. В опубликованных в Париже воспоминаниях С.И. Фудель передает якобы слова М.А. Новосёлова о том, что последний долго обсуждал с Флоренским его статью «Около Хомякова» и обвинял его в «римско-магическом уклоне». В результате чего Флоренский якобы «поник головой» и «согласился», а затем сказал, что больше никогда не будет заниматься богословием» (Уделов 1972, 84). Мы считаем, что эта легенда не заслуживает доверия как по той причине, что Флоренский представлен в ней не соответствующим своему характеру, так и потому, что Флоренский не забросил богословия вообще (например, в «Иконостасе» или в «Философии культа» он обсуждает различные богословские проблемы). Нам представляется, что легенда о критике Новосёловым Флоренского возникла под влиянием конфликта, который возник между Флоренским и Бердяевы по поводу интерпретации богословского наследия Хомякова.

Бердяев, с которым у Флоренского сложились весьма напряженные отношения, очень любил Хомякова, и практически сразу не полюбил Флоренского. Хронология взаимных упреков Бердяева и Флоренского такова. В 1912 г. Бердяев опубликовал книгу, посвященную А.С. Хомякову, в которой хотя и признал существенный вклад последнего в историю русской мысли, но раскритиковал его богословие с точки зрения «нового религиозного сознания». Бердяев обвинял отца славнофильства в том, что у того не было развитой космогонии, учения

о Мировой душе, о таинствах, пророческого духа, «апокалиптической жути» и «трагизма» (Бердяев 1912, 109). И хотя том богословских работ Хомякова тогда еще не был опубликован, вряд ли бы точка зрения Бердяева изменилась, если бы он был с ними знаком. После публикации «Столпа и утверждения Истины» Флоренского (1914) Бердяев пишет известную статью «Стилизованное православие», в которой обрушивается на Флоренского с обвинениями, сходными с теми, которые он адресовал Хомякову, а также называет его «стилизатором архаического православия», «упадочником» и «еретиком» (Бердяев 2001, 265, 279). Как позднее вспоминал Бердяев, у него с Флоренским «было изначальное взаимное отталкивание», слишком разные они были люди, «враждебно разные» (Бердяев 1991, 161). Не удивительно, что в рецензии на книгу Завитневича о Хомякове Флоренский сказал несколько слов и о книге Бердяева про Хомякова, прямо заявив, что эта книга «более подходит к труду того типа, в котором нуждается наше время. Но, к сожалению, данная книга, по-своему не лишенная остроты мысли, и не вполне церковна, и не достаточно обстоятельна» (Флоренский 1996, 291). Также Флоренский в ряде мест оспорил размышления Бердяева. В частности, говоря об «имманентизме» в учении Хомякова, он замечает: «таков привкус теории Хомякова вопреки жалобам Н.А. Бердяева» (Флоренский 1996, 296). Очевидно, что и критика, и ирония не могли не вызвать у Бердяева недовольства. Ознакомившись с высказыванием Флоренского о своей книге, Бердяев не сдержал праведного гнева, и уже в следующем году выходит в «Русской мысли» его статья «А. Хомяков и священник П.А. Флоренский», в которой он от критики переходит к самой настоящей площадной брани. Главным обвинением, которое адресует Бердяев Флоренскому, заключалось в том, что последний порывает со свободолюбивой традицией русской философии, и обращается к православным истокам: «Священник Флоренский разрывает не только с Хомяковым, но и с Достоевским, он принужден искать иных истоков, в епископе Феофане Затворнике, в митрополите Филарете, в православии официальном. <...>. Он не верен традициям великой русской литературы, он отвращается от ее религиозного содержания, от раскрывшейся в ней религиозной жажды. Он, именно он — отщепенец, изменивший заветам русской религиозной души, ее духовным алканиям, ее взысканиям Града Грядущего» (Бердяев 1917, 73–74). Продолжая в том же духе, Бердяев приходит к заявлению, что «предстоит сделать решительный выбор между свящ. Флоренским и Хомяковым» (Бердяев 1917, 73). Иначе говоря, Бердяев присваивает себе богословскую традицию Хомякова, а интерпретацию последнего Флоренским пытается вытеснить за пределы

истории русской мысли. Между тем, простой сравнительный анализ интерпретаций Бердяева и Флоренского показывает, что несмотря на существенные расхождения обоих интерпретаторов как друг с другом, так и с самим интерпретируемым, Флоренский гораздо ближе к тому пониманию церковности, которое мы находим у Хомякова. Вообще, несмотря на критику, Флоренский чувствует определенную близость с Хомяковым, их объединяет и язык, и внимание к православной традиции. Флоренский называет Хомякова «вероятно самым чистым и самым благородным из великих людей новой русской истории» (Флоренский 1996, 310). Тем более контрастирует с этим единством редукционистский подход Бердяева, который сводит Хомякова к простому предшественнику Достоевского.

В 1919 г. Бердяев дважды приглашал Флоренского работать в Вольную Академию Духовной Культуры, но Флоренский вежливо отказывал. Хомяков стал камнем преткновения для них.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Н.А. (1912), *Алексей Степанович Хомяков*. М., 1912.
- Бердяев, Н.А. (2001), “Стилизованное православие”, in П.А. Флоренский: *Pro et Contra*, 265–279. СПб.: Издательство РХГА.
- Бердяев, Н.А. (1991), *Самопознание*. М., 1991.
- Бердяев, Н.А. (1917) “Хомяков и священник П.А. Флоренский”, *Русская мысль* 2: 73–74.
- Уделов, Ф.И. (1972), *Об отце Павле Флоренском*. Париж, 1972.
- Флоренский, П.А. (1996), “Около Хомякова”, in П.А. Флоренский. *Сочинения*. Т. 2, 278–336. М.: Наука, 1996.
- Berdyayev, N.A. (1912), *Alexey Stepanovich Khomyakov*. Moscow, 1912. (in Russian.)
- Berdyayev, N.A. (2001), “The Stylized Orthodoxy”, in P.A. Florensky: *Pro et Contra*, 265–279. St. Petersburg: RChNA Publishing House. (in Russian.)
- Berdjaev, N.A. (1991), *The Self-knowledge*. Moscow, 1991. (in Russian.)
- Berdjaev, N.A. (1917), “Khomyakov and the priest P.A. Florensky”, *Russian Thought* 2: 73–74. (in Russian.)
- Florensky, P.A. (1996), “About Khomyakov”, in P.A. Florensky. *Essays*. Т. 2, 278–336. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Udelov, F.I. (1972), *About priest Pavel Florensky*. Paris, 1972. (in Russian.)

“ARCHAIC ORTHODOXY”: ONE EPISODE OF THE THEOLOGICAL HERITAGE RECEPTION OF ALEXEI KHOMYAKOV IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

MIROSHNICHENKO, Evgeny I.

MS, Junior Researcher.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: miroshnichenko@gmail.com

Keywords: Alexei Khomyakov, Pavel Florensky, Nikolai Berdyaev, Russian Religious Philosophy, Slavophilism.

The author critically examines the legend about Paul Florensky's refusing to study theology after his conversation with M.A. Novoselov about the article "About Khomyakov" (1916). Autor suggests that the source of this legend can be related with the historical conflict between Florensky and Berdyaev on the basis of their interpretation of theological Teaching of Khomyakov. The author studies the chronology of this conflict and found out that it has come from the Berdyaev's critical essay "A. Khomyakov and priest Paul Florensky" (1917) in response to the article "About Khomyakov". After this critic Florensky refused to cooperate with Berdyaev. At the same time, the conflict revealed the ideological and religious preferences of both interpreters: Berdyaev tried to appropriate Khomyakov's legacy through the figure of Dostoevsky, while he separated Florensky from this tradition, posing him to Saint Theophan. This approach led to a final break. Florensky also spoke unflatteringly about Berdyaev, and considered his book about Khomyakov "not entirely orthodox and not sufficiently detailed".

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 20-68-46021.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.6

АПОЛЛОН ГРИГОРЬЕВ, А НЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК АВТОР АНОНИМНОЙ РЕЦЕНЗИИ НА «СТИХОТВОРЕНИЯ А.С. ХОМЯКОВА (1861)» В ЖУРНАЛЕ БРАТЬЕВ ДОСТОЕВСКИХ «ВРЕМЯ»*

ЛУРЬЕ

Вадим Миронович

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск.

E-mail: hieromonk@gmail.com

Ключевые слова:

Аполлон Григорьев, Ф.М. Достоевский, А.С. Хомяков, богословие.

С привлечением новой аргументации подтвержден вывод Б.Ф. Егорова о принадлежности Аполлону Григорьеву анонимной рецензии на «Стихотворения А.С. Хомякова», опубликованной в журнале «Время» в 1862 г. Доводы В.Н. Захарова о ее принадлежности Ф.М. Достоевскому признаны необидительными. С одной стороны, единственное потенциальное доказательство раннего (начала 1860-х гг.) знакомства Ф.М. Достоевского с богословием Хомякова отпадает. С другой стороны, однако, устанавливается еще один канал опосредованного влияния на Достоевские богословия Хомякова через Аполлона Григорьева.

Обширная тема влияния А.С. Хомякова на Ф.М. Достоевского все еще плохо изучена. Важнейшим препятствием тут остается плохая изученность источников.

Как ни странно, но только от последнего года жизни Достоевского (1880–1881) мы имеем документальные свидетельства об изучении Достоевским именно богословских, а не других трудов Хомякова (см. Лурье 1991, 248–249). Это заведомо позднее того времени, когда у Достоевского должен был пробудиться интерес к хомяковскому богословию. Тем не менее, ни о точном времени пробуждения этого интереса, ни, тем более, о конкретных обстоятельствах этого нам неизвестно. Поэтому так важно разобраться со всеми источниками, которые могли бы пролить свет на эту проблему.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

Среди таких источников — затрагивающая богословие Хомякова анонимная рецензия на книгу 1861 г. «Стихотворения А.С. Хомякова» (Стихотворения 1861), опубликованная в 1862 г. в журнале братьев Достоевских «Время». Эта рецензия была в 1960 г. атрибутирована Б.Ф. Егоровым Аполлону Григорьеву (Егоров 1960, 237, прим. 73), но в последние годы такая атрибуция была оспорена В.Н. Захаровым, который атрибутировал ее Ф.М. Достоевскому (Захаров 2007; Захаров 2013, 231–247). Оставляя до другого раза исчерпывающий анализ аргументации за и против возможных атрибуций, сосредоточимся сейчас только на главных аргументах в пользу того или иного решения. Скажем заранее, что, по нашему мнению, вывод Б.Ф. Егорова был правилен, и в его пользу существует ряд дополнительных подтверждений. Мы остановимся только на главных из их числа.

В анонимной рецензии имеется отзыв о богословских брошюрах Хомякова (Стихотворения 1861, 58):

Стихотворения его, даже не следы глубокого и оригинального духа, а просто роскошь его, избыток его силы. Следы хомяковско-го духа — его философские статьи, его теологические брошюры, наконец, исторический труд им оставленный.

Этот отзыв публикуется в мае 1861 г., а 12 августа того же года Аполлон Григорьев в письме к Н.Н. Страхову составляет список из семи пунктов того, «что мы предъявим на суде истории» «в сфере науки». В нем четвертым пунктом идут “*религиозные брошюры и записки о всемирной истории Хомякова*” (Григорьев 1999, 255) [подчеркнуто Григорьевым].

Кроме того, в феврале того же 1861 г. и тоже на страницах журнала «Время» Аполлон Григорьев высоко отозвался о богословских брошюрах Хомякова. В первой статье цикла «Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина», опубликованной Григорьевым под собственным именем, он противопоставляет славянофильское богословие «учениям мрака» (Григорьев 1915, 6):

Кто читал глубокие, хотя небольшие количеством французские брошюры Хомякова, в которых полемически развивал он все свое религиозно-философское миросозерцание, тот, вероятно, сразу понял, какая непроходимая бездна отделяла славянофильство от учений мрака.

Те же богословские брошюры Хомякова ставятся ему в особую заслугу и в письме Григорьева Страхову от 12 августа 1861 г. и в нашей анонимной рецензии.

Итак, высказывание о брошюрах Хомякова в анонимной рецензии хронологически попадает в середину между высказываниями Григорьева в феврале и августе 1861 г. Более того, высказывания из анонимной рецензии и из письма Григорьева Страхову текстуально схожи. Очевидно, что автором этой мысли был Григорьев, а не Ф.М. Достоевский.

Трудно себе представить, что эта мысль Григорьева была так важна для Ф.М. Достоевского, что он — будь он автором анонимной рецензии на *стихотворения* А.С. Хомякова, а не на его богословские сочинения, — отклонился бы от своей прямой темы, чтобы упомянуть о хомяковском богословии, повторяя мысль Григорьева. Напротив, мы знаем, что в редакции «Времени» к мыслям Григорьева о богословском и философском величии Хомякова относились с настороженностью. Относящееся к тому же периоду письмо Григорьева Страхову от 18 июня 1861 г., в значительной мере, посвящено жалобам Григорьева на это (Григорьев 1999, 250–251).

Итак, существуют весомые данные в пользу правоты Б.Ф. Егорова, и их не учитывает В.Н. Захаров, предлагая переатрибутировать анонимную рецензию Ф.М. Достоевскому. Тем не менее, вопрос нуждается в более детальном рассмотрении, которое мы надеемся опубликовать в скором времени.

Анонимная рецензия на «Стихотворения А.С. Хомякова» не может, по нашему мнению, считаться произведением самого Ф.М. Достоевского, но это не означает, что при изучении отношения Ф.М. Достоевского к Хомякову ею можно пренебречь. На наш взгляд, она была одним из тех сигналов, которые на Ф.М. Достоевского воздействовали, но не моментально. Аполлон Григорьев при своей жизни успел передать Ф.М. Достоевскому любовь к Хомякову и даже успел приучить его читать сочинения Хомякова, хотя еще и не богословские. После смерти Григорьева и уже под влиянием других лиц (прежде всего, Аполлона Майкова) это чтение продолжилось и дошло, наконец, и до богословия. Но именно Аполлон Григорьев оказал решающее влияние. Вероятно, замечание о брошюрах Хомякова в рецензии, посвященной его поэзии, не запомнилось Достоевскому дословно, но отложилось где-то в глубине его души.

ЛИТЕРАТУРА

- Григорьев, А. (1915), *Собрание сочинений*. Под ред. В.Ф. Саводника. Выпуск 3. Москва.
- Григорьев, А. (1999), *Письма*. Издание подготовили Р. Виттакер, Б.Ф. Егоров. Москва.
- Егоров, Б.Ф. (1960), «Аполлон Григорьев — критик. Статья 1», *Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по русской и славянской филологии*. III 98: 194–246.

- Захаров, В.Н. (2007), "Вопрос об А.С. Хомякове в журнале братьев Ф.М. и М.М. Достоевских 'Время'", in *А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. статей по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте им. А.М. Горького*, 305–320. Москва.
- Захаров, В.Н. (2013), *Имя автора — Достоевский. Очерк творчества*. Москва.
- Лурье, В.М. (1991), "'Братья Карамазовы'. 'Дневник писателя'. Дополнения к комментарию. 1. 'Прилог по Дамаскину'. 2. 'Церковь — весь народ'", *Достоевский. Материалы и исследования*. Том 9, 246–249. Ленинград.
- Стихотворения (1861), "Стихотворения А.С. Хомякова. Москва, 1861", *Время*. Том 3. № 5. Критическое обозрение: 46–58.
- Grigoryev, A. (1915), *The Collected Works* (ed. by V.F. Savodnik). Issue 3. Moscow. (in Russian.)
- Grigoryev, A. (1999), *Letters* (ed. by R.T. Whittaker, B.F. Egorov). Moscow. (in Russian.)
- Egorov, B.F. (1960), "Apollon Grigoryev is a critic. Article 1", *Academic notes of Tartu State University. Essays on Russian and Slavic philology*. III 98: 194–246. (in Russian.)
- Lourié, B. (1991), "'The Brothers Karamazov'. 'The writer's Diary'. Additions to the commentaries 1. 'The Damascus Prilog'. 2. 'The Church is the whole nation'", *Dostoevsky. Materials and research*. Vol. 9, 246–249. Leningrad. (in Russian.)
- Lyrics (1861), "Lyrics by A.S. Khomyakov. Moscow, 1861", *Time*. Vol 3. № 5. Critical Review: 46–58. (in Russian.)
- Zaharov, V.N. (2007), "The question about A. Khomyakov in the journal of the brothers F.M. and M.M. Dostoevsky 'Time'", in *A.S. Khomyakov — a thinker, poet, publicist*, 305–332. Moscow. (in Russian.)
- Zaharov, V.N. (2013), *The author's name is Dostoevsky. An essay of creativity*. Moscow. (in Russian.)

APOLLON GRIGORIEV AND NOT FEDOR DOSTOEVSKY AS THE AUTHOR OF THE ANONYMOUS REVIEW OF "POEMS BY A.S. KHOMIAKOV (1861)" IN THE JOURNAL OF BROTHERS DOSTOEVSKY "VREMYA"

LOURIÉ, Basil

DSc in Philosophy, Leading Researcher.

The Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk.

E-mail: hieromonk@gmail.com

Keywords: Apollon Grigoriev, Fedor Dostoevsky, Alexey Khomiakov, theology.

The attribution to Apollon Grigoriev of the anonymous review 'Poems by A.S. Khomiakov' published in the journal Vremya (1862) proposed by Boris F. Egorov is confirmed. Vladimir N. Zaharov's arguments for the authorship of Fedor Dostoevsky are disproved. On the one hand, the only potential argument for F.M. Dostoevsky's early (since the early 1860s)

acquaintance with Khomiakov's theology is refuted. On the other hand, however, established is one more channel of indirect influence of the this theology on Dostoevsky via Apollon Grigoriev.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 20-68-46021.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.7

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ВИЗАНТИИ В РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ

ДАРЕНСКИЙ
Виталий Юрьевич

Доктор философских наук, профессор.
Луганский государственный педагогический университет.

E-mail: darenskiy@rambler.ru

Ключевые слова:

Византия, Новый Рим, Россия, историософия, К.Н. Леонтьев, анти-византийский миф.

*В статье рассматривается изменение образа Византии в русском историческом сознании и историософии: от исходного восприятия империи Нового Рима как сакрального центра мировой истории, рецепции европейского антивизантийского мифа в послепетровскую эпоху, затем его преодолению в концепции К.Н. Леонтьева и в современную эпоху. Образ Византии в целом всегда оставался и образом самой России, поскольку Византия понималась как парадигма российской цивилизации и государственности. Соответственно, изначальное понимание Нового Рима как священного царства и центра мировой истории предполагало принцип *translatio imperii* и переход этого статуса к России; европейский антивизантийский миф автоматически включал в себя и миф об «отсталости и деспотизме» России; воскрешение подлинного смысла Византии, начатое интеллектуальным подвигом К.Н. Леонтьева, означает и возрождение православного понимания миссии России в мировой истории.*

Сколько лжи и клеветы было вылито на Западе по адресу Византии — это просто чудовищно. Больше, пожалуй, было вылито только на Россию.

А.М. Величко

Русь приняла крещение в Православие от Империи Нового Рима, последняя была сакральным центром мира, священным Царством, даже несмотря на его постепенный упадок. Имя императора Нового Рима на Руси всегда поминалось в богослужениях первым, раньше имен местных князей, в том числе и раньше великого князя московского. Власть его над всей православной Ойкуменой была сакральной, что было несравненно выше власти политической. Эта власть «напоминала русским людям и о реальной вселенскости Церкви, — писал о. Иоанн

Мейендорф, — Это отражается во многих текстах. Вот, например, каким образом датирует смерть свт. Стефана Пермского (конец XIV в.) агиограф Епифаний Премудрый: “В царствование в Царьграде православного греческого императора Мануила”» (Мейендорф 2006, 165). Поэтому для православного человека Византия всегда была и остается духовной Родиной. Однако ситуация резко изменилась в послепетровскую эпоху, когда в России появилось новое «образованное сословие» с европейскими представлениями об истории. В этих представлениях господствовал крайне негативный образ Византии: антивизантийский миф, созданный в Европе в Новое время и имевший идеологический характер.

Смысл всемирно-исторического подвига, совершенного Новым Римом, впервые сформулировал К. Леонтьев: «Как государство, Византия провела, однако, всю жизнь лишь в оборонительном положении. Как цивилизация, как религиозная культура, она царила долго повсюду и приобретала целые новые миры, Россию и других славян» (Леонтьев 2005, 428). Нужно просто вдуматься в эти слова: всегда лишь обороняясь от варваров, наступавших со всех сторон — с запада и востока, с севера и с юга — Византия, тем не менее, создавала новые культурные миры, крестя в Православие многие народы, побеждая этих варваров не только и столько мечем, сколько евангельским словом! На фоне этого и главного исторического деяния Византии все мифы о ее якобы «косности» и т.п. выглядят не только откровенным невежеством, но и безнравственным лицемерием. С православной точки зрения, «Византия» представляет собой «сердце» мировой истории — ту страну, которая в наибольшей степени способствовала распространению среди народов истинной веры Христовой, Православия. Именно в Империи Нового Рима все стороны православно-вероучения и культуры — от догматов и канонов св. Церкви до их художественного воплощения — обрели ту полноту и законченность, которые неизменны до сих пор. По аналогии с термином К. Ясперса «осевое время», «Византию» можно и нужно назвать «вершинным временем» мировой истории.

Искусственный термин «Византия», придуманный на Западе, уже сам по себе имел пропагандистский и весьма оскорбительный смысл. Он был придуман в «ветхом Риме» сразу же после того, как св. Равноапостольный Император Константин основан свою христианскую столицу Новый Рим на Босфоре. И для того чтобы унижить это новое начало государственности некоторые авторы уже тогда стали именовать Новый Рим «Византием» по имени поселения, которое ранее было на его месте. Это, как если бы Санкт-Петербург называли Ниеном

или Канцами — по названию той крепости, которая была в устье Невы ранее. Как известно, сами византийцы называли себя по-гречески «ромеями», т.е. буквально — «римлянами», а свою державу — Романией. Официальным названием Византии было «Империя римлян», на среднегреческом (византийском) языке — Βασιλεία Ῥωμαίων, «Василия Ромеон». В Средние века в Западной Европе ее именовали именно так, а термин «Византия» был забыт, поскольку был оскорблением и мог стать поводом для войны. Весьма характерно, что унижительная кличка «Византии» актуализировалась именно тогда, когда православная цивилизация в лице России вновь вернулась на историческую арену. Против нее на Западе создавалась идеология русофобии (мифологема «варварской страны»), а унижение «Византии» потребовалось для борьбы против православной цивилизации как таковой. В 1557 г. немецкий историк Иероним Вольф опубликовал книгу «Corpus Historiæ Byzantinæ» и впервые ввел термин «Византия» в научный оборот.

Г.П. Федотов писал о антивизантийского мифе: «В этой области мы сталкиваемся со многими “клише” и предрассудками, которые должны — частично, по крайней мере, — испариться при пристальном ее исследовании. Без сомнения, несправедливо считать, что средневековая Греция, или “Римская Империя”, как она себя величала, была варварским государством. Напротив, решительно можно утверждать, что до XII столетия византийская цивилизация превосходила цивилизацию Западной Европы. До 1000 г. — времени крещения Руси — Западная Европа была темной и отсталой провинцией единого христианского мира, центр которого определенно находился не в Риме, а в Константинополе. Последний был сокровищницей классической литературы, донесшей до нас древнеязыческие и христианские традиции Греции. Сохранение этих традиций составляет главную историческую заслугу Византии» (Федотов 2001, 34). Г.П. Федотов отметил: «Относительный консерватизм Византии не следует понимать слишком буквально. Изменения происходили, но медленно; возникали распри, но они были не столь остры, как на Западе. Византия никогда не отдалялась от античности достаточно далеко, чтобы породить новую культуру. Выражение “средние века”, следовательно, в полном смысле неприменимо к христианскому Востоку. Здесь традиция эллинистической культуры никогда не прерывалась» (Федотов 2001, 34). Весьма важно, что пресловутые византийские «интриги и перевороты» он считает (совершенно справедливо) менее острыми, чем на Западе в это время. Поэтому нет никаких оснований, как это обычно делают, демонизировать факты из жизни Романии. Вместе с тем, явно ложно его утверждение о том, якобы она «не породила новую культуру». Культура Романии не была

культурой древней языческой Греции — это была совершенно новая православная культура, однако не изменившая, в отличие от Запада, общему стилю эллинизма. Характерно, что академик С.С. Аверинцев считал и древнерусскую культуру — эллинистической, т.е. прямым продолжением античной через ромейскую (Аверинцев 1990). Характерна и сама формулировка этого одного из лучших русских культурологов XX в.: «наследие священной державы» — о византийском наследии в русской культуре (Аверинцев 1988). Согласно его концепции, именно это наследие и обусловило все высшие достижения России в сфере государственности и культуры.

Однако европейский антивизантийский миф, проникнув в Россию через «образованное сословие», воспринимался им совершенно некритически и «отравил» начало русской философии. В начале русской светской историософии, в знаменитом первом «Философическом письме» П.Я. Чаадаева читаем: «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов» (Чаадаев 1991, 331). «Басманный» философ совершенно уверен, что Византия «растленна» и именно поэтому является «предметом глубокого презрения» у народов Европы. Но откуда он мог бы почерпнуть иное мнение, если он читал только европейских авторов?

Другую сторону антивизантийского мифа в почти поэтической форме высказал В.В. Розанов: «Разлагаясь, умирая, Византия нашептала России все свои предсмертные ярости и стоны и завещала крепко их хранить России. А та очаровалась этими предсмертными вздохами, приняла их в своё детское сердце и дала умирающему клятву хранить в сердце чувство смертельной ненависти к западным племенам, более счастливым по их исторической судьбе» (Розанов 1991, 330). Но при всей поэтичности, почти каждая фраза здесь — историческая ложь. Византия никогда не «разлагалась» и не «умирала», а была уничтожена силой — и вовсе не турками, а «братьями-христианами» Запада, именовавшими себя «крестоносцами», но в реальности 1204 г. оказавшимися обыкновенными оккупантами и грабителями. Турки затем уже просто прибрали к рукам остатки Византии, разгромленной европейскими варварами. За это Византия имела все основания их не любить, однако таких чувств она «передать» Руси никак не могла, поскольку ее контакты с Русью были не на уровне народных чувств, а на уровне той церковной культуры, где мотивы ненависти отсутствуют. Тем более, что никаких «клятв», кроме клятвы хранить Православие, Русь Византии не давала. Это высказывание В.В. Розанова также является не более чем пересказом европейских мифов.

В.С. Соловьев в рамках этого же мифа писал: «Россия с самого начала своей исторической жизни обнаружила преимущества своего религиозно-политического сознания перед византийским. Первый христианский князь киевский, который, бывши язычником, неограниченно отдавался своим естественным склонностям, — крестившись, сразу понял ту простую истину, которой никогда не понимали ни византийские императоры, начиная с Константина Великого, ни епископы греческие, между прочим и те, что были присланы в Киев для наставления новых христиан, — он понял, что истинная вера обязывает, именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры; он понял это и в применении к такому случаю, который был неясен не для одних византийцев; он нашел несогласным с духом Христовым казнить смертью даже явных разбойников» (Соловьев 2001, 160).

В этом рассуждении представлены два ложных исторических мнения. Во-первых, св. Владимир Креститель лишь высказал свое мнение как неопита об отмене смертной казни, но был скоро убежден духовенством в том, что это приведет к обратному результату — росту разбоев, и поэтому на Руси ее никогда не отменяли. Во-вторых, его тезис о том, что якобы византийские императоры и епископы не понимали «простую истину» о том, что «истинная вера обязывает переменить правила жизни» — не только ложен фактически, но и абсурден по существу. Эту истину они не только понимали, но максимально этому способствовали — а Русь всего лишь переняла новое христианское законодательство и обычаи у ромеев. Здесь В.С. Соловьев просто пересказал ходячий антивизантийский миф, не имеющий отношения к исторической реальности.

На фоне вышеприведенных мнений особенно поражает прозорливость К.Н. Леонтьева и масштаб его интеллектуального подвига. В его работе «Византизм и славянство» был преодолен европейский миф о Византии и сформулирована ее подлинная сущность. Он писал: «Представляя себе мысленно Византизм, мы... видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что Византизм в Государстве значит — Самодержавие. В религии он значит Христианство с определенными чертами, отличающими его от Западных Церквей, от ересей и расколов. В нравственном Мíре мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной

чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что Византизм (как и вообще Христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства» (Леонтьев 2005, 300–301).

Единственное уточнение здесь необходимо сделать лишь по отношению к употребленному К.Н. Леонтьевым термину «личность». Более адекватным здесь был бы термин «индивидуальность». Личность — это образ и подобие Божие в человеке, которые никак не зависят от земных обстоятельств его жизни. Но в отдельных культурах личность выражается по-разному. Специфика западной цивилизации состоит в том, что в ней личность подменяется «индивидуальностью», а ценность последней искусственно гипертрофируется. Этим личность уничтожается еще больше, чем в так называемых «безличных» цивилизациях Востока. Как писал об этом М.М. Пришвин, «Европа — это история вырождения личности в индивидуум, с одной стороны, и с другой — история поглощения личности обществом» (Пришвин 1985, 404). Поэтому и обезличивание человека в современной цивилизации, превращающей его почти в «биосоциальный автомат» — это закономерный и неизбежный итог всей истории цивилизации Запада.

Самое главное — то, что составляет суть и высшее достоинство византийской цивилизации, выражено К.Н. Леонтьевым предельно четко: «сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства». Эта черта может быть определена и как радикальный антиутопизм, и именно она позволяет говорить о «византийстве» как о самом последовательном воплощении христианства в конкретно-исторической жизни (типе цивилизации). Далее он писал: «Как Государство, Византия была немолода. Она жила вторую жизнь — доживала жизнь Рима. Она была молода и сильна религией. И разнообразие ее было именно на религиозной почве. Замечательно, что к X в. были почти уничтожены или усмирены все ереси, придававшие столько жизни и движения византийскому Мiру... Нравственная жизнь Церкви не ослабела. Святые отшельники продолжали на Востоке действовать своим возбуждающим примером на паству; были и мученики; в дальней России Православие росло под византийским влиянием. Ему предстоял еще бесконечный путь. Но под этой осмысленно приостановившейся философией Церкви продолжало скуднее прежнего существовать слишком подвижное, смешанное в частях своих Государство. Права были до того уравнены, что простые мясники, торговцы, воины

всяких племен могли становиться не только сановниками, но даже Императорами» (Леонтьев 2005, 429).

Вместе с тем, К.Н. Леонтьев показал внутреннюю парадоксальность византийской цивилизации, которая и обусловила ее жизнеспособность в самых трудных условиях выживания — в течение целой тысячи лет. Византия формально «стара» как государство — но молодая религией, т.е. своим содержанием жизни, на котором держится все остальное. Именно поэтому «старое» государство тоже оказывается поразительно молодо и намного опережает свое время — здесь «права были до того уравнены», что императорами становились люди любых племен и сословий. Весь остальной мир дошел до этого только в XX в. Поэтому говорить об «отсталости» и «консервативности» Византии просто невежественно. Идейный импульс, заданный К.Н. Леонтьевым, получил затем мощное развитие в сторону универсализма. Однако явно не прав А.М. Малер, утверждая, что «если для К.Н. Леонтьева “византизм” — это в первую очередь идеология православного партикуляризма и монархизма... то для Г. Флоровского “византизм”, наоборот, предстает скорее идеологией православного универсализма и теократии» (Малер, 2012). Именно православный универсализм и был сущностью византизма у К.Н. Леонтьева, и он его противопоставлял партикуляризму западной цивилизации.

В своем фундаментальном труде «Русская религиозность», цитаты из которого уже были приведены в начале статьи, Г.П. Федотов также задавался и самым принципиальным вопросом: «Можно ли тогда найти нечто, напоминающее общую формулу византийской культуры?». И в параграфе «Формула византизма» он дает следующий ответ: «Византия отыскала равновесие между Западом и Востоком. Нельзя отрицать, что в некоторых сферах восточный уклад преобладал: в государственном устройстве, в принципе верховной власти, в иерархической структуре общества. Ориентализм был очень силен и в искусстве; доминировал ли он здесь — это остается вопросом. Несомненно, однако, что византийское искусство достигло подлинного синтеза обеих культурных традиций. Возможно, это и было ее единственным собственным созданием — религиозная живопись, икона, — помимо поэзии псалмов и песнопений, и новых мистических методов созерцания, развившихся позже. Но и в гуманитарной области — богословии, философии, литературе, — и в науке Византия оставалась верна греческому наследию. Ей удалось сберечь на тысячелетие в достаточной чистоте греческий литературный стиль и язык» (Федотов 2001, 335–36).

Впрочем, далее Г.П. Федотов разворачивает свой, смягченный вариант «черного» мифа о Византии: «недостаток творческой энергии

не позволил Византии достичь окончательного синтеза языческих и христианских элементов, доставшихся ей в наследие. По сути, это была тоталитарная культура, требовавшая православного освящения всех сторон жизни: государства, войн, экономики, семьи, воспитания, искусства и науки. И все же огромные потаенные пласты язычества выжили» (Федотов 2001, 336–37). На это можно возразить следующим образом. 1) «Синтеза языческих и христианских элементов» в культуре не бывало нигде, поскольку он невозможен в принципе, и поэтому абсурдно обвинять в этом Византию. 2) Если изучение классических авторов считать «охранительницей языческих традиций», то такой же школа всегда была и на Западе. 3) Монастыри были в Византии очагами просвещения в большей степени, чем на Западе, где эту функцию очень рано стали отбирать у них университеты. 4) Дворец и келья не противоречили друг другу и не составляли «драмы»; «косность» Византии была в светской культуре, не отступавшей от классицизма, но религиозная ее культура была более живой и подлинной, чем на Западе.

Другой вариант «формулы византинизма» предложил историк Г.А. Острогорский. Согласно его концепции, жизнь и культура Византии формировались благодаря трем слагаемым: римскому политическому наследию, греческому языку и православному христианству. «Без этих трех элементов византийский образ жизни был бы немислим» (Ostrogorsky 1969, 27). Из этой «формулы», в свою очередь, исходил и прот. Иоанн Мейендорф, особо акцентируя в наследии Византии «христианский православный универсализм», который связан с римской идеей «населенной земли» (*Orbis terrarum*) во главе с единым императором, как «обладающей своего рода богоустановленным постоянством, превышающим местные национальные княжества» (Мейендорф 2006, 166). Он также особо акцентирует культурное лидерство Византии в мире: «Ко времени крещения св. Владимира византийское Православие обладало высокоразвитой и утонченной традицией. Оно прошло через сложные богословские споры и породило богатую богословскую литературу, великолепную художественную и архитектурную традицию» (Мейендорф 2006, 169). В известной статье академика С.С. Аверинцева, написанной к 1000-летию Крещения Руси, дана следующая «формула»: «“Ни с чем не сравнимое прекраснейшее средоточие всей обитаемой земли” — такими словами еще в начале XIV века византийский писатель Феодор Метохит именовал Константинополь, и это не была пустая риторика... Но самое главное — это государство, по критериям собственного самосознания, внутри этого самосознания достаточно логичным, связным и убедительным, не то что первое в мире, а единственное в мире. Оно, как скажет Метохит, ни с чем

несравнимо. Критериев всего три: во-первых, это правильно — православно — исповедуемая христианская вера; во-вторых, это высокоцивилизованный стиль государственной и дипломатической практики, дополняемый литературной и философской культурой античного типа; в-третьих, это законное преемство по отношению к христианско-имперскому Риму Константина Великого. Первый критерий полностью отводит восточных соперников... Второй критерий полностью отводит западных соперников; даже империя Карла Великого на рубеже VIII и IX веков была лишь недолговечной попыткой повторить римско-византийский образец, эфемерным конгломератом неупорядоченных территорий... Наконец, третий критерий сам по себе совершенно достаточен, чтобы исключить вообще всякую возможность соперничества с какой бы то ни было стороны» (Аверинцев 1988, 210–211).

Стоит отметить, что уже в наше время такой подход к империи Нового Рима положен в основу академического изложения ее истории в книге протоиерея Владислава Цыпина «Новый Рим — центр вселенной» (Цыпин 2016). Эта «формула» С.С. Аверинцева о «несравнимости» византийской цивилизации с какой-либо другой хорошо поясняет, с каким единственно адекватным критерием следует подходить к ее оценке. Бессмысленно оценивать Византию по критериям «развитости» в области техники и т.п. — даже несмотря на то, что в свое время она была мировым лидером и в этом отношении. Материально и технически, как показал XX в., может развиваться любая цивилизация при наличии «инвестиций» извне, поэтому в этом вообще нет никакой заслуги и преимущества перед другими. Но только Византия имела то преимущество, которое вообще несравнимо ни с чем другим по всей ценности и которое было только у нее одной, а потом у ее главной наследницы — России. Она была хранительницей подлинной христианской традиции — Православия. Все остальное по сравнению с этим уже совершенно ничтожно и не имеет существенного значения.

Этот важнейший аспект понимания и общей исторической оценки Византии, поднимающий ее уже на эсхатологический уровень, специально акцентировал А.Ф. Лосев (монах Андроник) в одном из своих классических трудов следующим образом: «В лице Варлаама и Акиндина Православная Церковь анафематствовала всё надвигавшееся тогда Возрождение, которому предались все западные народы, вероятно, до конца своего существования, ибо, переставши быть возрождением, западный человек перестанет быть западным... Словом, или Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам Бог (хотя Бог Сам и не есть свет) — тогда Православие спасено, или Свет отделим от существа Божия и потому есть тварь — тогда начинаются

апокалиптические судороги возрожденного Запада» (Лосев 1993, 872). Одной из этих «судорог» и стал европейский антивизантийский миф. Уже в наше время эту мысль развил Н. В. Асонов в своей статье «Афонское возрождение XIV–XV вв. как нравственная альтернатива католическому ренессансу» (Асонов 2018).

Впрочем, европейский миф о «Византии» как часть русофобской пропаганды в постсоветский период имел и позитивное следствие — он вызвала достойный ответ православных авторов, знавших историю Византии не понаслышке и способных восстановить ее подлинный образ. Особой яркостью отличается статья известного православного историка и публициста Е.С. Холмогорова «Византизм как чудо». В первую очередь он развеивает миф о так называемой «загнивающей» Византии, напоминая следующие базовые факты: «Патриарху российской византистики Г.Г. Литаврину принадлежит замечательная формула, которой он подвел своеобразный итог своих многолетних исследований Византии: “Теперь я склонен больше интересоваться вопросом не о том, почему империя погибла, а о том, где она черпала силы, чтобы в течение тысячелетия противостоять обстоятельствам, находясь почти непрерывно в экстремальных условиях”. Из тех государств, которые возникли одновременно с Византией на развалинах Римской Империи, не дожило до XV века ни одно. Многие могущественные империи, например — Арабский Халифат, империя Карла Великого, империя Чингисхана, возникшие позже Византийской и частично её потеснившие, уже сошли в могилу, а Град всё еще стоял, пусть и не в прежней силе, но в прежнем необычайном великолепии. Всё это достаточно неожиданно и необычно — и для судьбы великих империй, и для судьбы государств, находившихся в столь экстремальных условиях, как Византия, на протяжении всей своей истории непрерывно подвергавшаяся агрессивным варварским нашествиям» (Холмогоров 2008).

Е.С. Холмогоров указывает на поистине экстраординарную живучесть Византии «в столь экстремальных условиях», и находит ей объяснение там, где его видели (на собственном опыте, а ему следует доверять в первую очередь) сами ромеи: «Эта необычная живучесть великой империи требует определенного объяснения, — пишет он, — Можно долго перечислять социальные, политические, экономические, религиозные, культурные факторы, которые способствовали живучести Византии. Но всех перечисленных выше объяснений будет недостаточно. В истории Византии не раз и не два возникали ситуации, когда судьба Города, а с нею и судьба Империи висела на волоске, когда достаточно было соломинки, которая переломила бы спину верблюду. Но, раз за разом, этой соломинки не находилось. В таких случаях

в обыденной речи говорят: “чудом”. Однако в жизни Византии чудо в течение многих столетий было системой. Не случайностью, и не совпадением, а, как говорится в известном анекдоте, “привычкой”» (Холмогоров 2008). Эта идея требует специального комментария.

Действительно, одними эмпирическими факторами жизнеспособность Византии объяснить невозможно, если рассматривать ее историю подробно и в сравнении с другими странами, которые погибали от намного менее серьезных причин. Остается сделать вывод о том, что в истории Византии (как и затем в истории России) неизменно действовал фактор чуда, который может быть понят только на уровне религиозного мировоззрения и жизненной практики, но не понятен и даже просто не заметен приземленному уму светских историков. Автор указывает и на то, что сами ромеи очень хорошо понимали, на чем держится их страна: «В основе византийского мировоззрения лежал взгляд на мир, на жизнь человека и, особенно, на историю как на область могущественных деяний Божиих. Не было на свете народа более далекого от деистического представления о Боге как о “часовщике”, чем византийцы. Как не было на свете и народа менее склонного верить в августиновское (или какое-то еще) “предопределение” как в неизменность индивидуальной судьбы и, соответственно, полную бессмысленность истории и богочеловеческого действия в ней. Византийцы верили в историю своей Империи и своей Церкви как в новозаветное продолжение библейской священной истории, в которой Бог ради ведомых Ему целей возвышает и уничтожает царства, передвигает народы, призывает к себе людей на служение. Тот комплекс идей, представлений и мнений, об истории и политике и влиянии на них Бога и святых, мы можем обозначить словом (несколько, быть может, модерным) “агиополитика”... Между тем, ни суеверием, ни экзотикой агиополитика для византийцев не была, она была именно повседневной исторической реальностью» (Холмогоров 2008). Продолжая далее авторскую мысль, можно также сказать, что тот тип истории православного народа, который явила Византия, а затем Россия и история ряда других народов, можно определить как *агиоисторию*, т.е. историю, главным фактором которой является чудо. Чудо не как что-то необычное, а как повседневность праведных усилий и общения с Богом. Естественно, способность к такому видению истории уже сама по себе является результатом православного духовного опыта и совершенно непонятна светским историкам. Тем не менее, есть все основания для ее введения и в научный дискурс, адекватный своему предмету — истории православного Царства.

В постсоветский период историософский интерес к Византии возник и в академической науке. В первую очередь следует указать на

работы историка государства и права доктора юридических наук А.М. Величко. Ему принадлежит 5-томная «История византийских императоров» и серия книг по истории византийской государственности и права. Общий вывод из проведенной огромной работы сделан следующий: «чудесным образом сформировалась и тысячелетие существовала православная империя с удивительной по своей гармонии системой взаимоотношения Церкви и государства (“симфония властей”)... при всех политических интригах, дворцовых переворотах, общественных нестроениях и военных неудачах, униональных спорах и церковных расколах Византийская империя явила собой многогранный, универсальный идеал» (Величко 2011). Это вывод основан автором на всестороннем эмпирическом анализе.

На каком основании сделан такой вывод? Общая логика концепции А.М. Величко такова: «Блеск и величие Византии, ее общественных, политических и правовых институтов отнюдь не покажутся нам случайной и произвольной прихотью истории... На примере Византии как перерожденной во Христе и через Христа Римской империи Господь явил такой идеал, который был бы способен затмить римский аналог, поражающий умы современников. Христос дал не только идеал личной веры на примере подвигов первых мучеников, подвижников, святых. Он даровал (самим человеком такой идеал, естественно, не мог быть ни замышлен, ни создан) нам политический (иногда говорят — общественный) идеал как особый политико-правовой тип государственного устройства, при котором цели и задачи земной Церкви органически становятся альфой и омегой государственной политики. Иными словами, Спаситель указал, при каком государственном устройстве формируются наиболее благоприятные для Церкви условия “ловления человек” и перерождения ветхого человека в сына Бога. Практическое воплощение Царства Божиего на земле в лице империи и есть квинтэссенция византизма, смысл жизни и существования Византии как первого православного государства. Отсюда, как следствие, генерируются все остальные правовые и социальные конструкции, создающие устойчивый политико-правовой и культурный образ идеального государства» (Величко 2011). А.М. Величко довел до систематической полноты прозрения прозрения К.Н. Леонтьева, А.Ф. Лосева и других православных исследователей Византии. Ему приходилось вести и острую полемику с светскими сторонниками европейского мифа о Византии. Последние, как и следовало ожидать, опирались лишь на ходячие предрассудки, не имея глубоких познаний в истории Византии и понимания ее политико-правовой системы, не говоря уже об их духовных основаниях. В эпиграф нашей статьи вынесена одна из реплик

в этой полемике, хранящаяся на одном из сайтов с работами А.М. Величко. Историософский вывод автора таков: «Конкретное историческое государство как политический идеал христианской цивилизации — это и есть основа основ византинизма, существо его онтологической природы. Переродив Римскую империю в великую Византийскую державу, Господь установил главнейшие, подлинно вечные задачи государства и наиболее соответствующие духу и букве Православия способы их достижения» (Величко 2011).

Ценность наследия Византии, по А.М. Величко, не зависит от течения времени, и остается непреходящей: «Поэтому-то так и манила раньше и манит нас сегодня древнейшая империя, что на ее институтах и ее истории, как детище Христа, явственно, непосредственно и промыслительно чувствуется рука Создателя. В известной степени Византия божественна как плод не человеческих рук, а воли Творца. Именно взращивание Православия составляло главнейшую цель жизни империи, и именно этим Византия дорога всему православному миру. Потому так по существу столь и беспредметны, и неактуальны споры, связанные с попытками обозначить основные принципы внутреннего политического устройства Византии как искажение начал православной государственности» (Величко 2011). Это принципиальный тезис: историю Нового Рима следует рассматривать не как историю «искажений». А как историю *воплощений* идеала православной государственности. И только после этого имеет смысл говорить и об искажениях. В противном случае будет не понято самое существенное.

Историософская концепция имеет и эсхатологический компонент — «завещание» на все будущие времена: «Ощущается ли нужда сегодня в византинизме? Безусловно. Пока жива душа человека, пока не истреблено в ней хотя бы запечатленное в каждой человеческой душе “дело закона”, о котором, по словам апостола Павла, свидетельствует совесть (см.: Рим. 2:13–16); до тех пор, пока существует “последний удерживающий” мир (2 Фес. 2:7) и общий хаос и анархия еще не восторжествовали над вселенной, мы будем искать тот идеал, который дан непосредственно Богом. А значит, будем вновь и вновь припадать к византийскому источнику, чтобы утолить духовную жажду и насладиться видом наивысшего из политических идеалов, сотворенных за тысячелетия человеческой истории» (Величко 2011). Весьма показательное название новейшей книги А.М. Величко — «Божественный лик Византии» (Величко 2020). В нем отражено *иколическое* понимание византийской государственности — именно как реального воплощения идеала, несмотря на все его эмпирические искажения.

В свою очередь, известный православный культуролог А.М. Малер в работе «Социальная доктрина неовизантизма», также дает обобщающее определение сущности и специфики византийской цивилизации, которая была унаследована от нее Россией. Это определение не отличается оригинальностью, но оно синтезирует в себе все важнейшие элементы, которые ранее были установлены исследователями: «Византизм — это идеология православной государственности. С точки зрения православной историософии, Россия имеет смысл именно как Третий Рим, как новый, северный катехон. Следовательно, императив Симфонии Властей — это главный императив византийской государственности, и он должен быть утвержден в России как наследнице Византии. Россия должна реализовать этот идеал — в этом ее минимальная историческая миссия. Симфония Властей — это только идеал, основной ведущий идеал православной государственности, который практически всегда нарушался с обеих сторон, что и привело во многом к падению Византийской Империи в 1453 г. Идеал византийского государства — это идеал сильного иерархического и централизованного государства, где автократия главы государства (императора) согласована с необходимыми требованиями всех социальных страт (демоса). Поэтому можно сказать, что идеал византийской (православной) государственности — это имперская демократия. Концепция имперской демократии является логическим продолжением общеправославной доктрины Симфонии Властей» (Малер 2005). В своей статье «Идеология византизма» А.М. Малер акцентирует внимание на эсхатологическом и богословском смыслах византийской государственности: «корректно сказать, что Византия действительно была тысячелетним Катехоном, но не в его окончательном виде, а в качестве единственно реального исторического прообраза этого Катехона. Не случайно трон византийского императора состоял из двух частей — на левой сидел сам государь, а на правой лежал крест, означающий, что здесь должен сидеть Иисус Христос — подлинный Царь Мира» (Малер 2012). Концепцию А.М. Малера следует рассматривать как теоретическое углубление концепции цивилизационного идеала Нового Рима, данную в работах А.М. Величко.

Обзор нашей темы логично завершить обзором статьи яркого современного православного философа В.В. Варавы «Сербия и Россия — византинизация против вестернизации». В ней наследие Византии показано не только в его универсальных историософских аспектах, но и интерпретировано в таких экзистенциальных категориях, которые позволяют понять всю его непреходящую насущность, в том числе, и для современного человека. «Византизм, — пишет он, — как

мировоззрение, трезво оценивающее иллюзорность любых прогрессистских проектов, культивирует возвышенно трагический стиль жизни, соответствующий онтологическому состоянию наличного бытия, бытия больного и порушенного многовековым человеческим злом. Иными словами, византизм — благородство и трагический аристократизм; вестернизм — примитивность и пошлость... сейчас мы наблюдаем конфронтацию двух антропологических моделей — Homo Byzantinus и Homo Americanus. Разница меж ними столь велика, политические силы на сегодняшний момент столь неравномерны, что вольно-невольно необходимо заниматься апологией коренных начал славянского духа, в основах которого — византийское мироощущение» (Варава 2012). Это «византийское мироощущение» определяется автором и как главная основа подлинной христианской философии, в наше время хранимая лишь в Православии: «Наличие византийского субстрата в славянской культуре и задает ту особую философскую матрицу, которая и отличает духовное любомудрие русских, основанное на живом, трагическом и антиномическом Богопознании и Боговосприятии от рационалистического, схоластического западноевропейского “философского дискурса”, в котором истина — категориальный продукт абстрактно-логического мышления» (Варава 2012). Данные гносеологические определения специфики православного способа мышления и познания важны для развития современной православной философии.

Проведенный краткий обзор основных концептуализаций феномена Византии в истории русской мысли (в рамках историософских теорий) позволяет сделать следующие обобщающие выводы. Слом восприятия Византии как сакрального центра мировой истории в русском сознании происходит в эпоху послепетровской секуляризации. Антивизантийский миф, созданный в Европе как инструмент цивилизационной агрессии Запада, некритически усваивается русскими мыслителями XIX в. Он преодолевается после интеллектуального подвига К.Н. Леонтьева, и в XX в. приводит к созданию адекватных православных историософских концептов Византии. В начале XXI в. эти концепты получают новое развитие в качестве важной составной части православного исторического самосознания. Византия понимается как яркое историческое воплощение универсального идеала православной цивилизации, разрушение которого открывает необратимый путь человечества к апостасии и Апокалипсису. Определенная степень воплощения этого идеала усматривается и в рамках современной российской государственности — причем именно этот идеал и обеспечивает относительную жизнеспособность современной России и ее способность к возрождению (симфония властей, социальный аскетизм

и «агиократия»). Православная антропологическая модель Homo Byzantinus в настоящее время является альтернативой эсхатологической цивилизации «последних времен» (1 Ин. 2:18). Давно назревшим является и введение в научный оборот самоназваний этой страны — ее следует именовать Православной Романией или Романской Империей, а ее жителей — «ромеями». Образ Византии в целом всегда оставался и образом самой России, поскольку Византия понималась как парадигма российской цивилизации и государственности. Соответственно, изначальное понимание Нового Рима как священного царства и центра мировой истории предполагало принцип *translatio imperii* и переход этого статуса к России; европейский антивизантийский миф автоматически включал в себя и миф об «отсталости и деспотизме» России. Тем самым, воскрешение подлинного смысла Византии, начатое интеллектуальным подвигом К.Н. Леонтьева, означает и возрождение православного понимания миссии России в мировой истории.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, С.С. (1988), “Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. На следие священной державы”, *Новый мир* 7: 210–220.
- Аверинцев, С.С. (1990), “Крещение Руси и путь русской культуры”, in *Контекст-1990. Литературно-теоретические исследования*, 64–71. М.: Наука.
- Асонов, Н.В. (2018), “Афонское возрождение XIV–XV веков как нравственная альтернатива католическому ренессансу”, in *Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России*: сб. науч. тр. XXVI Междунар. Рождественских образовательных чтений, 7–16. М.: ИИУ МГОУ.
- Варава, В.В. (2012), “Сербия и Россия — византинизация против вестернизации”. URL: <http://sloven.org.rs/rus/?p=1094>
- Величко, А.М. (2020), *Божественный лик Византии*. М.: Вече.
- Величко, А.М. (2011), “Онтология византинизма”. URL: <https://pravoslavie.ru/44941.html>
- Леонтьев, К. (2005), “Византизм и славянство”, in К. Леонтьев. *Полное собрание сочинений и писем в 12 томах*. Т. 7. Кн. 1, 300–443. СПб.: Владимир Даль.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Малер, А.М. (2012), “Идеология византизма”, I часть. URL: <https://aleksey-artur.livejournal.com/22413.html>
- Малер, А.М. (2005), “Социальная доктрина неовизантизма”. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/08/26/social_naya_doktrina_neovizantizma/
- Мейендорф Иоанн, протопресвитер (2006), *Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования*. М.: Изд. ПСТГУ.
- Пришвин, М.М. (1985), *Зеркало человека*. М.: Правда.
- Розанов, В.В. (1990), *Соч. в 2-х томах*. Т. 1. *Религия и культура*. М.: Правда.

- Соловьев, В.С. (2001), “Византизм и Россия”, in *Византизм и славянство. Великий спор*, 156–173. М.: ЭКСМО-Пресс.
- Федотов, Г.П. (2001), *Собр. соч. в 12-ти томах*. Т. 10. *Русская религиозность*. Часть 1. М.: Мартис.
- Холмогоров, Е.С. (2008), “Византизм как чудо”. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2008/03/14/vizantizm_kak_chudo/
- Цыпин, Владислав, протоиерей (2016), *Новый Рим — центр вселенной* (История Европы: дохристианской и христианской: в 16 т. Т. 7). М.: Изд. Сретенского монастыря.
- Чаадаев, П.Я. (1991), *Полное собрание сочинений и избранные письма*. В 2-х томах. Т. 1. М.: Наука.
- Asonov, N.V. (2018), *Athos Renaissance of the XIV–XV centuries as a Moral alternative to the Catholic Renaissance in The Spiritual Heritage of Byzantium and Athos, in the History and culture of Russia*: collection of scientific tr. XXVI International. Christmas educational readings. 7–16. Moscow: Moscow State University. (in Russian.)
- Averintsev, S.S. (1988), “Byzantium and Russia: two types of spirituality. Article one. The Legacy of the Holy Power”, *Novy Mir* 7: 210–220. (in Russian.)
- Averintsev, S.S. (1990), “The Baptism of Rus and the path of Russian culture”, in *Context-1990*. Literary and theoretical research, 64–71. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Chaadaev, P.Ya. (1991), *Complete works and selected letters*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Science. (in Russian.)
- Fedotov, G.P. (2001), *Collected Works in 12 volumes*. Vol. 10. *Russian religiosity*. Part 1, 156–173. Moscow: Martis. (in Russian.)
- Kholmogorov, E.S. (2008), “Byzantium as a miracle”. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2008/03/14/vizantizm_kak_chudo/ (in Russian.)
- Leontiev, K. (2005), “Byzantium and Slavdom”, in K. Leontiev. *The Complete collection of works and letters in 12 volumes*. Vol. 7. Book 1, 300–443. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)
- Losev, A.F. (1993), *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Mahler, A.M. (2005), “The Social doctrine of Neo-Byzantium”. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/08/26/social_naya_doktrina_neovizantizma/ (in Russian.)
- Mahler, A.M. (2012), “The Ideology of Byzantium”. Part I. URL: <https://aleksey-artur.livejournal.com/22413.html> (in Russian.)
- Meyendorf, John, Protopresbyter (2006), *Rome — Constantinople — Moscow. Historical and theological studies*. Moscow: STOUH. (in Russian.)
- Ostrogorsky, G. (1969), *History of the Byzantine State*, 2nd ed. New Brunswick.
- Prishvin, M.M. (1985), *The Mirror of man*. М.: Pravda. (in Russian.)
- Rozanov, V.V. (1990), *Works in 2 vols*. Vol. 1. *Religion and culture*. Moscow: Pravda. (in Russian.)
- Soloviev, V.S. (2001), “Byzantium and Russia”, in *Byzantium and Slavs. The Great Dispute*. Moscow: EKSMO-Press, 156–173. (in Russian.)

- Tsy-pin, V., Archpriest (2016), *New Rome is the center of the universe* (History of Europe: Pre-Christian and Christian: in 16 vols. Vol7). Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery. (in Russian.)
- Varava, V.V. (2012), "Serbia and Russia — Byzantinization against Westernization". URL: <http://sloven.org.rs/rus/?p=1094> (in Russian.)
- Velichko, A.M. (2011), "Ontology of Byzantinism". URL: <https://pravoslavie.ru/44941.html> (in Russian.)
- Velichko, A.M. (2020), *The Divine Face of Byzantium*. Moscow: Veche. (in Russian.)

TRANSFORMATION OF THE IMAGE OF BYZANTIUM IN RUSSIAN HISTORIOSOPHY

DARENESKY, Vitaly Yu.

DSc in Philosophy, Professor.
Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy@rambler.ru

Keywords: Byzantium, New Rome, Russia, historiosophy, K.N. Leontiev, anti-Byzantine myth.

The article examines the change in the image of Byzantium in the Russian historical consciousness and historiosophy: from the initial perception of the Empire of New Rome as the sacred center of world history — the reception of the European anti-Byzantine myth in the post-Petrine era, then its overcoming in the concept of K.N. Leontiev and in the modern era. The image of Byzantium as a whole has always remained the image of Russia itself, since Byzantium was understood as the paradigm of Russian civilization and statehood. Accordingly, the original understanding of New Rome as a sacred kingdom and the center of world history assumed the principle of translatio imperii and the transition of this status to Russia; the European anti-Byzantine myth automatically included the myth of Russia's "backwardness and despotism"; the resurrection of the true meaning of Byzantium, initiated by the intellectual feat of K.N. Leontiev, means the revival of the Orthodox understanding of Russia's mission in world history.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.8

ДВА «ВИЗАНТИСТСКИХ» ПРОЕКТА ДЕВЯТНАДЦАТОГО ВЕКА И ОДИН ДВАДЦАТОГО: И.В. КИРЕЕВСКИЙ, К.Н. ЛЕОНТЬЕВ, П.А. ФЛОРЕНСКИЙ, А.Ф. ЛОСЕВ*

БИРЮКОВ

Дмитрий Сергеевич

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: dbirjuk@gmail.com

ХАХАЛОВА

Анна Алексеевна

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: ann86j@gmail.com

Ключевые слова:

Византия, византизм, историософия, И.В. Киреевский,
К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев.

Раскрывается специфика двух византиноцентрических проектов, сформировавшихся в русской историософско-публицистической литературе 19 в. — это проект И.В. Киреевского, заявленный в его статье «О характере просвещения Европы» и проект К.Н. Леонтьева в его «Византизме и славянстве». Выявляется специфика каждого из проектов, и показывается, в чем состоит их отличие друг от друга. В случае Киреевского характерной чертой византийской цивилизации является присущий ей платонизм и элинизм; вслед за Гизо, Киреевский исходил из прогрессистской историософской схемы. То, и другие не разделялось Леонтьевым, который отталкивался антипрогрессистской историософской схемы Н.Я. Данилевского. Показывается, как указанные византиноцентрические проекты 19 в. нашли свое преломление в русской мысли начала 20 в., а именно, у А.Ф. Лосева, и как это соотносится с историософией П.А. Флоренского.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

В середине — второй половине 19 в. в русской мысли сформировались два историософских проекта, которые можно назвать византиноцентрическими. Это, во-первых, проект И.В. Киреевского, заявленный в его сочинении «О характере просвещения Европы» (1852 г.), и, во-вторых, проект К.Н. Леонтьева, оформленный в его сочинении «Византизм и славянство» (1872 г.).

Возникновение этого проекта Киреевского связано с его интуицией, согласно которой византийская цивилизация имеет родительское отношение к цивилизации русской, и, соответственно, последняя рассматривается как отпрыск византийской (см. Бирюков 2021а). Элементом, центрирующим византийскую цивилизацию, согласно Киреевскому, является византийская богословско-догматическая мысль, каковая имеет имманентную связь с греческой античной цивилизацией, в особенности же — с философией Платона и платонизмом с характерными для нее цельностью и устремленностью на внутреннюю суть вещей (Киреевский 1979, 272, 274). Соответственно, богословы западной Католической церкви, по Киреевскому, тяготеют к Аристотелю и внешне-логическому способу мышления (Киреевский 1979, 267–268, 271–272, 303–304). Другим маркером византизма у Киреевского являются исихастские практики, которые, судя по тому, что Киреевский упоминает их в контексте паламитских споров, связываются им с паламитизмом (Киреевский 1979, 274). Особенностью подхода Киреевского является прогрессистская интенция, заложенная в его историософии, пришедшая к Киреевскому из гегельянства и особенно от Франсуа Гизо¹: проводимый Гизо принцип европоцентризма, которому Киреевский следовал в своих ранних сочинениях, у позднего Киреевского трансформировался в основанное на византиноцентризме славянофильство, извод которого в случае Киреевского предполагал сравнимость и соразмерность западноевропейской и славяно-русской цивилизаций.

Иную картину мы видим у автора другого русского византиноцентрического проекта 19 в. — К.Н. Леонтьева. Этот проект сформировался независимо от проекта Киреевского и на основе совсем иных источников вдохновения. Одним из таковых важнейших источников для Леонтьева была книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869) с ее интуицией понимания культурно-исторических типов в ходе развития человечества как выявления различных потенций, заложенных в человеческой деятельности (Данилевский 1991, 116). Данная интуиция,

1 Зависимость И.В. Киреевского от историософской схемы Ф. Гизо и полемика с ней, проводимая мыслителем в «О характере просвещения Европы», раскрыта в статье (Evtuhov 2003, 55-72), ср. (Gleason 1972, 62, 108).

анти-прогрессистки заряженная, предполагает несоотнесенность крупных цивилизационных типов. Леонтьев заимствовал у Данилевского его антипрогрессистскую интуицию об отсутствии единого хода человеческой культуры и разнообразии культурно-исторических типов цивилизаций, не сводимых друг к другу. Однако Данилевский был далек от какого бы то ни было византизма; историософия Данилевского не была византиноцентричной. Леонтьев же в своем труде «Византизм и славянство» (1872) развивает именно «византистскую» историософию, где — расходясь в этом и с Данилевским, и с основной частью представителей славянофильского движения, — настаивает на том, что суть славянства состоит в византизме. Византистский иерархизм Леонтьев противопоставлял «крайне преувеличенному понятию о земной личности» (Леонтьев 2005, 300–301), характерному для Запада. Сам термин «византизм», изобретенный и введенный в узус русского языка, по всей видимости, А.И. Герценым в качестве презрительной клички для всего (как считал Герцен, ужасного), относящегося к Византии (Герцен 1956, 35), был, насколько можно судить, заимствован Леонтьевым у Герцена и наделен Леонтьевым коннотациями, противоположными герценовским. В итоге, этот термин стал маркером историософской программы Леонтьева.

Кардинальное расхождение этой программы Леонтьева с программой Киреевского состоит в том, что византизм Леонтьева, в отличие от Киреевского, не включает в себя внерелигиозного грекоцентризма, платонизма, а также акцента на важности богословско-догматической мысли византийцев. Кардинальное расхождение же базовой историософской интуиции Леонтьева от интуиции Киреевского состоит в следующем. Последний, взяв за основу и переосмыслив европо- и франкоцентричную историософскую схему Гизо, развивал прогрессистское историософское учение, предполагающее, что византино-славянская цивилизация представляет собой — по крайней мере в своей идее — несущий в себе принцип полноты совершенный цивилизационный тип, призванный благотворно повлиять на западную цивилизацию, с характерной для нее односторонностью. Леонтьев же, хотя отстаивал принцип иерархизма и антиперсонализма в социальных отношениях, не распространял его на цивилизационные типы, каковые, вслед за Данилевским, понимались им как атомарности, не соотносимые друг с другом. Эта разница между базовыми историософскими интуициями Киреевского и Леонтьева сказывается и на различии в их понимании соотношения самих византийской и славянской цивилизаций: у Киреевского они представляют собой два различных цивилизационных образования, хоть и связанных жесткой родительско-сыновней связью,

тогда как для Леонтьева — и это было камнем преткновения в его учении для славянофилов — славянская цивилизация не представляла собой вообще ничего, если вычесть Византию.

В историософии Павла Флоренского, одного из родоначальников рецепции паламизма в русской философской мысли, Византия также играет заметную роль, хотя, на мой взгляд, эта роль не такова, чтобы можно было говорить о наличии у Флоренского специального византийского проекта. В его раннем студенческом сочинении «Понятие Церкви в Священном Писании» (1905–1906 гг.) Флоренский, находясь в этот период под влиянием историософии и экклесиологии В.С. Соловьева, рассматривает «византинизм» в Церкви как разновидность филетизма, с каковым он в этой работе полемизирует (Флоренский 2018, 319). Таким образом, у раннего Флоренского «византинизм» нагружен лишь отрицательными коннотациями. В более поздней работе Флоренского, «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1918 г.), написанной в первый год Советской власти в качестве манифеста перед Комиссией по охране памятников ТСЛ, Византия уже играет довольно значимую роль. В этой работе, рассуждая о значении Сергия Радонежского в русской культуре, Флоренский указывает на то, что последний был современником третьего, последнего возрождения Византии при Палеологах, достижения которой, согласно Флоренскому, сконцентрировались в фигуре Сергия, который послужил источником для развития этих идей на Руси (Флоренский 1996, 355). В этом контексте Флоренский дает определенную оценку Византии и выражает свое понимание специфики этой цивилизации. Полемизируя с теми, кто видит за догматическими спорами в Византии лишь придворно-клерикальные интриги (этот взгляд в эпоху Флоренского был ярко представлен в трудах историка византийской интеллектуальной культуры Ф.И. Успенского), Флоренский настаивает на неизмеримой важности догматических формул, вызревших в византийской мысли, и особенно на ее излете, в эпоху Сергия Радонежского. Насколько можно судить, Флоренский здесь рассматривает византийскую цивилизацию как продолжение античной и, соответственно, византийское догматическое движение как воплощение сути этой антично-византийской цивилизационной формации. Об этом свидетельствуют слова Флоренского о ересь в византийской Церкви как попытках подорвать фундамент античной культуры и нарушить ее целостность (Флоренский 1996, 356). При том, что само понятие культуры Флоренский рассматривает как обретающее смысл лишь в контексте византийской догматики, поскольку культура предполагает ценность воплощаемую, тогда как именно проблема Воплощения, так же как и проблема Троицы, представляют собой основные

догматические проблемы (Флоренский 1996, 355–356). Проблема же Троицы, согласно Флоренскому, была «предельно довыяснена» в паламитских спорах в Византии, которые ознаменовали выполнение и завершение Византией своей исторической задачи. В итоге, миссия культурного воплощения этого сказанного Византией догматического слова перешла к другому народу — русским, а сами византийцы выродились в «грекосов» (Флоренский 1996, 359).

Можно отметить важные общие моменты в отношении взгляда на Византию у Киреевского в «О характере просвещения Европы», с одной стороны, и Флоренского в его сочинении «Троице-Сергиева Лавра и Россия», с другой. Для обоих богословско-догматическая составляющая византийской цивилизации имеет предельно важное значение, и наивысшим проявлением этой составляющей для обоих мыслителей является паламизм. Далее, для обоих мыслителей византийская цивилизация является преемницей античной эпохи в истории культуры. В то же время, Киреевский в этом отношении делает акцент на античном платонизме как центрирующем принципе византийской цивилизации, тогда как Флоренский в своем сочинении не упоминает платонизм в этом качестве (хотя и в других сочинениях Флоренского платонизм выступает в качестве центрирующего принципа для православия и всей человеческой культуры). Наконец, историософия, просматриваемая у Киреевского и Флоренского при их рассуждениях о Византии, является прогрессистской: у Киреевского — под определяющим влиянием Гизо и гегельянства, у Флоренского же, когда он проводит идею о том, что появление паламизма знаменует завершение Византией своей исторической миссии и начало миссии русской цивилизации, также звучит мотив гегелевского подхода к историософии.

Теперь мы обратимся к ранним историософским взглядам А.Ф. Лосева, который в первой половине 1920-х гг. был довольно близок к П.А. Флоренскому, а во второй отдалился от Флоренского и стал проявлять критическое отношение к некоторым его идеям. В раннем сочинении «Имяславие» (1922–1923), вслед за Флоренским, Лосев рассматривает православие и паламизм-имяславие (Лосев отождествлял эти понятия) как разновидность платонизма (см. Бирюков 2021b, 191). Спустя десять лет, в «Очерках античного символизма» Лосев, переосмыслив имяславский проект Флоренского, высказывает уже весьма критическое отношение к историческому платонизму и эмоционально говорит об ущербности языческого платонизма, а также католического платонизма, каковой Лосев квалифицирует как христианский аристотелизм, или, что то же, языческий платонизм в православии. Для западного католицизма, согласно Лосеву, характерна плененность человека

собственной личностью, что Лосев противопоставляет онтологизму византийского платонизма, каковой Лосев называет также «византизмом». Языческому и католическому платонизму Лосев противопоставляет православный, византийский платонизм. Эссенцией этого византизма — византийского платонизма, противопоставленного языческому и католическому платонизмам, по Лосеву, являются паламизм и имяславие (Лосев 1993, 892–893).

Здесь у Лосева, помимо очевидного — существенно переосмысленного — влияния Флоренского, а также других источников, можно разглядеть достаточно явные следы схемы, — также существенно переосмысленной, — представленной в «О характере просвещения Европы» Ивана Киреевского. А именно, у обоих мыслителей византийскость (православие) маркирована как платонизм, а западное католичество — аристотелизм (хотя и этот аристотелизм у Лосева, в отличие от Киреевского, понимается как разновидность платонизма), и для обоих наиболее характерным выражением Византии является паламизм (в этом отношении у Лосева проявлена также линия Флоренского). В отличие же от Киреевского (и Флоренского), византийский платонизм для Лосева периода «Очерков античного символизма», с его подчеркнуто ортодоксальным антиязыческим месседжем, не рассматривается в качестве этапа развития античной цивилизации и античного платонизма. Также у Лосева в этом сочинении можно заметить и некоторые отзвуки византистского проекта К. Леонтьева. А именно, Лосев использует сам термин «византизм» — маркер леонтьевской историософской интуиции (Лосев спрятал этот термин в оглавление своей книги, что выглядит своеобразной шифровкой). Также, эмоциональные критические высказывания Лосева в отношении плененности человека собственной личностью, в контексте его полемики с католицизмом, близки к соответствующим высказываниями Леонтьева в рамках его программного антиперсонализма, очень важного для последнего. В отличие от Леонтьева, историософия Лосева является прогрессисткой. Но это довольно специфический прогрессизм: он аисторичен (в этом он расходится с прогрессизмами Киреевского и Флоренского), диалектичен и религиозно-центрирован.

ЛИТЕРАТУРА

Бирюков, Д. (2021а), «Некоторые линии отношения к Византии, проявленные в русской историософской литературе начала — середины XIX в. (И.В. Киреевский, П.Я. Чаадаев, А.С. Пушкин, А.А. Куник)», *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения* 26.4: 16–27.

- Бирюков, Д.С. (2021b), “Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи ‘Имяславие’ (“Die Onomatodoxie (russisch ‘Imiaslavie’)”) Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П.А. Флоренского”, *Платоновские исследования* 14.1: 189–202.
- Герцен, А.И. (1956), *Сочинения в девяти томах. Том третий. Дилетантизм в науке. Письма об изучении природы. 1843–1846*. М.: Государственное издательство художественной литературы.
- Данилевский, Н.Я. (1991), *Россия и Европа*, сост., послесловие и комментарии С.А. Вайгачева. М.: Книга.
- Киреевский, И.В. (1979), *Критика и эстетика*, сост., вступ. статья и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство.
- Леонтьев, К.Н. (2005), *Полное собрание сочинений в двенадцати томах. Том седьмой. Книга первая. Публицистика 1862 — 1879 годов*. СПб.: Владимир Даль.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*, сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2018), *Богословские труды: 1902–1909*, сост. Н.Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н.Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Флоренский, П.А. (1996). *Сочинения. В 4 т. Т. 2*, сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль.
- Biriukov, D.S. (2021a), “Certain Attitudes Towards Byzantium As Manifested in the Russian Historiosophical Literature of the Early and Middle 19th Century (Ivan Kireevsky, Petr Chaadaev, Alexander Pushkin, Arist Kunik)”, *Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations* 26.4: 16–27. (in Russian.)
- Biriukov, D.S. (2021b), “Reception of Palamism in Alexey Losev’s Imiaslavie Heritage. Part 1: Dating of Losev’s Article “Die Onomatodoxie (Russisch ‘Imiaslavie’)” and the Question of the Dependence of This Article on Pavel Florensky’s Texts Dedicated to Imiaslavie”, *Platonic Investigations* 14.1: 189–202. (in Russian.)
- Danilevsky, N. (1991), *Russia and Europe*. Moscow: Book. (in Russian.)
- Evtuhov, Catherine (2003), “Guizot in Russia”, in C. Evtuhov, S. Kotkin (eds.) *The cultural gradient: the transmission of ideas in Europe, 1789–1991*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Florensky, P. (1996), *Works in four volumes*, Vol. 2. Moscow. (in Russian.)
- Florensky, P. (2018), *Theological Works: 1902–1909*. Moscow. (in Russian.)
- Gleason, Abbott (1972). *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Herzen, A. (1956), *Works in nine volumes. Volume three. Dilettantism in science. Letters about the study of nature. 1843–1846*. Moscow. (in Russian.)
- Kireevsky, I.V. (1979). *Criticism and aesthetics* (compilation, introduction and notes Yu. Mann). Moscow. (in Russian.)
- Leontiev, K. (2005), *Complete works in twelve volumes. Volume seven. The first book. Journalism of 1862–1879*. St. Petersburg. (in Russian.)
- Losev, A. (1993), *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow. (in Russian.)

TWO BYZANTINE PROJECTS OF THE NINETEENTH CENTURY
AND ONE OF THE TWENTIETH ONE:
IVAN KIREEVSKY, KONSTANTIN LEONTIEV,
PAVEL FLORENSKY, ALEXEI LOSEV

BIRIUKOV, Dmitry S.

DSc in Philosophy, Leading Researcher.
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: dbirjuk@gmail.com

KHAKHALOVA, Anna A.

PhD in Philosophy, Senior Researcher.
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: ann86j@gmail.com

Keywords: Byzantium, historiography, Ivan Kireevsky, Konstantin Leontiev,
Pavel Florensky, Alexei Losev.

We trace the specifics of two Byzantine-centric projects formed in the Russian historiographical literature of the 19th century. These are the project by Ivan Kireevsky, presented in his article “On the nature of the enlightenment of Europe” and that of Konstantin Leontiev in his “Byzantinism and Slavdom”. I unclosed the specifics of each of the projects and identified their difference from each other. For Kireevsky, the feature of Byzantium is its Platonism and Hellenism; following Guizot, he shared a progresses’ historiographical scheme. Both these points were not shared by Leontiev, who was repelled by Nikolai Danilevsky’s anti-progressive historiographical scheme. I show how these Byzantine-centric projects of the 19th century found their refraction in the Russian thought of the early 20th century, namely, in Alexei Losev, and how this correlates with the historiography of Pavel Florensky.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 20-68-46021.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.9

ВОЗВРАЩЕНИЕ КОРОЛЯ ИЛИ ВОЦАРЕНИЕ САМОЗВАНЦА?

Византийский прообраз истории Лжедмитрия I

ИЩЕНКО

Нина Сергеевна

Кандидат философских наук, доцент.

Луганский государственный педагогический университет.

E-mail: niofterna@gmail.com

Ключевые слова:

Византия, Россия, возвращение короля, культурные архетипы, Лжедмитрий I, падение Константинополя, династический принцип, самозванчество.

В монархической Европе, Византии и Руси существует в двух противоположных вариантах один и тот же сюжет о возвращении трона. В Европе он разыгрывается как возвращение короля, в Византии и на Руси — как воцарение самозванца. Подобная инверсия в одном случае и сходство в другом тем более интересно, что византийский принцип наследования ближе к европейскому, чем к русскому. Сюжет о возвращении короля был использован Шекспиром в пьесах «Макбет» и «Ричард III», где изгнанный принц возвращает себе корону с помощью иноземного войска, что воспринимается европейской аудиторией как однозначно счастливый финал. В византийской и русской истории этот сюжет инвертирован: возвращение короля реализуется как воцарение самозванца, начало полномасштабной катастрофы. По этому сценарию развиваются события воцарения в Константинополе царевича Алексея с помощью армии крестоносцев в 1204 г., и воцарение Лжедмитрия в 1605 г. в захваченной с помощью польского войска Москве. Исторические события преломляются в народном сознании греков и русских как история о самозванце, которая начинается там, где заканчивается европейский сюжет.

1. ВВЕДЕНИЕ

Культурные архетипы коллективного сознания задают сценарии развития событий как в традиционном обществе, так и в культурах модерна и метамодерна. Архетипы, действующие в сфере политической власти, сформировались в эпоху монархических государств прошлого, но продолжают формировать пространство допустимых сценариев поведения и в настоящее время, в период демократических государств. Одним из архетипических сюжетов, связанных с политической

властью, является сюжет о возвращении короля. Этот сюжет бытовал как в европейском культурном регионе, так и в русской народной культуре в виде сюжета о возвращающемся царе-избавителе. В то же время решающим в формировании русской концепции царской власти было византийское влияние. В византийской культуре сюжет о возвращении короля не играет заметной роли, поскольку в центре византийской политической модели находится концепция симфонии властей. Рассмотрим взаимодействие в русском культурном пространстве европейской, русской и византийской концепций верховной власти в истории Лжедмитрия I.

2. ЦАРСТВОВАНИЕ ЛЖЕДМИТРИЯ I

Царствование Лжедмитрия было одним из ярких эпизодов Смуты в начале XVII в. В 1605 г. Дмитрий Иоаннович, якобы спасенный от убийц сын Ивана Грозного, воцарился в Москве с помощью польской армии. Культурный архетип о возвращении истинного царя, о богоизбранности династии, представителем которой выступил Дмитрий, были широко задействованы в пропаганде похода на Москву (Антонов 2017, 32–33). Культурная легитимация власти царевича Дмитрия оказалась эффективной. Самозванец получил массовую поддержку на Руси, которая исчезла после нарушения Дмитрием целого ряда норм, обязательных в народном представлении для истинного царя. После убийства Лжедмитрия I в мае 1606 г. его труп, обряженный в шутовскую маску, был выставлен на поругание. Убитый царь был демонизирован и позиционирован в книжной культуре и народном сознании как Антихрист (Антонов 2017, 37–38). Этими событиями династический принцип был потеснен в народном сознании, продолжались поиски легитимации царской власти. Царский престол в этот период предлагался шведскому королю, польскому царевичу, польскому королю. Эти монархи воспринимались как законные властители своих земель, хоть и иноверцы. При условии перехода в православие считалось возможным отдать им власть. В конце концов по решению Земского собора царскую власть получил Михаил Романов в 1613 г. (Соколов 2014, 161).

3. РУССКИЙ КОНТЕКСТ ИСТОРИИ ЛЖЕДМИТРИЯ — КРИЗИС ЛЕГИТИМАЦИИ ВЛАСТИ

История Лжедмитрия разыгралась в период кризиса легитимации монархической власти, когда после смерти царя Федора Иоанновича род Рюрика пресекся. Хотя византийское влияние на Руси, в том числе в сфере легитимации политической власти, было традиционно очень

сильным со времен Крещения в X в., именно события начала XVII в. оказались проверкой силы этого влияния и его укорененности в русской культуре.

Царь в византийской концепции власти является главой всей христианской обитаемой земли. Как наместник Бога на земле, царь выступает в качестве устроителя земного порядка, отражающего порядок небесный. Как на Небе правит Пантократор (Вседержитель), на Земле царствует космократор, царь. Царь подчиняется Божественной воле, и таким образом утверждает собственную власть, которая получает легитимацию только от Божественного могущества единого Бога (Седунова 2008, 157).

В то же время, как пишет Г.В. Скотникова, «в Византии отсутствовал династический принцип как факт морального сознания» (Скотникова 2003, 25). Идеалом царской власти для Византии является концепция симфонии властей государственной и церковной. Церковь в силу своего особого характера не могла сама стать государством, но и не отрицала государства, требуя его подчинения высшей христианской идее (Новиков 2008, 16). В византийской культуре сакральная легитимация царя не зависела от его принадлежности династии, а определялась только его способностью реализовать христианский идеал.

Византийская концепция власти была воспринята на Руси в русле уже существовавших дохристианских и раннехристианских представлений о княжеской власти. Княжеская власть на Руси вплоть до наследников Ивана Грозного понималась как наследственная привилегия рода Рюриковичей (Юрганов 1998, 151).

Как указывают историки А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский, «род Рюриковичей занимает совершенно уникальное место в русской истории, не менее уникально и его положение среди других европейских средневековых династий. Более шестисот лет власть над русской землей переходила в этом роду от предка к потомку, от родича к родичу. Московские великие князья твердо помнили о том, что власть, которой они обладают над Русью, перешла к ним от прародителей, что их наследственные права ясно, без каких-либо сбоев и отклонений просматриваются в череде поколений вплоть до X в.» (Литвина 2006, 7).

Династический принцип в народном создании сосуществовал с архетипом возвращения короля. Культурный архетип о возвращении истинного царя и его место в народном сознании подробно проанализировал К. В. Чистов. Ученый выделяет такие компоненты архетипа, как чудесное спасение царя; царь скрывается, странствует или оказывается в заточении; встречи с «избавителем» или вести от него; правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения;

возвращение «избавителя»; узнавание «избавителя»; воцарение «избавителя»; осуществление «избавителем» социальных преобразований; пожалование ближайших сторонников; наказание изменников, незаконного царя, придворных, дворян (Чистов 2003, 55–57). Среди элементов мифа заметное место занимает вознаграждение тех, кто помогал истинному царю вернуться и наказание тех, кто боролся против него. Эти аспекты деятельности нового царя оказываются пространством конфликта интерпретаций и приводят к инверсии всего сюжета, который начинает восприниматься как воцарение самозванца.

4. КУЛЬТУРНО-АРХЕТИПИЧЕСКАЯ СХЕМА ЦАРСТВОВАНИЯ ЛЖЕДМИТРИЯ

В истории Лжедмитрия реализованы все элементы мифа, включая последние. Лжедмитрий в народном сознании был сыном Ивана Грозного, его пытались убить, он странствовал в чужой земле, был опознан по знакам, его возвращению противился правящий царь Борис Годунов, а потом Василий Шуйский, он вернулся в Москву с победой и начал социальные преобразования. Культурная легитимация власти Дмитрия была разрушена его поведением, реализующем европейские культурные нормы и инвертирующем русские. Так, новый царь брил бороду, вкушал нечистую пищу, поощрял песни и пляски, венчался по католическому обряду, что воспринималось как признаки оборотничества, колдовства, самозванства, извращения социальной нормы (Мауль 2011).

В этом инвертированном контексте стал восприниматься такой элемент архетипа, как награждение сторонников царя и наказание тех, кто выступил против него. Независимо от своего желания, Лжедмитрий был ставленником внешних сил. С его воцарением пришедшие с ним поляки заняли высшие должности в государстве и сформировали привилегированный слой нового общества. Эти изменения могли восприниматься в парадигме социальных преобразований, которые должен провести истинный царь, но это происходило только до тех пор, пока не был затронут религиозный аспект. После свадьбы Дмитрия с Мариной Мнишек стало ясно, что католичество утверждается как истинная религия нового царя, и вся история Дмитрия стала восприниматься как самозванство и разрушение нормального порядка, а не его восстановление.

Параллели этому сюжету можно найти как в европейской, так и в византийской культуре. Сюжет о возвращении короля включается в Европе в круг легенд о короле Артуре, уснувшем на острове Авалон.

Король в трудное время вернется в свое королевство, неся ему мир и процветание. Этот сюжет был использован, например, Шекспиром в пьесах «Макбет» и «Ричард III», где изгнанный принц возвращает себе корону с помощью иноземного войска, что воспринимается европейской аудиторией как однозначно счастливый финал.

В обоих случаях король возвращает себе корону с помощью иноземного войска, принадлежащего к тому же религиозному ареалу, хоть и отличающегося культурно. В сюжете о Макбете сын убитого короля Дункана приводит армию из Англии, христианской страны. Преступления Макбета, нарушившие нормы христианской морали, уже поставили его вне общества, и появление наследника, хоть и с чужеземной армией, воспринимается как восстановление сакрального порядка, соединяющего небо и землю. Сюжет о Ричарде III разворачивается в конце XV в., когда выделение Франции из общего с Англией культурного пространства, произошедшее благодаря деятельности Жанны Д'Арк, еще не стало фактом народного сознания. События также происходят до Реформации, т.е. религиозный фактор, разрушающий общее пространство двух стран, также не существует. Таким образом, истинный король приводит армию из пространства, маркированного как свое, и восстанавливает порядок.

5. ИНВЕРТИРОВАННЫЙ АРХЕТИПИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ИСТОРИИ

В византийской истории рассмотренный сюжет инвертирован: возвращение короля реализуется как воцарение самозванца, начало полномасштабной катастрофы. По этому сценарию развиваются события воцарения в Константинополе царевича Алексея с помощью армии крестоносцев в 1204 г.

В начале 1203 г. в стан крестоносцев на побережье Адриатики приплыл Алексей — сын свергнутого императора Исаака Ангела, спасшийся от преследования. Как наследник престола, он просил помощи у крестоносцев и обещал крупную сумму за возвращение престола. В марте 1203 г. крестоносный флот вошел в Мраморное море, 18 июля греки открыли ворота городских укреплений и впустили в Константинополь западных рыцарей. Исаака II Ангела освободили из темницы. Он стал соправителем сына Алексея. Западные рыцари потребовали обещанной платы, однако таких денег в бюджете государства не было. Повышение налогов лишь ухудшило положение в столице. Для сбора податей молодой базилевс спросил помощи у крестоносцев. Поэтому в январе 1204 г. в Константинополе вспыхнуло восстание против

Ангелов, и произошел новый переворот: Алексея IV и Исаака II свергли с престола. Крестоносцы сочли себя в праве применить оружие и разграбили город полностью (Абрамов 2021, 63).

Такие элементы сюжета, как спасение от преследования, противоборство с правящим царем, возвращение с победой в полной мере реализуются в истории царевича Алексея. Однако вознаграждение сторонников, которые помогали воцариться новому государю, приводит к полной инверсии сюжета. Ради вознаграждения новых слуг унижаются старые, сторонники нового законного царя грабят горожан, которых царь должен защищать согласно византийскому идеалу царской власти. Кроме того, в этом конфликте оказывается задействована религиозная составляющая: крестоносцы грабят православные церкви как иноверческие, т.е. демонстрируют свою принадлежность иному культурному пространству, которое теперь воспринимается как чужое. Легитимность династии в этом случае не перевесила очевидного несоответствия царя Алексея идеалу симфонии властей.

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лжедмитрий смог добиться больших успехов в своей борьбе за царство, поскольку на его стороне была легитимация, обусловленная династическим принципом и образом народного царя-избавителя. Однако религиозный конфликт, который он спровоцировал, привел к инверсии образа, и Дмитрий стал восприниматься как представитель чуждого мира, не долгожданный царь, а оборотень-самозванец. В европейском ареале в аналогичных ситуациях религиозного конфликта удавалось избежать, и образ наследника престола, вернувшего себе власть с помощью иноземного, но религиозно своего войска, функционировал в рамках архетипа возвращения короля с опорой на династический принцип. В Византии религиозный конфликт разрушил идеал симфонии властей, а династический принцип в народном сознании отсутствовал, поэтому сюжет возвращения короля оказался полностью инвертирован, Алексей утратил легитимацию и был уничтожен. Исследование показывает, что в период Смуты в русской культуре был найден выход из кризиса власти по византийской модели.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамов, Д.М. (2021), “Западноевропейские и византийские источники эпохи Средневековья об отношениях между западными и восточными христианами и о взятии Константинополя крестоносцами в 1204 г.”, *История и архивы* 2: 58–71.

- Антонов, Д.И. (2017), “Колдун на престоле: легенды и слухи о Лжедмитрии I как царе-самозванце”, *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 5(26): 31–46.
- Литвина, А.Ф., Успенский, Ф.Б. (2006), *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики*. М.: Индрик.
- Мауль, В.Я. (2011), “Лжедмитрий I: телесный код как культурный маркер самозванца”, in Берелович А. и др. (ред.), *Мининские чтения: Сб. научн. трудов по истории Восточной Европы в XI–XVII вв.*, 19–40. Нижний Новгород: Кварц.
- Новиков, О.А. (2008), *Византийская концепция взаимоотношений церкви и государства*. Владимир.
- Седунова, Т.В. (2008), “Образ императора в византийской культуре VI века: ‘симфония властей’”, *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры* 178: 155–161.
- Скотникова, Г.В. (2003), *Византийская традиция в русском самосознании*. СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств.
- Соколов, Ю.А. (2014), “Династия Романовых в контексте проблематики российской истории Нового времени”, in П.И. Гайденко (ред.), *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*, 154–199. СПб.; Казань.
- Чистов, К.В. (2003), *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*. СПб.: Дмитрий Буланин.
- Юрганов, А.Л. (1998), *Категории русской средневековой культуры*. М.: МИРОС.
- Abramov, D.M. (2021), “Western European and Byzantine sources of the Middle Ages on the relationship between Western and Eastern Christians and the capture of Constantinople by the crusaders in 1204”, *History and Archives* 2: 58–71. (in Russian.)
- Antonov, D.I. (2017) “The sorcerer on the throne: legends and rumors about False Dmitry I as an impostor tsar”, *Vestnik RSUH. Series: Literary criticism. Linguistics. Culturology* 5(26): 31–46. (in Russian.)
- Litvina, A.F., Uspensky, F.B. (2006), *The choice of a name among Russian princes in the X–XVI centuries. Dynastic history through the prism of anthroponymy*. Moscow: Indrik. (in Russian.)
- Maul, V.Ya. (2011) “False Dmitry I: the body code as a cultural marker of the impostor”, in A. Berelovich et al. (ed.), *Minin readings: Sat. scientific. works on the history of Eastern Europe in the XI–XVII centuries*, 19–40. Nizhny Novgorod: Quartz. (in Russian.)
- Novikov, O.A. (2008), *Byzantine concept of the relationship between church and state*. Vladimir. (in Russian.)
- Sedunova, T.V. (2008), “The Image of the Emperor in 6th Century Byzantine Culture: ‘Symphony of Powers’”, *Proceedings of the St. Petersburg State Institute of Culture* 178: 155–161. (in Russian.)
- Skotnikova, G.V. (2003), *Byzantine Tradition in Russian Identity*. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Culture and Arts (in Russian.)
- Sokolov, Yu.A. (2014), “The Romanov Dynasty in the Context of Problems of Russian History of the New Time”, in P.I. Gaidenko (ed.), *Ancient Russia: in Time, in Personalities, in Ideas*, 154–199. St. Petersburg; Kazan. (in Russian.)

- Chistov, K.V. (2003), *Russian folk utopia (genesis and functions of social utopian legends)*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin. (in Russian.)
- Yurganov, A.L. (1998), *Categories of Russian Medieval Culture*. Moscow: MIROS. (in Russian.)

THE RETURN OF THE KING OR THE ACCESSION OF THE IMPOSTOR? Byzantine type of the history of False Dmitry I

ISHCHENKO, Nina S.

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: niofterna@gmail.com

Keywords: Byzantium, Russia, the return of the king, cultural archetypes, False Dmitry I, the fall of Constantinople, dynastic principle, imposture.

The paper focuses on the same story about the return of the throne existing in two opposite versions in monarchical Europe, Byzantium and Russia. In Europe it is played out as the return of the king, in Byzantium and in Russia — as the enthronement of an impostor. Such an inversion in one case and the similarity in another is all the more interesting because the Byzantine principle of inheritance is closer to the European one than to the Russian one. In Russia, the Rurik dynasty ruled the country for seven centuries without any attempts at usurpation. In Byzantine and Russian history, the plot about king's returning is inverted: the return of the king is realized as the enthronement of an impostor, the beginning of a full-scale catastrophe. According to this scenario, the events of the accession of Tsarevich Alexei in Constantinople with the help of the army of the crusaders in 1204, and the accession of False Dmitry in 1605 in Moscow, captured with the help of the Polish army, develop.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.10

ЗА ЧТО К.Н. ЛЕОНТЬЕВ НЕ ЛЮБИЛ ВСЕОБЩЕЕ БЛАГО?

МАКОВЕЦКИЙ

Евгений Анатольевич

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: e.makovetsky@spbu.ru

Ключевые слова:

Константин Леонтьев, Византизм и славянство, византизм, всеобщее благо, благо народа, Томас Гоббс.

В статье, во-первых, кратко перечисляются некоторые литературно-философские контексты, в которых существовало отрицательное отношение к идее всеобщего блага. Во-вторых, используя частичное тождество идеи всеобщего блага с идеей блага народа, автор статьи пытается описать причины принципиального несовпадения идей всеобщего блага и византизма. В числе важных следствий идеи всеобщего блага присутствуют следующие: упрощение культуры; дискредитация идеи Божественного происхождения власти; дискредитация идеи Божественной справедливости; разрушение христианского нравственного идеала. Любое из этих следствий входит в противоречие с идеей византизма.

В работе «Византизм и Славянство» К.Н. Леонтьев неоднократно и всегда чрезвычайно критически отзываясь об идее, которую он описывает следующими словосочетаниями: «всеобщее благо», «всеобщая польза», «всеобщее благоденствие народов», «всеобщее царство блага», «всеобщее практическое благо», «идея всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства» (Леонтьев 2005б, 301, 309, 331, 332, 389, 405 и др.). Поскольку работа К.Н. Леонтьева имеет во многом характер публицистический, то автор, вероятно, не считал своим долгом обстоятельно раскрыть содержание идеи всеобщего блага. В то же время эта идея, играя существенную роль в рассуждениях Леонтьева, важна для понимания его концепции «византизма». Поэтому важно понять, почему идея всеобщего блага, вернее критика этой идеи, является столь важной для рассуждений знаменитого русского мыслителя.

Леонтьев ни разу не дает развернутую критику понятия, которым он активно пользуется. Это говорит о том, что понятие это слишком хорошо известно и что отношение к этому понятию является слишком

определенным и не нуждается в каких-либо комментариях. В каких же контекстах «всеобщее благо» может вызывать однозначное осуждение? Во-первых, идея всеобщего блага может вызывать критику в контексте отрицательного отношения к утилитаризму, а именно к теории Иеремии Бентама. Утилитаризм Бентама осуждался, например, в антиутопическом рассказе Владимира Федоровича Одоевского «Город без имени»¹ (1939). Интересно, что главная ошибка Бентама, по Одоевскому, состоит в отождествлении частной и общественной пользы: «Бентаму, например, ничего не стоило перескочить от частной пользы к пользе общественной, не заметив, что в его системе между ними бездна...» (Одоевский 1975, 60). Вероятно, позиция Леонтьева была схожей.

Во-вторых, критика идеи всеобщего блага возможна и с позиций, характеризующихся отрицательным отношением к социальному утопизму. Приведем здесь анахроничный пример: спустя полвека после выхода в свет «Византизма и славянства» (1875), уже в 1928 г., Георгий Васильевич Флоровский критиковал своих современников и недавних соратников, евразийцев, за утопизм (Флоровский 1928, 327). Можно предположить, что и для К.Н. Леонтьева социальная утопия была предметом, вызывающим исключительно отрицательные коннотации. Заметим здесь, что сам Леонтьев не относился к своему византизму как к программе государственного строительства. Византизм для него — это, скорее, обозначение исторического устройства России. В том, что отдельные черты этого устройства исчезают, Леонтьев, похоже, не сомневался. Наверное, можно было бы поместить его интуицию о «византийском» укладе России в контекст его же историко-культурных рассуждений: в контекст его рассуждений о роли прогрессистов-консерваторов в процессе перехода культуры от одного этапа к другому. «До дня цветения, — пишет он, — лучше быть парусом или паровым котлом; после этого невозвратного дня достойнее быть якорем или тормозом для народов, стремящихся вниз под крутую гору, стремящихся нередко наивно, добросовестно, при кликах торжества и с распущенными знаменами надежд...» (Леонтьев 2005б, 393–394).

1 Впервые этот рассказ был опубликован в «Современнике» в 1839 г. (кн. 1, с. 97–120) и получил в том же году высокую оценку в рецензии В.Г. Белинского (об этом: Одоевский 1975, 286, прим.). В качестве части «Русских ночей» (Ночь пятая) рассказ был опубликован в первом томе трехтомного собрания сочинений В.Ф. Одоевского в 1844 г. (Об этом: Одоевский 1975, 248). Едва ли восьми- или тринадцатилетний К.Н. Леонтьев (1831–1890) прочитал рассказ по его выходе, если он даже и вовсе не читал этот рассказ, то очевидно, что с критикой утилитаризма Леонтьев был все-таки знаком.

Мы можем предположить, что именно роль «якоря и тормоза для народов» выбрал для себя и своего византизма Леонтьев. Если Леонтьев со своим византизмом и был «духовно прогрессивным реакционером»² (Франк 1995, 240), то никак не утопистом.

В-третьих, «всеобщее благо» могло отвергаться Леонтьевым и в контексте взглядов Н.Г. Чернышевского, которому наш автор, как известно, чрезвычайно не симпатизировал. Роман «Что делать?» (1963, отдельное издание — 1967) получил в «Византизме и славянстве» очень краткую и очень нелестную характеристику: «Роман этот отвратительный художественно, грубый, дурно написанный...» (Леонтьев 2005б, 316). Леонтьев критикует роман Чернышевского, в частности, за проповедь «согласной взаимной терпимости» (Леонтьев 2005б, 316) в отношениях между супругами, которая, по мнению Леонтьева, не тождественна тем церковным и византийским, по сути дела, началам семейной жизни, которые распространены в России. (Интересно, что вывод о «византизме» в русской семейной жизни Леонтьев делает на фоне безоговорочного признания того факта, что семейственность, например, у немцев, пусть и основанная на соблюдении принципа отвлеченного долга, развита, тем не менее, лучше, чем у русских). С другой стороны, кроме этой «взаимной терпимости» в отношениях Веры Павловны и Лопухова есть в романе еще и некий «либеральный или эстетический эвдемонизм» (Леонтьев 2005б, 316), который практикуют жители прекрасного будущего из четвертого сна Веры Павловны. В 3-м письме с Афона Леонтьев так характеризует это явление: «вольные и веселые сходки в хрустальных дворцах Чернышевского» (Леонтьев 2005а, 163). Таким образом, введение принципов всеобщего блага в семью — как оно происходит в романе Чернышевского — для Леонтьева недопустимо, поскольку разрушает институт брака. Но и само прекрасное будущее Чернышевского во всех его прочих деталях тоже было, наверняка, неудовлетворительным для Леонтьева, поскольку никак не соответствовало его представлению о наивысшей точке развития культуры — состоянию цветущей сложности. Алюминиевая посуда и мебель, сезонная трудовая и рекреационная миграция, оросительные системы — эти и другие черты культуры будущего, открывшейся Веры Павловне

2 Ср.: «Быть может, большинство еще и теперь обратит внимание лишь на общественные и моральные заблуждения Леонтьева и увидит в примере Леонтьева только предостережение против всяких новых исканий, против всяких попыток переоценки традиционных политических и нравственных ценностей. Таким духовно консервативным прогрессистам мы лично открыто предпочитаем духовно прогрессивного реакционера Леонтьева» (Франк 1995, 240).

во сне — все это явно не способно сформировать совокупную картину цветущей сложности, разве что наоборот — утилитарной простоты. Но на этот контекст осуждения идеи всеобщего блага мы уже указали на примере творчества В.Ф. Одоевского.

Наконец, в-четвертых, совершенно неудовлетворительным для пространства идеи всеобщего блага был контекст романов Ф.М. Достоевского. Если последний роман писателя — «Братья Крамазовы» (1878–1880-е гг.) — вышел в свет через несколько лет после публикации «Византизма и славянства», то «Бесы» были опубликованы в 1871–1872 гг. и вполне могли бы составить фон для отрицательного отношения к идее всеобщего блага.

Безусловно, контекстов, в которых упоминание «всеобщего блага» было бы дурным тоном, было больше, чем приведенных примеров. Однако, представляется плодотворным поставить вопрос принципиально: каким образом идея «всеобщего блага» сама по себе может оказаться вредной для идеи византизма, выдвигаемой К.Н. Леонтьевым? Для ответа на это вопрос воспользуемся следующим допущением. В определенном отношении идея всеобщего блага в понимании К.Н. Леонтьева может быть отождествлена с идеей общественного блага, или блага народа, у Т. Гоббса³.

У Гоббса общественное благо, или благо народа («public good», «good of the people») отличается от «блага для себя» («good to himself»). Если «благо для себя», по Гоббсу, является «истинным объектом человеческой воли» (Гоббс 1991, 198) и своего рода наследием естественного состояния; то «общественное благо» является предметом заботы суверена и оказывается фактом общества, возникшего вследствие заключения общественного договора. Совпадение общественного блага и блага для себя, согласно Гоббсу, наилучшим образом осуществляется в фигуре монарха: «Общие интересы поэтому больше всего выигрывают там, где они более тесно совпадают с частными интересами. Именно такое совпадение имеется в монархии» (Гоббс 1991, 146).

Если мы примем это — вообще-то отнюдь не бесспорное — отождествление «всеобщего блага» с «общественным благом», или «благом народа», то можно убедиться, что это «благо» действует разрушительным образом почти на все основания «византизма». Византизм,

3 Отсутствие полного тождества между двумя этими идеями очевидно: идея общественного блага наиболее естественным образом раскрывается в политическом контексте, а идея всеобщего блага может быть понята еще и в религиозно-политическом смысле, в качестве «рая на земле». То есть, по-видимому, объем понятия «всеобщее благо» шире, чем объем понятия «общественное благо».

в соответствии с определением К.Н. Леонтьева, представляет собой единство самодержавия, православного христианства, христианского нравственного идеала, определенного (христианского) характера искусства и устройства быта (Леонтьев 2005б, 300–301).

Казалось бы, идея всеобщего блага в понимании Гоббса полностью соответствует логике византизма: ведь забота об общем благе необходимым образом отсылает к идее монарха и к самодержавию. Однако, ключевым моментом в понимании монархии К.Н. Леонтьевым является то, что это именно христианская монархия: «все живое у нас сопряжено органически с родовой Монархией нашей, освященной Православием» (Леонтьев 2005б, 331). Речь идет не о наилучшем повороте человеческой истории, приведем к монархии как следствию заключенного между людьми общественного договора, когда в фигуре монарха всеобщее благо и благо для себя будут совпадать. Напротив, источником того самодержавия, которое включается Леонтьевым в состав оснований византизма, оказываются не люди, ищущие оптимизированной формы «блага для себя», но Бог. А стало быть, и справедливость, скрепляющая государство, будет исходить не из договора между людьми, как у Гоббса⁴, а от Бога, как в том «византийском» государстве, которое описывает Леонтьев.

Помимо этого, забота о благе народа у Гоббса — это дело монарха. Но само это благо народа возникает только после заключения общественного договора. Проблема в том, что источником власти суверена здесь вовсе не обязательно является Бог. В то время как самодержавие у Леонтьева в схеме византизма обязательно освящается Богом.

Кроме указанного «политического» ущерба, который может нанести византизму идея всеобщего блага, Леонтьев указывает еще и на возможный религиозный урон: «Идея всечеловеческого блага, религия всеобщей пользы, — самая холодная, прозаическая и вдобавок самая невероятная, неосновательная из всех религий» (Леонтьев 2005б, 332). Религия всеобщего блага — это, разумеется, человеческая религия, а не религия откровения. В лучшем случае, предельным дерзновением такой религии может быть только рай на земле. Однако, даже в такой малости Леонтьев этой новой религии отказывает: «Во всех

4 «В этом естественном законе заключаются источники и начало справедливости. Ибо там, где не имело места предварительное заключение договора, не было перенесено никакое право и каждый человек имеет право на все, и, следовательно, никакое действие не может быть несправедливым. Но если договор заключен, то его нарушение — несправедливо. Несправедливость же есть не что иное, как невыполнение договора. А все, что не несправедливо, справедливо» (Гоббс 1991, 110).

положительных религиях, кроме огромной поэзии их, кроме их необычайно организующей мощи, есть еще нечто реальное, осязательное. В идее всеобщего блага реального нет ничего» (Леонтьев 2005б, 332).

Можно предположить, что победа религии всеобщего блага приведет не только к политическому, религиозному, но также и к нравственному краху византизма, ведь тот нравственный идеал, который Леонтьев называет византийским, есть христианский идеал.

И более того, идея всеобщего блага оказывается разрушительной, вероятно, и для византийского уклада в быту и в художественной жизни народа — из-за бессодержательности самой идеи всеобщего блага: «Однообразно настроенное и блаженное человечество — это призрак, и вовсе даже не красивый и не привлекательный» (Леонтьев 2005б, 332). В основании такого отношения Леонтьева к распространению идеи всеобщего блага лежит его представление о расцвете культуры, как о состоянии «цветущей сложности» (Леонтьев 2005б, 379), и соответственно, он чрезвычайно плохо относится ко всему, что эту сложность упрощает: «Равенство лиц, равенство сословий, равенство (т.е. однообразие) провинций, равенство наций, — это все один и тот же процесс; в сущности, все то же всеобщее равенство, всеобщая свобода, всеобщая приятная польза, всеобщее благо, всеобщая анархия, либо всеобщая мирная скука» (Леонтьев 2005б, 333). Однако, нельзя сказать, что отрицательное отношение Леонтьева к идее всеобщего блага вызвано только уравнивающими и упрощающими последствиями распространения этой идеи. Существенны другие моменты: идея общего блага, восходя к идее общественного договора, дискредитирует идею Божественного происхождения власти; разрушает идею Божественной справедливости; становясь новой религией и разрушает христианский нравственный идеал, и уничтожает трансцендентное измерение культуры, существующее благодаря христианству. Разумеется, даже одной из этих причин было бы достаточно, чтобы вызвать у автора «Византизма и Славянства» отрицательное отношение к идее всеобщего блага.

ЛИТЕРАТУРА

- Гоббс Т. (1991) «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского», in Т. Гоббс. *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль.
- Леонтьев К.Н. (2005а) «Четыре письма с Афона», in К.Н. Леонтьев. *Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах.* Том 7. Книга 1, 131–175. СПб.: Владимир Даль.
- Леонтьев К.Н. (2005б) «Византизм и славянство», in К.Н. Леонтьев. *Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах.* Том 7. Книга 1, 300–443. СПб.: Владимир Даль.

- Одоевский В.Ф. (1975) *Русские ночи*. Л.: Наука.
- Флоровский Г.В. (1928) «Евразийский соблазн», *Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал* XXXIV, 312–346.
- Франк С.Л. (1995) “Мирозозерцание Константина Леонтьева”, in К. Н. Леонтьев: *PRO ET CONTRA. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология*. Книга 1, 235–240. СПб.: Изд. Русского Христианского гуманитарного института.
- Florovsky G.V. (1928) “Eurasian temptation”, *Modern notes. Socio-political and literary magazine* XXXIV: 312–346. (in Russian.)
- Frank S.L. (1995) “The worldview of Konstantin Leontiev”, in K.N. Leontiev: *PRO ET CONTRA. The personality and work of Konstantin Leontiev in the assessment of Russian thinkers and researchers 1891–1917 Anthology*. Book 1, 235–240. St. Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute. (in Russian.)
- Hobbes T. (1991) “Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil”, in T. Hobbes. *Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Leontiev K.N. (2005a) “Four letters from Athos”, in K.N. Leontiev. *Complete works and letters in 12 volumes*. Volume 7. Book 1, 131–175. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)
- Leontiev K.N. (2005b) “Byzantism and Slavdom”, in K.N. Leontiev. *Complete works and letters in 12 volumes*. Volume 7. Book 1, 300–443. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)
- Odoevsky V.F. (1975) *Russian Nights*. Leningrad: Nauka. (in Russian.)

WHY DID KONSTANTIN LEONTIEV DISLIKE THE COMMON GOOD?

MAKOVETSKY, Eugene A.

DSc in Philosophy, Professor.
St. Petersburg State University.

E-mail: e.makovetsky@spbu.ru

Keywords: Konstantin Leontiev, Byzantism and slavdom, byzantism, common good, public good, Thomas Hobbes.

The article, firstly, briefly lists some literary and philosophical contexts in which there was a negative attitude towards the idea of the common good. Secondly, using the partial identity of the idea of the common good with the idea of the good of the people, the author of the article tried to describe the reasons for the contradiction between the ideas of the common good and of the byzantism. Among the important consequences of the idea of the common good are the following: simplification of culture; destruction the idea of the Divine origin of power; destruction the idea of Divine justice; destruction of the Christian moral ideal. Any of these consequences is in conflict with the idea of byzantism.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.11

ИМЯСЛАВСКАЯ ФОРМУЛА «ИМЯ БОЖИЕ ЕСТЬ БОГ» В ПОНИМАНИИ С.Н. БУЛГАКОВА*

ПЕТРОВА

Любовь Алексеевна

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: par-excellence@yandex.ru

Ключевые слова:

Сергий Булгаков, философия имени, Имя Божие, паламизм,
энергия, имяславие.

*В статье рассматривается вопрос понимания и интерпретации
имяславской формулы «Имя Божие есть Бог» С.Н. Булгаковым.
Несмотря на то, что о. Сергий в имяславской полемике был
однозначно на стороне афонцев, их формула принималась Булгаковым
не безоговорочно. Такое не полное согласие Булгакова с основным
имяславским тезисом проявляется уже в его ранней статье,
посвященной афонскому вопросу и полностью раскрывается
в последней главе сочинения Булгакова «Философия имени».
Приведенный в статье анализ позволил заключить, что в целом
формула имяславия получает поддержку со стороны учения
С.Н. Булгакова, однако только в своей более сдержанной версии, не
подразумевающей сущностного тождества между Богом и Его именем.*

Интеллектуальный контекст, в котором С.Н. Булгаков обращается
к теме Имени Божьего хорошо известен: это имяславская полемика,
разгоревшаяся в начале XX в. а в русской интеллектуальной среде.
Полемика была вызвана так наз. «афонской смутой», связанной с возникновением и распространением в среде афонских монахов учения о том, что имя Божие, произносимое в Иисусовой молитве, есть Бог. Наиболее радикальная, но тем не менее поддерживаемая подавляющим большинством сторонников имяславия, версия этого тезиса звучит как «Имя Божие есть Сам Бог». Для обоснования своего тезиса представители имяславского движения привлекали учения св. Григория Паламы, поздневизантийского богослова XIV в. а, а точнее богословское учение, суть которого заключается в различении в Боге с одной стороны непознаваемой и непричастуемой сущности, а с другой — познаваемых

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

и причастуемых энергий, которые так же, как и сущность, являются вечными и нетварными. Согласно Григорию Паламе сущность и энергии в Боге различаются, но не разделяются: энергии настолько же божественны, как и сущность, и в отношении них можно сказать, что энергии есть Сам Бог. Следуя этому учению, «представители имяславского движения утверждали, что христианин, мысля о Боге и именуя Бога, например, в молитве, приобщается к Самому Богу в Его энергиях, и поэтому имена Бога, мыслимые и нарицаемые человеком, суть сами Божественные энергии, а значит и Сам Бог» (Бирюков 2018, 37). Иными словами, для имяславцев было характерно проведение параллели между божественными энергиями и Именем Божиим в результате чего оказывался справедливый вывод, что коль скоро энергии Божии, сближаемые с божественными свойствами (Булатович 2013, 27), есть Сам Бог, то и имена Божии тоже можно назвать Самим Богом.

Сергий Булгаков в имяславских спорах был однозначно на стороне афонцев¹ и разделял их убежденность во взаимном соответствии имяславской концепции и паламитской (следствием чего послужило постепенное возрастание интереса Булгакова к паламизму). Однако его сомнение в удачности афонской формулы «Имя Божие есть Бог», высказанное в статье «Афонское дело», которая была написана Булгаковым в защиту имяславия в самый разгар споров в 1913 г.², позволяет усомниться в полной тождественности позиций С.Н. Булгакова и афонитов. Не поясняя, почему он находит афонскую формулу едва ли удачной, в следующей своей статье, посвященной афонскому вопросу «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» 1914 г., Булгаков делает следующее заявление: «Божество открывается человеку своими действиями, «энергиями», и таковая энергия присуща имени Божию» (Булгаков 2003b, 343). Отсюда видно, что по мысли Булгакова связь между именем Божиим и божественными энергиями безусловно есть, но подразумевает ли она тождество имени и энергии (как это следует из учения Антония Булатовича) или же имя только является тем, что содержит божественную энергию — об этом можно только догадываться. В другом месте этой же статьи Булгаков говорит о божественных именах как об «источнике силы Божией» (Булгаков 2003b, 343), что само по себе не добавляет определенности в рассматриваемый вопрос.

1 См.: Лескин 2003, 170.

2 «Отвлекаясь от афонских событий и сосредоточиваясь на религиозно-догматической стороне вопроса, надо сказать, что афонцы все-таки прегрешили чрезмерным и преждевременным догматизированием своего учения и, в частности, своей (и вообще едва ли удачной) формулы, что «имя Божие есть Бог»» (Булгаков 2003a, 300).

Позже, в «Свете Невечернем», написанном некоторое время спустя после наиболее интенсивного периода афонских споров, в 1917 г., Булгаков выражает свою позицию в отношении имяславия с полной определенностью: «Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV в.) энергии Своей. Божество в Его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако действия Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле энергия Божия во всяком своем проявлении, как действие Божие, неотделимое от Бога, но являемое твари, есть Бог в творении, само Абсолютное-Трансцендентное. И действие Духа Святого в таинствах христианских тоже есть Сам Бог, а также и Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог» (Булгаков 1999, 192). Вне всяких сомнений здесь утверждается прямое тождество Имени Божьего и паламитского понятия энергии и они вместе соотносятся с благодатью христианских таинств. Учитывая, что на момент написания «Света Невечернего» Булгаков был уже достаточно хорошо знаком с паламитским учением³, в отличии от периода своих ранних статей по вопросу имяславия, можно заключить, что позиция, отраженная в этом сочинении, является более зрелой и выверенной, чем его предыдущие соображения, и она заключается в том, что по мысли о. Сергия имя Божие есть энергия Божия в паламитском ее понимании.

В конце последней главы «Философии имени» Булгаков вновь касается имяславской формулы и дает объяснение тому, что он считает (по-видимому, со времен написания статьи «Афонское дело») в этой формуле не вполне удачным. «Одни, фанатические “имяславцы”, — пишет он, — читают эту формулу даже с таким вариантом: “Имя Божие есть *сам* Бог” — и, по-видимому, связку *есть* приближают к смыслу полного равенства: Имя Божие = Бог. Но из этого следует и обратное заключение, может быть, не до конца сознаваемое “имяславцами”, делаемое соблазняющимися об “имяславии”, т.е. что и “Бог = Имени Божию” (почему и называют имяславцев “имябожниками”))» (Булгаков 2008, 327). По мысли Булгакова недостаток афонской формулы коренится в возможности неверного прочтения связки «есть», которая может пониматься в смысле тождества и тем самым допускать зеркальную обратимость суждения, приводящую к имябожнической ереси. Однако для о. Сергия суждение принципиально необратимо,

3 Подробнее см.: Петрова 2020, 78-86.

причем не только конкретно это суждение, но и любое аналогичное по своей форме высказывание.

Эта необратимость связана прежде всего с разницей онтологических функций подлежащего и сказуемого в предложении, которую Булгаков рассматривает в предыдущих главах «Философии имени»: подлежащее, субъект, то, о чем говорится в предложении, выполняет функцию «быйтийного центра»⁴, оно по Булгакову «имеет первостепенное значение, на него ориентируется вся фраза, оно есть солнце, вокруг которого вращается вся планетная система» (Булгаков 2008, 125), в то время как сказуемое, предикат, то, что говорится о подлежащем, выражает «идею как качество, как всеобщее» (Булгаков 2008, 327). Подлежащее, будучи предметом (или предметами), о котором идет речь, раскрывает свое содержание в сказуемом, при этом, подчеркивает Булгаков, объем сказуемого «никогда не исчерпывается данным подлежащим» (Булгаков 2008, 200). Значит объем сказуемого всегда шире объема того, о чем оно сказывается, поскольку сказуемое, будучи идеей, «может быть приводимо в связь с бесконечным рядом точек бытия, а не одним только подлежащим» (Булгаков 2008, 200). Таким образом, отношения между подлежащим и сказуемым для Булгакова соответствуют отношениям между существующей вещью и ее качествами, а если так, то справедлив вывод о том, что без существенного изменения смысла высказывания подлежащее и сказуемое не могут обменяться своими функциями и «обращенное суждение есть совершенно новое суждение, с новым подлежащим и новым сказуемым» (Булгаков 2008, 327).

Применяя данное рассуждение к имяславской формуле, на месте подлежащего мы находим «Имя Божие», а на месте сказуемого-идеи — «Бог». «Имя Божие» в таком случае оказывается субстанциальным центром высказывания, а «Бог» — идеей, которая всегда шире любого своего подлежащего и, как предикат, не сводится в своем объеме к отдельному субъекту, не тождественна ему. Подчеркивая роль сказуемого как качества или идеи, Булгаков отмечает, что сказуемое «Бог» «может быть с некоторой приблизительностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — θεῖον, θεότης» (Булгаков 2008, 327–328) и «в греческом языке оно должно стоять без члена, так что все выражение имеет такой вид: τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα Θεός ἐστιν (но не ὁ Θεός). Поэтому, — проводит свою мысль дальше Булгаков, — совершенно

4 Как отмечает Л.А. Гоготишвили, «то, что не поддается десубстантивации, т.е. переводу из существительного в другую часть речи, без изменения смысла высказывания, является, по Булгакову, онтологическим центром данного высказывания» (Гоготишвили 2020, 356).

недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ὁ Θεὸς τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα ἔστιν» (Булгаков 2008, 328). По всей видимости имяславская формула была бы гораздо более приемлема для о. Сергия, если бы она звучала иначе, а именно: «Имя Божие божественно», но поскольку в ней все-таки стоит слово «Бог», то с этим нужно считаться и давать на этот счет необходимые пояснения. В конце концов, утверждает Булгаков, «должно быть выяснено, в каком именно смысле “есть Бог”, т.е. божественно, Имя Божие» (Булгаков 2008, 329).

Упрекая имяславцев в преждевременной догматизации своего учения и утверждая, что афонскую формулу «ни в коем случае нельзя рассматривать даже как попытку вероучительного определения об Имени Божиим», Булгаков тем не менее поясняет как ее следует понимать с его точки зрения: «“Имя Божие есть Бог” означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий» (Булгаков 2008, 329). Значит слово «Бог» на месте сказуемого означает божественность, а в отношении имени Божьего как подлежащего божественность понимается в смысле божественных энергий: «...действительное значение сказуемого есть Бог означает не субстанциальное тождество, существующее между божеским существом и именем его, но вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что константинопольские отцы именовали энергией Божией» (Булгаков 2008, 328). Причем имя не именует божественную энергию, как можно было бы предположить, но само есть божественная энергия, или, учитывая их множественность, можно сказать, что имя Божие согласно о. Сергию есть одна из некоторого числа божественных энергий. В этом не остается сомнений, когда мы встречаем у Булгакова сопоставление имени Божьего с Фаворским светом и благодатью христианских таинств: «Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что и свет Фаворский, хотя, разумеется, от этого Имя и Свет не становятся между собою тождественными в своем феномене, пребывая единосущны в ноумене. Можно спокойно сопоставить рядом: Имя Божие есть Бог, Свет Фаворский есть Бог (к этому и еще можно прибавить: благодать Божия, подаваемая людям в таинстве, есть Бог)» (Булгаков 2008, 328). И Фаворский свет, и благодать таинств, и имя Божие есть для о. Сергия Булгакова различные энергии Божии, друг с другом не тождественные, но «единосущные в ноумене», т.е. в божественности, в проявлении и откровении Бога, и в этом смысле каждый из перечисленных феноменов есть Бог, согласно имяславской формуле.

Приведенный анализ позволяет заключить, что в целом формула имяславия получает благословление со стороны учения С.Н. Булгакова, однако в своей более сдержанной версии, не подразумевающей

сущностного тождества между Богом и Его именем. Но воззрения о. Сергия на природу имени Божьего, связанные с его философией языка, гораздо шире и выходят за границы, очерченные рассмотрением конкретной имяславской формулировки, чему будет посвящено отдельное исследование.

ЛИТЕРАТУРА

- Бирюков, Д.С. (2018), “Исследование рецепции паламизма в Русской мысли начала XX века: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст”, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 23.5: 34–47.
- Булатович, А., иеросх. (2013), *О почитании Имени Божия*. СПб.: Алетейя.
- Булгаков, С.Н. (1999), *Свет невечерний*. СПб.: ИНАПРЕСС; М.: Искусство.
- Булгаков, С.Н. (2003а), “Афонское дело”, in А.П. Козырев (ред.) *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Т. 1, 292–304. СПб.: Издательство РХГИ.
- Булгаков, С.Н. (2003b), “Смысл учения св. Григория Нисского об именах”, in А.П. Козырев (ред.) *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Т. 1, 336–343. СПб.: Издательство РХГИ.
- Булгаков, С.Н. (2008), *Философия Имени*. СПб.: Наука.
- Готишвили, Л.А. (2020), “Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)”, in А.П. Козырев (ред.) *Сергей Николаевич Булгаков*, 334–374. М.: Политическая энциклопедия.
- Лескин, Д., свящ. (2003), “С.Н. Булгаков — участник Афонских споров об Имени Божием”, in А.П. Козырев (ред.) *С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 170–190*. М.: Русский путь.
- Лескин, Д., свящ. (2004), *Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб.: Алетейя.
- Петрова, Л.А. (2020), “Рецепция паламитского богословия в софиологии С.Н. Булгакова”, *Христианское чтение* 3: 78–86.
- Biryukov, D.S. (2018), “The Reception of Palamism in Russian Thought in the early 20th century: the Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, its Solutions and Context”, *Bulletin of Volgograd State University. Series 4: History. Regional studies. International relations* 23.5: 34–47. (in Russian.)
- Bulatovich, A. (2013), *On the veneration of the Name of God*. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (1999), *Unfading Light*. St. Petersburg: INAPRESS; Moscow: Iskusstvo. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (2003a) “The Athos Affair”, in A.P. Kozyrev (ed.) *S.N. Bulgakov: Pro et contra. Bulgakov's personality and creativity in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology*. Vol. 1, 292–304. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences. (in Russian.)

- Bulgakov, S.N. (2003b), "The meaning of the teaching of St. Gregory of Nyssa about names", in A.P. Kozyrev (ed.) *S.N. Bulgakov: Pro et contra. Bulgakov's personality and creativity in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology*. Vol. 1, 336–343. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (2008), *Philosophy of the Name*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Gogotishvili, L.A. (2020), "The linguistic aspect of the three versions of the Onomatodoxy (Losev, Bulgakov, Florensky)", in A.P. Kozyrev (ed.), *Sergey Nikolaevich Bulgakov*, 334–374. Moscow: Political Encyclopedia. (in Russian.)
- Leskin, D. (2003), "S.N. Bulgakov — a participant in the Athonite disputes about the Name of God", in A.P. Kozyrev (ed.), *S.N. Bulgakov: The Religious and Philosophical Path: An international scientific conference dedicated to the 130th anniversary of his birth*, 170–190. Moscow: Russian way. (in Russian.)
- Leskin, D. (2004), *The Dispute about the Name of God: The Philosophy of the Name in Russia in the context of the Athos events of the 1910s*. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian.)
- Petrova, L.A. (2020), "The Reception of the Palamite theology in Sophiology of S.N. Bulgakov", *Christian Reading* 3: 78–86. (in Russian.)

ONOMATODOXIC FORMULA "THE NAME OF GOD IS GOD" IN THE UNDERSTANDING OF SERGEI BULGAKOV

PETROVA, Liubov A.

PhD in Philosophy, Senior Researcher.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: par-excellence@yandex.ru

Keywords: Sergei Bulgakov, Philosophy of the Name, the Name of God, Palamism, energy, Onomatodoxy.

The paper deals with the question of understanding and interpretation of the Onomatodoxic formula «The name of God is God» by Sergei Bulgakov. Despite the fact that fr. Sergii in the dispute about the worship of the name of God was unequivocally on the side of the Athonians, their formula was not accepted unconditionally by Bulgakov. This incomplete agreement of Bulgakov with the main onomatodoxic thesis is already evident in his early article on the Athos question and is fully unfolded in the last chapter of Bulgakov's important essay "The Philosophy of the Name". The analysis given in the paper allowed us to conclude that, in general, the teaching of S.N. Bulgakov approved the formula of Name-Glorifiers, but just in its more restrained version, which does not imply an essential identity between God and His Name.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134 "The heritage of Byzantine Philosophy in the 20th and 21st century Russian and Western European philosophy".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.12

СОБОРНОСТЬ В СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА

(на материалах философии С. Булгакова и П. Флоренского)

ТОНКОВИДОВА

Анна Викторовна

Старший преподаватель.

Кубанский государственный университет физической культуры,
спорта и туризма, Краснодар.

E-mail: tonkovidova@mail.ru

Ключевые слова:

П. Флоренский, С.Н. Булгаков, соборность, постсекулярное общество, социальность, символ.

Предметом статьи выступает концепт соборности в социальной реальности постсекулярного общества, раскрытый на основании текстов П. Флоренского и С.Н. Булгакова, в чьих работах, на основе диалектического подхода, выделяются религиозная социальность, светская социальность и религиозно-светская социальность. Соборность раскрывается через символы странствования и подвижничества в религиозной социальности, фарисейское подвижничество и героизм в светской социальности и подвижничество в религиозно-светской социальности. Автор делает вывод о том, что соборный принцип отражается в социальной реальности постсекулярного общества в разных формах своего диалектического развития.

Идея соборности актуальна в настоящее время в связи с тем, что социальная реальность постсекулярного общества предполагает, на наш взгляд, два типа социальности: религиозную и светскую. По вопросу возможного согласования в общественности религиозности и светскости представляют интерес работы Ю. Хабермаса, где в основании постсекулярного общества обозначается солидарность. Его взгляды основываются на необходимости согласования светскости и религиозности в социальной реальности постсекулярного общества. При этом отмечаются трудности возникновения солидарности в общественности. По Ю. Хабермасу, диалектическое рассмотрение проблемы в целом, отход от позитивизма, сделают возможным разрешение этого вопроса (Хабермас 2006, 49, 55, 61). Отмечая значимость того, что Ю. Хабермас говорит о возврате к диалектике при рассмотрении социальной реальности постсекулярного общества, мы также будем исходить из принципов диалектики в вопросе

возможности реализации соборности в социальной реальности пост-секулярного общества.

Обратившись к работам П. Флоренского и С. Булгакова, мы в них находим возможные ответы на вопрос, каким образом на основании соборного принципа возможно достичь в обществе не коллективности, координации, субординации в ситуации солидарности, а соборности, единства целого во множестве.

Диалектику в понимании категории соборности находили В.К. Киреев, П.В. Ходзинский, А.И. Кырлежев (Киреев 2008; Ходзинский, Кырлежев 2019). Сравнительный анализ работ авторов был осуществлен с позиции отрицательной диалектики С. Н. Астаповым (Астапов 2009), в свете диалектики спора о Софии Ф.И. Гиренком (Гиренок 2013, 103–112). Можно сделать вывод, что ряд авторов прослеживали возможность раскрытия соборности с позиции диалектики, в том числе с опорой на труды С. Булгакова и П. Флоренского. При всей глубине проведенных исследований трудов философов в настоящее время все еще остаются нерешенные вопросы, связанные с их подходом к теме соборности. На наш взгляд, возможно рассмотрение их учений о соборности в аспекте возможности решения вопроса актуализации соборности в постсекулярном обществе.

Начну с тезиса, что диалектика, на мой взгляд, согласуется с рассмотрением соборности и проявляется в ее актуализации в социальной реальности. У П. Флоренского в текстах мы находим, что в исторической действительности могут актуализироваться две социальности: религиозная социальность с «церковной историей» и светская. Они находятся в диалектическом противоречивом единстве, поскольку светской социальности присуще «лже-религиозное сознание» (Флоренский 1990, 133). П. Флоренский отмечает, что смысл диалектики в целостности, в ее основании находится «Я конкретное» (Флоренский 1990, 138). Религиозная жизнь — это связанное целое, в котором присутствует многообразие, ведущее к единству (Флоренский 1996, 142). Условием такого единства выступает принцип «обязанности» (Флоренский 1994, 196). В религиозной и в светской социальности человеческая личность развивается в результате воздействия на нее религиозного фактора

Человеческая личность возникает в каждом типе социальности, под влиянием религиозного фактора, который С. Н. Булгаковым определяется как центральный в социализации личности (Булгаков 2017, 96). В этом случае мы можем говорить о возникновении сакрализации идентичности (Orpiong 2013, 12). Религиозная социальность раскрывается вследствие отхождения от рационального видения догмата, приобщение к которому происходит через символ, либо в непосредственном

опыте, как в первохристианстве. С.Н. Булгаков отмечает, что религиозная трансцендентность обуславливает «религиозный путь», не совпадающий с рациональным познанием, а опирающийся на «чудо, благодать, свободу» (Булгаков 2017, 43, 45). Необходимо отметить, что вопрос религиозного пути познания в русской философской мысли исследуют в своей работе В.Н. Белов, М.Л. Ивлева, С.А. Нижников (Belov, Ivleva, Nizhnikov 2019, 23).

В религиозной социальности отмечается включение соборности в сферу жизненного прожития, непосредственно, «сырьем», в разумной интуиции, в живой вере, через отчаяние, восхождение в трансцендентное, преодоление само-замкнутости. (Флоренский 1996, 550; Флоренский 1990, 63, 65, 68).

Возникает духовная личность, открытая личность, по П. Флоренскому описываемая символом подвижничества, и религиозная личность, раскрытая С. Булгаковым через символ странствования. (Флоренский 1990, 72, 177, 181, 271; Булгаков 2008, 342, 189). В подвижничестве человек приходит к Богу, «неведомому, но любимому» через подвиг и жертву (Флоренский 1990, 68). В символе подвижничества Флоренского и символе странствования Булгакова отражается религиозная социальность личности. В подвижничестве, в со-действовании, в любви открывается Бог (Флоренский 1990, 75). Любовь выступает объединяющей силой, она первична по отношению к знанию и радости (Флоренский 1990, 76). Посредством постижения истины возможно приобщение к Божественному всеединству (Флоренский 1990, 74,75).

В текстах С. Булгакова мы находим, что возникновение личности с христианским индивидуализмом в религиозной социальности являлось важнейшим условием раскрытия соборности (Булгаков 2008, 327). Бог в этом случае рассматривается как идеал само-построения (Флоренский 1990, 79). Символом подвижничества описывается личный характер личности, которую не возможно определить через понятие, а возможно описать лишь символом (Флоренский 1990, 83). Содержание символа личности приходит к нам через его прожитие (Флоренский 1990, 84). Интересно отметить, что само-собрание в любви Церкви влечет одновременно и разъединение от чуждого Церкви мира. Особенностью религиозной социальности и у С.Н. Булгакова и у П. Флоренского выступает ее устремленность в трансцендентное.

Символ подвижничества описывается через едино-мыслие, признание догмата едино-сущия, в преодолении границ самости, выходе из себя, из своего бытия, подчинение себя новому образу, над-временность, над-пространственность, восхождение к Богу (Флоренский 1990, 87, 91,92). В булгаковском символе соборности

странствования отражается суть религиозной социальности — отрешенность, отчуждение от мира, внеисторизм (Булгаков 2008, 400).

Соборность религиозной социальности — это выход за рамки имманентного мира, в трансцендентное, к едино-сущему (Флоренский 1990, 93). Булгаков пишет о выходе в божественное ничто (Булгаков 2017, 264). Соборность, по Флоренскому, возможна и через само-исправление (Флоренский 1990, 100). Подвижничество предполагает непогруженность в историю, повседневность (Флоренский 1990, 111). Странствование С.Н. Булгакова несет схожие черты (Булгаков 2008, 267). Подвижничество и странствование предполагают избранность (Флоренский 1990, 112, Булгаков 2008, 193, 220, 222). Символ подвижничества несет в себе такие дефиниции самоопределения, как я живу, я делаю, я говорю (Флоренский 1990, 174,175). Подвижничество и странствование окрашено и аскетизмом (Булгаков 2008, 300, Флоренский 1990, 292). Венчает аскетический подвиг «подвижника» аскетический подвиг всего «церковного человечества».

В текстах П. Флоренского и С. Булгакова нами прослеживается определение светского типа социальности. Соборность здесь выступает единством человекобожеским, мнимым, с религией демократического человекобожия, «внешнего механического социализма», капитализма (Булгаков 2017, 629, 634; Булгаков 1991, 35, Флоренский 1994, 198). Жизнь устраивается по закону внешних закономерностей (Флоренский 1994, 198). Личность пытается сделаться всем, но в результате часть поглощается целым (Флоренский 1994, 199). В основе анархического строя лежит принцип эгоизма и отказа от нормы (Флоренский 1994, 199). Возникает «философский идеал», идеал «высокой личности» (Флоренский 1990, 232). По С. Булгакову, личность сводится к коллективной личности (Булгаков 2008, 209,338). Могут в светскости присутствовать два вида раздробленности личности, утраты ею цельности, соборности за счет горделивого ума, переразвития органической жизни (Флоренский 1990, 274). Личность находится в ситуации само-утверждения, само-замкнутости, недухоносности, само-обольщения (Флоренский 1990, 68, 133). Личности присущ внерелигиозный индивидуализм (Булгаков 2008, 327).

Булгаков пишет о максимализме и мессианизме, неустойчивости личности в светской социальности (Булгаков 2011, 286, 287, 301), орас-творении личности в светской социальности (Булгаков 2011, 296). Речь идет о возникновении греховной личности, рыхлой личности, скрытой личности со следующими характеристиками: «грех, суета, муки, смерть» (Флоренский 1990, 191, 80, 177, 181, 232). Грех — в нежелании выйти за пределы своего Я, к другому, к Богу (Флоренский 1990, 177).

Цинизм соответствует греховной личности (Флоренский 1990, 181). Сходные характеристики дает личности на данном уровне С. Н. Булгаков — авантюризм, революционность, экзальтированность (Булгаков 2011, 290).

Символом соборности личности в светской социальности выступает фарисейское подвижничество у П. Флоренского и героизм у С. Булгакова. В этом состоянии человеку свойственны следующие определения: «со мной делается», «со мной происходит», «слова говорятся», «подобномыслие» (Флоренский 1990, 174, 175, 87). В светскости возникают искусственные мир, государство, религия (Флоренский 1990, 296), происходит самообожествление человека (Флоренский 1996, 548).

Флоренский отмечает, что мир светской социальности, или определяемая соборность на уровне сущности, это лишь наличное состояние, возможность для реализации соборности в форме понятия в церковно-светской социальности, основанной, по текстам Флоренского, на трех основных началах: христианской религии, христианской культуре, освященной природе (Флоренский 1996, 550).

Религиозно-светская социальность, которую мы рассматриваем как социальный идеал в постсекулярном обществе, возникает как синтез религиозной и светской социальностей — церковь-человечество, церковь-культура, церковь-общественность (Булгаков 2008, 207; Булгаков 2011, 477, 478). Здесь возможно проследить возрождение личности в символе подвижничества, который применяют одновременно и П. Флоренский, и С. Булгаков для описания соборности религиозно-светской социальности. В подвижничестве преодолевается и имманентность, и трансцендентность Бога, возникает соборная личность через преодоление в себе человека и реализацию в себе бога по благодати (Булгаков 2008, 417). Соборная концепция личности была определена как тринитарная (Zwahlen 2011, 53–60; Zwahlen 2012). Именно личность задает параметры социальности, соборность же — важная характеристика христианского мировоззрения (Breckner 2011, 43–53; Breckner 2006, 171–197). Здесь мы наблюдаем победу над пессимизмом через религиозную веру: ее актуализация возможна в преобразовательной, осмысленной, исторической деятельности соборной личности (Булгаков 1991, 219; Булгаков 2008, 439; Булгаков 1993, 121; Булгаков 1998, 234).

В религиозно-светской социальности культура раскрывается по «образу Христову» (Флоренский 1996, 550). Христианство не должно быть отстранено от мира (Флоренский 1996, 550). В религиозно-светской социальности, которая возможна к становлению в постсекулярном обществе различия в вероисповеданиях должны приводить не

к вражде, а к соборному единству (Флоренский 1996, 554). Для личности свойственна свобода в реализации исторических задач, с действованием на основании идеалов, находящих выражение в идее богочеловечества.

ЛИТЕРАТУРА

- Астапов, С.Н. (2009), "Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка", *Научная мысль Кавказа* 1 (57): 54–58.
- Булгаков, С.Н. (1991), *Христианский социализм: споры о судьбах России*. Новосибирск: Наука.
- Булгаков, С.Н. (1993), *Сочинения в 2-х томах*. Т 2. Избранные статьи. М.: Наука.
- Булгаков, С.Н. (1998), "Из памяти сердца: Прага (1923–1934)", in *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник*, 112–256. М.: ОГИ.
- Булгаков, С.Н. (2008), *Два града: исследования о природе общественных идеалов*. Москва: Астрель.
- Булгаков, С.Н. (2011), *Православие. Очерки учения Православной Церкви*. Минск: Издательство Белорусского Экзархата.
- Булгаков, С. (2017), *Свет не вечерний: Созерцания и умозрения*. Москва: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Гиренок, Ф.И. (2013), "Спор о Софии: С. Булгаков и П. Флоренский", *Философия хозяйства* 3(87): 103–112.
- Киреев, В.К. (2008), "Диалектика соборности", *Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация* 3: 245–249.
- Флоренский, П.А. (1994), *Сочинения в 4 т*. Т. 1. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996), *Сочинения в 4 т*. Т. 2. М.: Мысль.
- Флоренский П.А. (1990), *Столп и утверждение истины*. Москва: Правда.
- Хабермас, Ю., Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI) (2006), *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Хондзинский, П.В., Кырлежев, А.И. (2019), "Соборность в русской богословской традиции", *Вопросы теологии* 1(3): 427–440.
- Astapov, S.N. (2009), "Antinomy in the negative dialectic of P.A. Florensky, S.N. Bulgakov, S.L. Frank", *Scientific thought of the Caucasus* 1(57): 54–58. (in Russian.)
- Belov V.N., Ivleva M.L., Nizhnikov S.A. (2019), "The Possibility of Christian Philosophy", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18.52 (Spring 2019):17–30.
- Breckner, K. (2006), "Russian Philosophers on Continuous Creation as the Basis for Social Change", *Studies in East European Thought* 58.4: 171–197.
- Breckner, K. (2011), "Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kuratorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjaevs und Franks". *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 43–53.
- Bulgakov, S.N. (1991), *Christian Socialism: Disputes about the Fates of Russia*. Novosibirsk: Science. Siberian branch. (in Russian.)

- Bulgakov, S.N. (1993), *Works in 2 vols. Vol. 2. Featured Articles*. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (1998), "From memory hearts: Prague (1923–1934)", in *Research on the history of Russian thought: Yearbook*, 112–256. Moscow: OGI. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (2008), *Two cities: research on the nature of social ideals*. Moscow: Astrel. (in Russian.)
- Bulgakov, S.N. (2011), *Orthodoxy. Essays on the teachings of the Orthodox Church*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate. (in Russian.)
- Bulgakov, S. (2017), *The Light of the Evening: Contemplation and speculation*. Moscow: Azbuka, Azbuka-Attikus. (in Russian.)
- Florenskij, P.A. (1994), *Works in 4 volumes*, Vol. 1. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Florenskij, P.A. (1996), *Works in 4 volumes*, Vol. 2. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Florenskij, P.A. (1990), *Pillar and statement of truth*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Girenok, F.I. (2013), "Dispute about Sofia: S. Bulgakov and P. Florensky", *Economy philosophy* 3(87): 103–112. (in Russian.)
- Habermas J., Ratzinger J. (Benedict XVI) (2006), *Dialectics of secularization. On reason and religion*. Moscow: St. Apostle Andrew. (in Russian.)
- Hondzinskij, P.V., Kyrlezhev, A.I. (2019), "Sobornost in Russian theological tradition", *Issues of Theology* 1.3: 427–440. (in Russian.)
- Kireev, V.K. (2008), "The dialectic of sobornost", *VSU Bulletin. Series: Linguistics and Intercultural Communication* 3: 245–249. (in Russian.)
- Opping, H. (2013), "Religion and Identity", *American International Journal of Contemporary Research* 3.6: 10–16.
- Zwahlen, R.M. (2012), "Sergej Bulgakov's concept of human dignity", in A. Brüning, E. van der Zweerde (hgs.). *Orthodox Christianity and Human Rights*, 169–186. Leuven (Eastern Christian Studies, 13).

SOBORNOST IN SOCIAL REALITY POSTSECULAR SOCIETY (on the Materials of Philosophy S. Bulgakov and P. Florensky)

TONKOVIDOVA, Anna V.

Lecturer.

Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism, Krasnodar.

E-mail: tonkovidova@mail.ru

Keywords: P. Florensky, S.N. Bulgakov, Sobornost, Post-secular Society, Sociality, Symbol.

The subject of the article is the concept of sobornost in the social reality of post-secular society, revealed on the basis of the texts of P. Florensky and S.N. Bulgakov, in whose works, on the basis of a dialectical approach, religious sociality, secular sociality and religious-secular sociality are distinguished. Sobornost is revealed through the symbols of wandering and selflessness in religious sociality, pharisaic selflessness and heroism in secular sociality and selflessness in religious and secular sociality. In the symbols we

find the meaning of personality from a religious, spiritual personality of a religious sociality, a collective, sinful personality of a secular sociality to a conciliar personality of a religious-secular sociality. It can be concluded that the conciliar principle is reflected in the social reality of post-secular society in different forms of its dialectical development.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.13

ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ ИМЯСЛАВИЯ*

ГРАВИН

Артём Андреевич

Кандидат технических наук, научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Ключевые слова:

имяславие, символизм, лингвофилософия, Флоренский, Булгаков, Лосев.

В данной работе рассмотрены лингвофилософские основания имяславия, сконцентрировано внимание на понятии имени как базового элемента языка и вариативности его понимания в имяславском учении. Исходной точкой различения в подходе к пониманию имени являются две лингвофилософские тенденции, присущие христианскому богословию практически с самого его зарождения: исходящая из платоновского «Кратила» идеализация имени, и, в предельном случае, тотальный панлингвизм, и исходящее из библейской традиции ограничение онтологии имени. При этом отмечается, что обе тенденции имеют свои крайности в виде рационализма или конвенционализма. При анализе различных имяславских подходов также может быть отмечено различие между не-символическим (раннее имяславие) и символическим (позднее имяславие) пониманиями имени. Сделан вывод о том, что в зависимости от характера именованного и онтологического статуса имени (с акцентуацией различных его составляющих) можно определить лингвофилософские особенности того или иного имяславского подхода.

Культурный и духовный контекст эпохи Серебряного века задавал свой творческий и полемический тон как в эстетической и интеллектуальной, так и в богословской средах, где столкновение различных мировоззренческих предпосылок у мыслителей разного толка предполагало выявление различий в понимании тех или иных философских категорий. Богословские штудии балансировали между Сциллой сухого позитивизма и Харибдой откровенного мистицизма. Такая атмосфера мистической напряженности вызывала немалую критическую

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

тревожность со стороны богословов-«рационалистов», нередко находящихся у таких принципиально-разных явлений, как теософия, символизм, имяславие, хлыстовство общие истоки, квалифицирующиеся, как правило, в принципиально нехристианском ключе.

Несмотря на это, в начале XX в. в православном богословии впервые за многие столетия произошел серьезный догматический спор, ставший толчком не только к осмыслению природы молитвы, но и (наряду с эстетическим и философским символизмом) сильным катализатором к формированию отечественной философии языка, в результате пришедшей к своеобразному коммуникативному синтезу субъективизма и гносеологизма Нового и Новейшего времени и антично-средневекового объективизма и онтологизма.

Речь здесь идет об имяславских спорах, исторически связанных с немалым количеством драматических событий и взаимных обвинений, но философски открывающих путь к формированию самобытных концепций отечественной философии языка, одна из которых (онтология имени) в данной работе являются предметом исследования.

В настоящее время история имяславских споров уже немало изучена (тут можно упомянуть и работы митр. Иллариона Алфеева (Алфеев 2021), и прот. Димитрия Лескина (Лескин 2008)¹. В связи с этим важным представляется не историческое исследование, а концептуальное выделение некоторых лингвофилософских оснований фундаментальных направлений и тенденций в мышлении тех, кто причислял себя к имяславскому движению.

Предварительно можно сказать, что имяславие как процесс довольно стихийный и распространявшийся изначально «снизу» (от «простых» монахов-практиков) в богословских построениях осмыслялся по-разному. По большей части это зависело от аксиоматических оснований того или иного мыслителя, который, при номинально-произглашаемом конфессиональном православии, философски мог быть вполне себе последовательным позитивистом или платоником, что напрямую влияло на понимание им тех или иных философских категорий.

В данной работе внимание будет сконцентрировано на понятии имени как базового элемента языка и вариативности его понимания в имяславском учении.

Сами по себе выразительные категории символа и имени онтологически подразумевают, как минимум, два измерения — выражаемое

1 В связи с этим в данной работе не планируется ее подробное изложение.

и выражающее². В феноменологической и лингвистической перспективах эта пара может быть сопоставлена с измерениями неявленно-го и явленного. Совмещение и аналогизация указанных перспектив обуславливается характером имяславских штудий и их философским основаниям.

Как показывает Валентина Постовалова, философские основания как имяславия, так и символизма имплицитно могут быть выведены как из богословского учения Григория Паламы, так и из лингвистической теории Вильгельма Гумбольдта (Постовалова 2019, 20–25). Это, в свою очередь, связано с определенным вектором интеллектуальной культуры Серебряного века, обладающей персоналистическим содержанием (Бирюков 2020, 111). Онтологическая явленность (или энергийность) имени оказывалась здесь в зависимости от воспринимающей данное явление личности, а язык — полем онто-гносеологического взаимодействия бытия и сознания (с религиозно-мистической точки зрения, полем непосредственного воплощения реалий сверхъестественного).

Таким образом вопрос о философском статусе имени приобретал не столько академический, сколько глубоко-мировоззренческий и экзистенциальный характер.

Алфеев отмечает, что исходной точкой различения в подходе к пониманию имени являются две лингвофилософские тенденции, присущие христианскому богословию практически с самого его зарождения (Алфеев 2021): исходящая из платоновского «Кратила» идеализация имени (зависимость имени от именуемого с разной степенью адекватности или, по выражению Хольгера Куссе, апофатический кратилизм (Куссе 2007)), и, в предельном случае, тотальный панлингвизм, и исходящее из библейской традиции ограничение онтологии имени (конвенционализм имени, которое в разной степени может «примышляться» к именуемому).

Обе тенденции имеют свои крайности в виде рационализма (имя адекватно выражает смысл) или конвенционализма (имя неадекватно выражает смысл и принципиально релятивно). Однако эта противоположность не является антиномией в строгом смысле этого слова, но может быть синтезирована и переосмыслена. Степень присутствия неконвенционального измерения в имени и его связь с конвенциональным измерением может служить основой для классификации различных имяславских подходов.

2 Символизируемое и символизирующее или, в ономатической перспективе, именуемое и именующее.

Необходимость подобной имяславской классификации (и построения особого концептуального словаря) отмечала Валентина Постовалова (Постовалова 2016, 415) и за последние десятилетия в отечественной лингвофилософии были совершены ряд попыток осуществления подобного замысла (например, в ранних работах Людмила Гогтишвили).

Как отмечает Дмитрий Шукуров, в рамках данной проблематики может быть также отмечено различие между не-символическим (раннее имяславие³) и символическим (позднее имяславие⁴) пониманиями имени (Шукуров 2018). Более подробная классификацию символического понимания имени можно обнаружить в работе Л. А. Гогтишвили «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)».

Если схематизировать рассуждения Гогтишвили, то символическое понимание имени может быть осуществлено с акцентированием выражающего (Флоренский), акцентированием выражаемого (Булгаков) или акцентированием трансцендентного основания самого выражения (Лосев)⁵.

Данные три подхода заключают в себе не только три понимания имени, но и три различных онтологии имени, каждая из которых в разной степени «охватывает» различные сферы бытия. Принципиальной здесь оказывается граница именованного, которая может простирается до:

- 1) тварной чувственной реальности (именование чувственных феноменов);
- 2) эйдетической реальности (именование идей);
- 3) апофатической нетварной реальности (именование Бога).

Таким образом, в зависимости от характера именованного и онтологического статуса имени (с акцентуацией различных его составляющих) можно определить лингвофилософские особенности того или иного имяславского подхода и общие лингвофилософские основания имяславия как богословско-философского учения.

Подводя итоги, можно сказать, что первичная лингвофилософская классификация имяславия может быть осуществлена по двум направлениям:

- 1) определение символического или не-символического характера именованного;
- 2) определение онтологической границы именованного.

3 Например, концепция имени иеросхим. Антония Булатовича.

4 В этом отношении можно говорить о трех основных версиях: Флоренского, Булгакова и Лосева.

5 Подобная классификация приводится, например в (Гогтишвили 1997).

ЛИТЕРАТУРА

- Алфеев, И., митр. (2021), *Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*. М.: Познание.
- Бирюков, Д.С. (2020), “«Синэргетическое откровение реальности»: Наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.”, in *Вопросы философии* 6: 103–115.
- Гоготшвили, Л.А. (1997), “Лингвистический аспект трех версий имяславия”, in А. Ф. Лосев. *Имя*, 580–614. СПб.: Алетейя.
- Кусе, Х. (2007), “Семиотические концепции имяславия и философии имени”, in *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005*, 11–44. М.: Модест Колеров.
- Лескин, Д., прот. (2008), *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Постовалова, В.И. (2019) *Язык как духовная реальность: учение об имени и молитве в православной традиции (истоки, направления, концептуальное развитие)*. М.: Культурная революция.
- Шукуров, Д.Л. (2018), “Религиозная ономотология и софиология в труде «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913) иеросхимонаха Антония (Булатовича)”, in *Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева*, 391–403. М.: Водолей.
- Alfeev, I. (2021), *The Sacred Mystery of the Church. Introduction to the history and problems of the Onomatodoxy controversy*. М.: Cognition. (in Russian.)
- Biriukov, D.S. (2020), “‘Synergetic revelation of reality’: Observations on the prehistory, sources and content of the concepts «symbol», «synergy», «energy» in P.A. Florensky in the context of the reception of Palamism in Russian thought at the beginning of the XX century”, in *Questions of Philosophy* 6: 103–115. (in Russian.)
- Gogotshvili, L.A. (1997), “The linguistic aspect of the three versions of the Name of Glory”, in A.F. Losev. *The Name*, 580–614. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian.)
- Kusse, H. (2007), “Semiotic concepts of the Name of the Name and philosophy of the Name”, in *Studies on the History of Russian Thought*, Yearbook 2004/2005, 11–44 М.: Modest Kolerov. (in Russian.)
- Leskin, D. (2008), *Metaphysics of the word and name in Russian religious and philosophical thought*. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. (in Russian.)
- Postovalova, V.I. (2019), *Language as a Spiritual reality: the Doctrine of the Name and prayer in the Orthodox tradition (origins, directions, conceptual development)*. М.: Cultural Revolution. (in Russian.)
- Shukurov, D.L. (2018), «Religious onomatology and sophiology in the work «Apology of Faith in the Name of God and in the Name of Jesus» (1913) by Hieroschemonk Anthony (Bulatovich)», in *Literature and Religious and Philosophical Thought of the late XIX — first Third of the XX century. To the 165th anniversary of Vl. Solovoyov*, 391–403. Moscow: Vodoley (in Russian.)

LINGUOPHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF THE ONOMATODOXY

GRAVIN, Artyom A.

PhD, Research Fellow.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Keywords: onomatodoxy, symbolism, linguophilosophy, Florensky,
Bulgakov, Losev.

In the paper the linguo-philosophical foundations of the name-praising are considered; also attention on the concept of the name as a basic element of the language and the variability of its understanding in the onomatodoxy is paid. The starting point of distinction in the approach to understanding the name is two linguo-philosophical tendencies inherent in Christian theology almost from its very inception: the idealization of the name from Plato's Cratila, and, in the extreme case, total panlinguism, and the restriction of the ontology of the name from the Biblical tradition. At the same time, it is noted that both tendencies have their extremes in the form of rationalism or conventionalism.

In examining various onomatodoxy approaches the distinction between non-symbolic (early onomatodoxy) and symbolic (later onomatodoxy) understandings of the name can also be noted. It is concluded that depending on the nature of the naming and the ontological status of the name (with the accentuation of its various components), it is possible to determine the linguo-philosophical features of one or another onomatodoxy approach.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134 "The heritage of Byzantine Philosophy in the 20th and 21st century Russian and Western European philosophy".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.14

ПУШКИН КАК ИМЯСЛАВЕЦ: К ВОПРОСУ О КОНТЕКСТЕ ЭТОЙ ТЕМЫ У ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА*

БИРЮКОВ

Дмитрий Сергеевич

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: dbirjuk@gmail.com

Ключевые слова:

Вячеслав Иванов, Андрей Белый, Павел Флоренский,
Алексей Лосев, имяславие, идеи, художественное творчество.

В статье анализируется фрагмент из сочинения Вячеслава Иванова «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова», где Иванов, опираясь и в чем-то полемизируя с различием Андреем Белым в статье «Жезл Ааронов» поэтических подходов Ф.И. Тютчева и А.С. Пушкина, характеризует Пушкина как поэта, для которого характерен трансцендентный, а не имманентный логизм, и в этом контексте называет Пушкина имяславцем. В полемике с концепцией Людмилы Гоготишвили, противопоставляющей воззрения Иванова, выраженные в этом фрагменте, и имяславскую доктрину, автор, наоборот, выявляет сходство между ними. Автор обнаруживает у Павла Флоренского в его сочинении «Смысл идеализма» один из важных источников вдохновения Вячеслава Иванова в рассматриваемом фрагменте.

В своей статье «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова», опубликованной в 1922 г. в Москве (Иванов 1922), Вячеслав Иванов обращается к статье Андрея Белого «Жезл Ааронов, — о слове в поэзии», посвященной природе поэтического языка. Он следует за мыслью Андрея Белого, когда тот, говоря о сути поэзии, работает с противопоставлением логики-абстракции (логизма), с одной стороны, и звука, с другой. Иванов, вслед за Белым, формулирует суть истинного поэтического слова таким образом, что оно преодолеывает разрыв между рассудочным схематизмом и плотью-звуком, должно составлять их единство и быть «логосом — плотью звучащего

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

слова» (Иванов 1987, 635¹). В этом отсутствии разрыва между схематизмом и звуком, предполагающую неразделенность формы и содержания, и заключается суть «символизма».

Далее Иванов обращается к проводимому Белым противопоставлению поэтических подходов Ф.И. Тютчева и А.С. Пушкина, в целом, соглашаясь с этим противопоставлением и развивая на основании него собственные рассуждения. Белый и Иванов видят в Тютчеве проявленную подсознательную, ночную творческую стихию, а также метафоричность в качестве творческого метода. Наоборот, для Пушкина характерен «солнечный логизм» и метонимия вместо использования метафор в качестве поэтического метода. Впрочем, для Тютчева тоже характерен логизм, но это логизм имманентный его личности, тогда как пушкинский логизм — трансцендентный (Иванов 1987, 636). Для Пушкина вещи имеют эйдетическое измерение; Пушкин в своем художественном творчестве выявляет идеи вещей и работает с этими идеями, где идея — это не какое-то отвлеченное понятие, а живая и животворящая реальность. Поэтому, согласно Вячеславу Иванову, Пушкин является платоником во взгляде на мир, а также, добавляет Иванов, Пушкин — имяславец, а имена в его творчестве — живые энергии идей:

Пушкин — бессознательно платоник в своем взгляде на мир; и Пушкин — «имяславец». Его имена (и косвенно — его переименования, метонимии) суть живые энергии самих идей (Иванов 1987, 636).

Противопоставляя Пушкина и Тютчева, Иванов ставит в соответствие Тютчеву миф, а Пушкину — логос. Тютчев, говоря о вещах, имажинирует и мифотворит, Пушкин же заставляет увидеть их в их чистом, эйдетическом облики. В этом заключается смысл именования Пушкиным вещей. Однако это именование — и здесь Иванов противопоставляет свое видение тому, что пишет о Пушкине Белый — имеет некое естественное ограничение, «заповедную черту», за которой уже мы сталкиваемся с неназываемым и где логизм уже не работает. Об этой заповедной черте именования, говорит Иванов, знали и древние.

Пушкин ... метко схватывает сущности и право их именует, они же сами непосредственно являют, в ответ на правое их именование, свою связь и смысл — до некоей заповедной черты, когда именование прекращается, потому что за нею — область немоты, где

1 Ср. идеи, высказанные Ивановым в лекциях по поэтике, читанных им в Бакинском университете в 1921–1922 гг., т.е. во время, близкое к написанию Ивановым рассматриваемой статьи (Белькинд 1980, 212).

сущности говорят уже не живым, а «мертвым языком о тайнах вечности и гроба». ² Древние знали эту область непостижимого и неизреченного; но сущие в ней силы, сношения с коими было необходимо поддерживать, они все же именовали, разумеется, не их подлинными несказанными именами, а эвфемистическими (в угоду им) метафорами. ... Пушкин, служитель светлого Аполлона, останавливается на пороге сумрачного царства и не только не пронизывает его своим солнечным логизмом, (как Андрей Белый утверждает ошибочно), но остерегается называть неназываемое и тем вводить в мир единственно открытого человеку разумения то иррациональное и запретное, что составляет «Тайну вечности и гроба» (Иванов 1987, 637–638).

Данные размышления Иванова послужили отправной точкой для формирования концепции Людмилы Гогтишвили о лингвофилософии Иванова в имяславском контексте в ее статье «Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия)». Основываясь на этом фрагменте, Гогтишвили противопоставляет Иванова имяславия и говорит о возможной «точке несогласия» между ними. В качестве такой точки Гогтишвили видит провозглашенную Ивановым «заповедную черту» именованья, за которой именованья становится невозможным. Согласно Гогтишвили, по Иванову, «именование — действенная сила, и ему подлежат даже сущности и идеи, но оно не всеохватно: имеется некая межа, после которой “именование прекращается” и, надо понимать, начинается что-то в языковом отношении иное. По мысли же имяславцев, в частности — С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева, авторов двух развернутых и систематизированных “Философий имени”, такой “заповедной черты”, за которой или до которой прекращалось бы именованье, не существует. И хотя в разных версиях имяславия выделяются разные же ступени или степени именитства, все они признаются в глубинной основе именно именованьем» (Гогтишвили 1999, 305).

Я не согласен с этой концепцией Гогтишвили; на мой взгляд, в ней упускается паламитская составляющая, которая присутствовала фактически во всех изводах русского имяславия (т.е. учения о том, что имена Бога есть сам Бог, в смысле Его энергий) — в версии Флоренского, Булгакова, Лосева, и др. Напомню, что базовая паламитская (по имени Григория Паламы — византийского богослова 14 в.) интуиция состоит в различении в Боге непознаваемой и непричастуемой сущности и познаваемых и причастуемых энергий. Это различение между

2 Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Воспоминание» от 19 мая 1828 г.

непознаваемой божественной сущностью и познаваемыми энергиями в ходе имяславских споров было заимствовано П.А. Флоренским и перенесено им на все сущее: Флоренский придал этому языку универсальное значение и стал использовать его в качестве языка, описывающего онтологическую структуру любого сущего и имеющего отношение к любому познавательному акту. Так, в своем программном тексте «Имяславие как философская предпосылка» (1922 г.). Флоренский пишет: «вне и помимо своей энергии, притом энергии усвоенной, бытие остается не открытым, не-явленным и, следовательно, непознанным» (Флоренский 2000а, 256). Также, в своих сочинениях Флоренский нередко упоминает, как о само собой разумеющемся, положение, характерное для византийского богословия как такового (и в частности, являющегося маркером паламизма) о непознаваемости божественной сущности.

А.Ф. Лосев, философ имяславия, бывший (на раннем этапе его творческого пути) под значительным влиянием Флоренского, рассуждая в своей статье «Имяславие» (1922–1923 гг.) о философской и догматической составляющей имяславия, Лосев квалифицирует его так, что оно, так же как исихазм, отвергает абсолютный апофатизм, или агностицизм (предполагающий совершенную непостижимость Бога) и абсолютный рационализм (предполагающий, что Бог открывается целиком), но представляет собой абсолютный символизм — «учение, согласно которому непостижимая сама в себе божественная сущность является и открывается в определенных ликах». Понимаемый так символизм объединяет в себе агностицизм и рационализм, и соответствует учению о символе византийских богословов — Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в. (т.е. паламитов) (Лосев 1999, 235).

Таким образом, традиционное философское осмысление имяславия, как мы видим на примерах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, вполне включало в себя представление об ограниченности сферы именованности — ограниченности энергетическими проявлениями сущности при непознаваемости последней. Существенную роль в формировании этого представления в русской философской мысли сыграло паламитское учение, каковое как правило подразумевалась, когда те или иные русские имяславско-ориентированные философы говорили о границах познания и именованности. Я уверен, что именно эта линия, отсылающая к имяславской доктрине, а через нее к паламизму, просматривается и у Вячеслава Иванова, когда он, рассуждая о Пушкине как имяславце, ведет речь о черте, где заканчивается именуемое и начинается неназываемое.

Я думаю, эта имяславская линия появилась Иванову в первую очередь благодаря Флоренскому, который был хорошим другом Иванова вплоть до отъезда последнего из России в 1924 г.³ Я могу указать и на более конкретный источник вдохновения Иванова в его размышлениях о Пушкине как имяславце, который я нахожу именно в сочинениях Флоренского. Это — размышления Флоренского о сфере эйдетического в контексте художественного творчества, выраженные в 15-й главке его сочинения «Смысл идеализма» (1915 г.). Здесь Флоренский рассматривает художественные произведения и их творцов как тех, кто открывает возможность для проявления неких энергетически заряженных духовных начал. Согласно Флоренскому, авторы художественных произведений выпускают в свет того или иного персонажа, который начинает жить в социуме своей жизнью, трансформирую его в соответствие со спецификой того или иного духовного начала. В качестве таких персонажей Флоренский упоминает Вертера, Фауста, Корсара, Каина, пушкинского Онегина. Начала, проявленные таким образом в искусстве, Флоренский, следуя Фуллье, называет идеями-силами, которые, в их проявлении в современном искусстве, приобретают настолько высокий уровень трансцендентности, что могут рассматриваться почти как самостоятельные существа; энергия этих идей проявляется через искусство в обществе.

Эти рассуждения Флоренский заканчивает слегка загадочной фразой, по всей видимости, имея в виду возрастание меры трансцендентности идеи: «Но можно пойти и далее, еще дальше отодвигая энергию идеи от нее самоё» (Флоренский 2000b, 136). Данная фраза, где Флоренский говорит об «энергии идеи» — выражение, почти не встречающееся в его других текстах, — очень напоминает фразу Иванова о том, что имена у Пушкина «суть живые энергии самих идей». На мой взгляд, это, а также отчасти общий, платонизирующий ход рассуждений Флоренского и Иванова о природе искусства, предполагающий, что оно работает с некими живыми идеями, энергия которых проявлена в произведениях искусства, позволяет предположить, что данное место из «Смысла идеализма» Флоренского было одним из источников вдохновения для рассуждений Вячеслава Иванова о Пушкине как имяславце. Еще одним таковым источником, имея в виду, что Иванов называет Пушкина именно *имяславцем*, очевидно, послужило само имяславское учение, известное Иванову, вероятно, в первую очередь от Флоренского. Это учение, в версии Флоренского, различает в любом бытии доступное и не доступное именованию/познанию, что

3 См. очерк их взаимоотношений и их переписку в: Переписка 1999.

и находит свое проявление у Иванова в контексте его размышлений о Пушкине-имяславце. В этом отношении в данном фрагменте у Иванова соединяется специфический имяславско-паламитский бэкграунд и базовая интуиция самого Иванова-символиста, высказываемая в различных его сочинениях, о том, что художественное творчество необходимым образом упирается в невыразимое (см., например, его статью «Заветы символизма» (1910 г.) (Иванов 1974, 588–603)).

ЛИТЕРАТУРА

- Белькинд, Е.Л. (1980), «Теория и психология творчества в неопубликованном курсе лекций Вячеслава Иванова в Бакинском гос. Университете (1921–1922 гг.)», in *Психология процессов художественного творчества*, 208–214. Ленинград: Наука.
- Гогтишвили, Л.А. (1999), «Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия)», in *Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования*. Ред. Л.А. Гогтишвили, А.Т. Казарян, 303–382. М.: Русские словари.
- Иванов, В. (1922), «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова», *Научные известия. Сб. 2. Философия. Литература. Искусство*, 164–181. М.: Гос. изд-во.
- Иванов, В. (1974), *Собрание сочинений*. Т. 2. Брюссель.
- Иванов, В. (1987), *Собрание сочинений*. Т. 4. Брюссель.
- Лосев, А.Ф. (1999), *Личность и Абсолют*. М.: Мысль.
- Переписка (1999), «Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским» in *Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования*. Ред. Л.А. Гогтишвили, А.Т. Казарян, 93–120. М.: Русские словари.
- Флоренский, П., свящ. (2000a), *Сочинения в четырех томах*. Том 3 (1). М.: Мысль.
- Флоренский, П., свящ. (2000b), *Сочинения в четырех томах*. Том 3 (2). М.: Мысль.
- Belkind, E. (1980), «The Theory and Psychology of Artistic Creativity in an unpublished course of lectures by Vyacheslav Ivanov at the Baku State University (1921–1922)», in *Psychology of Artistic Creativity processes*, 208–214. Leningrad: Nauka (in Russian.)
- Correspondence (1999), «Correspondence of Vyacheslav Ivanov with the priest Pavel Florensky» in L. Gogotishvili, A. Kazaryan (ed.) *Vyacheslav Ivanov. Archival materials and research*, 93–120. М.: Russian Dictionaries. (in Russian.)
- Florensky, P. (2000a), *Essays in four volumes*. Vol. 3 (1). Moscow. (in Russian.)
- Florensky, P. (2000b), *Essays in four volumes*. Vol.3 (2). Moscow. (in Russian.)
- Gogotishvili, L.A. (1999), «Between the name and the predicate (symbolism Vyach. Ivanov against the background of the name of Glory)», in L. Gogotishvili, A. Kazaryan (ed.) *Vyacheslav Ivanov. Archival materials and research*, 303–382. М.: Russian dictionaries. (in Russian.)
- Ivanov, V. (1922), «On the latest theoretical searches in the field of artistic expression», *Scientific News. Sat. 2. Philosophy. Literature*, 164–181. Art. Moscow: Gos. izd-vo. (in Russian.)

Ivanov, V. (1987), *The collected works*. Vol. 4. Brussels. (in Russian.)

Ivanov, V. (1974), *The collected works*. Vol. 2. Brussels. (in Russian.)

Losev, A.F. (1999), *The Personality and the Absolute*. M.: Mysl. (in Russian.)

PUSHKIN AS A NAME-GLORIFIER: THE CONTEXT OF THIS TOPIC IN VYACHESLAV IVANOV

BIRIUKOV, Dmitry S.

DSc in Philosophy, Leading Researcher.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: dbirjuk@gmail.com

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Andrey Bely, Pavel Florensky, Alexey Losev, Onomatodoxy, ideas, arts.

The paper analyzes a fragment from Vyacheslav Ivanov's essay "On the latest theoretical searches in the field of an artistic word", where Ivanov, relying and polemicizing with the distinction made in Andrei Bely's article "The Aaron's Rod" between the poetic approaches of Fedor Tyutchev and Alexander Pushkin, speaks of Pushkin as a poet for whom transcendent logism is inherent, and in this context Ivanov calls Pushkin a Name-glorifier. In the polemic with Lyudmila Gogotishvili who contraposes Ivanov's views expressed in this fragment and the Name-Glorifying doctrine, the author, on the contrary, discloses similarities between them. The author discovers one of the important sources for inspiration for Ivanov's fragment under consideration in Pavel Florensky in his essay "The Sense of Idealism".

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134 "The heritage of Byzantine Philosophy in the 20th and 21st century Russian and Western European philosophy".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.15

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ Н.О. ЛОССКОГО В КОНТЕКСТЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ ЕГО ВРЕМЕНИ

ШИЯН

Анна Александровна

Кандидат философских наук, доцент.

Российский государственный гуманитарный университет, Москва.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

Ключевые слова:

теория познания, интуитивизм, знание, предмет познания, Лосский.

В статье идет речь о теории познания русского философа Н.О. Лосского, в которой, с одной стороны, рассматривались проблемы, характерные для немецкоязычной гносеологии начала XX в., с другой стороны, разрабатывалась и обосновывалась оригинальная методология интуитивизма, основанная, во многом на русской философской традиции. В отличие от неокантианца Г. Риккерта Лосский придерживается тезиса об имманентности знания и его предмета. Интуиция как основной метод познания сближает гносеологию Лосского с теоретико-познавательной позицией Э. Гуссерля. Однако в отличие от феноменологии, Лосский понимает интуицию более широко и всеобъемлющее. Интуиция, с точки зрения русского мыслителя, обеспечивает непосредственный доступ не только к предметам, как они есть в действительности, но также и к взаимосвязям и отношениям между предметами, лежит в основании дедуктивных и индуктивных методов рассуждений. В статье также уделяется внимание пониманию интуиции в творчестве С.Л. Франк и Б.В. Яковенко.

Теория познания, или гносеология, как самостоятельная философская дисциплина сложилась к концу XIX в. в немецкоязычной философской традиции. Проблематика теории познания формировалась в недрах неокантианства — одного из самых влиятельных направлений конца XIX — начала XX в.; обсуждалась и развивалась в имманентной философии, в феноменологии и во многих других школах и направлениях. Неокантианцы считали необходимым прежде всего ответить на кантовские вопросы о возможности познания и границах нашего знания. Это подразумевало детальную проработку проблем познаваемости пространственно-материальной действительности, соотношения трансценденции и имманенции в познании, трактовки истины,

методологии познания, роли субъекта и субъективности в процессе получения знания, познавательной ценности ощущений и восприятий, понимания суждений, априори познания и др.

В конце XIX — начале XX в. идеи теории познания, во многом под влиянием немецкоязычной философии, приобретают популярность в России, несмотря на то что для русской философии XIX в. более характерна онтологическая направленность. Интерес к гносеологии был обусловлен и внутренними причинами: развитием университетской науки, стажировками преподавателей в немецких университетах, появлением и развитием философских журналов («Вопросы философии и психологии», «Новые идеи в философии», «Логос» и др.), повышением роли научного знания в обществе¹.

Теоретико-познавательная концепция Лосского, с одной стороны, была созвучна основным идеям предшествующей русской философии (онтологизму, идеи всеединства, борьбе с субъективизмом и др.), с другой стороны, в ней обсуждаются и решаются основные гносеологические вопросы того времени, поставленные, прежде всего, неокантами, лекции которых Лосский посещал во время своих стажировок в 1901–1902 гг. в Германии и Швейцарии.

Своеобразной визитной карточкой гносеологии Лосского можно назвать его работу «Обоснование интуитивизма» (Лосский 1991), вышедшую в 1906 г. и составившую основу его докторской диссертации. Первый вариант этой работы назывался «Обоснование мистического эмпиризма» и был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904–1905 гг. Специфика теории познания Лосского заключается в большей ориентации не на анализ научного знания, уже достаточно развитого в его время, а на познание, доступное любому человеку в его повседневной жизни. Лосский убежден, что в обыденной жизни, пусть не всегда, мы также имеем дело с познанием и знанием. Вопрос заключается в том, как оно возможно и чем оно отличается от непознавательных процессов.

Кантовский вопрос «Как возможно познание?» Лосский понимает, в первую очередь, как вопрос о том, как возможен объект познания. Его ответ идет вразрез с требованием Г. Риккерта трансцендентности предмета познания как самому знанию, так и процессу его получения. Лосский же считает, что знание не может быть трансцендентно своему предмету. Это означает, что знание и его предмет имманентны друг

1 О причинах усиления развития гносеологии в России см.: Филатов 2019, 7; Филатов 1995, 131. О повышении роли науки в конце XIX — начале XX в. см., например: Шиян 2016; Шиян 2018.

другу. «Знание и не соответствует объектам, и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть...», — пишет Лосский. Это кажется странным, если принять во внимание, что основным предметом познания является окружающая нас пространственно-материальная действительность, а знание о ней имеет совсем другую, идеальную природу. Однако Лосский обосновывает тезис об имманентности знания и его предмета на основании онтологического принципа «все имманентно всему»², который созвучен русской философии Всеединства, и особым образом преломляется в теории познания.

Другая черта русской философии XIX в. — борьба с субъективизмом, т.е. с засильем субъекта, которое, с точки зрения многих тогдашних русских философов, было характерно для европейской философии Нового времени. Двигаясь вполне в рамках этой традиции, Лосский считал, что знание, являясь имманентным предмету познания, в то же время выступает трансцендентным самому процессу получения знания, который протекает в субъекте, или в Я. Процесс познания, протекающий в Я, с точки зрения Лосского, не может носить объективного характера и не может обладать статусами необходимости, общезначимости и всеобщности. Именно в этом Лосский был не согласен с Кантом, который придавал синтезам рассудка чисто априорный, т.е. всеобщий и необходимый, характер. Но здесь возникает вопрос, не нарушает ли Лосский принцип единого целого, лежащий в основе его философии, тем, что резко разделяет знание и процесс его получения? Вовсе нет. У Лосского речь не идет об абсолютной трансцендентности процесса получения знания и самого знания, а имеется в виду, говоря словами Гуссерля, «трансценденция в имманенции», для характеристики которой Лосский использует выражение «гносеологическая координация». Это выражение нужно Лосскому, чтобы показать, что не существует полной разобщенности между Я и не-Я, несмотря на то что процессы познания являются исключительно внутренними. «Гносеологическая координация» напоминает интенциональность Гуссерля,

- 2 Этот принцип можно считать основной мировоззренческой предпосылкой Лосского, которую тот сформулировал в молодости. Вот как он описывает, как это произошло: «Однажды (приблизительно в 1898 г.) в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал ...на извозчике и был погружен в свои размышления: "я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь". Я посмотрел перед собою на мглистую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: "все имманентно всему". Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня...» (Лосский 1938, 156–157).

однако связь между предметом знания и актом познания является менее жесткой и изначально определяется не заинтересованной направленностью сознания на объект, а просто попаданием предмета познания в поле сознания Я.

Лосский особо подчеркивает, что процессы, протекающие в сознании субъекта, никак не влияют на знание, они лишь помогают усмотреть то, что есть в действительности. Именно этот момент обуславливает тот факт, что Лосский вместо термина «познание» предпочитает говорить о «знании», тем самым подчеркивая значимость именно предметной составляющей (*что*), а не процессуальной (*как*)³. Метод познания, который ничего своего не вносит в предмет знания, а лишь усматривает то, что есть, Лосский называет интуицией. «Познающий субъект, — пишет Лосский, — способен интуитивно следовать в опыте за самостоятельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего я» (Лосский 1991, 119).

Интуитивизм Лосского сильно отличался от распространенного в XIX в. интуитивизма А. Бергсона прежде всего тем, что интуиция для русского философа была основным методом познания, объединявшим в себе эмпирическую и рационалистическую методологию. Тогда как для Бергсона интуиция являлась неким творческим порывом, характеристикой жизни как таковой. Интуицию как методологию Лосский понимал предельно широко, переосмысляя в ее свете все известные методы познания. Он считал, что восприятия, представления, суждения, умозаключения являются своего рода интуициями или основаны на интуиции, благодаря чему они имеют прямой доступ к действительности.

Интересно отметить, что, понимая восприятие как интуицию, Лосский расширяет само понятие восприятия, отнеся к нему не только восприятие предметов, но и восприятие отношений, положения дел, различных, в том числе и причинно-следственных, взаимосвязей. Но не каждое восприятие, с точки зрения Лосского, является познанием и ведет к знанию. Именно на примере восприятия вещей окружающей материальной действительности Лосский дает определение «знания» (в современной терминологии — «познания»): знание — это процесс дифференциации (термин Лосского, в современной терминологии — «различение») путем сравнения (Лосский 1991, 345). Предметы могут сами собой попадать в поле нашего зрения, но вести речь о «знании» можно только тогда, когда мы намеренно отличаем их от других

3 Даже при переводе «Критики чистого разума» Канта (перевод, которым мы в скорректированном виде пользуемся до сих пор) Лосский термин *Erkenntnistheorie* передает как «априорные знания».

или начинаем различать в них разные стороны, качества, детали. Но оформляется «знание» в суждении, в котором фиксируются различные свойства, связи и отношения. Это отличает Лосского не только от Канта, который вообще отрицает интуицию как метод познания, но и от Гуссерля, допускающего непосредственное, интуитивное усмотрение вещей и сущностей, но не связей и отношений, поскольку в этом случае субъект неизбежно привносит что-то от себя, неизбежно делая их познание опосредованным. Интересно также отметить, что, с точки зрения Лосского, все связи и отношения действительности являются уникальными, т.е. не подчиняются никаким родовидовым формам. Общие предметы, связи и отношения для Лосского являются также индивидами, непосредственно данными в интуиции. По сути, Лосский отрицает наличие кантовских всеобщих априорных категорий, суждений и форм чувственности и утверждает, что априорны не они, а структуры мира. Не случайно Лосский называет свое гносеологическое учение также «мистическим эмпиризмом». И этому пониманию интуитивизма вполне соответствует определение истины как самой действительности в дифференцированной форме. Тогда «критерием истины может быть только наличность самой познавательной действительности, наличность познаваемого бытия в акте знания» (Лосский 1991, 315). Мистическим здесь является, прежде всего, практическая сложность реализации этого критерия, что, впрочем, характерно для любого онтологического понимания истины.

Выход работы Лосского «Обоснование интуитивизма», по мнению С.Л. Франка, знаменовал создание «специфической русской научно-систематической школы» (Франк 1990, 84). В философии самого Франка интуитивизм развивался, скорее, в онтологическом, чем в гносеологическом ключе. Франк выделял два рода интуиции: созерцательную (знание-мысль) и живую (знание-жизнь) (Франк 1995, 362). Созерцательная интуиция является основой логического мышления, она не представляла для Франка, в отличие от Лосского, особого интереса. Он считал ее ограниченной и даже ложной, так как она односторонне схватывает бытие. Тогда как вторая, живая интуиция, дает доступ к абсолютному бытию, которое есть единство знания и жизни. Это «абсолютное всеединство» и представляло основной интерес для Франка, оставившего в стороне традиционные вопросы теории познания.

Однако Франк оказался в определенном смысле прав. Интуиция стояла в центре теоретико-познавательных интересов ряда русских философов первой половины XX в., причем, даже если они не считали себя последователями философии Лосского. Среди них можно назвать, например, Б.В. Яковенко — одного из основателей русского

издания международного журнала «Логос» (см. подробнее: Куренной 2006). Основателями «Логоса» были такие великие неокантианцы, как Г. Риккерт и В. Виндельбанд. Сам Яковенко, как и его коллеги по русскому «Логосу» Ф.А. Степун, С.И. Гессен и В.Э. Сеземан, учился в Германии у Виндельбанда и Риккерта. Свою миссию организаторы и авторы «Логоса» видели в распространении и развитии на русской почве рациональной философии, ориентируясь на проблематику познания. Яковенко считал, что задача философии — познание сущего как сущего, причем это познание должно быть абсолютным, непосредственным и беспредпосылочным. Для этого необходимо убрать из познания и знания любую трансценденцию. Здесь Яковенко приближается к пониманию трансценденции в гуссерлевской феноменологии как непроясненности, т.е. непознанности объекта (Husserl 1985; Гуссерль 2006, 106–108). В своих исследованиях современных ему концепций познания (например: Яковенко 2000b; Яковенко 2000a), он приходил к выводу, что в неокантианской гносеологии трансцендентное остается: либо как трансцендентный предмет познания, как у Риккерта, либо присутствует в неявном виде в качестве «данности», чего не замечает Г. Коген при рассмотрении предмета познания как конструкта мышления. Однако феноменологическая гносеология также не устраивает Яковенко. Он считает, что Гуссерль, сосредоточившись на анализе акта познания (который, с точки зрения Яковенко, является психологически нагруженным), неизбежно вносит субъективный момент в знание, что лишает возможности достижения абсолютного беспредпосылочного знания. Причем, по мнению Яковенко, дело не спасает ни введение трансцендентального сознания, ни обращение неокантианцев к мышлению: сам акт познания вносит субъективные предпосылки в знание. Чтобы этого избежать, философия должна «совершенно исключить познающего субъекта из сферы познания, забыть о нем навсегда и иметь дело только с самой сущностью самого предмета» (Яковенко 2000c, 244–263, 256–257). В этом случае для Яковенко остается только один выход: признать, что познание должно быть моментальным актом, в котором схватывается абсолютное сущее. Таким актом может быть только интуиция, но не любая, а трансцендентальная интуиция, которую Яковенко иногда называет мистической интуицией. К сожалению, Яковенко не разработал концепцию мистической интуиции — единственно возможного с его точки зрения метода познания «сущего как сущего». Он лишь эксплицировал необходимые условия, при которых она возможна. К ним относится отказ от всех субъективных способов познания (любых актов сознания и мышления) и полное отвлечение от повседневной жизни, которая неизбежно вносит предпосылки

в абсолютное познание (Shiyan 2019б). Несмотря на такой, скорее отрицательный результат, значение Яковенко весьма велико. Речь идет не только о его вкладе в распространение в России ведущих философских идей своего времени, но и о его очень тонком и глубоком анализе современных ему гносеологических течений в философии, который, как мне представляется, остается актуальным и сегодня (см. подробнее: Шиян 2019).

Своеобразным развитием интуитивизма как метода познания является также философия Г.Г. Шпета и В.Э. Сеземана, но это тема отдельного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль, Э. (2006), *Идея феноменологии*. Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия.
- Куренной, В.А. (2006), “Философский проект ‘Логоса’”, in *“Логос” в истории современной философии: проект и памятник*. Ред. Н.С. Плотникова, 13–72. М.: Территория будущего.
- Лосский, Н.О. (1938), *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиции*. Париж.
- Лосский, Н.О. (1991), “Обоснование интуитивизма”, in Н.О. Лосский. *Избранное*, 13–337. М.: Правда.
- Филатов, В.П. (1995), “Гносеология в России”, in *Русская философия, Малый энциклопедический словарь*, 130–131. М.: Наука.
- Филатов, В.П. (2016), “От редактора”, in *Николай Онуфриевич Лосский*. Ред. В.П. Филатов, 5–11. Москва: РОСПЭН.
- Франк, С.Л. (1990), “Сущность и ведущие мотивы русской философии”, in *Философские науки* 5: 384–394.
- Франк, С.Л. (1995), *Предмет знания*. СПб.: Наука.
- Шиян, А.А. (2019), “Трансцендентализм Яковенко в философском контексте его времени: феноменология и/или неокантианство” in *Вестник РУДН. Серия «Философия»*, 4(23): 443–460.
- Шиян, Т.А. (2016), “Структура образовательных учреждений как критерий институционализации философии и науки” in *Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование»*, 4(6): 19–32.
- Шиян, Т.А. (2018), “Философия и наука как институциональные формы: проблема институциональной демаркации”, in *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии* 5(1): 44–80.
- Яковенко, Б.В. (2000а), “О теоретической философии Германа Когена”, in Б.В. Яковенко. *Мощь философии*. Ред. А.А. Ермичев, 424–472. СПб.: Наука.
- Яковенко, Б.В. (2000б), “Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще (второе, более специальное введение в трансцендентализм)” in Б.В. Яковенко. *Мощь философии*. Ред. А.А. Ермичев, 164–243. СПб.: Наука.

- Яковенко, Б.В. (2000с), “Путь философского познания”, in Б.В. Яковенко. *Мощь философии*. Ред. А.А. Ермичев, 244–263. СПб.: Наука.
- Filatov, V.P. (2016), “From the editor”, in *Nikolai Onufrievich Lossky*, ed. V.P., Filatov, 5–11. Moscow: ROSSPEN. (in Russian.)
- Filatov, V.P. (1995), “Epistemology in Russia in Russian Philosophy”, in *Small Encyclopedic Dictionary*, 130–131. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Frank, S.L. (1990), “The essence and leading motives of Russian philosophy”, *Philosophical Sciences* 5: 384–394. (in Russian.)
- Frank, S.L. (1995), *The subject of knowledge*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Husserl, E. (1985), “Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07”, in *Husserliana XXIV*. Hrsg. von U. Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2006), *The Idea of Phenomenology*, trans. from German by N.A., Artemenko. St. Petersburg: Humanities Academy. (in Russian.)
- Kurennoj, V.A. (2006), “Philosophical project ‘Logos’”, in N.S. Plotnikov (ed.), “*Logos*” in the history of modern philosophy: project and monument, 13–72. Moscow: Territory of the Future. (in Russian.)
- Lossky, N.O. (1938), *Sensual, intellectual and mystical intuition*. Paris. (in Russian.)
- Lossky, N.O. (1991), “Substantiation of intuitionism”, in N.O. Lossky. *Selected*, 13–337. Moscow: Pravda. (in Russian.)
- Shiyan, A.A. (2019), “Ontological and Gnoseological Fundamentals of the Transcendentalism of Boris Yakovenko”, in *Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019). Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 135–139. Paris: Atlantis Press.
- Shiyan, A.A. (2019), “Yakovenko’s Transcendentalism in the Philosophical context of his Time: Phenomenology and/or Neo-Kantianism”, *Bulletin of the RUDN, “Series Philosophy”* 4(23): 443–460. (in Russian.)
- Shiyan, T.A. (2016), “The structure of educational institutions as a criterion for the institutionalization of philosophy and science”, *Bulletin of the Russian State University. The series “Psychology. Pedagogy. Education”* 4(6): 19–32. (in Russian.)
- Shiyan, T.A. (2018), “Philosophy and Science as Institutional Forms: The Problem of Institutional Demarcation”, *South Pole. Studies in the History of Modern Western Philosophy*, 5(1): 44–80. (in Russian.)
- Yakovenko, B.V. (2000a), “On Immanent Transcendentalism, Transcendent Immanentism and Dualism in general (a second, more special Introduction to Transcendentalism)”, in B.V. Yakovenko. *The Power of Philosophy*, ed. A.A. Ermichev, 164–243. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Yakovenko, B.V. (2000b), “On the Theoretical Philosophy of Herman Cohen” in B.V. Yakovenko. *The Power of Philosophy*, ed. A.A. Ermichev, 424–472. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Yakovenko, B.V. (2000с), “The Path of Philosophical Cognition” in B.V. Yakovenko. *The Power of Philosophy*, ed. A.A. Ermichev, 244–263. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

N.O. LOSSKY'S THEORY OF COGNITION IN THE CONTEXT OF EPISTEMOLOGICAL IDEAS OF HIS TIME

SHIYAN, Anna A.

PhD in Philosophy, Associated Professor.
Russian State University for the Humanity, Moscow.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

Keywords: Epistemology, intuitionism, knowledge, the subject of knowledge, Lossky.

Russian philosopher N.O. Lossky's theory of cognition is discussed in the article, in which, on the one hand, the problems characteristic of the German-language epistemology of the early twentieth century were considered, on the other hand, the original methodology of intuitionism was developed and justified, based largely on the Russian philosophical tradition. Unlike the neo-Kantian G. Rickert, Lossky adheres to the thesis of the immanence of knowledge and its subject. Intuition as the main method of cognition brings Lossky's epistemology closer to the theoretical and cognitive position of E. Husserl. However, unlike phenomenology, Lossky understands intuition more broadly and comprehensively. Intuition, from the point of view of the Russian thinker, provides direct access not only to objects as they really are, but also to the interrelations and relationships between objects, lies at the basis of deductive and inductive reasoning methods. The article also pays attention to the understanding of intuition in the works of S.L. Frank and B.V. Yakovenko.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.16

П.А. БАКУНИН: ОДНА ИЗ РОССИЙСКИХ ВЕРСИЙ ПРОЧТЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ЗАПАДА

ТИМОФЕЕВ

Александр Иванович

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения.

E-mail: timalex53@gmail.com

Ключевые слова:

саморазумение, мировое противоречие, вера, знание, бесконечность, прекрасное, человек.

Философские взгляды П.А. Бакунина обычно классифицируют в русле русского гегельянства. Обращение к Гегелю и западноевропейской философии в целом было вызвано желанием найти точки отсчета для собственного «саморазумения», которое, раздваиваясь, вмещает в себя идеальным образом мировое противоречие. Вера и знание представляют собой два базовых полюса этого противоречия, которое может быть разрешено усилиями самого человека.

1. ВВЕДЕНИЕ

П. А. Бакунин не слишком известный русский философ, работы которого не оказали широкого влияния на трансформацию духовной парадигмы страны, хотя такие глубокие мыслители как Л.Н. Толстой и В.В. Розанов относились с большим энтузиазмом к его идеям. Павел Бакунин, в отличие от своего брата Михаила, известного теоретика и практика анархизма, ярко выражавшего бунтарски-анархический тип русского национального характера, был созерцательным человеком, исихастски сосредоточенным на внутренней жизни своей души.

Его философские взгляды обычно классифицируют в русле русского гегельянства. Это отнесение имеет свои основания. Однако следует сказать, что для него была важна не формальная принадлежность к какой-либо философской школе, а желание найти точки отсчета для собственного «саморазумения». При этом следует отметить, что в гегелевской философии его занимал не столько ее поверхностный слой диалектической динамики противоречий, который волновал многих в России и в XIX и, в особенности, в XX в., сколько глубинная спекулятивная основа гегелевских философских интуиций, в которой диалектическая динамика представляется только внешней игрой духа в его явлении.

Видные русские гегельянцы второй половины XIX и начала XX в. как Б.Н. Чичерин и Н.Г. Дебольский в своем анализе философского

наследия Гегеля ориентировались, прежде всего, на его логику. П.А. Бакунин полагал необходимость «саморазумения», т.е. концептуализации того, каким образом согласуется предмет сознания реального субъекта и его самосознание. В этом смысле исходной точкой в гегелевской философии для него была не логика, а феноменология, поскольку в ней нечто полагается в облике явление, а это значит, что появляется рефлексивное раздвоение самосознания субъекта. Тем самым Бакунин в философском и отчасти религиозном ключе осмысливал ту же проблему, которую Л.Н. Толстой понимал в облике проблемы поиска смысла жизни. Само появление проблемы смысла говорит о раздвоении существования и сущности жизненного процесса.

2. ВЕРА, «САМОРАЗУМЕНИЕ» И РАЗДВОЕНИЕ

Главная философская работа П.А. Бакунина называется «Основы веры и знания». Она представляет собой достаточно целостное и структурно продуманное произведение, в котором анализируется проблема самосоотнесения субъективности, как исходный момент в связи и единстве с отношением к другому. Исходя из этого, невозможно согласится с точкой зрения Д.И. Чижевского, который видит в ней лишь случайный набор тем. Он пишет: «Во второй (книга П.А. Бакунина «Основы веры и знания». — А.Т.) (которую мы в дальнейшем в первую очередь будем иметь в виду) автор переходит, иногда перекакивает, от темы к теме: вера, опыт, наука, религия, грех, бессмертие сменяют друг друга; между главами, развивающими положительные взгляды автора, вставлены полемические экскурсы: об эмпиризме, о Конте...» (Чижевский 2007, 350).

Эту работу Бакунин начинает с определения категории «вера», которая трактуется им не с обще религиозной, а с личностной точки зрения, исходя из самосознания индивида. «Верить — значит иметь в себе твердый принцип, или собственное начало своего бытия, которым весь порядок существования определяется независимо от внешней среды и вещей ее» (Бакунин 1886, 1). Вера в такой ее интерпретации является основой как деятельности человека вообще, так и познания, в частности. Она находит выражение в концепте «саморазумения», который имеет в своем составе как субъективную уверенность, так и объективную достоверность.

Определяя особенности саморазумения, Бакунин отталкивается от основного тезиса Р. Декарта: «Мыслю, следовательно, существую». Этот тезис он истолковывает следующим образом: «Р. Декарт имел в виду не абстрактное представление о мышлении вообще, но действительный акт мышления, которым человек разумеется сам собою,

в самом себе и есть живое разумное существо» (Бакунин 1886, 36). Мышление у него понимается в смысле самосознания, действительно присущего только живому и только живущему разумному существу. Исходя из этого, основной тезис «разумеюсь, стало быть есмь» представляет собой выражение самой жизни, в которой ее бытие является непосредственным фактом.

Исходным пунктом саморазумения человека он полагает изначальное единство самосознания и сознания или смысла и осмысляемого бытия. Это единство Бакунин стремится истолковать конкретным образом: «Эти термины не сливаются друг с другом в безразличное тождество, но состоят друг с другом в неразрывном и живом отношении: и тот и другой утверждаются и разумеются взаимно друг другом; и это-то их взаимное друг другом утверждение и разумение и есть самая жизнь» (Бакунин 1886, 40–41). На основе этого делается вывод, что невозможна вера без знания и наоборот.

Единство смысла и бытия должно полагаться конкретным образом, и эта конкретность возникает через «раздвоение смысла саморазумения». Исходное единство берется как некая аксиома философии и «...аксиома философии о неделимом единстве субъективного смысла саморазумения с объективно-сущей истиной, представляется, — куда она, пребывая в своем сомкнутом единстве, не развита в следующие из нее выводы и заключения, — до того тощею и бедною, по образу и содержанию, что можно легко подумать, будто из нее ровно ничего не следует, будто она не ведет не к чему» (Бакунин 1886, 48). Тем самым раздвоение имеет продуктивный характер и позволяет развить во внутреннему содержанию изначального единства.

В отличие от Гегеля, данное раздвоение Бакунин истолковывает, скорее, как некоторое событие, как результат «недоразумения», хотя само отношение смысла и бытия и, соответственно, веры и знания мыслится им как необходимое. Этим событием является вторжение другого в индивидуальную сферу саморазумения. Он пишет: «Начало такого недоразумения или такого двухсмыслия, лежит очевидно в той непонятной и непроницаемой материи, которая вносится в ясную сферу саморазумения насильственно в нее вторгающимся *другим*: если бы не было другого, уверенность саморазумения в истине своего смысла пребывала бы в себе ясною, ничем не замутненною верою» (Бакунин 1886, 53–54). Саморазумение в результате само раздваивается и характер этого раздвоения зависит от характера саморазумения живого существа, в сферу самосоотнесения которого вторгается другое. Раздвоение самосознания спекулятивно, и оно находится в основе диалектики сознания.

Поскольку противоположности возникают в результате раздвоения, даже если это раздвоение является посредством действия другого, эти противоположности необходимым образом соотносятся и имеют положительно-разумный характер. Такой подход соответствует понятию «спекулятивного у Гегеля, который писал, что «спекулятивно мыслить означает разложить (auflösen) действительное и противопоставить его себе таким образом, чтобы различия были противоположны друг другу по их мыслительным определениям, а предмет постигался как единство обоих» (Гегель 1976, 221).

3. «САМОРАЗУМЕНИЕ» И МИРОВОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Далее, исходя из того, что начальные противоположности у Бакунина понимаются всеобщим образом, то они могут «вместить» в себя все содержание сознания человека о мире и поэтому могут полагаться как мировое противоречие. Это происходит потому, что посредством другого вносится содержание как в саморазумение как самосоотношение, так и в отношение с другим. Бакунин пишет: «...без определения через другое не было бы объективно определенного бытия» (Бакунин 1886, 202).

Качественная определенность предполагает и количественные различия между саморазумеющимся существом (категория «жизнь» играет у Бакунина важную роль) и тем, что ему реально противостоит и чем оно живет. «Величиною различия между природой другого и природой существа, которое им питается и живет, измеряется в точности объем, амплитуда существования, или размах жизни, каких достигает это существо» (Бакунин 1886, 203).

В данной работе не строится «лестница» существ по величине различия, которым может овладеть то или иное существо. Вместе с тем указывается на крайне важный момент перехода различия в противоречие, когда это различие достигает бесконечной величины, поскольку «объем жизни, ... переходя одну за другою все степени различия, достигает, наконец, в крайнем пределе своего возрастания, бесконечно-великого различия или полного противоречия между существом и тем другим, которым он живет и питается» (Бакунин 1886, 203).

Противоречие служит средством выражения глубинного содержания мирового целого. Это целое в своей реализации не может не раздваиваться на всеобщие противоположности. «Противоположные полюсы или термины определения существующего мира, — подчеркивает Бакунин, — на любой из его мировых осей, отстоя друг от друга на бесконечно великое расстояние, не могут иначе, как представляться

несовместимыми друг с другом, или противоречивыми, так как бесконечно великое содержание, или бесконечно великое различие, имеет в себе адекватное выражение единственно только в форме «противоречия» (Бакунин 1886, 244). Тем самым получается, что раздвоение представляет собой форму полагания бесконечного содержания. Это обстоятельство выделяется особо: «...то, что мнилось ему (человеку. — А.Т.) противоречием, совсем не противоречие, а лишь выражение той экстенсивной бесконечности, на которую существующий мир раздается, по необходимости, для того, чтобы вместить в ней свое необъятное мировое содержание» (Бакунин 1886, 244).

При этом отмечается, что хотя «противоречие, которым выражается самая сущность всякого бытия, не должно бы было быть поводом к смущению: хотя оно и не мыслимо в образах представления, оно тем не менее — вполне понятно, как формула живого действительного понятия» (Бакунин 1886, 210). Здесь в общем виде выражена гегелевская трактовка понятия, в которой единичное, раздваиваясь, сохраняет при этом единство в определениях и является тем самым всеобщим и поэтому может полагать особенное как различие в содержании в сфере своей всеобщности.

В форме бесконечного противоречия происходит переход от эмпирических различий в сферу бесконечного как идеального, где бесконечно малое исходное тождество саморазумения может вместить в себя бесконечно большую величину мирового целого, представив его как идеальность. Существом, которое может и должен реализовать этот переход является человек.

Человек также живет, как и всякое другое живое существо в эмпирических условиях своей жизни. Однако наряду в этом его главной сферой полагается сфера идеального. «Безусловно другое, которым человек живет и питается, чтобы, исполняя свое назначение жить по-человечески, есть безусловная истина; и человеческая жизнь во всех ее проявлениях, движется, развивается и определяется лишь определением того, что ему именно и предстоит в бесконечном образе безусловной истины» (Бакунин 1886, 205).

Человек у Бакунина существо противоречивое, он не может ни отрешиться от своей животной природы, ни от своего идеала разумности. Он пишет: «Термин феноменальности, или условной, конечной и преходящей материи, и термин сущности, или истины безусловно, бесконечного и вечного смысла отстоят друг от друга на всю бесконечность, которая в неделимом образе жизни, или в самом существе человека, и проступает, как его несообразное и непримиримое противоречие. Чтобы быть действительным, или цельным существом, он

необходимо должен сомкнуть собою оба термина своего определения к их неделимому единству...» (Бакунин 1886, 233).

Это соединение представляет собой единство двух бесконечностей. Данное единство имеет форму знания и тем самым человек выступает как дух. В этом знании соединяется реальность его жизни, бесконечность саморазумения и мыслимое единство мирового целого. Бакунин следующим образом формулирует общий вывод из рассмотрения мирового противоречия: «Человек живет, и притом, из всех живущих существ он один и знает, что жизнь, которою он живет, есть интенсивная, в самой себе замкнутая бесконечность, вполне равная экстенсивной бесконечности необъятного мира; как самый смысл бытия, она, развиваясь, как из семени растение, развертывается в бесконечно-великую амплитуду жизненного человеческого суждения, которая и есть истинная мера всей цельности существования и действительности не только человека, но и всего мира» (Бакунин 1886, 245–246).

При этом Бакунин исследует не столько какую-то содержательную идею, которая бы раз и навсегда разрешила мировое противоречие, сколько возможные формы достижения такого результата. Человек может стремиться разрешить мировое противоречие по образу в сфере эстетики, по содержанию в сфере этики и, в-третьих, по существу, в самой истине.

В сфере эстетики мировое противоречие разрешается, поскольку красота мира гармонизирует противоположности. В параграфе, посвященном этому вопросу, Бакунин не приводит какого-либо подробного теоретического анализа, а, скорее, дает образно-поэтизированное описание внутренней гармонии реальности, которую человек, а тем более художник должен видеть, и эти образы он должен прочувствовать.

Отдельно он останавливается на определении прекрасного как квинтэссенции красоты. Эта эстетическая категория понимается им онтологически. Он пишет: «Прекрасное, как совершенное и живое единство обоих терминов мирового противоречия, вмещающая в себя, как свою душу, их разъединявшую бесконечность, и есть самая действительность; иной действительности нет и быть не может: потому что, что не прекрасно, то и несообразно; а что несообразно, то и недействительно, то не имеет ни силы, ни возможности быть; то только мерещится, или мнится, и есть не действительное, а только мнимое бытие...» (Бакунин 1886, 251).

Особая моральная ответственность лежит при этом на художниках, поскольку они должны выражать в своих произведениях истинный и действительный смысл мирового целого, которое представляет собой экстенсивную бесконечность. С этой точки зрения Бакунин и критикует

современное ему искусство, нацеленное на то, чтобы потрафить взглядам публики.

Что касается этического содержания, то этика понимается как учение о добре и зле, при этом добро определяется через понятие жизни и есть то, что творит жизнь. Этика учит о том, как люди должны поступать и в ней необходимо присутствует понимание свободы выбора и свободы воли.

Бакунин обосновывает наличие свободы воли у человека бесконечностью его саморазумения и способностью охватить бесконечность мирового целого. Он практически повторяет свои рассуждения из предыдущей части своей книги: «...человек привязан своим человеческим инстинктом к бесконечности, к безусловной истине, или к Богу, которым он живет и питается, то и его связующая цепь не может иначе как быть бесконечно-длинною. А быть связанным лишь бесконечно длинной цепью именно и значит — быть свободным» (Бакунин 1886, 278–279).

При этом он полагает, что свобода одного человека может утверждаться свободой другого, если есть сила любви. Здесь не может быть никакого внешнего морального регулирования, индивид должен прислушиваться к своему нравственному голосу. «Как нет правил для творчества художника, так нет правил для нравственных поступков человека; как художник есть художник, так и нравственный человек нравственен только по вдохновению свыше. И тот и другой творят прекрасное, или поступают нравственно, лишь когда они, внимательно прислушиваются к голосу из бесконечности, исполняются смыслом ее вечной красоты, ее вечного блага, ее вечной истины» (Бакунин 1886, 297). Тем самым содержательное решение мирового противоречия, как установление нравственных отношений одного и другого может быть получено индивидом, если он обратится благодаря собственно-му саморазумению к бесконечной истине, которую он имеет в самом себе.

Окончательное разрешение мировых противоречий дает человеку вера в бессмертие души. При этом вера в бессмертие души имеет более фундаментальный характер чем вера в Бога. «Веровать в существование Бога способно только бессмертное существо; его бессмертие и есть в нем его вера, которая, как утверждение своей безусловной истины предвечного, живого смысла и свидетельствуется, как действительная вера, только верую в свое личное бессмертие, или в действительность бессмертной человеческой личности, именуемой Я. Без этой веры и вера в Бога была бы не верую, а только смутным недо-разумением» (Бакунин 1886, 407). Исходя из данной мысли, вряд ли

можно без существенных оговорок согласится с выводом В.В. Зеньковского о том, что «для Бакунина Бог есть живое сосредоточение бытия, источник всякой действительности» (Зеньковский 1991, 173). Напротив, живым сосредоточением бытия является человеческая личность, именуемая Я. Истина смысла может постигаться в «мировом споре» личностных позиций.

ЛИТЕРАТУРА

- Бакунин, П.А. (1886), *Основы веры и знания*. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп.
- Гегель, Г.В.Ф. (1976), “Лекции по философии религии” in Г.В.Ф. Гегель. *Философия религии*. В 2-х т. Т. 1, 205–530. М.: Мысль.
- Зеньковский, В.В. (1991), *История русской философии*. Т. 2. Ч. 1. Л.: ЭГО.
- Чижевский, Д.И. (2007), *Гегель в России*. СПб.: Наука.
- Bakunin, P.A. (1886), *Fundamentals of Faith and Knowledge*. St. Petersburg: Bezobrazov’s printing house and comp. (in Russian.)
- Chizhevsky, D.I. (2007), *Hegel in Russia*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Hegel, G.W.F. (1976), *Lectures on the Philosophy of Religion*, in G.W.F. Hegel. *Philosophy of Religion*. 2 vols. Vol. 1, 205–530. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Zenkovskiy, V.V. (1991), *A History of Russian Philosophy*. Vol. 2. P. 1. Leningrad: EGO. (in Russian.)

BAKUNIN P.A.: ONE OF THE RUSSIAN VERSIONS OF READING THE PHILOSOPHY OF THE WEST

TIMOFEEV, Aleksandr I.

DSc in Philosophy, Professor.
St. Petersburg State University of Film and Television.

E-mail: timalex53@gmail.com

Keywords: self-understanding, world contradiction, faith, knowledge, infinity, beauty, man.

The philosophical views of P.A. Bakunin are usually classified in the mainstream of Russian Hegelianism. The appeal to Hegel and Western European philosophy as a whole was caused by the desire to find points of reference for one’s own “self-understanding”, which, bifurcating, accommodates the world contradiction in an ideal way. Faith and knowledge are the basic two poles of this contradiction, which can be resolved by the efforts of man himself.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.17

ПРОЕКТ БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА КАК КВАЗИ-РЕЛИГИОЗНАЯ МОДИФИКАЦИЯ МАРКСИСТКОЙ ТЕОРИИ ДЕЙСТВИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕХНОЛОГИЯ

НОГОВИЦИН

Олег Николаевич

Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: onogov@yandex.ru

Ключевые слова:

богостроители, марксизм, эмпириокритицизм, классовое сознание, мессианизм, Закон, А.В. Луначарский, М. Горький.

В статье проект богостроительства, теория и идеология которого представлена в его манифесте — трактате «Религия и социализм» А.В. Луначарского (1908), рассматривается с точки зрения основных интенций модернистского сознания, направленных на социальное конструирование реальности на основе привязки к уже наличным в конструируемом коллективном субъекте действия социо-религиозным паттернам. В данном контексте анализируются теоретические основания программы богостроительства в эмпириокритицизме, апории характерной для нее теории действия, их диалектическая взаимосвязь с марксистской теорией и практикой коллективного действия, основные модели и противоречия идеологических конструкций богостроителей, воспроизводящих в модифицированном виде диалектическую взаимосвязь моделей новозаветного и ветхозаветного активизма.

Сущностная связь модернистского сознания с идеей цивилизации, т.е. формой организации социума, в своем ядре противоположной традиционалистским моделям социо-культурной практики, ориентированным на замкнутые на себя структуры общественных связей, не вызывает сомнений ни в историографии социальных наук, ни в разных формах идеологического обоснования и этико-социального оправдания практик, характерных для «прогрессивных» общественных классов. Эта черта характеризует всякий «модерн», начиная со второй половины XIX в., которой обычно датируют фазу ускорения социально-экономических и культурных процессов капитализации и механической рационализации европейских обществ, реализация потенциалов

которых преобразовала идеалистические мотивы просвещенческого разума в реальные политические и социальные практики, направленные на целенаправленное преобразование европейского общества в целом в сторону тотальной рационализации поведенческих моделей, революционизации общественного сознания, и сопровождающей эти процессы бюрократизации в духе новой рациональности. По существу, процесс модернизации не просто не закончен, но скорее все более и более ускоряется. С социологической точки зрения, важнейшей чертой процессов модернизации, напрямую влияющей на динамику находящихся в состоянии перманентной модернизации обществ, которая со всей отчетливостью выявляется в настоящее время в эпоху «цветных» революций и легализации=рационализации понятия геополитики в общественном сознании, является осознанная проективность, предполагающая сознательное моделирование социального процесса. Отсылки к экономическому, культурному, духовному и иным формам редукционизма в больших теориях общества середины XIX–XX вв. теряют всякий смысл и социальные теории превращаются в частные политические практики социального моделирования, от которого требуется учитывать все возможные факторы на пути эффективного достижения тех или иных рационально заданных и осуществляемых целей (модернизации экономики, радикализации тех или иных обществ и социальных слоев, легализации прежде считавшихся девиантными форм поведения и т.д.).

Однако парадокс заключается в том, что всякая модернизация — именно как практика сознательная и как форма политического акционизма, никогда не имеющая прочных оснований в архетипических содержаниях коллективного сознания того или иного общества, — ориентирована на то, чтобы эти условия создать. Иными словами, модерн есть в первую очередь работа по созданию условий, способствующих преобразованию сознания подопытных социальных страт и целых обществ. В связи с этим на идеологической поверхности — это освободительная политика, направленная на рационализацию, автономизацию и секуляризацию общественного сознания, однако со своей изнанки эта политика неизбежно связана с реактивацией «больших смыслов», свойственных национальному и религиозному сознанию конкретных социумов, которые таким образом должны быть так или иначе преобразованы, даже в форме их прямого отрицания (как это случилось с идеей религии в марксизме). История «модернизации» показала, что все три основные политико-социальные и одновременно идеологические ее модели — либеральная, марксистская и консервативная — оказались революционными и мессианистическими. Их внутренняя

черта — продуцирование собственной практики на основе постулата отсутствующего начала, в том смысле, что это начало (идея добросовестного трудолюбивого homo economicus, инициатива которого была изначально скованна животным традиционализмом доисторических обществ — в либерализме, или концепт «родовой» сущности человека — в марксизме, или же фантазматическая конструкция подлинного аристократа — тотально ответственного и целиком свободного «сверхчеловека» — в консерватизме) еще должно быть реализовано в истории в полноте его возможностей, т.е. оно эксклюзивно и сокрыто в сущности человека вообще, отдельного класса или нации. Даже еще недавно господствовавшая в либеральном сознании идея пост-истории (пост-индустриального и пост-модерного общества) строилась на логике исключения тех обществ, которые в воображении ее идеологов этого состояния реализованного начала мудрости (подлинной демократии) еще не достигли, т.е. либо должны быть к этому началу, реализованному в пост-исторических обществах, приведены, либо в этой истории остаться навсегда. И она продолжает жить в своей новой сциентистской реинкарнации — идее нового пост-пост-индустриального технологического уклада, другой стороной которого оказывается идея перманентного образования и грядущего нового информационного класса, новой цивилизации (за которой с ясностью выступает предложение, точнее идеологически сконструированный соблазн, присоединиться к классу будущих новых «цивилизованных» господ).

Социологическое схватывание и изучение таких паттернов=фантазматических образований общественного сознания крайне сложно, поскольку они конституируются в логике двойного производства на основе уже имеющихся ментальных архетипов — исторически, часто до неузнаваемости, преобразованных, — и при этом стирания этой основы в логике еще требующего своей полной реализации начала. То есть они конструируются сознательно в виду определенной цели, но при этом бессознательным образом с точки зрения собственного содержания, и именно поэтому историчны и контингентны, терпят исторические модификации и на практике обнаруживаются как необратимые процедуры выбора из возможностей, к которым на каждом следующем шаге уже невозможно вернуться и начать с начала, не лишившись как минимум проективного содержания собственной субъективности, каковая до сих пор по определению понимается как бытие в возможности, как в философии (в этом смысле для нее остается актуальным, всеми новыми философами от структуралистов до критических реалистов давно отвергнутый, но внутренне не преодоленный в форме вопроса о субъекте философского высказывания, экзистенциалистский

проект), так и в социологии (в этом смысл дихотомии исторической, понимающей социологии и функционализма, дилеммы постоянно воспроизводящейся на уровне современных по преимуществу молекулярных исследований малых и условно «малых» сообществ, хотя бы в требовании объективистского отказа от субъективного и эмоционального участия в реальных проблемах изучаемых «других», без которого, однако, невозможно «увидеть» саму проблему и оценить ее потенциал в целом общественной структуры). В современном мире наиболее отчетливо такие паттерны конструируются в продуктах масс-медиа и массовой культуры.

В истории русского «модерна» и «модернизации», на наш взгляд, принципиально значимым является специфическое преобразование марксистского проекта посредством его тотальной квази-религиозной модификации в проекте марксистов-богостроителей¹. Несмотря на то, что этот проект был в рамках внутривнутрипартийной дискуссии закреплён В.И. Лениным в «Материализме и эмпириокритизме» как мелкобуржуазный и идеалистический², его воздействие именно в сфере конструирования паттернов будущего советского общества в преобразованной форме оказалось во многом основополагающим. Сам по себе этот проект изначально строился на основе отрицания органицистского понятия об обществе и индивиде. Эмпириокритицистское философское основание проекта богостроительства всего лишь обнаруживает удобную форму для продвижения идеи о человеческой субъективности, понятой в виде темпоральной сборки разнообразных восприятий и культурных фантазмов (комплексы восприятий), наслаивающихся на чистую от иных содержаний структуру бытия самопроизвольного существа, которая должна быть приведена к гармонии в практическом действии, направленном на реализацию его разнообразных возможностей в рамках коллективной организации социума. Принципиально

- 1 Парадоксально то, что история проекта богостроительства в России, как и концептуальный анализ идей богостроителей, несмотря на общеизвестность темы, по существу, до сих пор не разработаны в российской историографии (и по идеологическим соображениям не развивались в советской). См. некоторые из ключевых исследований этой линии русской революционной идеологии в западной традиции: Stites 1989; Rowley 1999; Boer 2012. См. также биографию Луначарского, сконструированную в советском варианте ее идеологической оценки: Павловский 1980.
- 2 См. первое издание: Ленин 1909. Ленин только временами упоминает в этой работе богостроителей, что вовсе не означает маловажности для него их проекта, напротив, вся критика эмпириокритицизма и его идеологических оснований, напрямую относится им и к богостроителям, поскольку именно эмпириокритицизм составил основу специфической антропологии и теории действия богостроителей.

в этой связи то, что проект богостроителей (его ведущий манифест — «Религия и социализм» А.В. Луначарского (1908)³) строился как в особом смысле эстетический, при этом под эстетикой понималась сложная организация жизненного мира и жизненного чувства различных общественных классов в лице каждого из их отдельных представителей. Речь у богостроителей идет об общественной и исторической конфигурации чувственности индивида, понимаемого как рационально действующее, но при этом бессознательно стремящее к реализации своего жизненного порыва в социуме существо. Собственно «народ» богостроителей — это совокупность субъектов, которые в сложившихся условиях буржуазного общества, ищут способов оправданного в их глазах и глазах таких же как они действия, которое вело бы их к реализации собственных им возможностей, которой однако противостоит как незнание этих способов, так и подавление самой возможности такой реализации со стороны господствующих классов.

Свойственное обычной религиозной практике разделение между фикцией будущего воздаяния в другой жизни и тленной природой этого мира, с этой точки зрения, упраздняется в универсальной всеобщности жизненного чувства класса, в бытии которого полностью открыта случайность «его жизненных условий» и который «не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ним тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще* (К. Маркс «К критике гегелевской философии права. Введение» (Маркс 1955, 427)). «Родовая сущность человека» Маркса в интерпретации Луначарского есть «совершенство вида», идентичность без идентичности, т.е. такая идентичность, которая может быть дана как особый субъект только в движении противостояния наследию жизненных условий, продолжающих подчеркивать особенность в том, что изначально универсально, т.е. задающих форму господства одного человека над другим. Такая смещенная, динамически устремленная в будущее идентичность противостоит логике возвышенного идеала и любой отстраненной эстетической=иронической позиции. Последняя апеллирует к красоте и художественному идеалу как гармонической конструкции сочетания частей в целом, свойственному классической эстетике и, соответственно, к органицистским социальным теориям и проектам (славянофилы, теории цивилизаций К.Н. Леонтьева и Н.Я. Данилевского).

3 Далее мы опираемся, в первую очередь, на эту, ключевую для проекта богостроительства работу, см.: Луначарский 1908. Мы отсылаем к современному интернет-изданию трактата Луначарского, воспроизводящему указанное первое издание первого тома «Религии и социализма» в современной орфографии, но, к сожалению, подготовленному без указания пагинации страниц первоисточника.

Совершенство вида, напротив, соответствует конечному состоянию человеческой природы как таковой, и выражает фокус конечной фазы приближения истории человечества к этому состоянию. В основании так понятой эстетики в эпоху борьбы миров буржуазно-индивидуалистического и пролетарско-социалистического лежит «основной критерий» теоретически минимального различия, а именно понятие *maximum*’а жизни, возможно большей динамически реализуемой в оправданном коллективном действии жизненной мощи. С позиции богостроителей положительная условность научного знания и всевозможных ценностей, никогда не отрывается от реальности бытия тех особых групп общества, в которых они порождаются как конструктивные иллюзии, позволяющие обосновать право на господство в социальной борьбе и выражающие материальный фундамент этого господства в виде средств производства и производительных сил общества. Эти сословные интересы в эпоху капитала, в буржуазной формации, исторически объективируются в том классе, который обладая мощью универсального мироощущения, пусть и не конституированного еще в научный ценностный идеал, обладает и столь же универсальной теорией социального процесса.

Этот ценностный идеал должен быть научно сформулирован и продемонстрирован в его универсальной «привлекательности» в качестве всеобщей эстетики человеческого «вида» (Луначарский). Такая демонстрация (пропаганда) может быть результативна только в силу сложившихся в буржуазном обществе условий, ее объект — тот класс, бытие которого эти условия поддерживает (производит общественный продукт) и одновременно отрицает. Только пролетариат может быть субъектом такого действия, которое одновременно и коллективно, и свободно, поскольку пролетарий напрямую сталкивается с условностью, не истинностью своего бытия, т.е. с обманом, и потому ему незачем лгать себе и другим.

Но для того, чтобы воплощенное в марксистской теории знание об исторической роли этого нового революционного класса было им усвоено, необходимо пришить это знание к уже имеющимся в его сознании паттернам, которые содержат идею освобождения от неподлинных форм бытия. Таковым паттерном является, согласно богостроителям, христологическая идея Воплощения и второго пришествия. Народ нарекается именем Христа, которое должно быть субъективировано в качестве внутренней формы сознания так формируемого коллективного субъекта освободительной практики⁴. Однако другой стороной

4 См. апофеоз революционно-романтического литературного представления идеи Христа как символической персонализации коллективного

действия с точки зрения богостроителей является его легальность — оно должно быть предвозвещено и субъективно оправдано, поскольку связано с логикой исключения. Имманентный план действия должен быть поддержан трансцендентным порядком эсхатологического провозвестия, без него знание, пусть это и теория Маркса, бездейственно. В этом смысле всеобщая эстетика человеческого вида есть форма религиозного культа, как и само предприятие Маркса. Как утверждает Луначарский, научный социализм, учение Маркса, есть пятая (после иудаизма, христианства, ислама и пантеистической системы Спинозы) и последняя великая религия, сформулированная иудейством. Объективно это научная теория, и в ней нет трансцендентных представлений. Предполагается, что усвоить идею религии без трансцендентного, революционный класс может только в актах трансценденции собственных условий бытия, т.е. в их преодолении, которое совершается в революционной практике. Однако, чтобы сам процесс был инициирован в субъекте, такое трансцендентное оправдание должно быть предоставлено.

Эта апория является основной для всякой теории действия, и в особенности для марксистской теории формирования коллективного революционного действия как совокупного действия отдельных индивидов, осознание которыми условий их бытия еще не делает из них чистых субъектов революционной практики, необремененных буржуазными предрассудками и, прежде всего, предрассудком личной собственности и личного интереса. Непосредственно такое осознание есть всего лишь сознание несправедливости собственного положения. «Товарный фетишизм», тайна которого раскрывается в теории капитала Маркса, должен быть осознан пролетариатом в форме осознания себя в качестве продукта, произведенного капиталистическим способом производства. Такое осознание есть трансцендирование условий собственного порождения и понимание этих трансцендентных условий в качестве символических форм, обуславливающих господство

самосознания народа в «Исповеди» М. Горького: «Понял народ, что закон жизни не в том, чтобы возвысить одного из семьи и, питая его волею своей, его разумом жить, но в том истинный закон, чтобы всем подняться к высоте, каждому своими глазами осмотреть пути жизни, — день сознания народом необходимости равенства людей и был днем рождения Христа! Многие народы разное пытались воплотить свои мечты о справедливости в живое лицо, создать господа для всех равного, и не однажды отдельные люди, подчиняясь напору мысли народной, старались оковать ее крепкими словами, дабы жила она вечно. И когда эти мысли были сплочены — возник из них живой бог, любезное дитя народа — Иисус Христос!» (Горький 1971, 347–348).

капитала над эксплуатируемыми условиями. В этом смысле такое вторичное трансцендирование на уровне сознания есть форма освобождения от самих этих условий и их обездействование в чисто имманентном порядке бытия равных — коммунистического способа производства. Однако потенциал освобождения, заключенный в марксистской теории, нельзя реализовать вне практического действия по ниспровержению условий бытия угнетенного класса — в процессе которого пролетариат впервые становится самим собой и обретает классовое сознание. Идея революционной практики исходит из того, что мелкособственнические интересы и перверсии, вызванные существованием в условиях капиталистического уклада общественной жизни, могут быть изжиты в процессе разворачивания самой практики коллективного действия в ходе осуществления коммунистической революции, так что множественность индивидуальных действий, сведенных в одно, в этом единстве может быть преобразована, изменив сознание субъекта такого действия.

Эгоистический интерес каждого в революционном действии совпадает с классовым интересом, но не с «сознанием класса». Возникающая апория есть апория партии, как носителя такого сознания и одновременно знания путей каждой индивидуальной траектории каждого субъекта революционного процесса. Партия — авангард и катализатор революционного процесса, но она и совпадает с классом, и отделена от него, как сознание от действующего человека. Трансценденция пролетариатом условий собственного бытия — это как бы трансценденция наоборот по отношению к классическому понятию трансценденции: здесь нет места мистическому или концептуальному движению к абсолютному, напротив, высшее бытие обнаруживается в качестве субстантивированного продукта диалектической взаимосвязи реальных отношений эксплуатируемых и эксплуататоров, иными словами, как идеальное орудие производства самих классовых отношений. Но теоретически обосновать точку приложения революционного действия, т.е. указать на объект, который нужно ниспровергнуть как препятствие к освобождению человеческого потенциала революционного сообщества, не одно и то же, что и упразднить это начало в себе, т.е. как форму сознания.

В марксистской традиции формулировка данной апории обычно связана с презентацией теории классового сознания Д. Лукача в его работе «История и классовое сознание» (1923) (см.: Лукач 2003), где понятие партии толкуется на гегельянский манер — как реальное сознание пролетариата, по существу, использующее пролетариат в качестве орудия трансформации реальности. В итоге такая теоретическая

установка ведет к проблеме догматизации «верной теории», которая могла бы такое сознание репрезентировать идеальным образом. Луначарский излагает еще более сложный вариант формулировки той же проблемы, правда, на более простом, нежели понятийный словарь гегельянской и марксистской диалектики, языке рефлексивной абстракции, свойственном позитивистскому эмпириокритицизму, к которому в виде необходимой замены языка диалектического понятия добавляется рационализированный миф библейского предания, мифология ницшеанского метафизического натурализма и метафорический язык кабалистической символики. Дополнение религией марксистской теории выступает у Луначарского моделью объяснения сущности этой теории и формой, в которой должна осуществляться пропаганда коммунистической идеи. При этом особенность этой теории состоит в том, что в отличие от модели Лукача, она изначально предполагает преодолимым разрыв между сознание партии как отделенным сознанием пролетариата и сознанием самого пролетариата, т.е. идеалом совершенства вида в его коллективно осознанной форме. В этом смысле то дополнение религией, о котором идет речь у Луначарского, пришивается именно к марксистскому понятию знания, в то время как сама идея возможности достижения полного осознания каждым пролетарием самого в себя в качестве носителя пролетарского классового сознания, как и в большевистской ленинской традиции, не ставится под вопрос.

Ленинская идея партии предполагала отказ от всяких ссылок на ограниченность революционного класса буржуазными предпосылками — партия только авангард того движения, которое изначально составляет индивидуальную историю всякого субъекта этого движения, и если это движение в каком-либо субъекте не происходит, то мы имеем дело с неустранимым иным способом, кроме непосредственного исключения, остатком революционного процесса. В этом основном смысл ленинской критики всякого теоретического идеализма в марксизме и заигрывания с политическими силами, чьи практики хоть в какой-то мере иницированы буржуазной логикой осуществления революции. Идея привязки религии как дополнительного условия возможности инициации революционного действия, несомненно, никак не укладывалась в логику последовательного материализма, а значит — атеизма, как конструктивных принципов формирования субъекта революционной практики. Оправданность даже самого жестокого и внешне аморального действия не может вытекать из предварительно сконструированного мифа, имеющего основания в бессознательном субъекта действия, в его привычном укладе жизненных условий.

Но именно такой миф конструирует Луначарский и богостроители, миф, сочетающий идею трансцендентного божества, функцию которого принимает марксистская теория и партия как ее чистый носитель, и идею полного трансцендирования изживших себя условий бытия и отказа от них частными субъектами революционной практики в ходе коллективного действия и формирования новой, открытой только в плане имманенции коммунистической общности свободных деятелей.

Не трудно заметить, что это отчетливо выраженное противоречие в теории действия богостроителей воспроизводит имманентное христианству противоречие между Новозаветной идеей свободного действия по благодати и Ветхозаветной идеей действия по Закону. Маркс квалифицируется Луначарским не как апостол, а как последний пророк, возвещающий о том, что строительство «Вавилонской башни культуры» (всемирная победа коммунизма) может быть, наконец, завершено и это единственный путь для человечества⁵. Пророчество о будущем революционного класса, таким образом, не есть условность — это такая контингентность, жестокая необходимость которой (ибо она есть плод выбора из возможностей, которые уже не отменить) обнаруживает себя только в стенаниях и муке тех, кто еще не принял этой универсальности и противостоит ей. Слово такого пророчества подобно шествию воплощенного Бога, который уже не предостерегает через слово пророков свой «народ» о грядущей каре за грехи и забвение завета, воплощенного в законе как нормативном условии сохранения бытия «народа», но утверждает в полной мере необходимую истину: это пророчество не о контингентном условии, но о неотменимом и одновременно чаемом спасении человечества. Соответственно, с точки зрения богостроителей, борьба за исполнение его научно (теоретически) утвержденной необходимости сама есть необходимое следствие последней, ибо это есть необходимость самой страждущей плоти отчужденного в капиталистической форме эксплуатации труда от своей сущности, но уже освобожденного в духе класса. И дух этот — «Капитал». В итоге предложенная Луначарским модель решения проблемы осознания пролетариатом своей классовой миссии, оставаясь в ключевом пункте — нежелании допустить диалектический разрыв между сознанием партии и сознанием

5 Относительно принципиального различия между фигурой апостола новозаветной традиции, существующего в бытии призванным нести свидетельство Воскресения богочеловека, и фигурой пророка в ветхозаветной см.: Агамбен 2018, 82–85.

пролетариата — большевистской, этот разрыв предъявляет наиболее отчетливым образом: оправдание законом — верной теорией — у Луначарского противостоит благодати призванных, тех, у кого нет никаких трансцендентных оправданий необходимости осуществляемой ими практики.

Описанная конструкция, сфабрикованная богостроителями после поражения революции 1905 г., на языке современной социальной теории представляет собой полит-технологический продукт, который не был вполне реализован непосредственно (хотя нашел отражение в популярных культурных продуктах, таких как произведения Горького первого десятилетия после революции 1905 г.). Однако, несомненно, после 1917 г. в более сложной форме, без апелляции к религии, основные конструктивные элементы проекта богостроителей были воплощены в жизнь (чему не в последнюю очередь способствовала многолетняя деятельность Луначарского на посту наркома просвещения Советского государства). В частности, достаточно указать на разнообразные преформации идеи мессианского пророчества: например, специфическое выстраивание истории литературного процесса в школьных программах обучения, реанимировавших идею поэта как пророка, от романтического пророка возвещающего революционное будущее еще глухого народа в лице Пушкина и Лермонтова до «буревестника революции» Горького, или множественные проекты прогностических дисциплин в философии=обществоведении советского периода, непосредственно связанные с практикой экономической организации в СССР. Важно отметить, что данная модель понимания праксиса непосредственно утверждалась в точках формирования механизмов субъективации актантов социального действия посредством конструирования образцов самопонимания, включающих структуру отложенной реализации телеологически заданного начала этой деятельности, описанную нами выше, т.е. форму инсталляции в субъекте модернистского и активистского сознания. Во всех этих феноменах, вплоть до патерналистской модели идеологического обоснования власти («Отец народов», или сниженный и двусмысленный вариант — «генеральный секретарь», трансцендирующий миф знания о коммунистическом будущем, воплощенного в фигуре партийного руководства — служителей храма рабочей демократии), мы имеем дело с формой построения идеологического мифа и практик его субъективации на основе Ветхозаветной цивилизационной модели, и частичного ограничения, но постоянного использования моделей субъективации по Новозаветному цивилизационному образцу.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен, Дж. (2018), *Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение.
- Горький, М. (1971), “Исповедь”, in М. Горький. *Полное собрание сочинений*. Художественные произведения в 25 тт. Т. 9, 217–390. М.: Наука.
- Ленин, В.И. (1909), *Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии*. М.: Звено.
- Лукач, Д. (2003), *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*. М.: Логос-Альтера.
- Луначарский, А.В. (1908), *Религия и социализм*. Т. 1. СПб.: Шиповник. URL: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/religiya-i-socializm-t-1/>
- Маркс, К. (1955), “К критике гегелевской философии права. Введение”, in К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 1, 414–429. М.: Издательство политической литературы.
- Павловский, О.А. (1980), *Луначарский*. М.: Мысль.
- Agamben, G. (2018), *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Moscow: New Literary Observer. (in Russian.)
- Gorky, M. (1971), “The Confession”, in M. Gorky. *Complete works*, Artistic works in 25 vols. Vol. 9, 217–390. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Boer, R. (2012), “Utopia, religion and the God-builders: from Anatoly Lunacharsky to Ernst Bloch”, in L. Tomoiaga, M. Barbul, R. Demarcsek (eds.) *From Francis Bacon to William Golding: Utopias and Dystopias of Today and of Yore*, 2–20. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Lenin, V.I. (1909), *Materialism and empiriocriticism. Critical notes on one reactionary philosophy*. Moscow: Zveno. (in Russian.)
- Lukács, G. (2003), *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Moscow: Logos-Altera. (in Russian.)
- Lunacharsky, A.V. (1908), *Religion and socialism*. Vol. 1. St. Petersburg: Shipovnik. URL: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/religiya-i-socializm-t-1/> (in Russian.)
- Marx, K. (1955), “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, in K. Marx, F. Engels. *Works*. 2 ed. In 50 vol. Vol. 1, 414–429. Moscow: Izdatelstvo politicheskoi literatury. (in Russian.)
- Pavlovsky, O.A. (1980), *Lunacharsky*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Rowley, D.G. (1999), “‘Redeemer Empire’: Russian Millenarianism”, *The American Historical Review* 104.5: 1582–1602.
- Stites, R. (1989), *Revolutionary dreams: utopian vision and experimental life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press.

THE PROJECT OF GOD-BUILDING AS A QUASI-RELIGIOUS MODIFICATION OF THE MARXIST THEORY OF ACTION AND POLITICAL TECHNOLOGY

NOGOVITSIN, Oleg N.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher.
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: onogov@yandex.ru

Keywords: God-builders, Marxism, conservatism, empirio-criticism,
class consciousness, messianism, Law, A.V. Lunacharsky, M. Gorky.

In the article, the project of God-building, the theory and ideology whereof is given in its manifest, the treatise "Religion and Socialism" by A.V. Lunacharsky (1908), is considered from the viewpoint of basic intentions of modernist consciousness directed to the social construction of reality on the grounds of ties to the already present in the collective subject of action under construction socio-religious patterns. Against such background, the theoretical fundamentals of the program of God-building in Empiriocriticism are revised along with their dialectical interrelation with the Marxist theory and practice of collective action, basic models and contradictions of ideological constructions of the God-builders, reproducing in a modified way the dialectical interrelation of the models of the New Testament and Old Testament activism.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.18

ЭНЕРГИЙНОСТЬ В ПОСТСИМВОЛИЗМЕ АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА И МИХАИЛА БАХТИНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛЮДМИЛЫ ГОГОТИШВИЛИ*

ГРАВИН

Артём Андреевич

Кандидат технических наук, научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Ключевые слова:

энергийность, постсимволизм, лингвофилософия, Лосев, Бахтин, Гоготишвили.

В данной работе рассмотрена рецепция паламитской и гумбольдтианской концепций энергийности в лингвофилософии постсимволизма на примере философского творчества Алексея Лосева и Михаила Бахтина. Рассмотрены понятия эйдетического и естественного языка Алексея Лосева в перспективе его смысловой многослойности и конструктивности. Также проанализирован феноменологический подход Лосева к символизму и его диалектическая экстраполяция. В сравнительной перспективе с лосевскими концепциями структуры языка также рассмотрены понятия полифонии и двуглового слова Михаила Бахтина. Определена возможность соотношения этих понятий с концепциями русского символизма и оценен их лингвофилософский потенциал. Анализ подходов к языку Алексея Лосева и Михаила Бахтина осуществлен с использованием методологии Людмилы Гоготишвили (феноменология непрямого говорения). На ее основании выявлены их дискурсивные сходства и различия в перспективе концепции энергийности.

Исторически отечественная лингвофилософия включает в себя (как концептуальные этапы) русский символизм Серебряного века (по большей части, второе «поколение»), имяславие, постсимволизм (в лице Бахтина и Лосева) и исходит из синтетической рецепции нескольких оказавших на влияние на ее формирование интеллектуальных традиций:

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

- 1) шеллингианство (эстетическое измерение; концепция символической выразительности);
- 2) гумбольдтианство (лингвистическое измерение; концепция языковой деятельности);
- 3) паламизм (онтологическое измерение; концепция энергичности);
- 4) гуссерлианство (гносеологическое измерение; концепция эйдетики).

Объединение отечественной философии языка как самобытного явления русской культуры предлагалось в современной философии и языкознании не раз. Здесь можно выделить теолингвистику Валентины Постоваловой (Постовалова 2019), концептологию русского сознания Владимира Колесова (Колесов 2021) и феноменологию непрямого говорения Людмилы Гогтишвили (Гогтишвили 2006). При этом особенностью подхода Гогтишвили является апелляция к феноменологии как одному из базовых оснований отечественной лингвофилософии.

Концептуально-интерпретирующий проект Гогтишвили включает в себя не столько историко-философский, сколько ре- и деконструирующий подход. Так, основные «герои» ее творческого осмысления (Михаил Бахтин, Алексей Лосев, Отец Павел Флоренский, Отец Сергей Булгаков, Вячеслав Иванов, Андрей Белый, Густав Шпет и т.д.) представляют собой не столько исторических личностей, сколько концептуальные универсалии, отображающие определенные дискурсивные стратегии.

Следует отметить, что раннее творчество Гогтишвили связано с концептуальным анализом работ постсимволистов Михаила Бахтина и Алексея Лосева при выделении полифонического дискурса первого¹ и теории эйдетического языка второго². Впоследствии Гогтишвили присовокупила к этому исследованию имяславской лингвофилософии (помимо Лосева, это Флоренский и Булгаков), русского символизма (Иванов и, в меньшей степени, Белый) с экскурсами в европейскую феноменологию, постструктурализм и деконструкцию. Однако совмещение в своем раннем творчестве фигур Бахтина и Лосева, на наш взгляд, для Гогтишвили оказывается неслучайным.

1 В своем творчестве Гогтишвили обращается к работам Бахтина разных лет: «Проблемы поэтики Достоевского», «Марксизм и философия языка», «Вопросы литературы и эстетики».

2 По большей части, в раннем творчестве Гогтишвили опирается на тексты «раннего» Лосева («Философия имени», «Вещь и имя» и т.д.), позже также опираясь и на поздние его тексты («Знак. Символ. Миф» и т.д.)

В творчестве Бахтина для Гогтишвили важнейшими оказываются концепции непрямого говорения, двуголосого слова и полифонии. Непрямое говорение Михаила Бахтина³ интересует Гогтишвили в перспективе адекватности выражения неконвенционального смысла в конвенционально-организованной речи. Так, «говорение»⁴, в данном случае, исходит от автора «извне» языка и определяется контекстуально-другим. Таким образом высказываемый смысл проходит процесс энергийного становления от неявленного в языке к явленному. При этом аксиологическое измерение философии Бахтина возможности присутствия авторской трансцендентности в имманентной речи, что позволяет говорить об определенном «одухотворении» всякого объекта речи⁵.

Важно отметить, что в рамках бахтинской концепции, различные соотношения авторского «я» и «другого» (в предельной перспективе «Абсолютного Другого») порождают различные дискурсивные стратегии (монологизм/диалогизм) и, как следствие, различные ценностные системы (идеологии).

Дискурсивные стратегии монологизма и диалогизма могут быть описаны с привлечением концепции двуголосого слова⁶, где референция авторской речи к «речи» другого и, собственно, самому другому определяет тип диалогической⁷ дискурсивной стратегии (тип диалога, где **я** может поглощать **другого**, **другой** может поглощать **я**, **я** может высказываться исходя из ответа **другого** и т.д.) и, в сущности, тип становления речи в имманентном пространстве языка. Множество таких двуголосых слов порождают полифонию высказываний с доминантным двуголосым словом и, как следствие, доминантным хронотопом. Эта самая доминантность, ориентированная на неконвенциональный и нерелятивный смысл (как определяющий горизонт диалога) преодолевает релятивность и конвенциональность речевой формы

3 Концепция разрабатывалась в таких работах как «Вопросы литературы и эстетики», «Эстетика словесного творчества» и др.

4 Онтологически «говорение» можно соотнести с поступком («К философии поступка» (Бахтин 2003)).

5 Методологически это находит свое соотношение с неокантианской концепцией науки о духе и гумбольдтианской концепцией духовного изменения языка.

6 Концепция развивается Бахтиным в работах «Марксизм и философия языка» и «Слово в романе» (Бахтин 2012).

7 Важно отметить, что наивный монолог, по Бахтину, это тоже определенный тип диалога с сугубо-доминантной авторской позицией.

(включающей множество двуголых слов) при полифонии⁸, осуществляя выражение авторского смысла/замысла в осмысленном монологе⁹. Однако онтологический статус автора и его соотношение с имманентной языковой сферой здесь остаются проблематичными.

Возможность присутствия такого трансцендентного измерения в полифоническом дискурсе осмыслялось Людмилой Гоготишвили с привлечением диалектической методологии Алексея Лосева¹⁰, подразумевающей детальное описание становления трансцендентного смысла в имманентную форму¹¹. При этом, ряд понятий и понятийных схем Бахтина могут быть соотнесены с категориями системы Лосева¹². Во-первых, дискурсивные стратегии (идеологии) Бахтина могут быть соотнесены с мифологиями диалектики мифа Лосева¹³. Абсолютная и относительные мифологии, по Лосеву, исходят из разного рода выражения идеального личностного смысла в конкретной истории (в том числе, в словесно-описуемом факте). Во-вторых, имманентная полифоничность Бахтина может быть сопоставлена с многоступенчатой трансцендентно-имманентной символизацией и политропией Лосева. Многоступенчатая символизация исходит здесь из лосевской концепции двойного символа, предполагающей, как минимум, две выразительной степени выражения всякого смысла: эйдетическую и чувственную¹⁴. Если к ней добавить еще и пра- или сверх-измерение абсолютного смысла, то можно обозначить еще и пра-символическую ступень¹⁵.

8 Предполагается динамичная смена речевых центров, точек зрения и фокусов внимания.

9 Данная стратегия признается Людмилой Гоготишвили наиболее адекватно выражающей концепцию непрямого говорения внеположенного по отношению к речевым формам автора (Гоготишвили 1992).

10 По большей части, на материалах «Философии имени» (Лосев 2016).

11 Имеется в виду многократно описанная в разных работах Лосевым схема пентады (Одно — иное — становление — ставшее — символ) (Лосев 1993); впоследствии Гоготишвили также обращался к концепции становления *realioga* через миф Вячеслава Иванова.

12 Отдельного рассмотрения требует вопрос о монологичности/диалогичности лосевской диалектики в перспективе бахтинского суждения относительно монологического характера всякой диалектики.

13 Аналогичными могут быть представлены диалогическая пара я/другой Бахтина и диалектическая пара одно/иное Лосева.

14 Первая наиболее адекватно выражает то, что можно было бы обозначить как символ, вторая же более склонна к схеме или аллегории.

15 Тогда символ будет тройным.

На основании такой символизации Гоготшвили выстраивает концепцию эйдетического языка¹⁶, обладающего неконвенциональным и конвенциональным, трансцендентным и имманентным измерениями¹⁷. При этом эйдетический язык (со своими семантикой, синтактикой и прагматикой) оказывается здесь системообразующим элементом для естественного языка¹⁸.

Таким образом, соотнесение имманентных языковых концепций Бахтина и трансцендентно-имманентных концепций философии Лосева в перспективе энергичности разного типа позволяет определить их как различные лингвофилософские стратегии отечественной философии языка.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин, М.М. (2003), “К философии поступка”, in М.М. Бахтин. *Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.* 7–68. М.: Издательство русские словари; Языки славянской культуры.
- Бахтин, М.М. (2012), “Слово о романе”, in М.М. Бахтин. *Собрание сочинений. Т. 3. Теория романа (1930–1961 гг.)*, 9–197. М.: Языки славянской культуры.
- Гоготшвили, Л.А. (1992), “Философия языка М.М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма”, in *М.М. Бахтин как философ*, 142–174. М.: Наука.
- Гоготшвили, Л.А. (2006), *Непрямое говорение*. М.: Языки славянской культуры.
- Колесов, В.В. (2021), *Концептуальное поле русского сознания*. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Бытие — Имя — Космос*. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Постовалова, В.И. (2019), *Язык как духовная реальность*. М.: Культурная революция.
- Bakhtin, M.M. (2003), “Towards the Philosophy of Action”, in M.M. Bakhtin. *Collected Works. Vol. 1. Philosophical Aesthetics of the 1920s*, 7–68. Moscow. (in Russian.)
- Bakhtin, M.M. (2012), “The Word about the Novel”, in M.M. Bakhtin. *Collected Works. Vol. 3. Theory of the novel (1930–1961)*, 9–197. Moscow. (in Russian.)
- Gogotishvili, L.A. (1992), “M.M. Bakhtin’s Philosophy of Language and the problem of Value relativism”, in *M.M. Bakhtin as a Philosopher*, 142–174. Moscow: Nauka. (in Russian.)

16 Интересной оказывается на этом основании возможность построения языковой классификации (праязык, эйдетический язык, естественный язык).

17 Их связка показывает, что лосевская философия языка обладает более широкой онтологической перспективой, чем философия языка Бахтина.

18 Чувственное бытие всякого феномена в таком случае определяется лосевским понятием позиционной политропии, подразумевающим вариативность имманентного бытия выраженного смысла (схема, аллегория, символ).

- Gogotishvili, L.A. (2006), *Indirect speaking*. Moscow: Languages of Slavic culture. (in Russian.)
- Kolesov, V.V. (2021), *The Conceptual field of Russian consciousness*. St. Petersburg: Publishing House of A.I. Herzen State Pedagogical University. (in Russian.)
- Losev, A.F. (1993), *Being — Name — Cosmos*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Losev, A.F. (2016), *The Philosophy of Name*. St Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian.)
- Postovalova, V.I. (2019), *Language as a spiritual reality*. Moscow: Cultural Revolution. (in Russian.)

ENERGIALITY IN POST-SYMBOLISM: THE EIDETIC LANGUAGE OF ALEXEI LOSEV AND THE POLYPHONIC DISCOURSE OF MIKHAIL BAKHTIN

GRAVIN, Artyom A.

PhD, Research Fellow.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Keywords: energeticity, post-symbolism, linguophilosophy, A. Losev,
M. Bakhtin, L. Gogotishvili.

This article the reception of the Palamite and Humboldtian concepts of energeticity in the linguophilosophy of post-symbolism using the example of the Alexei Losevs and Mikhail Bakhtins philosophical work are examined. The Alexei Losev's concepts of eidetic and natural language are considered in the perspective of its semantic layering and constructiveness. Losev's phenomenological approach to symbolism and its dialectical extrapolation is also analyzed. In a comparative perspective with Losev's conceptions of the language structure, the concepts of polyphony and the two-voiced word of Mikhail Bakhtin are also considered. The possibility of correlating these concepts with the concepts of Russian symbolism will be determined and their linguo-philosophical potential is assessed. The analysis of the approaches to the language of Alexei Losev and Mikhail Bakhtin is carried out using the methodology of Lyudmila Gogotishvili (phenomenology of indirect speaking). On its basis, their discursive similarities and differences in the perspective of the energality concept are revealed.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134 “The heritage of Byzantine Philosophy in the 20th and 21st century Russian and Western European philosophy”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.19

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ М. БАХТИНА И Ж.-П. САРТРА

БЕРЕЗОВСКАЯ

Ирина Петровна

Кандидат философских наук, доцент.

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого.

Петербургский государственный университет путей сообщения

Императора Александра I.

E-mail: ipberezovskaya@mail.ru

Ключевые слова:

субъект, Другой, бытие–для–Другого, Мы.

В статье рассматриваются трактовки проблемы Другого в работах М.М. Бахтина и Ж.-П. Сартра. Ж.-П. Сартра и М.М. Бахтина интересует конкретный человек, которого «встречают», а не конституируют. Поэтому осмысление проблемы Другого не может быть изложено в системе рациональных философских категорий. Отсюда субъективно-эмоциональная терминология и обращение к художественным средствам, которые характерны для обоих мыслителей. Размышления русского философа М.М. Бахтина об отношении Я и Другого представляют собой достаточно резкий вызов традиционному пониманию субъекта от Декарта и вплоть до Сартра. По Бахтину существование Я не столько аподиктическим образом вытекает из его мышления, сколько в своей обособленности и изолированности от Другого является основанием мысли.

1. ВВЕДЕНИЕ

До XX в. отношения между Я и тем, что обобщенно называют Другим, интерпретировались в терминах «своего» и «чужого», «раба» и «господина», «субъекта» и «объекта» и принимались в качестве безусловной, подчас скрытой, предпосылки всякого мировоззрения. К началу XX в. проблема существования Другого выходит на первый план и приобретает не только в различных традициях мысли, но порой и в одной и той же разнообразными интерпретации. Это можно сказать и об экзистенциалистско-феноменологической традиции. В этой статье я коснусь творчества двух таких известных мыслителей, первоначально принадлежавших феноменологическому движению, как М.М. Бахтин и Ж.-П. Сартр, и кратко рассмотрю модели презентации проблемы Другого в их мысли. Они дают принципиально различные трактовки этой проблемы, в этой принципиальности весьма неоднозначные и порой

противоречивые. Но при этом и Ж.-П. Сартра, и М.М. Бахтина равным образом интересуют конкретный человек, которого «встречают», а не конституируют. Для обоих осмысление проблемы Другого не может быть изложено в системе рациональных философских категорий. Отсюда характерная для них субъективно-эмоциональная терминология и обращение к художественным средствам выражения своей мысли.

2. ВЫЗОВ ТРАДИЦИОННОМУ ПОНИМАНИЮ СУБЪЕКТА

Как известно, Ж.-П. Сартр начинает свои размышления о Другом (см.: Сартр 2000, 276–323) с вопроса о том, как Другой предстает перед Я, как он Я дан. Он полагает, что прямое восприятие, а если точнее, взгляд — вот то, что обнаруживает Другого. Фактичность Другого сохраняется в мышлении, но, тем не менее, обладает аподиктичностью *cogito*. Что касается Другого, то и его взгляд сводит бытие Я к чистой фактичности. В этой чистой фактичности нет обращения к человеческой сути, к сущности Я, к сокрытым иногда от самого Я возможностям, а есть восприятие Я как оно есть. И ответом в отношении Другого будет тоже самое — низведение его к чистой фактичности. Таким образом, встреча Я и Другого обнаруживает фактичность и Я, закрепленную во взгляде Другого и фактичность Другого, закрепленную во взгляде Я.

Что же касается бытия Я и Другого, то и наличие формы бытия-для-другого приводит, в силу закрепленной во взгляде фактичности, к лишению свободы. Другой выступает в качестве того, кто по причине наличия своего бытия ограничивает свободу Я, а Я — тот, кто ограничивает свободу Другого. Любая попытка изменить форму бытия-для-Другого может быть рассмотрена как восстановление своей свободы в рамках бытия-для-другого. В своем отношении к Другому Я хотело бы остаться самим собой, сохранить свою свободу, но при этом быть Другим для Другого. Это, с точки зрения Ж.-П. Сартра, с неизбежностью приводит к столкновению свобод Я и Другого: сохраняя свободу Другого, Я желает воздействовать на эту свободу. Именно таков, согласно Сартру, идеал любви — идеал противоречивый: Я желает свободно обладать любимым и одновременно желает, чтобы он был свободен. Этот идеал в силу своей противоречивости оказывается недостижимым. И тогда на первый план выступает конфликт, выходом из которого может быть либо порабощение одного человеческого существа другим, либо прекращение любви. Таким образом, конфликт, согласно Ж.-П. Сартру, оказывается специфической основой отношений людей друг с другом. В конфликте могут присутствовать милосердие, солидарность и т.п. Однако, это моральные категории, а не онтологические. Онтология не занимается вопросом моральных предписаний, она описывает то, что

есть. Моральные категории в человеческом опыте возникают в силу того, что в бытии человека как бытии в ситуациях возникает проблема ценностей. Ценности продуцируются нехваткой в структуре человеческого бытия. Человеческое бытие есть бытие, устремленное к полноте и самодостаточности, которому всегда недостает действительной реализации того, что выражают собой ценностные суждения. В итоге, Сартр приходит к выводу, что экзистенциальная тоска — подлинный источник ценностей.

Идеи Ж.-П. Сартра и русского философа М.М. Бахтина об отношении Я и Другого представляют собой вызов традиционному пониманию субъекта. Но у Бахтина встреча с Другим оборачивается нахождением себя, а не угрозой утраты, как у Сартра. М.М. Бахтин настаивает на том, что Я не обладает суверенностью обособлено от другого и способно ее обрести только в любви Другого (Бахтин 1986а, 103–105). Вернее, эта суверенность есть, но аподиктическим образом вытекает из мышления субъекта, существует как акт мысли, а не в плане бытия. Существование Я в своей обособленности и изолированности от Другого является основанием мысли. Ад — это не Другие, а Я в своей бытийной недостаточности. Эта недостаточность проявляется в том, что в чистом я-для-себя Я всегда невидимо (равное самому себя Я — пустая абстракция в гегелевском смысле). Для того, чтобы осуществилось восприятие самого себя, необходимо выразить я-для-себя в категориях, которые смогут придать ему фактичность. И эту смысловую категориальную ясность относительно себя, и фактичность, и саму фиксацию себя Я может получить только от Другого. Бахтин так и заявляет, что мы получаем наши Я от Других: Я получаю такое Я, которое могу видеть, могу понимать, могу использовать, «облекая мое Я, иначе невидимое (непонятое, неиспользованное), в завершающие категории, которые Я заимствую у моего образа, принадлежащего Другому» (см.: Бахтин 1986б). Бахтин признает, в противоположность Лакану, изоморфность зеркала и сознания: само постижение бесконечно, поскольку мы находимся в процессе создания самих себя, поскольку «зеркало», которое мы используем, чтобы видеть себя, есть не пассивно отражающее стекло, но скорее активно отражающее нас самих видение других людей. Завершенность является благом постольку, поскольку в завершенности Я понимаю, кто Я есть и как Я есть, а Другой оказывается конститутивно необходимым для образования моего Я и его собственного мира. Таким образом, завершенность, или фиксация фактичности Я, которая у Ж.-П. Сартра оборачивается потерей свободы, у Бахтина выступает средством творческого самосозидания, люди таким образом создают во взаимном творчестве самих себя. Исключительна роль Другого —

ему присуща способность компенсировать и дополнять ограниченное видение Я. Подобная способность проистекает из его вневременности по отношению к Я. Бахтина интересует Другой, который, по меткому выражению Э. Левинаса, помогает «изымать меня из меня самого» (Левинас 1998, 165).

Другой как бы создает «излишек» присутствия за пределами моей субъективной жизни, этот излишек жизненно необходим, так как он, если воспользоваться терминологией Х. Аренд, открывает доступ к моей разности и особности — основаниям человеческой уникальности (Аренд 2007, 65). Выход навстречу всему другому в познании, в творчестве, в общении есть одновременно и расширение моего Я, и распространение Я за его первичные пределы. При этом речь идет не только и не столько о значительном и изменяющем взгляд расширении научных или речевых горизонтов, сколько о трансформациях в ментальной сфере. Эти трансформации связаны с тем, что стремление обнаружить Другого и понять его инаковость вознаграждается осознанием того, что Я могу существовать каким-то образом за собственными пределами. Из этого не следует растворение в Ты, каждый остается самим собой, но в таком отношении друг к другу, что я-для-другого становится тем, через что Я и обнаруживает себя. В такой ситуации речь идет уже не о конфликте, не об утрате свободы, поскольку в своей неопознанности Я есть тот, кто не свободен скорее от пустоты неузнанности себя, нежели от чего-то другого, а об обращении к Другому с целью самораскрытия, речь идет о диалоге. Диалог выступает у Бахтина модусом человеческого существования, единственным средством «узнавания» себя и бытия, соприкосновения с ним. Поскольку только в диалоге Я и Другой способны расширить свои позиции до бытийственности. В ситуации диалога Я и Ты можно уже говорить не о познании (при котором чужое Я неизбежно рассматривается как объект), а о феномене, который Вяч. Иванов, а вслед за ним и М.М. Бахтин, обозначает как *transcensus* субъекта — проникновение, суть которого «заключается в абсолютном утверждении всею волею и всем разумением, чужого бытия: “ты еси”». При условии утверждения чужого бытия, происходит становление полноты, как бы исчерпывающей все содержание собственного бытия Я, чужое бытие для которого перестает быть чужим» (Иванов 1994, 295). Таким образом, для него — этого Я — Ты становится другим обозначением все того же «Ты еси», и в результате бытие Другого переживается как собственное, и вместе с этим переживанием постигается собственное бытие. Другой — это тот, при встрече с которым, Я может испытывать симпатию или антипатию к нему, любовь или ненависть, сочувствие или презрение, но не

безразличие. Другой — это тот, кто вызывает озабоченность у Я одновременно с Я существованием, мысли, желания и поступки которого также важны для Я, как и собственные. При встрече с Другим происходит разделение Я на Я и Другое Я, каким бы это разделение не было (друг против друга или друг с другом).

В таком ключе проблема Другого и Я выступает не просто как проблема коммуникативная, а как проблема онтологическая. Диалог в таком случае оказывается принципам онтологического сосуществования. Без диалога не может быть подлинной встрече с Другим, и в то же время без встречи с Другим не может быть диалога. В разных вариантах сторонники философии диалогизма показывают, как Я возникает, откликаясь на призыв Другого, идет ли речь о божественном откровении или о формировании детского самосознания. Я и Ты соотносены друг с другом и возникают одновременно в момент вступления в отношение, а потому можно говорить об их взаимной обусловленности. Однако, хотя Я и Ты нуждаются друг в друге, статус Ты онтологически выше. Одним из ликов Другого выступает тот лик, в котором происходит рождение Я. На этом настаивает М.М. Бахтин.

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Западноевропейская философская традиция развивалась в русле утверждения ценности автономии индивида, его самодостаточного существования, независимости от окружающего мира. В утверждении философии диалога проводится мысль о принципиальной значимости отношения человека с Другим, новым является понимание изначальной и не снимаемой гетерономности человеческого существования. Эта гетерономность — ценность, которая заслуживает положительной оценки и является более высокой степенью становления человеческой личности, чем самодостаточное, автономное, независимое от других бытие. Субстанциальность и монадичность перестают быть признаком совершенства. Так, в философии диалога М.М. Бахтина изменяется точка зрения на отношение к Другому, который становится не препятствием в обретении самого себя, но путем к самому себе

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт, Х. (2000), *Vita activa, или О соотношении частного и общего в Античности*. СПб.: Алетейя.
- Бахтин, М.М. (1986а), "Автор и герой в эстетической деятельности". М.М. Бахтин. *Эстетика словесного творчества*, 9–191. М.: Искусство.
- Бахтин, М.М. (1986б), "К философии поступка", in М.М. Бахтин. *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985, 80–160. М.: Наука.

- Иванов, Вяч. (1994), “Достоевский и роман-трагедия”, in Вяч. Иванов. *Родное и все-ленское*, 282–311. М.: Республика.
- Левинас, Э. (1998), “Гуманизм другого человека”, in Э. Левинас. *Время и другой. Гуманизм другого человека*, 120–252. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Сартр, Ж.П. (2000), *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М.: Республика.
- Arendt, H. (2000), *Vita activa, or On the ratio of the private and the general in Antiquity*, St. Petersburg: Aletheia. (in Russian.)
- Bakhtin, M.M. (1986a), “Author and hero in aesthetic activity”, in M.M. Bakhtin. *Aesthetics of verbal creativity*, 9–191 Moscow: Art. (in Russian.)
- Bakhtin, M.M. (1986b), “Towards the philosophy of action”, in *Philosophy and Sociology of Science and Technology*. Yearbook. 1984–1985, 80–160. Moscow: Nauka (in Russian.)
- Ivanov, Vyach. (1994), “Dostoevsky and the novel-tragedy”, in Vyach. Ivanov. *Native and Universal*. Moscow: Republic. (in Russian.)
- Levinas, E. (2007), “Humanism of the Other”, in E. Levinas. *Time and the Other. Humanism of the Other*, 120–252. St. Petersburg: Higher religious and philosophical school. (in Russian.)
- Sartre J.-P. (2000), *Being and Nothing: An Experience of Phenomenological Ontology*. Moscow: Republic. (in Russian.)

EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF THE OTHER IN THE PHILOSOPHY OF M. BAKHTIN AND J.P. SARTRE

BEREZOVSKAYA, Irina P.

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University.

E-mail: ipberezovskaya@mail.ru

Keywords: subject, Other, being-for-the-Other, We.

The article discusses the interpretation of the problem of the Other in the works of M.M. Bakhtin and J.P. Sartre. J.-P. Sartre and M.M. Bakhtin are interested in a specific person who is “met” and not constituted. Therefore, the comprehension of the problem of the Other cannot be stated in the system of rational philosophical categories. Hence the subjective-emotional terminology and appeal to artistic means, which are characteristic of both thinkers. Reflections of the Russian philosopher M.M. Bakhtin’s discussion of the relationship between I and the Other is a rather sharp challenge to the traditional understanding of the subject from Descartes to Sartre. According to Bakhtin, the existence of the I is not so much an apodictic way of thinking, as in its isolation and isolation from the Other is the basis of thought.

ВИЗАНТИЙСКИЕ МОТИВЫ В АФФЕКТИВНЫХ АФФОРДАНАХ СУПРЕМАТИЗМА (КАЗИМИР МАЛЕВИЧ)*

ХАХАЛОВА

Анна Алексеевна

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: khakhalova@mail.ru

Ключевые слова:

обожение, кенозис, аффективный аффорданс,
мистическое богословие, черный квадрат.

Супрематическое письмо акцентирует аффорданциальное восприятие, предлагая соответствующие поводы для определенного телесно-аффективного переживания. В данной статье мы касаемся религиозного подтекста супрематизма, для чего мы сравниваем некоторые из постоянных мотивов в творчестве Малевича с каноническими сюжетами византийской богословской традиции. Это сравнение прodelывается с точки зрения анализа определенных аффективных аффордансов тех или иных изобразительных средств. Мы сосредоточиваемся на черном и белом квадратах в их диалектике, которые представляют ключевые элементы языка Малевича. Сравнение наследия художника с традицией апофатического богословия Дионисия Ареопагита раскрывает, каким образом некоторые из элементов византийской интеллектуальной традиции преломились в творчестве Малевича.

1. ВВЕДЕНИЕ

Обращение к такому сложному в историческом и идейном отношении явлению, как советский авангард, требует дополнительного прояснения социально-культурных оснований и предпосылок этого явления. В этой связи мы решили обратиться, с одной стороны, к супрематизму Казимира Малевича, а с другой, к византийской традиции, которая при ее отдельной исторической и цивилизационной принадлежности, была заметной составляющей в русской культурной традиции начала XX в. Чтобы эксплицировать эту составляющую, мы будем

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

использовать современный энактивный подход, в рамках которого идет речь о теории аффордансов (возможностей для действия) и их роли в конституции опыта восприятия-действия (Гибсон 1988).

Идея аффективного аффорданса отсылает к внутренне присущему смыслу intersубъективных отношений, понимаемых как система «субъект-субъект-общество», который указывает на определенные возможности для дальнейшего телесно-аффективного развития отношений (Hufendiek 2016). Так, например, мягкость в движениях другого, его улыбка могут дать мне повод к тому, чтобы почувствовать доброжелательность по отношению к себе и начать вести себя более непринужденно; резкие движение, отворот головы, наоборот, дают больше повода к разрыву интеракции и т.д. Это означает, что абсолютно чистого, беспримесного восприятия другого не существует, поскольку с самого начала полагается взаимно конституирующая система, все элементы которой не существуют по отдельности, а определяются только через друг друга.

Супрематизм в лице Малевича задал онтологию простых форм, первоформ, парадоксальным образом исходящих из изначальной беспредметности, пустоты или Ничто. Однако сам постулат о беспредметном мире упирается в границы нашего повседневного опыта восприятия предметов этого мира: мы можем увидеть лицо в овале только потому, что имеем повседневный опыт встречи с живыми лицами, контуры которых можно фигуративно изобразить в качестве овала. Вычленение базовых элементов мира, будь то чистые геометрические фигуры или азбучные цвета хорошо согласуется с определением основных базовых аффордансов в человекообразной реальности. Например, идея ускорения, устремления и силы, которую можно почувствовать в картине Э. Лисовского «Клином красным бей белых» (см. Илл. 1), передана за счет острого красного угла треугольника, направленного в белый круг. Цветовые геометрические фигуры пробуждают в нас соответствующую телесно-аффективную динамику, аффорданс к которой уже подготовлен нашим предшествующим опытом, общественными нормами и правилами, культурными кодами и традициями эмоционального реагирования на подобный предмет.

Мы живем в мире привычных возможностей для действия, т.е. аффордансов. История искусства показывает, как менялись эстетические стандарты и привычки восприятия. Так, советский авангард (например, ВХУТЕМАС) в полной мере отразил идею аффорданса, в котором сочетаются визуальное восприятие и телесно-пространственное ориентирование в среде. Совместная работа архитекторов, дизайнеров, модельеров и живописцев продемонстрировала связность сенсорных сфер



Иллюстрация 1. Э. Лисовский. Клином красным бей белых

и их системное единство. Это задало новые привычки телесного ориентирования в мире. Современные знания в сфере дизайна и проектирования взаимодействия, с одной стороны, являются развитием идей теоретиков аффордансов (Норман 2017), с другой, наследуют (явно или неявно) тем открытиям закономерностей восприятия и телесного ориентирования в пространстве, которые были сделаны в период советского авангарда.

2. ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Помимо повседневного восприятия, который нас детерминирует, мы можем говорить о различных культурно-исторических предпосылках супрематизма, которые в случае Малевича находят проявление в его творчестве. Сама идеология супрематизма зиждется на сильном онтологическом постулате о Новом мире — истинной реальности, которую художник приоткрывает зрителю. В случае с Малевичем мы сталкиваемся, например, с вполне почтенной идеей апофатического жеста, ничтожащего позитивное приобретенное знание в пользу открытости изначального ничто. Художник обращается к теологически

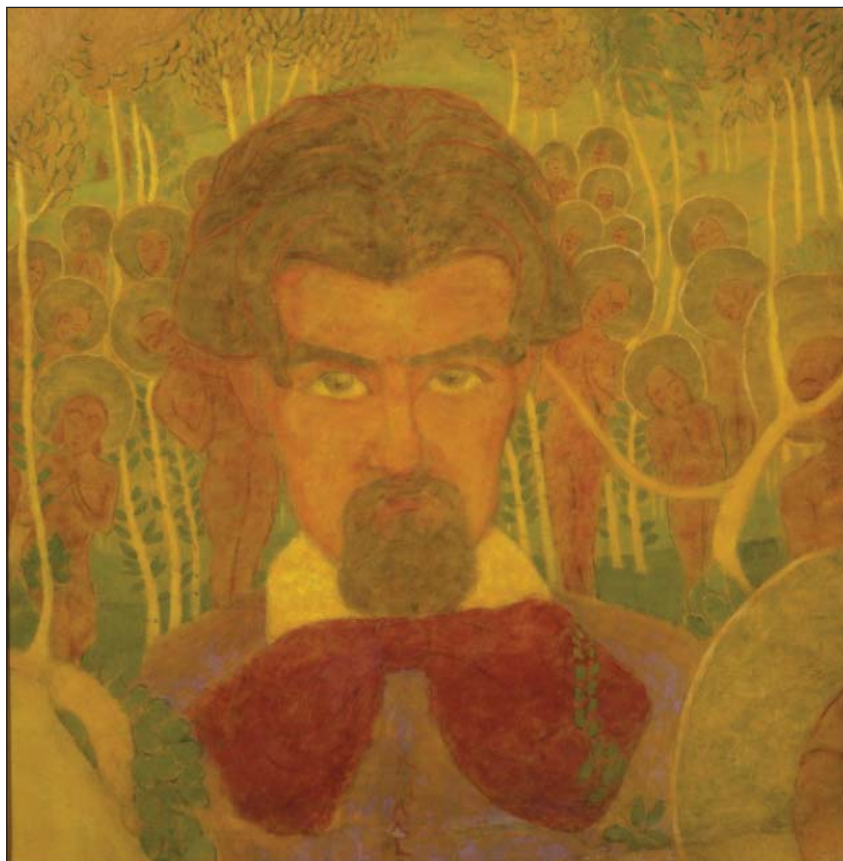


Иллюстрация 2. Казимир Малевич. Автопортрет, 1907

нагруженному аппарату не только в своем творчестве, но и в своих теоретических трактатах. В них литературный стиль Малевича обретает следы поистине высокого богословия — например, когда он ведет речь о своем преобразении, истинной реальности (мир как беспредметность), Боге (Бог есть покой в совершенстве). В исканиях устроителей нового мира появляются следы и византийского наследия в его различных преломлениях. Так, Мирослава М. Мудрак в своем исследовании о Малевиче обращает внимание на то, «как византийский литургический символизм с его коллективной выразительностью определил уникальную роль Малевича как художника нового времени» (Mudrak

2015, 38)¹. Как утверждает исследовательница, анализ работ Малевича свидетельствует, что впитал в себя византийскую традицию. Так, Мудрак пишет: «Тяга к примитивизму, которая восходила корнями к упрощенным формам византийской иконографии и искренним проявлениям крестьянской набожности, определила путь художника-модерниста Казимира Малевича (1878–1935)» (Mudrak 2015, 38).²

Текстологический анализ трактатов художника также показывает родство теоретических (онтологических) положений Малевича с мистическим христианским западным и восточным богословием (Левина 2015; Левина 2019; Шатских 2000). В частности, в их работах затрагивается тема божественной бездны Якоба Беме и ничто Майстера Экхарта. Так, Т. Левина отмечает, что, когда Малевич говорит о существовании “вечного ничто” в виде безвесной, безмерной, внепространственной, не абсолютной, но и не относительной бесконечности, он пользуется языком апофатической теологии (Левина 2019, 40).

Все же мы не найдем у Малевича эксплицитных отсылок к трудам средневековых богословов. Речь скорее идет о не выраженном эксплицитно восприятии Малевичем византийского восточно-христианского мироощущения, которое мы можем считать с его картин и текстов. Обращение к теории аффордансов позволяет это сделать более детально, обозначив существенные элементы византийского мистицизма в работах художника³. Высшая реальность в супрематизме, так же как и Бог в апофатическом богословии⁴, не есть что-либо из предметного, но есть нуль форм: все находится в беспредметном равенстве, или нуле веса, оно есть ничто как ответ на «что?» (Малевич, 2000, 107; Малевич, 1995, 35). Супрематическое письмо позволяет испытать опыт Моисея, который «видит не Его Самого, поскольку Он невидим, но место, где Он пребывает» (Ps. Dion. Areop. *De myst. Theol.*, 1.3: 1000D5; Heil, Ritter 1991, 144. Пер. мой. — А.Х.).

1 Здесь и далее перевод Ольги Нетупской.

2 См., например, анализ Мирославы Мудрак раннего автопортрета Малевича (который Мудрак сравнивает с образами Василия Великого и Иоанна Златоуста) (Mudrak 2015, 50).

3 Сравнивая философские изыскания Н. Бердяева с византийской традицией, мы обнаружили у последнего принципы внерационального пути познания в чем-то подобные тем, что обнаруживаются у Малевича (Хахалова, 2019; Хахалова, 2021).

4 Например, см. Ps.-Dion. Areop. *De div. nom.* 7.1, 865B10–C5 (Suchla 1990, 193–194); *De myst. theol.* 4, 1040D5 (Heil, Ritter 1991, 148).

3. ЧЕРНЫЙ И БЕЛЫЙ КВАДРАТ

Анализ элементов супрематического письма показывает, насколько меняется задача искусства под влиянием авангарда. Очевидно, что на современное искусство оказал значительное влияние импульс авангарда, который поставил реципиента в позицию со-творца, художника, вызывая его на соответствующие эмоциональные, телесно-аффективные переживания (муки рождения, радость открытия и т.д.). Теперь реципиент не может остаться в стороне, заняв пассивную позицию наблюдателя, его задача заключается в совместной работе по созданию смысла художественного высказывания⁵.

Квадрат, прямоугольник, геометрические простые цветные фигуры, с одной стороны, разрушают иллюзорность изобразительного высказывания, предоставляя пространство для иного (чистого, геометрического цветного) конструирования смысла: здесь нет готовых образов, есть заготовки-аффордансы для схватывания смысла. Красный, желтый, синий, черный, белый — основные цвета супрематизма, которые, как в иконописи, символизируют основные элементы высказывания. Их чистота, несмешанность создают аффорданс к переживанию невесомого, сакрального смысла высказывания. Преимущественно белый фон супрематических композиций усиливает ощущение разрыва между этим миром и миром сакрального бытия. Если мы обратимся к изображению человека Малевичем, то найдем здесь те же геометрические сочетания, которые теперь позволяют нам, зрителям, испытать опыт преобразования от земной человеческой формы в божественную⁶. Мудрак проводит параллель между автопортретом Малевича (илл. 3) с мозаичными изображениями святых Восточной церкви:

синяя трапеция и черная полоса упрощенно представляют элементы епитрахили (длинной ленты из облачения православного священника), повторяя ее общие очертания, переведенные в супрематистскую форму; белая плоскость холста эквивалентна золотому фону иконы, схематично переданному вертикальным желтым прямоугольником (Mudrak 2015, 53–54).

5 Так, в контексте акторно-сетевой теории Бруно Латура Ив Ситтон говорит о тексте как источнике аффордансов для читателя, задача которого заключается не в толковании готового текста (*undoing*), а в создании смысла текста, его сборки (*making*) (Citton 2016).

6 Так, например, в картине «Мистический супрематизм» красный овал вызывает образ лика, лица, а черный крест на первом плане создает представление об иконе. В целом, картина вызывает эмоциональный аффорданс переживания сакрального, обоженного образа.

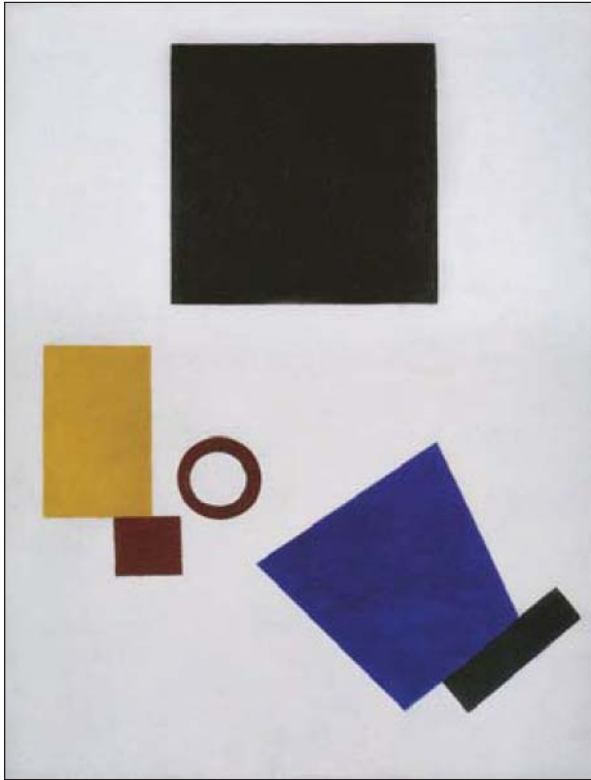


Иллюстрация 3. Казимир Малевич. Супрематизм.
Автопортрет в двух измерениях, 1915

В отношении цвета, особенно нагруженным для художника являются черный и белый цвет, которые вместе выступают квинтэссенцией апофатического супрематического высказывания: черный и белый в своей диалектике указывают на непознаваемую природу вещей, Бога; на то же как в формальном аспекте указывает квадрат (см. Илл. 4 и Илл. 5).

Чтобы разглядеть темное, человек в представлении своем создал себе белое или светлое поле и таким образом разделил в себе два поля, одно белое, другое темное. Белое создал для того, чтобы на нем постигнуть форму темного. При своем же опыте два поля стали равносильны в своем ничто. Равносильно познать стало тайну белого или тайну черного, одинаково стало видно поле белое на черном, как и черное на белом (Малевич 2000, 317).

Иллюстрация 4.
Казимир Малевич.
Черный квадрат,
1915.

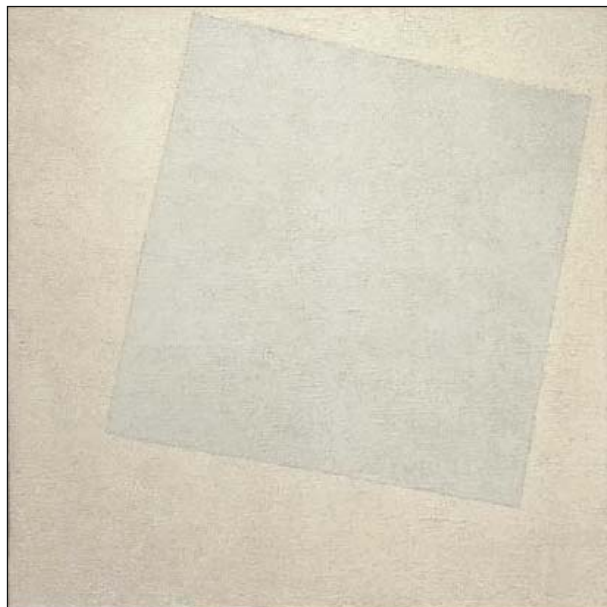


Иллюстрация 5.
Казимир Малевич.
Белый квадрат,
1918.

Чем глубже мы погружаемся в опытное переживание божественной природы, тем дальше мы отходим от высветленной части символа, в сторону мрака:

Человек хочет увидеть мир, познать его. Но мир темен, и чтобы постигнуть темноту, стремится выделить из нее «нечто». Но само «нечто» тоже темно, ибо вышло из темного... (Малевич 2000, 317).

Черный и белый квадраты указывают на идею беспредметности, немыслия, безвесья предельной реальности. Ни форма квадрата, ни его цвет не являются здесь самодостаточными — они лишь знаки иной, невидимой реальности⁷. Поэтому Малевич говорит о художнике как о том, кто не стремится передать видимое, а, наоборот, «никогда не променяет своей беспредметности на содержание настроений жизни» (Малевич 2000, 107). Благодаря такой установке, при встрече с супрематической композицией рождается аффорданс сакрального — таинственной встречи с иной реальностью, — порождающий соответствующее переживание в телесно-аффективной динамике реципиента.

«И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то понял, что он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумываемого» (Дионисий 2001, 187). Изображение человека в супрематизме также заставляет реципиента испытывать двунаправленное остранение: супрематический лик чужд моему повседневному проживанию, но по мере того, как я вникаю в смысл данного художественного высказывания, я сближаюсь с этим образом; отчуждаясь при этом от своего привычного переживания самого себя, я преображаюсь в супрематический нуль форм⁸. Малевич видел задачу искусства в таком преобразении, в котором происходит, с одной стороны, опустошение (потеря привычного переживания), и с другой, обретение себя в новой форме. Это движение производит эффект отсылки к таинственному опыту восхождения к Богу. Малевич рассчитывает на этот эффект, что видно из его описания замысла черного квадрата:

вижу в этом то, что когда-то видели люди в лице Бога, и вся природа запечатлела образ его [т.е. Бога] в облике, подобном человеческому, <но> и если бы кто из седой древности проник в таинственное лицо черного квадрата, может быть, увидел бы то, что я в нем вижу (Малевич 1999, 41–42).

7 Ср.: Евагрий Понтийский. Послание к Мелании 12–13, где вещи видимого мира рассматривается как знаки мира невидимого.

8 Так, форма красного овала может вызывать образ лица и соответствующее телесно-аффективное расположение к этому образу (см. Илл. 5).

Иллюстрация 6.
Казимир Малевич.
Мистический супрематизм
(Черный крест на красном овале).
1920–1922.



Этот же черный квадрат фигурирует в автопортрете Малевича 1915 г. (см. Илл. 3). Эта картина отсылает к идее супрематического кенозиса и обожения: нуль форм здесь представлен в качестве черного квадрата на белом фоне. Мы встречаем ту же цветовую диалектику, которая характеризует апофатическое высказывание супрематизма. Черный квадрат замещает собой лицо, являя лик супрематического Бога.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Супрематическое письмо задействует наше аффорданциальное восприятие, предлагая соответствующие поводы для определенного телесно-аффективного переживания. Имея в виду религиозный подтекст супрематизма, мы сравнили некоторые из постоянных мотивов в творчестве Малевича с каноническими сюжетами византийской религиозной мистической традиции. Мы сосредоточились на черном и белом квадратах в их диалектике, которые представляют значимые линии художественного языка Малевича. Мы раскрыли характер соотнесенности идей, заложенных в творчестве Малевича, с некоторыми из элементов восточно-христианского мироощущения.

ЛИТЕРАТУРА

- Гибсон, Дж. (1988), *Экологический подход к анализу зрительного восприятия*. Пер. с англ. Т.М. Соколовой. М.: Прогресс.
- Дионисий Ареопagit (2001), *О церковной иерархии. Послания*. Вступительная статья, подготовка греческих текстов и их русский перевод Г.М. Прохорова. Редактор перевода В.М. Лурье. СПб.: Алетейя.
- Левина, Т.В. (2015), "Онтологический аргумент Малевича: Бог как совершенство, или Вечный покой", *Артикульт* 19.3: 18–28.
- Левина, Т.В. (2019), "'Освобожденное Ничто': Экхарт авангарда", *Philosophy, Sociology, Art Studies* 4: 34–47.
- Малевич, К. (1995), *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1: Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы: 1913–1929*. Общ. ред. А.С. Шатских. М.: Гилея.
- Малевич, К. (2000), *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3: Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой. С приложением писем К.С. Малевича к М.О. Гершензону (1918–1924)*. Общ. ред. А.С. Шатских. М.: Гилея.
- Малевич, К. (2004), *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5: Произведения разных лет: Статьи. Трактаты. Манифесты и декларации. Проекты. Лекции. Записи и заметки. Поэзия*. Общ. ред. А.С. Шатских. М.: Гилея, 2004.
- Норман, Д.А. (2017), *Дизайн вещей будущего*. М.: STRELKA PRESS.
- Хахалова, А.А. (2019), "Мотивы византийского богословия в творчестве Николая Бердяева", in *Сборник материалов международной конференции "Современная онтология X: Сознание и бессознательное"*, 272–282. СПб.: ГУАП.
- Хахалова, А.А. (2021), "Философско-теологическая рецепция Н. Бердяевым идеей Симеона Нового Богослова", *Вестник Томского государственного университета* 470 (в печати).
- Шатских, А.С. (1999), "Два письма К.С. Малевича П.Д. Эттингер. Публ., пер., коммент. и примеч. А.С. Шатских", *Малевич: Классический авангард. Витебск — 3*. Витебск: Витебский областной краеведческий музей.
- Шатских, А.С. (2000), "Малевич после живописи", in К. Малевич. *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3*, 7–68. М.: Гилея.
- Citton, Y. (2016), "Fictional Attachments and Literary Weavings in the Anthropocene", *New Literary History*. Summer-Spring 47: 309–329.
- Dionysius the Areopagite (2001), *On the Church hierarchy. Messages* (trans. by G.M. Prokhorov, ed. By V.M. Lurie). St. Petersburg: Alethea. (in Russian.)
- Gibson, J. (1988), *Ecological approach to the analysis of visual perception* (trans. by T.M. Sokolova). Moscow: Progress. (in Russian.)
- Heil G., Ritter A.M., ed. (1991), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Mistica Theologia*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hufendiek, R. (2016), "Affordances and the Normativity of Emotions", *Synthese* 194.11: 4455–4476.
- Levina, T.V. (2015), "Malevich's Ontological Argument: God as Perfection, or Eternal Rest", *Article* 19.3:18–28. (in Russian.)

- Levina, T.V. (2019), "Liberated Nothingness: Eckhart of the Avant-garde", *Philosophy, Sociology, Art Studies* 4:34–47. (in Russian.)
- Malevich, K. (1995), *Collected works: In 5 vols. Vol. 1: Articles, manifestos, theoretical writings and other works: 1913–1929* (ed. by A.S. Shatskikh). M.: Gilea. (in Russian.)
- Malevich, K. (2000), *Collected works: In 5 vols. Vol. 3: Suprematism. Peace as pointlessness, or Eternal rest. With the appendix of K.S. Malevich's letters to M.O. Gershenzon (1918–1924)* (ed. by A.S. Shatskikh). M.: Gilea. (in Russian.)
- Malevich, K. (2004), *Collected works: In 5 vols. Vol. 5: Works of different years: Articles. Treatises. Manifestos and declarations. Projects. Lectures. Notes and notes. Poetry* (ed. by A.S. Shatskikh). M.: Gilea, 2004. (in Russian.)
- Norman, D.A. (2017), *Design of things of the future*. Moscow: STRELKA PRESS. (in Russian.)
- Khakhalova, A.A. (2019), "Motives of Byzantine theology in the works of Nikolai Berdyaev", in *Proceedings of the International conference "Modern Ontology X: Consciousness and the Unconscious"*, 272–282. St. Petersburg: SUAI. (in Russian.)
- Khakhalova, A.A. (2021), "N. Berdyaev's philosophical and theological reception of the ideas of Simeon the New Theologian", *Bulletin of Tomsk State University* 470. (in press) (in Russian.)
- Mudrak, M.M. (2015), "Kazimir Malevich and the Liturgical Tradition of Eastern Christianity", in R. Betancourt, M. Taroutina (eds.) *Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity*. Leiden: Brill.
- Shatskikh, A.S. (1999), "Two letters of K.S. Malevich to P.D. Ettinger. Publ., trans., comment. and note by A.S. Shatskikh", *Malevich: Classical Avant-garde. Vitebsk — 3*. Vitebsk: Vitebsk Regional Museum of Local Lore. (in Russian.)
- Shatskikh, A.S. (2000), "Malevich after painting", in K. Malevich. *Collected Works: In 5 vols. 3*, 7–68. M.: Gilea. (in Russian.)
- Suchla, B.R., ed. (1990), *Pseudo-Dionisious Areopagita. De Divinis Nominibus*. Berlin: Walter de Gruyter.

BYZANTINE MOTIFS IN SUPREMATIST AFFECTIVE AFFORDANCES (KAZIMIR MALEVICH)

KHAKHALOVA, Anna A.

PhD in Philosophy, Senior Researcher.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: khakhalova@mail.ru

Keywords: deification, kenosis, affective affordance, mystic theology, black square.

Suprematist writing accentuates our affirmative perception by offering appropriate occasions for a certain bodily-affective experience. By implication of the religious overtones of Suprematism, we compared some of the constant motifs in Malevich's work with canonical subjects of the Byzantine mystical tradition. The comparison is made in terms of the analysis of certain affective

affordances of certain representational means. We focused on black and white squares in their dialectic, which represent key elements of Malevich's language. The comparison of the artist's work with Dionysius the Areopagite's apophatic theology showed Malevich's succession of some of the elements of the Byzantine intellectual tradition, harmoniously developed in his work.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134 "The heritage of Byzantine Philosophy in the 20th and 21st century Russian and Western European philosophy".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.21

КЛАССИФИКАЦИЯ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА В РАННИХ РАБОТАХ ЛЮДМИЛЫ ГОГОТИШВИЛИ*

ГРАВИН

Артем Андреевич

Кандидат технических наук, научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Ключевые слова:

имяславие, символизм, лингвофилософия, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.А. Гоготишвили.

В данной работе будет рассмотрен концептуально-интерпретирующий подход к русскому символизму (коммуникативная и предикативная концепции) Людмилы Гоготишвили. В связи с этим такой анализ позволит, с одной стороны, оценить эвристический потенциал подхода Гоготишвили для истории философии и философии языка, а с другой — осуществить оценку места и статуса данных концепций в ее творчестве в целом (например, по отношению к позднему творчеству и так называемой концепции символических слоев). Особое внимание будет уделено символистской проблематизации, выделенной Гоготишвили в работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)» и включающей в себя следующие вопросы: об иерархии различных типов языков (естественный, специальный, идеальный, первоязык); о статусе так называемого «первоязыка» (отсутствие, актуальное или потенциальное присутствие в лингвофилософском дискурсе); о присутствии говорящего («я») в речи и его включенности/исключенности в (из) пространство языка.

Творческое наследие Людмилы Гоготишвили представляет собой одно из наиболее ярких явлений в отечественной лингвофилософской мысли, ориентированной на русский символизм. Концептуально-интерпретирующий подход к русскому символизму Гоготишвили был осуществлен в ряде ее работ: (например: Гоготишвили 1994). Развитие теории символа в творчестве Людмилы Гоготишвили можно условно обозначить как движение от коммуникативной теории символа (раннее творчество, 80–90-е гг. XX в., работы о Бахтине и имяславцах)

* Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А. М. Горького РАН при поддержке гранта Российского научного фонда № 22-28-01832.

через предикативную теорию символа (средний период творчества, начало XXI в., сборник «Непрямое говорение», где, помимо прочего, впервые появляются работы о Вячеславе Иванове) к теории символических слоев (поздний период творчества, сборник «Лестница Иакова»).

Сами по себе предикативная и коммуникативная лингвофилософские концепции представляют собой системообразующую идею раннего творчества (до выхода книги «Непрямое говорение») Людмилы Гогтишвили: как философского, так и ее концептуальных интерпретаций лингвофилософской мысли отечественных имяславия и символизма.

Анализ данных концепций позволяет, с одной стороны, оценить эвристический потенциал подхода Людмилы Гогтишвили для истории философии и философии языка, с другой стороны, осуществить оценку места и статуса данных концепций в ее творчестве в целом (например, по отношению к позднему творчеству и так называемой концепции символических слоев). Так, в качестве примера можно рассмотреть символистскую проблематизацию, выделенную Людмилой Гогтишвили в работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Алексея Лосева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского)» (Гогтишвили 1997) и включающую в себя следующие вопросы:

- 1) об иерархии различных типов языков (обыденный, специальный, идеальный, абсолютный первоязык);
- 2) о статусе так называемого «первоязыка» (отсутствие, актуальное или потенциальное присутствие некоего «первоязыка» в лингвофилософском дискурсе);
- 3) о присутствии говорящего («я») в речи и его включенности/исключенности в (из) пространство языка.

По Гогтишвили, первый вопрос онтологически связан с понятием становления, а лингвистически — с логическим понятием предикативности. При этом отношения между различными языками (от обыденного к абсолютному первоязыку), а также характер референции здесь определяются особенностями соотношения лингвистической пары субъект/предикат (в смысле степени и порядка их «участия» в языковой выражении смысла).

Здесь также оказывается возможным выделить связь данной лингвофилософской типологии с типологией видов исихастской молитвы (от словесной к умно-сердечной — если молитву понимать как особого рода язык или метаязык) и иных вербальных видов богообщения. Определенные аналогии также обнаруживаются у данной типологии с современными лингвистическими парадигмальными системами (в первую очередь, выделяемые Юрием Степановым семантическая, синтаксическая и прагматическая лингвистические парадигмы, связанные с соответствующими лингвофилософскими подходами (Степанов 2021)).

Второй вопрос, по Гоготишвили, связан с соотношением конвенционального/неконвенционального в лингвистическом дискурсе. В этом случае утверждаемый онтологический статус первоязыка напрямую влияет на онтологический статус обыденного языка и его конструкций: чем «выше» находится первоязык (а он может, богословски выражаясь, быть присущим Богу, т.е. быть абсолютным и нетварным), тем «ниже» оказывается смысловая ценность обыденного языка.

Третий вопрос, по Гоготишвили, оказывается связанным с феноменологическим понятием коммуникативности. Так, статус и характер присутствия «я» в речи и языке влияет на характер использования этого языка (поэзия, молитва и т.д.) и его телеологический потенциал: бессодержательное представление о «я» в рамках обыденного языка предполагает мистическое или интеллектуальное «восхождение» к более подлинному «я» (в пределе к абсолютному «я»).

Решение данных вопросов при интерпретации мысли того или иного мыслителя определяет собой характер его лингвофилософского дискурса. Исходя из этого оказывается возможным выстроить определенную лингвофилософскую классификацию, объединяющую представителей отечественной философии имени и философии символа. Исходя из названных выше концепций Гоготишвили могут быть обоснованы принципы подобного объединения и принципы типологических дистинкций в рамках данной классификации.

Так, в своей программной работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия» на основании указанной проблематики Гоготишвили показаны различия в лингвофилософских практиках отца Павла Флоренского, Сергея Булгакова и Алексея Лосева, определившие особенности как стиля философствования представленных мыслителей, так и различия в понимании природы имени каждым из них.

Трое данных мыслителей располагаются Людмилой Гоготишвили в определенной последовательности, выражающей что-то вроде лингвистического «восхождения» лингвистической мысли. Так, отец Павел Флоренский представляется Гоготишвили ориентированным на обыденный язык и его интуитивный потенциал ввиду собственного непризнания бытия языков более высокого уровня. Отец Сергей Булгаков представляется Гоготишвили ориентированным на идеальный (эйдетический, *lingua adamica*) язык и переход от идеального к специальному и обыденному, ввиду использования понятия «первослово» по отношению к тварному первоязыку. Алексей Лосев представляется Гоготишвили также ориентированным на идеальный язык с дополнительным утверждением бытия нетварного сверхапофатического праязыка и признанием низкой смысловой ценностью обыденного языка.

ЛИТЕРАТУРА

- Гоготишвили, Л.А. (1994), “Коммуникативная версия исихазма”, in А.Ф. Лосев. *Миф — Число — Сущность*, 878–893. М.: Мысль.
- Гоготишвили, Л.А. (1997), “Лингвистический аспект трех версий имяславия”, in А.Ф. Лосев. *Имя*, 580–614. СПб.: Алетейя.
- Степанов, Ю. С. (2021) *В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства*. М.: Ленанд.
- Gogotishvili, L.A. (1994), “The communicative version of Hesychasm”, in A.F. Losev. *Myth — Number — Essence*, 878–893. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Gogotishvili, L.A. (1997), “The linguistic aspect of the three versions of the name”, in A.F. Losev. *The Name*, 580–614. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian.)
- Stepanov, Yu. S. (2021), *In the three-dimensional Space of Language: Semiotic Problems of Linguistics, Philosophy, Art*. Moscow: Lenand. (in Russian.)

CLASSIFICATION OF RUSSIAN SYMBOLISM IN THE EARLY WORK OF LYUDMILA GOGOTISHVILI

GRAVIN, Artyom A.

PhD in Engineering Science, Researcher.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: nagval_89@mail.ru

Keywords: onomatodoxy, symbolism, linguophilosophy, A. Losev, S. Bulgakov, P. Florensky, L. Gogotishvili.

This report will consider the conceptual-interpretive approach to Russian symbolism (communicative and predictive concepts) by Lyudmila Gogotishvili. In this connection, this analysis will make it possible, on the one hand, to assess the heuristic potential of Gogotishvili's approach for the history of philosophy and philosophy of language, and to assess the place and status of these concepts in her work integrally (for example, in relation to late work and the so-called symbolic layers concept). Particular attention to the symbolist problematization highlighted by Gogotishvili in his work «The Linguistic Aspect of the Three Versions of the Onomatodoxy (Losev, Bulgakov, Florensky)» will be considered. And this includes the following questions: about the hierarchy of different types of languages (natural, special, ideal, first-language); about the status of the so-called “first-language” (absence, actual or potential presence in the linguo-philosophical discourse); about the presence of the speaker (“ego”) in speech and his inclusion/exclusion in (out of) the space of the language.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project No. 22-28-01832.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.22

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

ВАСИЛЬЕВА

Елена Александровна

Доктор социологических наук, профессор.

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС,
Санкт-Петербург.

E-mail: vasilieva_ea@bk.ru

РУБЦОВА

Мария Владимировна

Доктор социологических наук, доцент.

Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: m.rubtsova@spbu.ru

Ключевые слова:

государственная служба, социальная трансформация, социальные практики, государственное управление, социальный институт, патернализм.

Государственная служба (бюрократия, административный аппарат) — один из ключевых социальных институтов, обуславливающий эффективность государственного управления. Нормы и ценности государственной службы, а также социальные роли, сформировавшиеся в ходе реализации исторически закрепившихся социальных практик, определяют успешность интериоризации обществом целей и ценностей, сформулированных в политической подсистеме. Российские практики были сформированы под влиянием византийских норм, таких как патернализм в организации взаимоотношений государства и граждан (подданных), персонализация власти в сочетании с деперсонификацией административного аппарата, закрытость и элитарное сознание государственных служащих, а также консерватизм и формализация. Они закрепились в ходе формирования единого государства и сохранились, несмотря на многочисленные социальные потрясения. В настоящее время в условиях цифровизации всех сфер социальной жизни и возрастания запроса на общественное участие в принятии государственных решений эти нормы подлежат трансформации, но не могут быть полностью деинституционализированы, так как обеспечивают стабильность государственного управления и ориентацию на справедливость как основу законности.

1. ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время бюрократия является ключевым институтом, осуществляющим управление в большинстве государств. Именно служащие органов государственной власти осуществляют разработку проектов ключевых решений, а также методические основы их исполнения, осуществляют взаимодействие с гражданами и обеспечивают учет их потребностей и ожиданий. При этом государственная служба представляет собой социальный институт, т.е. совокупность норм, ценностей и ролей, регулирующих взаимодействие в системе государственного управления, и как любой социальный институт демонстрирует выдающиеся способности к сохранению и воспроизводству тех практик, которые закрепились в ходе эволюции (Васильева 2014, 34).

Российская система государственного управления формировалась под влиянием Византийского опыта, что было отражено в концепции «Москва — третий Рим» (Серегин 2019, 53).

2. НОРМЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Организация государственной службы в Византийской империи опиралась на систему Римской империи, хотя со временем приобрела индивидуальные черты. Так, в отличие от древнеримской бюрократии, в качестве источника власти однозначно рассматривался только император, определяемый как сакральный носитель «божьей воли», абсолютный господин (*dominus*), который безраздельно распоряжался всеми ресурсами империи. «Что принцепсу угодно, получает силу закона, так как законом о его власти народ предоставил ему всю свою власть и могущество» [Сюзюмов 1968, 38]. Сенат выполнял свои функции исключительно по поручению императора, институты консулата и претуры были сведены до декоративных органов, в задачу которых входила только организация празднеств и торжеств. Функции канала обратной связи между народом и императором выполняли димы, постепенно вовлекавшиеся в политическую активность, в позже и к обороне (с правом ношения оружия) (Чубарьян 2011, 129). При этом димоты не рассматривались и не определяли себя как государственных служащих.

Бюрократический аппарат делился на гражданскую, военную и придворную службы, соотношение между которыми устанавливалось табелью о рангах (Сказкин 1967). Иерархия была строго вертикальной, исповедался принцип единоначалия, местные органы власти (курии и сельские общины) рассматривались как придаток

имперского бюрократического аппарата. Однако наличие трех видов служб выполняло, в некотором роде, функцию ограничения и контроля. При этом чиновничество не представляло собой единой страты, так как высшие и средние чиновники получали значительное вознаграждение, в то время как жалование низших служащих было крайне скудным и коррупция.

Христианское самосознание способствовало формированию у чиновников патерналистского стиля мышления — если император является отцом всех византийцев, то чиновники, в свою очередь, являются «отцами» для подчиненного населения. При этом император, в отличие от европейских монархов, не воспринимался как персонификат государства, а остался институтом государственного аппарата, что подтверждалось сохранением принципа выборности (Сказкин 1967).

Целью существования государства и деятельности его аппарата является достижение всеобщей справедливости, блага народа и человеколюбия (см. Новеллу Тиберия 575 г.) (Макаров 2011, 170). Правительство должно обеспечить подданным все, в чем они нуждаются, и прийти им на помощь, в соответствии с присущими им сословными правами, обеспечить своеобразное «геометрическое» равенство. К сожалению, коррупция приобрела в Византии черты характерной дисфункции — она порицалась, но не отвергалась. За служащими аппарата признавалось право получать материальную выгоду от опекаемого населения, но при этом предпринимались попытки установить рамки такого мздоимства за счет усиления формализации государственных функций, что способствовало формированию бюрократизма как преобладающего принципа организации взаимодействия государства и населения.

Таким образом, к моменту, когда началось взаимодействие древнерусского протогосударства и Византии, имперские практики государственного управления сформировали следующие нормы:

— патернализм в организации взаимоотношений государства и граждан (подданных), опирающийся на христианскую трактовку социальной справедливости и убежденности в сакральной сущности высшей власти;

— персонализация власти в сочетании с деперсонификацией административного аппарата, когда единственным носителем властных полномочий является высшее должностное лицо, а служащие получают их не вследствие своих личных заслуг, а как результат произвольного делегирования;

— закрытость и элитарное сознание государственных служащих, основанные на «кастовой» системе общества подкрепляющиеся практикой торговли должностями, которая закрепила своеобразный

«имущественный ценз» и способствовала усилению и легитимизации коррупционного поведения;

— консерватизм и формализация, обусловленные кодифицированной системой права и строгой иерархией должностей.

Хотя византийская модель государственной службы представляла собой модификацию древнеримской модели, она, тем не менее, значительно отличалась от «варварской» модели, сложившейся в тот же период в странах Западной Европы и, очевидно, была значительно рациональнее и эффективнее, чем последняя (см. Таблицу 1).

Таблица 1.
Сравнительный анализ нормативной сущности
моделей государственной службы

Нормы	Древнеримская модель	Византийская модель	Варварская модель
Источник власти	Народ Рима	Император как сакральный носитель «Божьей воли»	Правитель как персонификат государства
Структура государственной службы	Децентрализованная с приоритетом военной подсистемы	Строгая иерархия, подтвержденная табелью о рангах	Иерархия отсутствует, структура определяется волей правителя
Организация взаимодействия с населением	Патерналистская с возможностью партиципации	Патерналистская на основе христианского самосознания	Патерналистская на основе христианского самосознания
Цель государства	Величие Рима	Всеобщая справедливость, благо народа и человеколюбие	Величие правителя

3. ЭВОЛЮЦИЯ РОССИЙСКОЙ БЮРОКРАТИИ

Идеология единого централизованного государства была интегрирована нарождающейся российской государственностью, что повлекло за собой усвоение значительной части византийских

управленческих практик. В результате к XVI в. в Московском государстве чиновничество институционализировалось в два типа: «приближенные» и «местничество» (Талина 2000, 123). Приближенные служащие обеспечивали исполнение полномочий государя в рамках управления двором, включали преимущественно родственников правителя или личных слуг, в преданности и компетентности которых он был убежден. Тип местничества сформировался как ответ на необходимость управления удаленными территориями, личное участие в котором государя было затруднено. Эти служащие с одной стороны выполняли все функции, исходя из собственных представлений о рациональности и результативности тех или иных мероприятий, но с другой стороны они не воспринимались как самостоятельные субъекты, выступая только в качестве представителя государя. При этом система приказов, формирующихся по профессиональному, а не родовому признаку, заложила основу для профессионализации государственной службы задолго до того, как этот тренд получил распространение в Западной Европе.

Сакральность фигуры государя в российской практике усилилась (Скрипкина 2016, 112), что обусловило некоторую трансформацию заимствованных византийских практик: так, патернализм и персонификация власти стали абсолютными, консерватизм официально стал основным принципом управления, элитарное сознание чиновничества не просто поддерживалось, но и стимулировалось, в том числе при содействии правовой системы. К сожалению, система местничества закрепила также практику легитимной коррупции как способа популяризации государственной службы как вида общественной активности и как метода снижения затрат государства. Но в то же время профессионализация государственной службы способствовала снижению уровня закрытости и трактовки службы как практики «социального лифта», наличие двух типов службы способствовало размыванию строгой иерархии, а отсутствие формализованной системы права обуславливало более личностное отношение к выполнению служащими своих обязанностей.

Смутное время стало испытанием для всей российской государственности, не исключая государственную службу. В ходе интервенции, сопровождаемой гражданским противостоянием, система организации высшей власти была практически разрушена, но при этом система гражданского администрирования продолжала свое существование. Более того, в Тушинском лагере была продублирована приказная система, причем во главе некоторых ведомств встали те же дьяки, которые осуществляли эту деятельность у царя Василия Шуйского (Рыбалко 2009, 166). После восстановления единства

государства консерватизм служащих, восстановивших прежние практики, позволил сравнительно быстро восстановить и систему управления, преодолев центробежные претензии некоторых представителей бюрократии и обеспечив управляемость.

Петр I, инициируя административную реформу, в числе прочих преследовал цель абсолютизации профессионального централизованного вертикального государства. Сформированная им система была призвана нивелировать ряд институционализированных ранее практик, а именно консерватизм, децентрализацию и закрытость государственной службы. Однако ключевой принцип организации государственного управления — патернализм и сакрализованная персонализация власти — сомнению не подвергались, что отразилось в принятии Царем-реформатором по прошению Сената титула Отца отечества. Именно поэтому недовольство диктаторскими методами, которые использовались при проведении реформ не привели к активному противодействию — решения государя рассматривались чиновниками как легальные, что исключало возможность саботажа.

За последующие 200 лет российской истории государственная служба оформилась в сословие, обладавшее собственным самосознанием и местом в общественной структуре, она «окуклилась», при этом ее нормы в целом воспроизводили византийскую модель. И, к сожалению, как и в Византийском государстве ключевой дисфункцией чиновничества Российской империи осталась коррупция, а к концу XIX в. к ней добавились бюрократизм как крайняя степень формализации, размывание ответственности, использование своих должностных полномочий для получения личной выгоды (наследие «кормлений»), чиновничество и родственность. Можно сказать, что если в XVIII в. российская модель государственной службы была более прогрессивной по сравнению с современными ей европейскими моделями, то к началу XX в. она практически регрессировала до средневековой кастовой модели и потеряла способность оперативно реагировать на общественный запрос и вызовы новой общественной формации.

Революция 1917 г., провозгласив отказ от государства, закономерно ликвидировала и императорскую государственную службу. Однако уже к 1922 г. стало понятно, что без управленческого аппарата удержать территорию и обеспечить становление нового государства невозможно. Де-юре государственная служба в СССР отсутствовала, так как служащими считались все работающие граждане, но доступ к работе в органах государственной власти был сопряжен с партийной карьерой. Фактически, идеологическая основа государственного управления

осталась прежней, только на место сакрального государя — Отца отечества встал коллективный сакральный субъект — Партия при сохранении патернализма как ключевого принципа организации взаимодействия государства и населения. Необходимость обеспечить управляемость в условиях разрушившейся экономики и гражданской войны способствовали восстановлению централизации и иерархического характера взаимодействия органов власти разных уровней; после политической стабилизации был сформирован запрос на профессиональную состоятельность управленческих кадров, создавший феномен «номенклатуры» (Джавланов, Михеев 1993, 22); возникшее в результате сращивания партийных и государственных органов разделение служащих на две части (номенклатурную и аппаратную) привело к восстановлению ряда негативных черт имперской государственной службы — чиновничество, родственность, коррупция, забота о собственном материальном благе.

В результате советская номенклатура фактически восстановила ряд норм, характерных для византийской модели чиновничества:

— служащие были деперсонифицированы, единственным властным субъектом провозглашалась партия, персонифицированная в лице Генерального секретаря ЦК КПСС;

— мнение граждан не учитывалось, большинство партисипативных практик носили имитационный и праздничный характер, единственным легальным каналом взаимодействия была подача личных обращений первому лицу;

— несмотря на имеющийся запрос на профессионализацию государственного управления приоритет для карьерного роста имел фактор личной преданности и доверия первого лица;

— элитарное сознание поддерживалось, фактически представители бюрократии стали новой аристократией, причем в последние годы наблюдалось и закрепление династического сознания элит, сопровождавшееся их отгораживанием от населения; при этом вхождение в состав номенклатуры, в первые десятилетия существования СССР представлявшее собой достаточно очевидный и прозрачный социальный лифт, после 1970-х гг. приобрело закрытый характер, близкий к священнодействию;

— ориентация государственного управления не на результативность, а на соблюдение социальной справедливости, трактуемой, правда, в отличие от Византийской мысли, в значении обеспечения арифметического равенства, сопровождающееся формализацией любого процесса принятия решений в отношении конкретных общественных потребностей, стремлением к унификации и нормированию всех сфер

жизни, а также возрастанию бюрократизма как метода избегания личной ответственности служащего за результат.

Примечательно, что, несмотря на значительные усилия, направленные на ликвидацию терпимости к коррупционному поведению, нормы оправдания его недостаточным уровнем денежного содержания и убеждение, что доступ к властным полномочиям является легальным способом повысить уровень жизни, также восстановились в полном размере. Также вопреки официальной идеологии восстановилось и стремление к консерватизму государственного управления. В начале становления советского государства стремление сохранить ранее легитимные практики администрирования трактовалось как контрреволюция, однозначно осуждалось и преследовалось. Однако со временем процесс мифологизации революционного периода обусловил замену образцов при сохранении консервативистского вектора, а статус контрреволюционного получило стремление реформировать государственное управление.

4. ВЫВОДЫ И ДИСКУССИЯ: ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ ВОСПРОИЗВОДСТВА ВИЗАНТИЙСКОЙ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ В РОССИИ

Итак, залогом устойчивости и воспроизводимости византийской модели государственной службы как социального института стало то, что практическая реализация этих норм гарантировала оперативное восстановление управляемости в условиях глубинных ценностных изменений. Например, именно консерватизм приказных дьяков, сохранивших коммуникативные практики и нормы, позволил быстро восстановить государственное единство после окончания Смутного времени. Реформы Петра I опрокидывали многие ключевые ценности Московского царства, но были приняты, так как чиновники не считали себя в праве оспаривать решения царя как единственного легитимного носителя власти, а их действия по претворению этих решений в практическую действительность не рассматривались населением как самостоятельные, а потому практически не встречали сопротивления. После революции 1917 г. была предпринята попытка ликвидации имперской бюрократии, но из-за необходимости восстановления прозрачных и единых для всей страны правил взаимодействия всех социальных групп процесс реализации государственных решений был строго регламентирован и формализован, а бюрократия воссоздана как закрытый институт с элитарным сознанием в формате номенклатуры.

Истоком этих норм было свойственное Византийской цивилизации отождествление государственной власти и Божественного порядка, опирающегося на справедливость. Сакральность правителя, распространяющаяся на государственную службу, оправдывала закрытость и кулуарность процесса государственного управления, стремление ограничить инновации как угрозы установленному порядку, а также подтверждала претензии чиновников на высокое положение в социальной иерархии.

В настоящее время в условиях цифровизации всех сфер социальной жизни возрос запрос на общественное участие в принятии государственных решений. Граждане начали претендовать на полноценную субъектность, власть десакрализовалась, лишая, тем самым, упомянутые практики легитимности. Но в то же время они не могут быть полностью деинституционализированы, так как обеспечивают стабильность государственного управления и ориентацию на справедливость как основу законности.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильева, Е.А. (2014), *Управление социальным потенциалом государственной гражданской службы (на примере Республики Саха (Якутия))*. СПб.: Астерион.
- Джавланов, О.Т., Михеев, А.В. (1993), *Номенклатура: эволюция отбора (историко-политологический анализ)*. М.: Луч.
- Макаров, Д.А. (2011), "Правовые и идеологические основы византийской государственности", *Ленинградский юридический журнал* 3: 163–175.
- Рыбалко, Н.А. (2009), "Система управления в условиях кризиса государственной власти в России (на примере Смутного времени, XVII в.)", *Власть* 9: 163–166.
- Серегин, А.В. (2019), "Византийские корни государственно-территориального устройства Московского царства в XVI–XVII вв.", *Вестник юридического факультета ЮФУ* 6.1: 52–56.
- Сказкин, С.Д., изд. (1967), *История Византии* Т. 1. М.: Наука.
- Скрипкина, Е.В. (2016), "Сакральность власти царя Алексея Михайловича: церемониальный и символический аспекты проблемы", *Вестник Омской Православной Духовной Семинарии* 1: 108–113.
- Сюзюмов, М.Я. (1968), "Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории (в порядке дискуссии)", *Византийский временник* 29(54): 32–44.
- Талина, Г.В. (2000), "Местничество", *Государственная служба* 1(7): 113–124.
- Чубарьян, А.О., изд. (2011), *Всемирная история*. Том 2: *Средневековые цивилизации Запада и Востока*. М.: Наука.
- Chubarian, A.O., ed. (2011), *World History*. Vol. 2: *Medieval Civilizations of the West and the East*. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Dzhavlanov, O.T., Mikhcheev, A.V. (1993), *Nomenklatura: Evolution of Selection (Historical and Political Analysis)*. Moscow: Luch. (in Russian.)

- Makarov, D.A. (2011), "Legal and ideological foundations of Byzantine statehood", *Leningrad Law Journal* 3: 163–175. (in Russian.)
- Rybalko, N.A. (2009), "Management system in conditions of state power crisis in Russia (on the example of the Time of Troubles, XVII century)", *Power* 9: 163–166. (in Russian.)
- Seregin A.V. (2019), "Byzantine roots of the state-territorial structure of the Moscow kingdom in the XVI–XVII centuries", *Bulletin of the Law Faculty of the South Federal University* 6.1: 52–56. (in Russian.)
- Skazkin S.D., ed. (1967), *History of Byzantium*. Vol. 1. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Skripkina E.V. (2016), "The sacrality of the power of Tsar Alexei Mikhailovich: ceremonial and symbolic aspects of the problem", *Vestnik of the Omsk Orthodox Theological Seminary* 1: 108–113. (in Russian.)
- Suyuzumov M.Y. (1968), "The historical role of Byzantium and its place in world history (by way of discussion)", *The Byzantine Temporalist* 29 (54): 32–44. (in Russian.)
- Talina, G.V. (2000), "Locality, *Public service* 1(7): 113–124. (in Russian.)
- Vasilieva E.A. (2014), *Management of the Social Potential of Public Civil Service (on the Example of the Republic of Sakha (Yakutia))*. St. Petersburg: Asterion. (in Russian.)

SOCIAL PRACTICES OF RUSSIAN PUBLIC SERVICE: CONTINUITY AND TRANSFORMATION

VASILIEVA, Elena A.

Doctor of Sociology, Professor.

North-West Institute of management — Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St. Petersburg.

E-mail: vasilieva_ea@bk.ru

RUBTCOVA, Mariia V.

Doctor of Sociology, Associate Professor.

St. Petersburg State University.

E-mail: m.rubtsova@spbu.ru

Keywords: civil service, social transformation, social practices, public administration, social institution, paternalism.

Public service (bureaucracy, authorities) is one of the core social institutions that determine the effectiveness of public administration. The norms and values of public service, as well as the social roles formed during the implementation of historically established social practices, determine the success of society's digestion of the goals and values formulated in the political subsystem. Russian practices in public administration were formed under the influence of Byzantine norms, such as paternalism in the organization of relations between the state and citizens (subjects); personalization of power combined with depersonalization of the administrative apparatus; closed and elitist consciousness of civil servants; conservatism and formalization. They consolidated during the formation of a unified state and persisted

despite numerous social upheavals. Now, with the digitalization of all spheres of social life and an increasing demand for public participation in public decision-making, these norms are subject to transformation, but cannot be completely deinstitutionalized, because they ensure the stability of public administration and orientation toward justice as the basis of legality.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.23

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

ЛЕВИНСКАЯ

Яна Владиславовна

Аспирант.

Педагогический университет в Кракове, Аспирантская школа гуманитарных наук, Польша.

E-mail: iana.levinskaia@doktorant.up.krakow.pl

Ключевые слова:

традиционализм, традиция, аксиология, этика, идеология, солидарность, Всемирный русский народный собор.

Статья посвящена проблеме конструирования российского традиционализма посредством анализа аксиологического дискурса, сформированного в рамках Всемирного русского народного собора (ВРНС). Основное внимание уделяется характеристике ключевых понятий, таких как «православная этика», «аксиомодерн», «дух солидарности», а также рассмотрению механизмов их взаимосвязи. Предпринимается попытка дефиниции «традиции» как образующего понятия традиционалистского проекта ВРНС. Апелляция к подходу Э. Хобсбаума позволяет поднять проблему релевантности традиции в современном российском обществе. Актуализируется необходимость обращения к подходу М. Фридена с целью анализа взаимосвязи идеологических маркеров и определения природы потенциального общественного мировоззрения.

1. ВВЕДЕНИЕ

В социально-политическом дискурсе современной России немало важное место занимает проблема рецепции традиционализма. Как правило, внимание сосредотачивается на поиске аксиологических маркеров, в большей или меньшей степени релевантных историческому опыту государства. Данная тенденция получает все большее развитие как в рамках медийного пространства, так и в области академических исследований.

В представленной работе речь пойдет о традиционалистском проекте, предложенном Всемирным русским народным собором (далее — ВРНС, Собор). Напомним, что данная организация существует под эгидой Московского патриархата, состав которой характеризуется преимущественно светскими лицами. Немаловажную роль в Соборе играет А.В. Щипков — заместитель главы ВРНС, автор ряда монографий

и статей, посвященных проблеме традиционализма в современной России. Этим фактом объясняется наше повышенное внимание к работам автора с целью характеристики и анализа аксиологических ориентиров, предлагаемых в рамках ВРНС. Стоит отметить и то, что деятельность Собора в целом не получила широкого философского осмысления, несмотря на то, что в сентябре 2020 г. вышла в свет статья Щипкова, указывающая на так называемую «необходимость» создания философской платформы в России. «...России философия нужна сегодня, как никакой другой стране. Мы должны хорошо владеть ее инструментарием, чтобы продвигать свои цивилизационные ценности и налаживать общественную коммуникацию» (Щипков 2020а) — указывает автор. О какой философской платформе однако идет речь? — вопрос, требующий прояснения.

Одной из ключевых проблем в рамках ВРНС является проблема русской/российской идентичности, рассматриваемая Собором с позиций цивилизационного и аксиологического подходов. Представленная статья посвящена выявлению аксиологических ориентиров, предлагаемых идеологами ВРНС в качестве ключевых для российского общества. Мы остановимся на характеристике таких категорий как «православная этика», «аксиомодерн», «дух солидарности» с целью анализа аксиологического дискурса ВРНС и дефиниции «традиции» как образующего понятия традиционалистского проекта Собора.

2. «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭТИКА»

Конструирование социально-религиозной этики — одна из задач Собора. В данном вопросе Щипков, как один из ведущих идеологов ВРНС, обращается к наследию М. Вебера, отмечая: «веберовское утверждение — аксиома общественных наук. Из нее следует, что никакая общественная этика не может иметь других корней, кроме религиозных» (Щипков 2016, 29). Предпринимая попытку конструирования социорелигиозной формулы, релевантной для России, автор приходит к следующему: «если придерживаться веберовской формулы, получится следующее определение: «православная этика и дух солидарности» (т.е. справедливости, товарищества и взаимопомощи). Это и есть специфический русский этос» (Щипков 2016, 29–30). Понятие «русского этоса», таким образом, определяется автором через соборность и православие.

Христианский традиционализм становится ведущим проектом, предлагаемым в рамках ВРНС, который, по мнению самих идеологов, «предполагает договор поколений и является всеобщим достоянием»

(Щипков 2017, 123), обеспечивая «связь прошлого, настоящего и будущего» (Щипков 2017, 122). Риторика автора отражает стремление к переносу христианской традиции на систему государственных отношений. Такого эффекта, в частности, Щипков достигает посредством интерпретации слов апостола Павла в послании к Колоссянам (Кол. 3:10–11). Выводы, сделанные в рамках идеологической платформы ВРНС в целом характеризуются стремлением к установлению прочной связи между «секулярным» и «религиозным».

Большой пассаж автор уделяет оценке секулярного и постсекулярного, связывая эти явления с экономическими и политическими процессами. Выходом из постсекулярной матрицы современности, по мнению автора, является принятие «морального консенсуса на основе христианской этики», в чем и «заключается главный смысл грядущей борьбы за традицию, за ее новый облик» (Щипков 2017, 139). Примечательно, что в центр возводится не религия и даже не христианская этика, а именно традиция. «Выбор в пользу социал-православия станет мощным социальным политическим толчком для всего русского общества» — заключает Щипков (Щипков 2017, 151). В качестве религиозной точки опоры предлагается апостольское христианство. Отметим, однако, что общественные опросы, проведенные Левада-Центром в 2020 г., показывают, что только 68% респондентов причисляют себя к православным, из которых лишь 12% признают, что религия играет для них «очень важную» роль (Левада-Центр 2020). Этот факт демонстрирует неготовность общества к принятию регламентированной «христианской этики».

Примечательным является то, что долгое время Щипковым использовалось понятие «христианской этики», на сегодняшний день в его выступлениях превалирует понятие «авраамической традиции» (Щипков 2020б). Здесь стоит отметить, что характер авраамической традиции в большей степени определяется как регулятивный, ключевым для которой служит Закон. Центральным понятием христианской, а точнее евангельской, этики является Любовь. Нравственность здесь в строгом смысле не регламентируется буквой Закона. Другими словами, Щипков подчеркивает важность «закона», но уже в строго секулярном его смысле, как одного из базовых элементов социальной этики России. Закон здесь выступает механизмом, регулирующим процессы «принятия» обществом новых ценностей. Символическим актом, указывающим на приоритет закона, можно назвать принятую в 2013 г. поправку «за оскорбление чувств верующих» к ст. 148 УК РФ и в 2020 г. поправку о вере в Бога в ст. 67 Конституции РФ.

Таким образом, в рамках традиционалистского проекта ВРНС государственное православие рассматривается в качестве общественного

стержня, при котором национальная соборность является ведущим консолидирующим механизмом. При этом православная этика носит здесь регулятивный характер, задача которой заключается в защите консолидирующего общественного начала. Все в совокупности, согласно идеологам ВРНС, служит построению общества аксиомодерна.

3. «АКСИОМОДЕРН»

Понятие аксиомодерна вводится Щипковым в контексте анализа серебряного века русской литературы, сменившегося, по мнению автора, бронзовым. Прецедент «разморозки» культурных процессов создает импульс для вступления в новую эпоху, демонтирующую культуру постмодерна — а именно в эпоху аксиомодерна (Щипков 2015а, 27). Такое общество характеризуется автором следующим образом:

Во-первых, приоритетным значением динамики традиции с целью поддержания социально-исторической преемственности и коллективного опыта. В основе этого принципа лежит трансисторизм в значении связи поколений (Щипков 2017, 122–123). Традиция здесь — базовый элемент общественного договора.

Во-вторых, сочетанием ощущения «современности», «нового времени», универсализмом, единством картины мира, традиционными моральными ценностями, реализованными посредством соблюдения «единых правил» (Щипков 2015а, 27).

В-третьих, «сотрудничеством» с Богом, а именно соблюдением правил посредством свободы выбора (Щипков 2017, 226).

В-четвертых, преодолением «ложного сознания», формируемого либеральными идеологиями.

В-пятых, возвратом к соборности, социальной справедливости и стремлением к коллективному спасению.

Резюмируя, автор указывает: «Аксиомодерн обозначает будущее состояние общества, одним из признаков которого является особая роль ценностей и традиций, гарантирующих возможность гражданских конвенций» (Щипков 2017, 313). Это то общество, которое противопоставляется обществу постмодерна, в котором «глубинной антитезой являются принципы христианства», по мнению автора (Щипков 2017, 314).

Данная концепция — своего рода теоретический конструкт, отвечающий государственным потребностям в рамках развития национальной идентичности. Базовым элементом здесь служит православие как образующий элемент общества аксиомодерна. Примечательно, что Щипков ссылается на русско-византийский принцип соборности (Щипков 2017, 284). Однако отметим, несмотря на то что христианство

пропитывало византийскую ойкумену, во многом оно служило сакрализации земной власти, а не установлению гражданской соборности. Важной особенностью византийского менталитета являлся «индивидуализм без свободы»: «Номо byzantinus не включался в систему вертикальных и горизонтальных корпоративных связей, а оказался “один на один” перед всевышним Богом и всемогущим василевсом» (Каждан 2006, 7). Понятие византийской соборности, таким образом, сложно идентифицировать, особенно в контексте развития русской/российской идентичности.

Следование «единым правилам» в контексте так называемого «сотрудничества» с Богом, о которых идет речь, выходят за пределы «религиозного», во многом распространяясь на сферу «секулярного». В обществе аксиомодерна невозможен плюрализм в широком его смысле. Таким образом, апелляция к «священному» выступает здесь инструментом конструирования новой «секулярной» среды. Можно сделать вывод о том, что аксиомодерн содержательно близок понятию «неозотос», буквально означающему «новый нрав». Другими словами, речь идет о конструировании нового общественного мировоззрения.

4. «ДУХ СОЛИДАРНОСТИ»

Аксиомодерн, православная этика и дух солидарности в совокупности выступают аксиологическими маркерами традиционалистского проекта ВРНС. Концепцией аксиомодерна иллюстрируется потенциальное общество, основой которого является национально-государственное христианство. При таком обществе православная этика рассматривается в качестве регулятивного общественного механизма. Важное место при этом занимает категория солидарности.

В рамках обсуждения идеологической платформы ВРНС стоит обратить внимание на статью М.А. Тюренкова (Тюренков 2013), опубликованную в сборнике «Перелом» под редакцией Щипкова. Автор включает понятие солидаризма в контекст православной этики современной России. В последующем данная мысль становится базой для социорелигиозной формулы Щипкова. Тюренков обращает внимание на солидаризм, прежде всего, в контексте политики. Если православную этику он рассматривает в качестве базы, то солидаризм здесь — это политический метод. В совокупности, по мнению автора, это способствует симфоническим отношениям между государством и церковью, а также конструированию «общественных ценностей, на которых конкретное государство должно выстраивать как внутреннюю, так и внешнюю политику» (Тюренков 2013, 4). Природа солидаризма по

Тюренкову во многом базируется на государственных интересах и имперском принципе.

Щипков, в свою очередь, в рамках веберовского подхода перефразирует формулу, предложенную Тюренковым, акцентируя внимание на понятии солидарности. Под солидарностью автором понимается «идея справедливого общества» как базис социального государства (Щипков 2015б, 130). Данный принцип, по мнению автора, «отражает социальную проекцию евангельских архетипов в русском обществе посредством православия и православной церкви» (Щипков 2015б, 130). Таким образом, корни солидарности по Щипкову восходят к так называемому «традиционному сознанию общества».

Таким образом, в рамках ВРНС обозначилось два подхода в рамках солидаризма и солидарности. Первый подход, предложенный Тюренковым, сводится к имперской идее в контексте политического курса государства. Подход Щипкова основывается на традиционалистском принципе социального общества. Примечательно, что в 2011 г. понятие солидарность вошло в перечень «Базисных ценностей», принятых в ходе XV Всемирного русского народного собора. Под солидарностью здесь понимается «сила, связывающая народ, обеспечивающая единство нации, ее целостность, ее жизнеспособность» (ВРНС 2011).

В опубликованной в 2021 г. книге, Щипков рассуждает о необходимости новой идеологии в современной России, отмечая потенциальные ее части такие как «этатизм, справедливость и солидарность, духовный демократизм, иконичность сознания» (Щипков 2021, 302–303). Солидарность здесь носит консолидирующий характер. Однакостораживает тот факт, что «подлинная, живая идеология» по Щипкову, основывается на дихотомии и противостоянии «Другому». Эту особенность автор характеризует следующим образом: «В ней отражены культурный образ героя и образ врага, образ истории и мировой культуры, образ человечества и его проблем, наконец, свой собственный словарь» (Щипков 2021, 302). Образ врага здесь выступает ярким индикатором предлагаемой идеологии. Солидарность в значении консолидации основывается на антидиалогичном принципе, базирующемся на противостоянии «Другому». Автор отмечает: «В любой картине мира кроме доминант есть и оппозиции, наряду с образами друзей и союзников есть образы врагов. Этого не следует стесняться» (Щипков 2021, 386). В совокупности это указывает на стремление к конструированию образа врага с целью консолидирующего эффекта. Консолидация здесь осуществляется посредством так называемой «православной этики», отвечающей потребностям традиционалистского общества. В таком обществе важен образ врага с целью усиления солидарного начала.

Интересно в этой связи обратить внимание на другое понимание солидарности. Мы обратимся к этике солидарности Ю. Тишнера (Tischner 2018). Актуальным это представляется в связи с рядом причин. Во-первых, солидарность по Тишнеру, как и для ВРНС, рассматривается, прежде всего, с точки зрения этики, а не политической теории. Во-вторых, два подхода базируются на обращении к евангельскому наследию. И наконец, в-третьих, две солидарности выкристаллизовываются в связи с политической повесткой.

Стоит отметить, что Тишнер был священником. В своих работах философ часто обращается к библейским сюжетам. Для Тишнера, совесть является ключевой ценностью солидарности. Важным при этом является межличностная коммуникация, а именно готовность к диалогу. Центральное место здесь занимает человек и отношения между людьми. В своих работах Тишнер уделяет особое внимание диалогу, который становится не только важным инструментом в области коммуникации, но прежде всего, основным принципом солидарного общества. Верность и преданность — необходимые условия такого общества. Кроме того, автор уделяет внимание свободе, границы которой определяются совестью. Подход философа в первую очередь сосредоточен на человеке. Если для идеологов ВРНС, в центр возводится государство, национальные интересы, нация, народ или этнос, то для Тишнера это, прежде всего, человек в межличностных коммуникациях.

В этой связи примечательными представляются выводы А. де Лазари, который провел разницу между русским солидаризмом и идеей солидарности в толковании Тишнера. «Солидарное *Мы*, в отличие от “русской” ... общины, не поглощает свободного, пусть даже гордого Я. <...> Без Я нет диалога. Если нет Я — нет и Ты. Остается тоталитарное *Мы*, которое не нуждается ни в диалоге, ни в праве; остаются политики, для которых все, о чем здесь говорится, — “факультет ненужных вещей”» (Лазари 2004, 77) — резюмирует А. де Лазари. Автор, указывает на принципиальную разность *Мы* в контексте двух солидарностей. В контексте русской философии *Мы* является первично, для Тишнера же «солидарное *Мы* не первично, а вторично, и даже не по отношению к Я и Ты, а по отношению к *для него*. <...> Персонализм, человеческое достоинство здесь на первом плане, на втором — диалог, на третьем — солидарное» (Лазари 2004, 78). В контексте солидарности Тишнера первостепенную ценность приобретает Человек-личность. Центром солидарности ВРНС же становится *Мы-коллектив*.

В рамках проекта ВРНС апелляция к духу солидарности выглядит символическим шагом в конструировании русской идентичности. Такая консолидация здесь способствует организации традиционалистского

общества. Какой-либо персонализированный подход к человеку исключается, несмотря на обращение к евангельским сюжетам. В рамках христианства акцентируется внимание лишь на коллективном спасении. Церковь выступает инструментом, способствующим изобретению традиции. Для ВРНС церковь — это инструмент, посредством которого можно создать идеологию на базе традиции. Проблема заключается в том, что процесс формирования идеологии исключает здесь какой-либо полемический подход, а богословский аполитичный ресурс в полной мере не получает своего развития.

В контексте поднятой проблематики стоит обратить внимание на некоторые особенности рецепции византийской традиции на Руси и в Российской империи с позиций исторической ретроспективы. Примечательным здесь является аспект обожествления власти, что по своей сути выступает связующим элементом между «секулярным» и «религиозным». Хотя отметим, что для средневековой эпохи эти понятия не являются релевантными. Ритуал помазания на царство, другими словами, обожествление правителя приходит в Россию после падения Византии (1453 г.). Первым венчанным на царство царем становится Иван IV Грозный в 1547 г. В этот же период основывается патриархат, Иов становится первым патриархом. Примечательно, что с середины XVI столетия на Руси происходит рецепция византийского наследия, однако «русские ориентировались не на реально существующую традицию, но на свое представление о теократическом государстве: идеология играла при этом куда более важную роль, чем реальные факты» (Успенский 1998, 13). Именно в период образования Московского государства появляется концепция Филофея «Москва — третий Рим», утверждающая что Москва является преемницей Римской империи. Правление Петра I становится символическим завершением данной эпохи. Подобного рода традиции прерываются в связи с новыми политическими ориентирами и, в целом, новым подходом к власти. В том числе, начинается новый период церковной истории.

Символически правление Петра I во многом предопределило бюрократический характер церкви как института. Это было связано с учреждением Святейшего правительствующего Синода. Можно сказать, что в этот период византийская традиция прерывается, а концепция «Москва — третий Рим» исключается из политического дискурса того времени. Однако в XIX столетии многое в этой связи меняется. Во-первых, С.С. Уваровым создается идеология официальной народности «Православие. Самодержавие. Народность». Во-вторых, появляются новые философские течения, такие как славянофильство и западничество. В среде славянофилов большое внимание уделяется особому русскому

пути, кроме того, происходит рецепция средневековых политических концепций. В свою очередь это создает импульс для развития русской религиозной мысли. В результате многие идеи получают новое философское звучание. Понятия соборности и всеединства занимают в этих учениях особое место, проблематика чего получила широкое освещение в историографии. Отметим, что в рамках изучения данной проблематики необходим не столько анализ философских трудов, но, прежде всего, детальное изучение их историографических предпосылок, концептуальных источников их формирования. В контексте русской религиозной философии — помимо прочего, это корпус средневековых текстов, в связи с чем междисциплинарная работа с медиевистами могла бы способствовать новому видению и интерпретациям, а прежде всего, выявлению искусственных, политизированных штампов. В совокупности же философские концепции XIX — первой трети XX столетия указывали на особый статус православия в рамках российской государственности. В контексте ВРНС происходит новая рецепция ряда философских идей того периода, что указывает на процесс конструирования национальной традиции.

5. «ТРАДИЦИЯ» (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Традиция для ВРНС — это не только ключевое понятие аксиомодерна, но и центральная концепция идеологической риторики внутри организации. На протяжении истории существования ВРНС постоянно поднимались вопросы о базовых ценностях русского/российского общества. Проблема консолидации народа/нации остается ключевой в рамках Собора. Однако важно определить, каковы приоритеты ВРНС на сегодняшний день. Можно выделить несколько базовых документов Собора в рамках аксиологической повестки. В 2004 г. был принят «Свод нравственных принципов правил в хозяйствовании», в 2006 г. — «Декларация о правах и достоинстве человека», в 2007 г. — «Русская доктрина», в 2009 г. — Программный документ XIII Всемирного русского народного собора «Будущие поколения — национальное достояние России», в 2011 г. — «Базисные ценности — основа общенациональной идентичности», в 2014 г. — «Декларация русской идентичности», в 2019 г. — «Стратегия народосбережения в Российской Федерации на период до 2050 года». Помимо указанных документов в рамках проекта ВРНС были приняты разного рода резолюции. Наша задача заключается в определении ключевых дефиниций.

Обратимся к «Базисным ценностям», сформулированным в документе следующим образом: вера, справедливость, мир, свобода,

единства, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, милосердие, семья, культура и национальные традиции, благо человека, трудолюбие. Согласно предложенным дефинициям, свобода напрямую связана со «служением ближним и Отечеству» (ВРНС 2011). Цель «Единства» заключается «в работе на благо страны и всех живущих в ней людей» (ВРНС 2011). «Патриотизм» трактуется в качестве «общенационального самосознания», а также «готовности трудиться ради Родины» (ВРНС 2011). Понятие «Солидарность» рассматривается как способ поддержания «единства нации, ее целостности, ее жизнеспособности», «самоограничение и жертвенность» как «способность жертвовать личным ради блага Отечества» (ВРНС 2011). Краеугольным камнем является понятие «нравственности», через которое объясняется ряд ценностей, сама же категория нравственности объясняется через «нравственные нормы», что по сути своей является логической уловкой, в соответствие с которой утверждение выводится из самого себя. Согласно морфологическому подходу М. Фридена идеология может рассматриваться в качестве формы политического мышления, однако по природе своей это фрагментированный продукт, состоящий из разных комбинаций (Freeden 2006). При таком подходе важны политический язык и риторика, положенные в основу идеологии. В рамках анализа риторики ВРНС необходимо определить взаимосвязи между ключевыми понятиями. Представленный список носит формальный характер, отдельно взятая ценность не несет глубокой семантической нагрузки. В контексте взаимосвязи важным предстает то, что все они отвечают государственным интересам.

Проведенный анализ теоретических ресурсов ВРНС демонстрирует бесспорное превалирование консервативного подхода, положенного в основу работы Собора. Русская идентичность — одна из центральных тем идеологов ВРНС. Русский человек, согласно «Декларации русской идентичности», — это «человек, считающий себя русским; не имеющий иных этнических предпочтений; говорящий и думающий на русском языке; признающий православное христианство основой национальной духовной культуры; ощущающий солидарность с судьбой русского народа» (ВРНС 2014). Показательным в предложенной дефиниции «русского человека» является отождествление православного христианства с национальной духовной культурой, другими словами, отождествление религии с культурой. Как бы то ни было, религия здесь выступает базовым элементом русской идентичности. Цель идеологов ВРНС заключается в «возвращении русского самосознания», на необходимость чего указывает Щипков. Данный подход, однако, в большей степени иллюстрирует процесс «изобретения традиции» языком Э. Хобсбаума.

Напомним, что Хобсбаум определял изобретенную традицию как «совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью ее является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения цели — повторение» (Хобсбаум 2000, 47). Формулировка базовых ценностей, поиск «русского самосознания» или идентичности, аксиомодерн и социал-традиция указывают на искусственный характер данного дискурса. Если в обществе имеет место традиция, то она не нуждается в каком-либо дополнительном конструировании, поиске или защите. «Изобретенные традиции — существенные симптомы и индикаторы. Без них мы не заметили бы некоторые проблемы, не смогли бы установить и датировать некоторые изменения» (Хобсбаум 2000, 57). Деятельность ВРНС может в свою очередь выступать как в качестве политического, так и идеологического индикатора.

На изобретенную традицию указывает и апеллирование к истории. Хобсбаум отмечает: «...для узаконивания тех или иных действий и для того, чтобы укрепить групповую солидарность, все изобретенные традиции используют, насколько это им удастся, историю» (Хобсбаум 2000, 57). Этот тезис в полной мере соответствует риторике ВРНС, которая строится на апеллировании к историческому наследию. Примечательно, что в рамках ВРНС не сразу оформилась тенденция к рецепции византийско-имперского опыта. Например, в 1995 г. в рамках Собора Россия рассматривалась как «главный носитель уникального культурно-исторического типа, наследница державности Киевской и Московской Руси, Российской империи, Советского Союза» (ВРНС 1995). На сегодняшний же день в рамках Собора подчеркивается византийское начало российской цивилизации: «Интеграционная сущность Российской цивилизации, присущее ей стремление к формированию горизонтов совместного духовного опыта, свойственный ей глобально-евразийский характер и соборно-персоналистический смысл органически следуют из ее гуманистических начал, творчески воспринятых от Византии» (Посадский 2019). Хобсбаум указывал на связь между понятиями изобретенной традиции и национальным государством. Один из основных парадоксов заключается в стремлении к отождествлению нового и искусственного с глубоким прошлым (Хобсбаум 2000, 58). Несмотря на происходившие исторические процессы, мы не можем отождествлять опыт прошлого с явлениями современности, в этом смысле полный континуитет невозможен. Апеллирование к историческому наследию лишь способствует в изобретении традиции, что в свою очередь, может стать основой идеологии.

Таким образом, традиционалистский проект ВРНС, отвечая государственным потребностям, направлен во многом на «изобретение традиции». В рамках проекта можно отметить разного рода подходы — апеллирование к истории, инструментализация церковного языка, создание собственного словаря и т.д. В совокупности все указывает на формирование нового общественного мировоззрения в современной России, характеризующегося «принятием» прочной связи между государством и церковью. Важно при этом обращать внимание не столько на отдельные дефиниции, проблему релевантности в контексте исторической ретроспективы, противоречия, а прежде всего, на взаимосвязь идеологических маркеров, что в свою очередь способствует определению природы предлагаемой картины мира.

ЛИТЕРАТУРА

- Всемирный русский народный собор (1995), *Документы III Всемирного Русского народного Собора*, URL: <https://vrns.ru/documents/dokumenty-iii-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/>
- Всемирный русский народный собор (2011), *“Базисные ценности — основа общенациональной идентичности”*, URL: <https://vrns.ru/documents/bazisnyetsennosti-osnova-obshchenatsionalnoyidentichnosti/>
- Всемирный русский народный собор (2014), *Декларация русской идентичности*, URL: <https://vrns.ru/documents/deklaratsiya-russkoj-identichnosti/>
- Каждан, А.П. (2006), *Византийская культура (X–XII вв.)*. СПб.: Алетейя.
- Лазари, А. де (2004), “Чем страшна Европа польским и русским ‘славянам’?”, *Славяноведение* 1: 74–79.
- Левада-Центр. Аналитический центр Юрия Левады (2020), *Великий пост и религиозность, Опросы 2020 г.* (2020), URL: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/>
- Посадский С.В. (2019), *Россия как преемница Византии*, URL: <https://vrns.ru/news/rossiya-kak-preemnitca-vizantii/>
- Тюренков, М.А. (2013), “Православная этика и дух солидаризма”, in А.В. Щипков (изд.) *Перелом. Сборник статей о справедливости традиции*. 3–15. М.: Пробел-2000.
- Успенский, Б.А. (1998), *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. М.: Школа “Языки русской культуры”.
- Хобсбаум, Э. (2000), “Изобретение традиций”, Пер. С. Панарина. *Вестник Евразии. Независимый научный журнал* 8: 47–62.
- Щипков, А.В. (2015а), *Бронзовый век России. Взгляд из Тарусы*. СПб.: Русская культура.
- Щипков А.В. (2015б), “Российская идентичность и русская традиция на исходе эпохи глобализма”, *Тетради по консерватизму* 3: 129–132.
- Щипков, А.В. (2016), *До и после политики*. М.: Пробел-2000.
- Щипков, А.В. (2017), *Социал-традиция*. М.: АСТ ПРЕСС КНИГА.

- Щипков, А.В. (2020а), *Зачем России нужна философия в разгар мирового кризиса*, URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5687219.html>
- Щипков, А.В. (2020б), *В Европе пытаются выстроить систему моральных ценностей, не опирающуюся на авраамические традиции*, URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5707737.html>
- Щипков, А.В. (2021), *Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия*. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви.
- Freeden, M. (2006), *Ideology and Political Theory*, URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569310500395834>
- Hobsbawm, E. (2000), "The Invention of Tradition," trans. S. Panarin. *Bulletin of Eurasia. Independent scientific journal* 8: 47–62. (in Russian.)
- Kazhdan, A.P. (2006), *Byzantine culture (X–XII centuries)*. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian.)
- Lazari, A. de (2004), "Why is Europe afraid of the Polish and Russian "Slavs"?", *Slavic Studies* 1: 74–79. (in Russian.)
- Levada Center. Analytical Center of Yuri Levada (2020), *Lent and religiosity, Polls 2020*, URL: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/> (in Russian.)
- Posadsky S.V. (2019), *Russia as the successor of Byzantium*, URL: <https://vrns.ru/news/rossiya-kak-preemnitza-vizantii/> (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2015a), *The Bronze Age of Russia. View from Tarusa*. St. Petersburg: Russian Culture. (in Russian.)
- Shchupkov A.V. (2015b), "Russian identity and Russian tradition at the end of the era of globalism", *Notebooks on conservatism* 3: 129–132. (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2016), *Before and After Politics*. Moscow: Probel-2000. (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2017), *Social tradition*. Moscow: AST PRESS BOOK. (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2020a), *Why does Russia need philosophy in the midst of the global crisis*, URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5687219.html> (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2020b), *In Europe, they are trying to build a system of moral values that is not based on Abrahamic traditions*, URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5707737.html> (in Russian.)
- Shchupkov, A.V. (2021), *Discourse of Orthodoxy. Description of the ideological space of modern Russian Orthodoxy*. Moscow: Publishing house of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church. (in Russian.)
- Tischner, J., Ks. (2018), *Etyka Solidarności oraz Homo Sovieticus*, Kraków: Kindle.
- Tyurenkov, M.A. (2013), "Orthodox ethics and the spirit of solidarity", in A.V. Shchupkov (ed.) *Fracture. Collection of articles on the justice of tradition*. 3–15. Moscow: Probel-2000. (in Russian.)
- Uspensky, B.A. (1998), *Tsar and Patriarch: Charisma of Power in Russia (The Byzantine Model and Its Russian Rethinking)*. Moscow: School "Languages of Russian Culture". (in Russian.)
- World Russian People's Council (1995), *Documents of the III World Russian People's Council*, URL: <https://vrns.ru/documents/dokumenty-iii-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/> (in Russian.)

World Russian People's Council (2011), "Basic values are the basis of national identity", URL: <https://vrns.ru/documents/bazisnye-tsennosti-osnova-obshchenatsionalnoy-identichnosti/> (in Russian.)

World Russian People's Council (2014), *Declaration of Russian Identity*, URL: <https://vrns.ru/documents/deklaratsiya-russkoy-identichnosti/> (in Russian.)

AXIOLOGICAL DISCOURSE IN MODERN RUSSIA: TO THE PROBLEM OF TRADITIONALIST RECEPTION

LEVINSKAIA, Iana V.

PhD Student.

Pedagogical University of Krakow, Doctoral School, Poland.

E-mail: iana.levinskaia@doktorant.up.krakow.pl

Keywords: traditionalism, tradition, axiology, ethics, ideology, solidarity, the World Russian People's Council.

The article is devoted to the problem of constructing Russian traditionalism. The autor focuses on the analysis of the axiological discourse formed within the framework of the World Russian People's Council. The main attention is paid to the characterization of key concepts such as «Orthodox ethics», «axiomodern», «spirit of solidarity» and to the consideration on the mechanisms of relationship between key concepts. An attempt is made to define «tradition» based on the approach of E. Hobsbawm. The article actualizes the need to refer to the approach of M. Freeden in order to analyze the relationship of ideological markers and determine the nature of the potential social worldview.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.24

ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ
ОТ НОВОГО ВРЕМЕНИ К МОДЕРНУ
И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ

СПИНОЗА В XX ВЕКЕ: ДУХОВНОСТЬ И ПРАКТИКА. ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ И ФРАНЦУЗСКИЙ ОПЫТ

ГАШКОВ

Сергей Александрович

Кандидат философских наук, PhD in philosophy, доцент.
Балтийский государственный технический университет им. Д.Ф. Устинова
«Военмех», Санкт-Петербург.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

Ключевые слова:

спинозизм, Тугаринов, Ильенков, Альтюссер, Балибар, материализм.

В статье рассматривается вопрос о своеобразии отечественного и французского подхода к интерпретации спинозизма в их сопоставлении. В дореволюционной отечественной традиции выделяются позиции А.И. Введенского и В.С. Соловьева, их спор об атеизме у Спинозы. В советское время выделяются фигуры В.П. Тугаринова и Э.В. Ильенкова, опиравшихся на спинозизм для обоснования «умного» материализма. Далее подчеркивается, что в формировании французского подхода к Спинозе сыграли значительную роль работы М. Геру, А. Матерона, Ж. Делеза, С. Зака. Отдельно прослеживается интерпретация Спинозы у французских материалистов: Л. Альтюссера и его ближайших учеников, П. Машрэ и Э. Балибара, а также у А. Тозеля.

1. ВВЕДЕНИЕ

Цель статьи заключается в том, чтобы представить своеобразие интерпретаций Спинозы в отечественной и французской мысли XX века, что само по себе является задачей, которую невозможно выполнить в рамках одной небольшой работы. Поэтому нам представляется возможным коснуться тех интерпретаций, которые отталкиваются от представления о Спинозе как о «материалисте», философе «материи», сделавшем решительный шаг в осмыслении этого понятия. Духовность и практика выступают при этом как своеобразный проблематический горизонт вопроса о материи: пытаюсь представить Спинозу как основателя материалистической философии и философской науки, философы, на наш взгляд, обостряли тем самым проблему духовности, с одной стороны, и практики, с другой. Не имея здесь возможности представить сколь-либо полноценный исторический очерк исследования и рецепции Спинозы в XX веке, мы ограничиваемся более скромной задачей: представить некоторые из тех тенденций в российской

и французской интерпретациях, которые имеют цивилизационное значение, составляя собой особую взаимосвязь, которую можно проследить в названии конференции «Византия — Россия — Европа». На русском языке уже существуют профессиональные исследования вопроса рецепции Спинозы в России, в том числе сборник «Спиноза: pro et contra», где представлены пересекающиеся мнения о значении спинозизма. Вслед за Декартом, Спиноза поставил вопрос об интеллектуальной свободе человека, а также о взаимосвязи философии и общественной деятельности. Также представляется, что мысль Спинозы, обращенная к понятию необходимости и общественного блага, несет на себе некоторый отпечаток того, что принято (по праву или ошибочно) называть «византизмом», находящем выражение в критике узко понимаемого индивидуализма и обращенности мышления к культурным коллективным практикам и духовности в широком смысле слова. Выражение Спинозы *Deus sive natura* (Бог или природа) заставляет читателей уже на протяжении многих столетий задумываться о сущности тех интеллектуальных течений, которые мы называем пантеизмом, материализмом или идеализмом.

2. ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ: ОТ СОЛОВЬЕВА И ВВЕДЕНСКОГО К ТУГАРИНОВУ И ИЛЬЕНКОВУ

В российской традиции обращение к философии Спинозы часто происходило на гребне столкновений между религиозным сознанием и материализмом. Поэтому в центре интереса оказывалась проблема единой метафизической субстанции, которую голландский философ формулирует в «Этике». «Безразличное простое единство остается в себе, не изменяется, не действует, не живет — таково единое-сущее элеатов и субстанция Спинозы», — пишет Вл. Соловьев (Соловьев 1990, 33) в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1897). И далее: «У Спинозы мыслящее существо и протяженное тело тождественны, но не сами в себе, а имеют это тождество лишь в безразличии всеобщей субстанции» (Соловьев 1990, 35).

В том же 1897 г. в 38 номере журнала «Вопросы философии и психологии» выходит статья Соловьева «Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы», написанная в ответ на изданную в 37-м номере того же журнала статью ведущего русского неокантианца, профессора А.И. Введенского «Об атеизме в философии Спинозы». Введенский писал о том, что в спорах о том, считать ли учение Спинозы атеистическим или пантеистическим, он склоняется к той точке зрения, что

оно является скорее атеистическим, хотя это и не означает того, что сам Спиноза был атеистом. Введенский пишет: «Игнорировать <...> существенные признаки, составляющие понятие Бога вообще, и в то же время употреблять слово Бог — значит играть словами, а Спиноза поступает именно так» (Введенский 2012, 112–113). Говорить о том, что религия представляет понятие Бога лишь антропоморфически, а философия представляет это понятие в качестве причины мира, т.е. что философское понятие о Боге «очищает» это понятие от антропоморфизма, не верно, отмечает Введенский, так как вводит «ничем не ограниченное право понимать Бога по-своему» (Введенский 2012, 111). Понятие Бога философия заимствует из религии, и она не вправе понимать под ним то, что ей представляется наиболее целесообразным. Поэтому правильно считать философию Спинозы атеистической, так как иначе она подменяет религиозное понятие Бога безразличной к содержанию абстракцией.

В.С. Соловьев подчеркивает важность поднятого Введенским вопроса: «что собственно мыслится в понятии Бога, каковы те мысленные условия, при наличии которых это понятие действительно присутствует в нашем уме и при устранении которых оно исчезает, оставляя на своем месте только пустое слово?» (Соловьев 2012, 132). Признавая логичность рассуждений Введенского, Соловьев упрекает философа в желании выделить черты, свойственные религии вообще, приводя в пример те религии, в которых понятие о божественном противоречит тезису о личности и целесообразности деятельности Божества («произвольное действие по целям»), в том числе буддизм и брахманизм, такая попытка привела бы, в конечном итоге, к отождествлению реально существующего религиозного пантеизма и философского атеизма. Здесь Соловьев упоминает тезис Спинозы о тождестве бытия и мышления, а также имманентность Божества вещам. Все эти тезисы разделяют и представители религиозного пантеизма, которых никак нельзя считать атеистами. Далее, Соловьев совершенно справедливо отмечает, что христианская религия учит не просто о Боге как личности, а как о Троице, Единой в трех лицах. Таким образом, сам же Введенский совершает фактически ту ошибку, в которой он упрекает Спинозу, подменяя религиозное представление о Боге философским (кантианским) представлением о вере в Бога, о Боге как о предмете веры, безотносительно содержания конкретных догматов.

Сам Соловьев видит религию как «духовность», т.е. как становление и развитие религиозного (духовного) опыта человечества, начиная с ранних форм религиозного сознания и заканчивая сверхличными формам Абсолюта, основываясь при этом на своеобразной рецепции

немецкой классической философии, предполагающей стадиальность в процессе развития от материальных форм к сверхличным. Он пишет: «Материальная природа безлична, личность есть специфическая особенность человека, наконец, божество, само по себе, или как абсолютное — сверхлично» (Соловьев 2012, 150). В этом смысле, Спиноза выступает непосредственным предшественником классического идеализма, отождествив бытие и мышление, он отождествляет тем самым абсолютную субстанцию (*natura naturans*) с причиной всего существующего (*natura naturata*). Соловьев считает, что философские предпосылки спинозизма устраняются, коль скоро «философски такой взгляд мог быть действительно устранен только критическим идеализмом, который показал, что между абсолютной сущностью (предполагая таковую) и миром явлений непременно стоит субъект познания, который уже по исключительно формальному характеру своих функций не может быть признан абсолютным» (Соловьев 2012, 151–152).

В изданной в 1888 г. магистерской диссертации А.И. Введенского логическое место спинозизма (монизма, последовавшего за неудачами окказионализма) определяется взглядами на материю, сформированными картезианством: «Так как самое существование окказионализма и спинозизма было обусловлено неизменностью Декартовского взгляда на телесный мир, то в учении о материи и не могло произойти никаких крупных перемен. Ее сущностью продолжали считать протяжение и объясняли все явления механически» (Введенский 1888, 114). Дуализм материи и духа состоит по Декарту в том, что для материи необходимо совершить толчок, а духовная субстанция в такой механике не нуждается: «Но система Спинозы должна была расшатать тот самый взгляд, на котором она выросла» (Там же).

В советское время возникает интерес к философии Спинозы как к важнейшему представителю материализма. В этом, очевидно, большую роль сыграло указание Ленина на то, «что понятие есть важная ступень в процессе развития человеческого познания природы и материи, так как, с одной стороны, надо углубить познание материи до познания (понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явления к субстанции» (Соколов 1957, 19). Таким образом, философия Спинозы оказывалась в центре пересечения истории естествознания и истории философии. В 1927 г. в Москве состоялась конференция, посвященная 250-летию со дня смерти Спинозы, на которой советские философы пытались доказать, что Спиноза «был материалистом и атеистом». (Соколов 2010, 622).

Наиболее интересными в отечественной послереволюционной традиции нам представляются интерпретации философии Спинозы, представленные, в частности, у В.П. Тугаринова и Э.В. Ильенкова, продиктованные изложенными выше соображениями. Так, в работе «Философия сознания» (1971) В.П. Тугаринов утверждает, что «сознание представляет собой одно из явлений природы. Поэтому оно является развитием общих свойств всей природы. <...> Психика и сознание не могут составлять исключение. Это понимали еще старые, домарксовские материалисты, например, Б. Спиноза, приписавший всей материи, наряду с протяжением <...> еще и мышление». (Тугаринов 1971, 9). Таким образом, положение Спинозы о единстве субстанции интерпретировалось как положение о мыслящей материи, о том, что формы сознания присутствуют в высокоорганизованной материи, а точнее, ими и являются. Такое положение строится на допущении более сложного взаимодействия между органической и неорганической природой, чем принято думать, что может привести, в свою очередь, к гилозоизму, признанию жизни в неорганической материи, от чего советский философ стремится откеститься. Он строит свое рассуждение на противопоставлении механистического мировоззрения, свойственного, согласно его мнению, субъективному идеализму, метафизике и религии, и диалектического мировоззрения, которым характеризуется преимущественно марксистская наука.

Далее, признание мышления в качестве «атрибута» материи означает отказ от признания человека единственным природным существом, способным к мышлению. Спиноза и Лейбниц, согласно Тугаринову, были гилозоистами (панпсихистами), при этом Спиноза — материалистом, а Лейбниц — идеалистом. Гилозоизм Спинозы состоял в отрицании наличия в природе нематериального начала, считает Тугаринов. Способность мышления у домарксовских материалистов была присуща всей природе. Недостатки классического гилозоизма отечественный философ считает возможным исправить благодаря углублению теории отражения, основанной на идее развития. Мысль Тугаринова, как нам кажется, основывается на том, что отражение можно понимать не только как отражение в зеркале, как если бы мы имели дело с отражением предметов в психике, но и как свойство всей природы, в которой нет однозначного противопоставления живого и неживого, но имеет место последовательное эволюционное развитие форм, взаимообразно отражающих друг друга.

В этом смысле спинозистский тезис о единстве протяжения и мышления в единой Природе получает новую жизнь благодаря возникшим в позднейшем материализме теориям отражения и эволюционного

развития, являющимися по сути скорее естественнонаучными, нежели собственно философскими. Тем самым, вопрос о Боге исключается из арсенала Спинозизма, а природа, или естество, прочно ассоциируется с предметом современного естествознания. Место вопросов предметного содержания знания занимают вопросы методологических приемов наук: «метафизические» («механицистские») и «диалектические» («материалистические»). Материалистические идеи Ленина и Плеханова получают свое развитие на основании такой своеобразной рецепции Спинозизма.

И.В. Ильенков в юбилейной статье «Три века бессмертия» (1977), написанной совместно с Л. Науменко, так же отмечает заслугу Спинозы в преодолении антропоморфизма: «Бог есть, но вы, люди, представляете его себе совершенно не таким, каким Он есть на самом деле» (Ильенков 2020, 249). Спиноза, согласно Ильенкову, ставит религиозное сознание перед альтернативой: либо Бог антропоморфен, либо представление о Нем должно быть «очищено» от всякого антропоморфизма. Описание процедур Спинозизма относительно атрибутов Божества напоминает у Ильенкова скорее антропологию Фейербаха. Как и Введенский, Ильенков считает, что Спиноза оставляет от понятия Божества одно только название, признавая за Спинозой «прозрачный» и «недвусмысленный» «атеизм». Как и Тугаринов, Ильенков приходит к выводу, что целью Спинозы было рассмотрение человека в качестве «модуса» природы вообще.

Вместе с тем, Ильенков настаивает на том, что заслуга Спинозы состояла не в обобщении достижений естественнонаучной мысли его времени. Итак, «краеугольным камнем» философии Спинозы, по мысли Ильенкова, является решение пресловутой «психофизической проблемы» через введение понятия «мыслящего тела». Представление Декартом мышления в качестве субстанции человеческой души кажется Ильенкову явной уступкой теологам, в то время как рассмотрение мышления как одного из атрибутов телесности означает категорическое «материалистическое понимание природы человека» (Ильенков 2020, 253).

Таким образом, Спиноза становится провозвестником «умного» материализма: не той философии, которая следует по пятам развитию естествознания, целиком основывающегося на «истине факта», а диалектического метода, раскрывающего материалистическую суть явлений и процессов на базе логики мышления, природы, общества и истории. Такой материализм, о котором пишут Тугаринов и Ильенков, не может довольствоваться замыканием мышления и отождествлением его с психикой человека, но должен рассматривать мышление

в контексте развития природы (Тугаринов), и шире, человеческого общества, истории, коллективной человеческой личности в ее историческом становлении (Ильенков). Здесь мысль Спинозы касается непосредственно горизонта человеческой духовности и общественной практики.

Прямое сопоставление мысли Ильенкова и Спинозы проводит современный философ А.Д. Майданский в статье «Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы» (Майданский 2002). Он указывает на явное расхождение мысли Ильенкова и Спинозы относительно мышления как формы движения. Автор отмечает, что Декарт не противопоставлял друг другу мышление и протяжение, а говорил об их реальном различии. Так же Спиноза не отождествляет мышление с движением тел, считая движение свойством протяженного. Выражение «мыслящее тело» у Спинозы не встречается. Философ приходит к выводу, что Спиноза все-таки не является материалистом, в том «партийном» смысле слова, который требовала соблюдать советская традиция. По сути, философ приходит к выводу, что и сам Спиноза, и Ильенков, создавший достаточно правдоподобный, но все же местами ошибочный комментарий к его творчеству, являются более тонкими и сложными мыслителями, чем может показаться на основании анализа самого этого комментария. С этой мыслью невозможно не согласиться.

3. ФРАНЦУЗСКИЙ ОПЫТ: ОТ Л. АЛЬТЮССЕРА ДО П. МАШРЭ, Э. БАЛИБАРА И А. ТОЗЕЛЯ

Французский опыт прочтения Спинозы также весьма и весьма многообразен, поэтому мы можем рассмотреть прежде всего одну его тенденцию, связанную с материалистическим прочтением Спинозы альтюссерианцами. Но прежде необходимо упомянуть важнейшие исследования творчества Спинозы, которые наложили свой отпечаток на их работы. Фундаментальными работами по истории философии Нового времени и, в частности, Спинозы во Франции стал известен Марсиал Геру (1891–1976), оставивший свое сочинение о Спинозе незаконченным. Среди его учеников и последователей называют Ж. Делеза, А. Матерона, М. Фуко, Ж. Вюймена, В. Гольдшмидта и других.

Александр Матерон (1926–2020) — известнейший исследователь Спинозы и автор книги «Индивид и сообщество у Спинозы» (1969). Вслед за Геру, Матерон старается восстановить все внутренние связи мысли голландского мыслителя, описывая его систему в своеобразной парафеноменологической форме, начиная с онтологических вопросов отношения субстанции и атрибутов к социально-историческим и политическим вопросам. «Полное и окончательное индивидуальное

освобождение, сообщество без ограничения: этот двойной переход не раскрывает ли ретроспективным образом внутреннюю мотивацию Спинозизма?» — вопрошает философ (Matheron 1969, 613). Также необходимо упомянуть многочисленные работы Сильвена Зака, в которых автор, в частности, подчеркивает оппозицию Спинозы картезианскому механицизму, отличие Спинозизма от пантеизма, раскрывает специфику философии Спинозы как философии необходимости и спасения (*salut*) и т.д. (Zac 1963).

В книге Ж. Делеза «Спиноза и проблема выражения» (имеющейся в русском переводе) развивается, в частности, та мысль, что «пост-картезианцы» Спиноза и Лейбниц выступили против «легкости» картезианской философии. Говоря о Спинозистском понимании Бога, Делез отмечает: «Нужно выйти за пределы бесконечно совершенного как свойства к абсолютному бесконечному как природе» (Делез 2014, 278). Таким образом, тезис о «Боге или природе» получает онтологическое толкование: речь идет о «сложности» (как пишет Я.И. Свирский (Делёз 2014, 299)) современного интеллектуально-го познания. Также, касательно познания как ясного и отчетливого, Спиноза и Лейбниц вносят, согласно Делезу, следующую поправку: «истинное познание раскрывается как вид выражения: <...> репрезентативное содержание идеи превосходит в сторону имманентного содержания, собственно выразительного, и <...> форма психологического сознания превосходит в сторону «эксplikативного» логического формализма» (Делёз 2014, 279). Таким образом, Делез, в свойственной ему манере, стремится показать, что центром Спинозовского индивида, как и Лейбницево́й монады, выступает «выразительность», которую можно понимать как способность некаузального выражения мировых связей.

Далее мы перейдем к анализу Спинозизма во французском марксизме, а именно, у Альтюссера и его учеников. Уже в 1982 г. Л. Альтюссер в статье «Подземное течение материализма встречи», пытаясь обосновать концепцию «алеаторного» материализма в противовес официальному «диалектическому материализму» Коммунистической партии, обращается в том числе к сопоставлению мысли Макиавелли и Спинозы, которую он считает не в меньшей мере философской, чем политической. Философская стратегия Спинозы согласно французскому философу радикальна и очень сложна. «Предметом философии Спинозы могла бы быть пустота», — отмечает Альтюссер (Althusser 1994, 549), указывая, очевидно, тем самым на специальную роль философии у Спинозы и Макиавелли в отношении политики и истории.

В отличие от теологов и картезианцев, которые начинают с эмпирических предметов и восходят к Богу, Спиноза сразу начинает свои рассуждения с понятия Бога, которое, согласно философу, располагается там, «дальше чего ничего нет». «Бог *есть* лишь природа, что означает сказать ничего иного: Он *есть лишь природа*» (Althusser 1994, 549). Выделяя эти слова, Альтюссер отождествляет, как и другие материалисты, Бога у Спинозы с природой, основываясь на том факте, что бытие субстанции отождествляется в спинозизме с природным бытием, как с тем, «помимо чего ничего нет». Говоря о бесконечном множестве атрибутов, Альтюссер подчеркивает, что нам известны только два (протяжение и мышление), подводя читателя к мысли, что остальные атрибуты (в бытии-для-нас или в нашем мышлении?) существуют как алеаторная комбинация возможного и невозможного. Точнее: «атрибуты падают в пустом пространстве их детерминации как капли дождя, которые могут встретиться только в этой параллельности исключения, этой параллельности без *встречи*, без *единства* (души и тела), которой является человек» (Althusser 1994, 550). Таким образом, философ подводит читателя к постановке проблемы субъективности, лежащей в основании не категоризации, а структуризации действительности. Тенденция «алеаторного» материализма незримо присутствует в западной философии, будучи наиболее конкретно выражена у Эпикура, Макиавелли и Спинозы, оставляет от философии одну только «пустоту», находящую свое выражение у Ницше, Хайдеггера или в деконструкции Деррида. Таким образом, «Этика» Спинозы представляет собой своего рода работу «деконструкции»: концептуальную работу по критическому разрушению с целью выстраивания на другом месте, не теорию познания, а теорию признания «мира», внутри которого «мы формируем наши иллюзии», говоря иными словами, утверждение «абсолютного» плюралистического имманентизма. Как и Макиавелли, Спиноза предоставляет автономии политике, освобождая ее от трансцендентальных целей и задач. Это освобождение от «потустороннего» и позволяет ему обратиться к истории отдельной индивидуальности (Моисей), отдельного народа, отмечает Альтюссер.

Большую работу по комментированию и осмыслению философии Спинозы предпринял один из ближайших последователей Альтюссера Пьер Машрэ. Его перу принадлежат пять томов «Введения в «Этику» Спинозы», посвященных разным аспектам этого произведения. В предисловии к второму изданию своей работы «Гегель или Спиноза» (1990) Машрэ подчеркивает, что речь идет не столько об альтернативе «либо Гегель, либо Спиноза», сколько о пространстве между философиями этих мыслителей. Ссылаясь на работу М. Геру, Машрэ отмечает,

что мы часто имеем дело с искажением мысли Спинозы, происходящем из-за применения к нему позднее выработанных концептов, в том числе гегельянских. В свою очередь, Альтюссер справедливо отмечал сходство идей Спинозы и Гегеля в отказе от релятивизма, признании близости разума и абсолюта, признании формальности всякой абстракции, в идее о познании как о реальном процессе, содержащем в себе условия собственной возможности (Macherey 1990, 11).

Как и у Альтюссера, в центре внимания Машрэ оказывается вопрос о диалектике. Так, гегелевская диалектика противопоставляет друг другу атрибуты субстанции, чтобы прийти затем к единству противоположных, тогда как атрибуты у Спинозы (мышление и протяжение) не находятся между собой в диалектическом единстве, если понимать единство как нечто численное, субстанция представляет собой бесконечное условие существования своих атрибутов. Можно сказать, что Машрэ, вслед за Альтюссером, видит в отсутствии отрицания отрицания у Спинозы не недостаток, а определенное достоинство, связанное с отсутствием у последнего идеализма. Напомним, что Альтюссер критиковал идеализм, находя его следы даже в том, что принято было в его время считать диалектическим материализмом, поскольку последний носил телеологический (стадиальный) характер. Парадоксальный вывод, который из этого следует, состоит в том, что не только Гегель отвергает Спинозу, но и Спиноза отвергает гегелевскую телеологию, но отвергает при этом не саму диалектику, а то, что в диалектике Гегеля «не является диалектическим» (Macherey 1990, 259). Таким образом, вопрос о взаимном отношении Спинозы и Гегеля переходит в вопрос о границе между материалистической и идеалистической диалектикой: «Спиноза ставит перед нами вопрос <...> : что есть и чем могла бы быть диалектика, функционирующая вне всяких условий гарантии, абсолютно каузальным образом, без предварительной ориентации, которую ей задавал бы изначально принцип абсолютной негативности, без обещания, что все противоречия по праву разрешимы, так как несут в себе условия возможности их разрешения» (Macherey 1990, 260).

Отдельного внимания заслуживает другой ближайший ученик и соавтор Альтюссера Этьен Балибар. В 1985 г. он выпускает книгу «Спиноза и политика», в которой, как и Машрэ, развивает идеи, высказанные Альтюссером, сравнивая и интерпретируя два текста Спинозы — «Богословско-политический трактат» и «Политический трактат», а также политическую антропологию в «Этике». В первой главе «Партия Спинозы» Балибар не только рассматривает вопрос о партийной принадлежности Спинозы в политической борьбе в Голландии его эпохи, но и ставит вопрос о соотношении теологии и «истинной религии» по

Спинозе. Таким образом, Балибар возвращается к тезису Альтюссера о тождестве философии и политики у Спинозы, а также к постановке вопроса об антропоморфизме. Отождествляя в сфере философии Бога и природу, Спиноза утверждает тем самым, что замысел Бога нам неизвестен, мы имеем дело с ним только в виде законов природы, что в сфере политики означает следующее: толкование религии теологами, в отличие от «истинной религии», вырабатываемой философами, является антропоморфическим, так как представляет людям власть Бога по образцу монархического правления (Balibar, 1985 25). Таким образом, следуя за Альтюссером, Балибар так же видит в спинозизме концептуальную работу, подобную деконструкции Ж. Деррида, и направленную на переобоснование мыслительных конструкций, сформированных некогда метафизической традицией.

Как мы можем видеть, отождествление Бога и природы представляет собой, по сути, парадокс, который все мыслители от Гегеля до Соловьева и Ильенкова стремились преодолеть. Альтюссерянцы стремятся не преодолеть парадоксальность спинозистского мышления, а показать его структурообразующее значение, мыслить этот парадокс вместе со Спинозой. Во второй главе «Богословско-политический трактат: демократический манифест», Балибар переходит к интерпретации других парадоксальных тезисов Спинозы, исходя из того, что основной идеей Спинозы в данном трактате является мысль о том, что гарантией безопасности государства выступает свобода индивидов. Напомним, что в «Богословско-политическом трактате» Спиноза недвусмысленно выступает за свободу мнений, считая, что она получает разумное урегулирование на уровне государства и поэтому не должна подавляться как таковая. Балибар подчеркивает значение парадоксального тезиса Спинозы о том, что свобода индивидов не противоречит, а наоборот, усиливает суверенитет государства благодаря тому, что индивидам выгодно подчинение государству, а государству выгодно поддерживать свободу слова (Balibar 1985, 67). Мы видим, что Балибар, как и Альтюссер и Машрэ, подчеркивает диалектизм мысли Спинозы в противовес распространившемуся чуть позже механицизму Гоббса, противопоставлявшего государственную власть и индивидуальную свободу. «Естественное право» (в Спинозовском, а не в Гоббсовском смысле) представляет собой концепт одновременно философский и политический, представляющий собой «внутреннюю каузальность», единое начало свободы индивидов и суверенности и безопасности Государства.

Третья глава книги посвящена «Политическому трактату», незаконченному сочинению Спинозы. Балибар задается вопросом, почему тема

свободы, ведущая в «Богословско-политическом трактате» здесь полностью исчезает, уступая место понятию безопасности. Более фундаментальной темой «Политического трактата» выступает «любовь к ближнему», которая становится основной целью государственного управления. Балибар анализирует рассмотрение Спинозой трех традиционных форм правления: теократию, монархию и демократию. Теократия, имевшая место при пророке Моисее, в чем-то подобна демократии, так как все люди равны перед Богом, но в результате приводит к появлению «места Бога». При демократии (пример которой Спиноза видит в Голландии) «две темы: «истинная религия» и «естественное право суверена», и их корреляты: свобода религиозного сознания и свобода общественного мнения, формируют единую систему» (Balibar 1985, 62).

В этой главе Балибар затрагивает важную для его творчества тему «страха масс», которой он посвящает отдельный сборник статей и выступлений «Страх масс. Политика и философия до и после Маркса», вышедший в 1997 г. «Массы», *multitudo* — термин, появляющийся в «Политическом трактате» Спинозы. «Страх масс» следует понимать в двояком, субъективно-объективном смысле латинского генетива: страх, который массы испытывают перед властью, и страх, который они создают у властей. В статье, посвященной непосредственно Спинозе, «Спиноза: анти-Оруэлл. Страх масс», Балибар исходит из идей рассмотренной нами работы П. Машрэ о том, что необходимо отказаться от смешения собственных противоречий Спинозы с противоречиями, навязанными ему ретроспективно, и «подчеркивать противоречия его собственной мысли, которые <...> позволяют нам мыслить в спинозистских понятиях...» (Balibar 1997, 58)

Перевод термина *multitudo* как «масса», которым пользуются французские переводчики, оправдан как текстологически, так и исторически, так как время Спинозы — это время становления абсолютизма на фоне брожения народных масс, отмечает Балибар. Оригинальность Спинозы как политического мыслителя как раз и состоит в том, что он привлек к этому феномену теоретическое внимание, продолжает философ. Однако не следует думать, что Спиноза, подобно нашим современникам, рассматривал политику с точки зрения масс, или, напротив, с точки зрения власти над массами. Очевидно, Спиноза старался сохранить точку равновесия в этой двоякости и обоюдостороннем характере «страха масс», найти компромисс между двумя противоположными «точками зрения». Балибар возвращается к мысли Делеза: «Богословско-политический трактат» выступает началом для нового обоснования спинозистских идей, отличным от того, что мы имеем в «Этике» и в «Трактате об усовершенствовании разума». Балибар согласен так-

же с Матероном в том, что Спинозу не следует относить к теоретикам общественного договора и основателям современного юридической идеологии. Мысль Спинозы представляется Балибару подлинно диалектической: обнаруживая противоречие (между массами и государством), Спиноза стремится не к преодолению противоречия, а к дальнейшему развитию терминов этого противоречия, промысливанию его. Опираясь на негативный опыт английской революции, Спиноза показывает, что революция влечет за собой лишь контрреволюцию. По мысли Спинозы в интерпретации Балибара, управляемые и управляемые должны прийти к общему и взаимовыгодному согласию. Ясно, что Балибар видит в Спинозе, прежде всего фундаментального диалектика и критика классического индивидуализма. Смысл рассуждений Балибара проясняется в формулировке «Спиноза — анти-Оруэлл». Балибар критикует понятие «тоталитаризма», введенное в оборот А. Арендт и Дж. Оруэллом и являющееся по сути развитием «страха перед массами». В противоположность абсурдности теории «тоталитаризма» Спиноза показывает онтологическую невозможность поглощения индивидуальности массами. При этом он никогда не был индивидуалистом, не будучи демократом, он внес неожиданный и весомый вклад в современную концепцию демократии, отмечает Балибар (Balibar 1997, 98–99).

Таким образом, политическая теория Спинозы сближается с отождествлением разума и послушания. Эта мысль обсуждается, в частности, А. Тозелем в его работе «Спиноза и сумерки рабства (*servitude*)», где он представляет Спинозу в качестве реформатора нравственной философии, борца с «суевериями», которые и представляют собой «любовь к рабству». Таким образом, согласно Тозелю предметом пересмотра в «Богословско-политическом трактате» оказывается не столько отношение философии и теологии, сколько отношение государства и религии, новое отношение теологии и политики. «Религия, — отмечает в частности Тозель, — выполняет логико-лингвистическую функцию, производя схемы мышления, восприятия, способы конструирования данности. <...> религия является «мировоззрением», функцией которого является конституирование мира. Но это конституирование должно быть фундаментально понято исходя из «практики», исходя из конституирования коллективной потенциальности (*puissance*), человеческих «конатусов»¹ (Tosel 1984, 299–300). Таким образом, Спиноза позволяет по-новому взглянуть на вопрос о «практике», о коллективной

1 Конатус (лат. — *conatus*) — устаревший термин, означающий врожденную способность вещи к совершенствованию. Очевидно, Тозель пытается здесь придать этому термину творческое осмысление.

организации «базиса» до формирования «надстройки», и выступает своеобразным предшественником марксизма а его постановке вопроса об определяющей роли общественной практики.

4. ВЫВОДЫ

Наше исследование носит обзорный и предварительный характер. Мы постарались выделить некоторые общие темы и тенденции в России и во Франции, связанные с рецепцией Спинозизма, представленные в русле проблематики материализма и его многообразия. Конечно, трудно однозначно утверждать, что Спиноза — «материалист», и тем более трудно определить с тем, о каком материализме идет речь. Мы увидели, что как отечественные, так и французские авторы, ставя вопрос о спинозизме, стараются ставить вопрос о возможности материализма в целом, вопрос об «умном», «алеаторном» и т.д. материализме, принципиально отличающемся от методологий, приходящих в философию из естественных наук. Этот момент противопоставления философии, с одной стороны, и естественнонаучной (а также зависящей от нее социально-гуманитарной) методологии, с другой стороны, является, по нашему мнению, ведущей тенденцией в обращении разных мыслителей к Спинозе и спинозизму.

Далее, мы не проводили текстуальных исследований собственно работ Спинозы, а провели сравнительно-сопоставительное исследование работ интересующих нас авторов, обращавшихся к этой фигуре. Иначе говоря, нас интересовало не само по себе отношение этих авторов к Спинозе, а та взаимосвязь, которая выстраивается между ними, когда речь заходит об этом философе. Следующим этапом данного исследования должно было бы стать обращение к оригинальным текстам самого автора, что требует дополнительных компетенций в философии XVII века, но в данной статье мы ограничиваемся одной только современностью, к которой мы можем, впрочем, отнести и таких авторов как В.С. Соловьев и А.И. Введенский, так как современная отечественная мысль продолжает быть в состоянии напряженного диалога с дореволюционной классикой.

Итак, в целом, можно отметить, что горизонт анализа спинозизма располагается в некотором пространстве, которое мы обозначили здесь как пространство между духовностью и практикой. Современное восприятие спинозизма часто обусловлено ретроспективным обращением к нему позднейших философских систем: гегельянства и, в особенности, марксизма. Более того, такие мыслители как Ильенков или Альтюссер, также, как нам представляется, ищут в работах Спинозы обоснования и переобоснования нового понимания диалектики

и материализма. Идеи, высказанные Спинозой, анализировать которые мы здесь не имеем возможности, отличаются известной парадоксальностью, которая в рамках традиционного материализма описывалась как данность, так как не вступала в противоречие с сформулированными в официальном марксизме положениями о классовой сущности общества, общественной сущности человека, материальном характере исторического процесса, трудовой этикой, «теорией отражения» и т.д. Тем не менее, интуитивно понятно, что мысль Спинозы не сводится к подготовке подобных положений. С самого начала не понятно, являются ли его формулировки метафизическими или практико-философскими, какие из его трактатов считать теоретическим основанием, а какие — дальнейшим развитием его мысли, является ли он пантеистом или атеистом и т.д. Его положения о тождестве Бога и природы, души и тела также нуждаются в дальнейшей интерпретации. Существующее на настоящий момент многообразие интерпретаций спинозизма, которое мы здесь лишь частично затронули, со всей очевидностью показывает нам сложность и неоднозначность связанных с ним проблем.

ЛИТЕРАТУРА

- Введенский, А.И. (1888), *Опыт построения теории материи на принципах критической философии*. Ч. 1., СПб.
- Введенский, А.И. (2012), “Об атеизме в философии Спинозы”, in *Бenedикт Спиноза: Pro et Contra, Личность и творчество Спинозы в оценке русских мыслителей*. Антология, 110–132. СПб.: Издательство РХГА.
- Делез, Ж. (2014), *Спиноза и проблема выражения*. Пер. Я.И. Свицкого. М.: Изд-во ИОИ.
- Ильенков, Э.В., Науменко, Л. (2020), “Два века бессмертия”, in Э.В. Ильенков. *Диалектика идеального*, Собр. Соч. т. 5, 247–264. М.: Канон-плюс.
- Майданский, А.Д. (2002), “Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы”, *Вопросы философии* 8: 163–173.
- Соколов, В.В. (1957), “Мировоззрение Бенедикта Спинозы”, in Б. Спиноза. *Избранные произведения*, т. 1, 5–67. М.: ГИПЛ.
- Соколов, В.В. (2010), “Спиноза”, in *Новая философская энциклопедия*, т. 3, 621–622, М.: Мысль.
- Соловьев, В.С. (2012), “Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)”, *Бenedикт Спиноза: Pro et Contra, Личность и творчество Спинозы в оценке русских мыслителей*. Антология, 132–157. СПб.: Издательство РХГА.
- Соловьев, В.С. (1990), “Кризис западной философии (Против позитивистов)”, in В.С. Соловьев. *Сочинения в 2-х тт.*, Т. 2, 3–138. М.: Мысль.
- Тугаринов, В.П. (1971), *Философия сознания (современные вопросы)*. М.: Мысль.
- Althusser, L. (1994), “Le courant souterrain du matérialisme”, in L. Althusser. *Ecrits philosophiques et politiques*, Vol. 1, 539–581. Paris: STOCK/IMEC, Unicamp.

- Balibar, E. (1985), *Spinoza et politique*. Paris: PUF.
- Balibar, E. (1997), “Spinoza, l’anti-Orwell: la crainte des masses”, in E. Balibar. *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, 57–101. Paris: Galilée.
- Deleuze, G. (2014), *Spinoza and the problem of expression*. Moscow: IOI. (in Russian.)
- Ilyenkov, E., Naumenko, L. (2020), «Two centuries of immortality”, in E. Ilyenkov. *Dialectics of the ideality*, 247–264. Moscow: Canon-plus. (in Russian.)
- Maidansky, A. (2002), “The concept of thinking by Ilyenkov and Spinoza”, *The questions of philosophy* 8: 163–173. (in Russian.)
- Macherey, P. (1990), *Hegel ou Spinoza*. Paris: Editions de la Découverte.
- Matheron, A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions du Minuit.
- Sokolov, V. (1957), “The vision of the world by Spinoza”, in Benedict Spinoza. *Selected Works*, Vol. 1, 5–67. Moscow: Political Editions. (in Russian.)
- Sokolov, V. (2010), “Spinoza”, in *New Philosophical Vocabulary*, T. 3, 621–622, Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Soloviev, V. (1990), “The Crisis of Western Philosophy”, in V. Soloviev. *Works*, Vol. 2, 3–138. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Soloviev, V. (2012), “The Concept of God (For Spinoza)”, in *Spinoza: Pro et Contra. An anthology*, 132–157. St. Petersburg, Editions of Russian Christian Humanitarian Academy (in Russian.)
- Tosel, A. (1984), *Spinoza ou la crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*. Paris: Aubier.
- Tugarinov, V. (1971), *Philosophy of consciousness (Modern questions)*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Vvedenski, A. (2012), “About Spinoza’s atheism”, in *Spinoza: Pro et Contra. An anthology*, 110–132. St. Petersburg: Editions of Russian Christian Humanitarian Academy. (in Russian.)
- Vvedenski, A. (1888), *The Essay of a theory of the matter based upon the critical philosophy’s principles*. Vol. 1. St. Petersburg. (in Russian.)
- Zac, S. (1963), *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.

SPINOZA IN THE TWENTIETH CENTURY: SPIRITUALITY AND PRACTICE. RUSSIAN AND FRENCH EXPERIENCES

GASHKOV, Sergei A.

PhD in philosophy, Associate Professor.

Baltic State Technical University named after Ustinov “Voenmeh”, St. Petersburg.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

Keywords: spinozism, Tugarinov, Ilyenkov, Althusser, Balibar, materialism.

The article deals with the question of the uniqueness of the Russian and French approaches to the interpretation of Spinozism in their comparison. In the pre-revolutionary Russian tradition, the positions of A.I. Vvedenskiy

and V.S. Solovyov stand out, their dispute about atheism in Spinoza. In Soviet times, the figures of V.P. Tugarinov and E.V. Ilyenkov, who relied on Spinozism to justify «smart» materialism, stand out. Further, it is emphasized that the works of M. Geroult, A. Matheron, G. Deleuze, S. Žac played a role in the formation of the French approach to Spinoza. The interpretation of Spinoza is separately traced by the French materialists: L. Althusser and his closest disciples P. Macherey and E. Balibar, as well as by A. Tosel.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.25

НЕОБХОДИМОСТЬ ВОСПРИЯТИЯ И ВОСПРИЯТИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В УЧЕНИИ ДЖ. БЕРКЛИ

ГУСЕВ

Дмитрий Олегович

Аспирант.

Санкт-Петербургская Академия Художеств им. И. Репина.

E-mail: gusevv.d.o@gmail.com

Ключевые слова:

история философии, необходимость, восприятие, идея, материя, познание, опыт, Беркли.

В данной статье рассматривается философское содержание учения Дж. Беркли. Главным предметом этого рассмотрения выступает проблема начала познания как восприятия чувственных единичных предметов в опыте. Анализируется гипотеза материализма, предпосылающая деятельности сознания абстрактную субстанцию как материю, которая должна обосновать необходимость содержания самого познания. В результате рассмотрения этой гипотезы обосновывается историческая необходимость имматериализма, или формального идеализма, в учении Дж. Беркли. Проводится различие между абстрактной независимостью материи от сознания и всеобщей необходимостью содержания восприятия как видами необходимости. На материале рассматриваемого учения также иллюстрируется различие между опытным познанием, которое раскрывает особенную необходимость существования вещей для нас, и философским познанием, которое должно раскрыть всеобщую необходимость существования вещей в восприятии. В связи с этим восприятие рассматривается как необходимый способ бытия чувственной единичности. Вслед за Беркли обосновывается необходимость связи чувственно-воспринимаемых идей в опыте, в котором познается лишь реальная необходимость бытия бога. Вследствие этого проблематизируется способ философского познания всеобщей необходимости опыта в учении Дж. Беркли.

1. ВВЕДЕНИЕ

Д оказывать необходимость обращения к истории философии для дальнейшего развития самого философского познания оказывается насущной потребностью нашей эпохи. Эта потребность является следствием нефилософского отношения к истории философии. Это отношение, в свою очередь, не выходит за пределы собственных крайностей: позитивизма и скептицизма, которые, несмотря на видимое их

различие, полагают себе одну и ту же предпосылку, что предмет познания должен быть дан прежде его познания. С этой позиции философское познание выступает рядоположенным всякому иному виду познания. Поэтому философия кажется имеющей свой предмет заранее данным, а философы, как кажется, занимаются лишь более или менее экстравагантным его истолкованием. Но что это за предмет, и почему его так различно «разъясняют», — все это остается непостижимым при таком отношении.

Однако, как пишет Аристотель, «справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]» (Arist. *Met.* II.1, 993b11–14; Аристотель 1976, 94). Поэтому философия может быть признательна текущему современному взгляду на ее историю. Благодарна именно потому, что отношение к истории ее развития как к самоочевидной данности, являясь уже общепринятым в обыденном сознании, не может быть разделено по существу самой философией.

Иными словами, нефилософское отношение к истории самой философии, имеющее своим следствием доксографию и догматизм, филодоксию и мизологию, требует от философии сегодня с необходимостью познать свое историческое развитие как философское, тем самым снять иллюзию внеположенности логического результата ее истории. Таким образом, современная эпоха предоставляет реальную возможность избавления от всех форм эпигонства в философии, поскольку сама философия с необходимостью относится отрицательно к своей форме исторического развития, следовательно, к любому виду своей позитивности.

История философии поэтому есть вечная дисциплина, а затем также и наука самоотрицательности мышления в познании истины. Обращаясь к ней с имеющимся представлением о всеобщем единстве Вселенной, мы вынуждены познать необходимость этого представления, тем самым подвергнуть его отрицанию, выявив истинное начало этого представления в процессе познания. Тот исторический способ философского познания, которым достигается познание первоначала, в результате оказывается тождественным предмету философского познания, а потому оказывается раскрытием необходимой реальности предмета философии настолько, насколько позволяет сам этот способ. Поэтому философ в истории философии создает *учение*, но не систему, первое явление которой есть результат всего исторического развития философии.

В данной же статье речь пойдет о философском учении Дж. Беркли, которое проблематизирует именно необходимый способ познания всеобщего содержания представления, т.е. в определенном виде

ставит задачу познания необходимости самого познания. То, что его учение причисляют, возможно, и вполне справедливо, к субъективно-идеализму, еще не объясняет необходимость философского содержания этого учения. «Вопрос-то не в том, кто к чему причастен и кто за кем следует, а научный вопрос состоит в другом — почему это имеет место и какова необходимость этого?» — замечает Линьков Е.С. по этому поводу (Линьков 2017, 380). Попыткой принципиального ответа на так поставленный вопрос и является нижеследующая статья.

* * *

Философское учение Джорджа Беркли (1685–1753) вышло на арену философии в ее историческом развитии после лейбницево-вольфианской метафизики. Полагая действительным началом познания чувственность, а именно, восприятия чувственно-единичного, философ, тем не менее выстроил все свое учение на отрицании материализма, точнее, его предполагаемого начала — материи как абстрактной субстанции, определяющей восприятие.

Суть его учения кратко может быть выражена так: сущность вещей заключается в их восприятии, или, иначе говоря, что «их *Esse* есть *Percipi*» (Berkeley 1901, 259; Беркли 1978, 172)¹. Однако одного этого положения все же недостаточно для понимания того, почему Беркли отрицал материю как объективную субстанцию. Более того, непонятно отсюда и то, как он разрешал те затруднения, которые, казалось бы, неминуемо должны возникнуть вследствие такого отрицания и утверждения восприятия как истины всего сущего. Ведь, например, скептицизм или агностицизм, имеют свой источник в представлении, что познание чисто субъективно, а поскольку восприятие — это форма мышления, то следовательно, результатом познания должно выступать знание сущего *для нас*, а не знание того, как оно есть само по себе. Таким образом, требуется рассмотреть сущность философского учения Джорджа Беркли, выяснив то, как он определяет начало и результат познания.

2. ОБ ИДЕЕ МАТЕРИИ И МАТЕРИАЛИЗМЕ

Материя, считает Беркли, это абстрактная идея потому, что сознание, воспринимая чувственно-единичное, никогда при этом не воспринимает

1 Цитируемые фрагменты из «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли даются в скорректированном переводе. Кроме того, цитируемые фрагменты снабжены словами из оригинала в круглых скобках для того, чтобы читатель мог сам ориентироваться в терминологии философа в тех местах, которые принципиальны для развития мысли.

саму материю. Если же последняя предполагается как некая основа, как общая субстанция всех изменений чувственно-воспринимаемого, то потребность в таком допущении отнюдь не является потребностью самого восприятия. Ведь сознание не *воспринимает* материю, следовательно, может ли такая абстрактная идея материи быть необходимым основанием формы и содержания *самого* восприятия?

С точки зрения материализма необъяснимо, считает философ, как невоспринимающая материальная субстанция может быть действующей причиной идей, воспринимаемых сознанием. Иными словами, как возможно, чтобы некая субстанция, которая сама не воспринимается, порождала бы восприятия сознания, была бы причиной воспринимаемых им идей? Может ли материализм доказать *необходимость* утверждаемой им связи материи с сознанием и продемонстрировать то, как невоспринимаемое становится воспринимаемым?

Предположение, что во всяком восприятии имеется некоторая *общность*, что сознание всегда воспринимает *атрибуты* материи такие, как протяжение, тяжесть, упругость и т.д., еще не доказывает, что материя поэтому есть сущность всего воспринимаемого; более того, сознание воспринимает каждый раз *единство* этих различных атрибутов, и при этом как чувственно-воспринимаемую *единичность*.

Что, однако, означает утверждение: сознание воспринимает атрибуты материи? Материализм, утверждает Беркли, таким образом пытается объяснить причину того, почему сознание воспринимает такую определенность чувственно-единичного, которая кажется независимой от него. Независимой от сознания эта *определенность* видится потому, что само сознание принуждено воспринимать то, а не иное *содержание*, и не в его власти изменить *форму* чувственной определенности содержания *восприятия*.

Таким образом, вследствие того, что в *форме* восприятия его содержанием выступает *чувственная единичность*, отличная от содержания *самого* сознания, материализм делает вывод, что и сама *сущность*, *причина* восприятия должна быть *только* отличной от сознания. Быть отличным по содержанию от сознания, означает *здесь* иметь форму внешней необходимости, т.е. такую форму, в которой мыслимое сознанием содержание остается также внешним, несвободным, отличным от него, как и чувственно-единичное содержание восприятия. В связи с этим материализм сознательно идет в познании по пути внешнего абстрагирования от частных единичных восприятий.

Итак, сознательный анализ *общих* форм, в которых выступает *единичное* содержание восприятия, приводит сознание ко многим абстрактным идеям, например, протяженности, плотности и т.д., которые

призваны определить сущность чувственно-воспринимаемого. Но поскольку эти идеи получаются путем опускания различий единичного содержания восприятия и удерживания сходной им всем *чувственной определенности*, которая путем рассудочного анализа переводится в абстрактно-всеобщую форму мышления, постольку в результате получается некоторое особенное множество рядоположенных абстрактных идей.

Сознание, не удовлетворяясь таким многообразным определением *единой* сущности чувственно-воспринимаемой единичности, абстрагирует далее из полученных идей последнюю — самую внешнюю, как общую им всем, а именно идею материи, определенностью которой и выступают эти многие особенные абстрактные идеи, ставшие атрибутами материи. Таким образом, показывает Беркли, материализм сознательно выводит абстрактную идею материи, которую *предполагает* независимой по содержанию от сознания и которая, благодаря этой своей независимости, должна с необходимостью самостоятельно определять форму и содержание восприятия.

В связи с этим выводом Беркли ставит вопрос: а действительно ли форма необходимости тождественна форме независимости от содержания сознания? И отвечает на него отрицательно: нет, абстрактная всеобщность идеи не тождественна необходимости ее бытия. Поэтому действительное бытие материи не доказывается материализмом, следовательно, необходимость познания на основе восприятий не доказана, поскольку не доказана необходимость формы и содержания самого восприятия.

3. О ЗНАЧЕНИИ ГИПОТЕЗЫ МАТЕРИАЛИЗМА И ПРОЦЕССЕ РАЗВИТИЯ ПОЗНАНИЯ

Итак, абстрактная идея материи не является необходимой сущностью восприятия, а потому и абстрактное постижение ее атрибутов не раскрывает того, почему чувственно-единичное содержание восприятия необходимо, и более того, действительно ли оно является необходимым началом познания. Что же тогда открывается познанием на основании такого предположения?

Такая гипотеза о материи как сущности воспринимаемого, замечает Беркли, играет свою роль в процессе познания, «ибо из познанных законов природы следует много первоклассных теорий и механических изобретений, полезных практически», но теоретическое значение этих законов должно быть ограничено пределами опыта и механики (Беркли 1978, 375–376). «Принципы экспериментальной философии, —

продолжает далее свою мысль Беркли о теоретическом значении последней, — собственно должны быть названы основаниями и источниками не существования телесных вещей, но нашего знания о них — как знания чувственного, так и знания опытного, — основаниями, на которых это знание покоится, и источниками, из которых оно проистекает» (Беркли 1978, 374).

Таким образом, идея материи как субстанции, существующей вне сознания, есть лишь удобная гипотеза, которая раскрывает не необходимый способ бытия самих исследуемых вещей, или идей, но лишь их относительную природу *для нас*.

Поскольку процесс познания не ограничивается только такого рода абстрактной предметностью и соответствующим ей способом познания, постольку познание, движимое к постижению истинных принципов бытия вещей, или идей, возвышается до знания их бытия как чисто интеллектуального, т.е. до знания необходимой сущности их бытия в духе. «Благодаря определенному анализу, правильной связи и через достижение высших точек [исследования] мы через все эти посредствующие моменты восходим до постижения перводвигателя, который является невидимым, бесплотным, непротяженным интеллектуальным источником жизни и бытия», — описывает в общих чертах процесс развития познания Беркли (Беркли 1978, 491).

Однако этот процесс самоопосредствованного развития познания и должен быть раскрыт, познан в его необходимости для того, чтобы выявилось истинное духовное бытие перводвигателя, или руководящего духа (Governing Spirit). Какие успехи на этом пути философского познания удалось достичь Беркли в связи с принципом его учения, нам предстоит раскрыть далее.

4. О НЕОБХОДИМОСТИ ВОСПРИЯТИЯ И ВОСПРИЯТИИ НЕОБХОДИМОСТИ

Отрицательный результат, заключающийся в том, что идея материальной субстанции не раскрывает необходимость чувственной единичности, с которой начинается познание, Джордж Беркли делает исходным пунктом своего философского учения. В чем же тогда заключается необходимость чувственной единичности как начала познания? Она заключается в восприятии постольку, утверждает философ, поскольку в его форме выступает необходимость содержания самой чувственной единичности.

Абстрактная идея материи, полагает философ, может самым сознанием *мниться* невоспринимаемой, т.е. имеющей внешнее восприятие

бытие. Однако в действительности эта идея не только имеет *реальную* определенность чувственной единичности, но и более того, воспринимается сознанием, вне восприятия которого *реальной* определенности ее нет.

Иными словами, вследствие того, что необходимость абстрактной идеи по форме определяется через чувственное единичное содержание, Беркли делает вывод, что содержание любой идеи необходимо постольку, поскольку оно как реальное воспринимается только в своей чувственной единичности, т.е. с необходимостью есть только для восприятия.

Таким образом, через отрицание абстрактного бытия материи, внешнего сознанию, Беркли приходит к выводу, что непосредственным началом этого дальнейшего рассудочного разделения выступает само восприятие. Ведь любая воспринимаемая идея, или вещь, имеет свое *неабстрактное* существование, необособленное на общие атрибуты, лишь в своей чувственной единичности. Бытие последней есть *для себя как неабстрактное* только в восприятии. Именно в связи с этим Беркли полагает, что существовать для чувственной единичности означает быть воспринятой.

Поскольку содержание воспринимаемых идей, или вещей, чувственно-единичное, постольку философ отмечает, что все идеи сознания пассивны или инертны. Вот что пишет об этом он сам в § 25: «Кто обратит внимание на свои идеи, получаемые путем (whether of) как ощущения, так и рефлексии, тот не воспримет в них какой-либо силы или деятельности; следовательно, в них не заключается ничего подобного. Немного внимания требуется для обнаружения того, что само бытие идеи в такой мере подразумевает пассивность или инертность, что невозможно [допустить], чтобы идея делала что-нибудь, или, употребляя точное выражение, была причиной чего-нибудь» (Berkeley 1901, 270–271; Беркли 1978, 182).

Более того, поскольку все воспринимаемые сознанием идеи неактивны, вследствие своей чувственной единичности, постольку необходимость их содержания постигается в связи с определенностью *форм восприятия*, которые различным образом представляют это воспринимаемое содержание. Так, например, идеи, воспринятые чувствами, отличаются от идей, воспринимаемых как результат деятельности воображения, или от воспроизводимых памятью идей.

Эта *формальная* взаимосвязь чувственно-единичного содержания есть результат деятельности сознания, духа, о котором не может быть идеи, но только *понятие*. «Слова “воля”, “душа”, “дух” обозначают не различные идеи или вообще какую-либо идею, а нечто весьма

отличное от идей, и чье деятельное бытие (which being an Agent) не может быть сходно (unto) с идеей или представлено ею. Однако надо допустить вместе с тем, что мы имеем известное понятие (some Notion) о душе, духе и душевных деятельности (Operations of the Mind), каковы: хотение, любовь, ненависть, поскольку мы знаем и понимаем значение этих слов» — пишет сам философ в § 27 (Berkeley 1901, 272; Беркли 1978, 183).

Далее, Беркли интересуется, какова же необходимость идей, воспринимаемых связно чувствами, поскольку они не являются результатом произвольной деятельности конечного духа, или сознания, а точнее, ни результатами его воображения, ни памяти, а сознание как бы вынуждено воспринимать их необходимую последовательность, взаимосвязь на опыте. «Какую бы власть я ни имел, — пишет Беркли в § 29, — над моими собственными мыслями, я нахожу, что идеи, действительно воспринимаемые в ощущении (by Sense), имеют не такую же зависимость от моей воли. <...> Есть, следовательно, другая воля или другой дух (Spirit), который производит их» (Berkeley 1901, 273; Беркли 1978, 184).

Иными словами, идеи, воспринимаемые чувствами, необходимы вследствие их последовательности, которая воспринимается в опыте. Поскольку никакая абстрактная идея, никакой конечный дух, или сознание, не могут быть *действующим* началом необходимости этого восприятия, постольку, делает вывод Беркли, источником необходимой связи идей, воспринимаемых чувствами, является только бог, необходимость духовного существования которого следует из воспринимаемой на опыте последовательности, представляющей его деятельность. А поскольку эту духовную деятельность сознание воспринимает с необходимостью, постольку поистине необходимо только бытие бога, полагает Беркли. Вот что он пишет об этом в § 30–31: «Те твердые (set) правила и определенные (established) методы, коими дух (the Mind), от которого мы зависим, вызывает (excites) в нас идеи ощущений, называются *законами природы*; мы познаем их на опыте, который учит нас, что такие-то и такие-то идеи связаны с такими-то и такими-то другими идеями в обычном порядке (course) вещей <...> И вообще, что такие-то средства способствуют (conducive) достижению таких-то целей — все мы узнаем не через открытие необходимой связи между идеями, но только через наблюдение (Observation) установленных законов природы» (Berkeley 1901, 273–274; Беркли 1978, 184). И эта постоянная равномерная деятельность законов природы, наблюдаемая нами в опыте, есть не что иное, упоминает Беркли в § 32, как деятельность воли «вседержащего духа (Governing Spirit)» (Berkeley 1901, 274; Беркли 1978, 185).

Таким образом, восприятие необходимо постольку, поскольку посредством него воспринимается реальная необходимость бытия бога, выраженная в опытной взаимосвязи чувственно-единичного, а *определенность* восприятия необходимости заключается в *опытном* способе связывания, поскольку так открывается реальное бытие бога как необходимости. Чтобы постичь определенность этой необходимости, требуется познавать чувственную единичность, воспринимаемую в опыте, без абстрагирующей деятельности рассудка. Последняя приводит лишь к абстрактным идеям, полезным для относительных практических или теоретических открытий естественной философии, однако, не ведет к познанию самого принципа существования вещей.

5. ПРОБЛЕМА МЫШЛЕНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВСЕОБЩЕЙ НЕОБХОДИМОСТИ В УЧЕНИИ БЕРКЛИ

Философское учение Джорджа Беркли стремится познать необходимую связь между всеобщим содержанием представления и его чувственной определенностью. Приходя к заключению, что чувственная единичность с необходимостью опосредствована всеобщим бытием, Беркли, тем не менее, не может удовлетворительно раскрыть сам способ этого опосредствования, а потому лишь отрицательно обосновывает необходимость такого акта, такой опосредствующей взаимосвязи. Что касается последней, а именно самой связи идей в опыте как необходимой, то здесь Беркли возвращается к тому, против чего он воевал с материализмом — к отождествлению внешнего сознанию бытия с необходимостью.

Конечно, чувственно единичное по форме и содержанию совершенно внешне деятельности сознания, а потому непосредственно не раскрывает свою необходимость для последнего. Однако вывод, что поэтому оно и необходимо, ибо не зависит от субъективной деятельности мышления, идеи которого то возникают, то исчезают, тогда как тут перед глазами-де твердое существование, есть не что иное, как скачок самого мышления, т.е. момент, когда мышление необходимости взаимосвязи этих идей уступает место ее представлению. Скачок еще и потому, что независимость и необходимость здесь отождествляются самим сознанием, и, таким образом, само всеобщее бытие, его понятие, оказывается таким же внешним и непостижимым, как и происхождение этой взаимосвязи между мышлением необходимости и ее мыслимым бытием, непосредственно отличным от мышления. Таким образом, понятие о духе, на котором настаивает Беркли, на деле оказывается лишь представлением его деятельности, необходимость которой открывается лишь в опыте.

В связи с этим замечание Гегеля по поводу формального идеализма Джорджа Беркли справедливо, и с ним можно вполне согласиться, учитывая раскрытый выше характер этого учения: «Непоследовательность в этой системе должен был взять на себя опять-таки бог, — он играет роль стока; ему предоставляется разрешение противоречия. Короче говоря, в этой системе остаются совершенно прежними обывденная чувственная картина вселенной и раздробленность действительности, равно как и система мыслей и лишенных понятия суждений. Все это остается тем же, чем оно было до появления системы Беркли; в содержании ничего не меняется и новым является только та абстрактная форма, что все есть лишь восприятие» (Гегель 2006, 431–432).

Дальнейшее развитие философии в ее истории будет продолжено Д. Юмом. Он доведет аргументы, выдвигаемые имматериализмом Беркли, до скептического завершения, доказывающего только то, что необходимость воспринимаемого содержания на основе опыта лишь чувствуема и необходимость этого чувства есть не более чем привычка, следовательно, непосредственно из опыта всеобщая необходимость непостижима.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель (1976), “*Метафизика*”, in Аристотель. *Сочинения в 4-х томах*. Т. 1, 63–368. М.: Мысль.
- Беркли, Дж. (1978), “Трактат о принципах человеческого знания”, in Дж. Беркли. *Сочинения*, 149–248. М.: Мысль.
- Беркли, Дж. (1978), “Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований», in Дж. Беркли. *Сочинения*, 465–508. М.: Мысль.
- Гегель, Г.В.Ф. (2006), *Лекции по истории философии. Книга третья*. СПб.: Наука.
- Линьков, Е.С. (2017), *Лекции разных лет по философии. Том второй*. СПб.: Умозрение.
- Aristotle (1976), “*Metaphysics*”, *Aristotle Works in 4 volumes*. Vol. 1, 63–368. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Berkeley, G. (1901), “*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*”, in *The Works of George Berkeley*. Vol. I, 211–347. Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1978), “*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*”, in G. Berkeley. *Works*, 149–248. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Berkeley, G. (1978), “*Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries*”, in G. Berkeley. *Works*, 465–508. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Hegel, G.W.F. (2006), *Lectures on the History of Philosophy*. Book three. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Linkov, E.S. (2017), *Lectures of different years on philosophy*. Volume two. St. Petersburg: Umozrenie. (in Russian.)

NECESSITY OF THE PERCEPTION AND PERCEPTION OF THE NECESSITY IN G. BERKELEY'S PHILOSOPHY

GUSEV, Dmitrii O.

PhD Student.

Saint-Petersburg Academy of Fine Arts.

E-mail: gusev.d.o@gmail.com

Keywords: history of philosophy, necessity, perception, idea, matter, cognition, experience, Berkeley.

In this article, perception is considered as a requisite mode of being of sensually perceivable singularity. Moreover, there are given grounds for regarding connection of ideas in experience as necessary insofar as this connection reveals sensually perceivable existence of god. As a result, the method of philosophical cognition of the universal necessity of experience within Berkeley's philosophy is problematized.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.26

ФИЛОСОФИЯ Л.Г. ФОН ЯКОБА В ТРАКТАТЕ «ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ПОЛЬЗУ БЕССМЕРТИЯ ДУШИ ИЗ ПОНЯТИЯ ДОЛГА»

ШЕВЦОВ

Александр Викторович

Кандидат философских наук, доцент.

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет).

E-mail: ashevzov@mail.ru

Ключевые слова:

Людвиг Генрих фон Якоб, Моисей Мендельсон, трактат Л.Г. фон Якоба «Доказательство бессмертия души из понятия долга», немецкое Просвещение, Иммануил Кант, критическая философия.

В статье рассматриваются аспекты философского учения Людвига Генриха фон Якоба, немецкого философа конца XVIII — первой четверти XIX вв. на примере его трактата 1794 г. «Доказательство бессмертия души из понятия долга». В результате исследования делается вывод, что проведенное Якобом «испытание» доказательства в пользу бессмертия души является типичным образцом свободомыслящего текста XVIII в. Сочинение Якоба представляет собой вариант критической философии немецкого Просвещения. Отмечается важность переписки Якоба с Кантом. Показывается, что это сочинение Якоба полемически также восходило как к знаменитому трактату его старшего современника Моисея Мендельсона «Федон, или о бессмертии души» (1767 г.), так и к диалогу «Федон» самого Платона. На примере трактата Якоба обрисовывается образ философии как попытки освобождения разума от уз религии. Затрагивается тема связи творчества Якоба и России, где он жил и работал, сначала в новообразованном Харьковском университете в 1807 г., а затем в Санкт-Петербурге (с 1809 по 1816 гг.).

1. ВВЕДЕНИЕ

Людвиг Генрих фон Якоб (1759–1827) — немецкий философ, последователь Канта, продолжатель критицизма в философии и теории познания, критик философии Мендельсона, профессор философии в университете в Галле с 1794 г. За рассматриваемую в статье книгу «Доказательство в пользу бессмертия души из понятия долга» в 1793 г. Якобу была присуждена награда в Лейденской академии наук, в связи с этим он должен был на следующий год опубликовать ее еще раз,

дополненной и переработанной, как посвященную уже исключительно этому событию. Именно это издание трактата в 1794 г. рассматривается в настоящей статье (Jakob 1794a)¹. Это сочинение, как писал сам Якоб в примечании к «Предисловию» к этому второму изданию 25 января 1794 г., являлось пробой некоторого «Испытания представленного господином Якобом доказательства в пользу бессмертия души. Лейпциг, 1793» (Jakob 1794a, 3), как выводимого «человеком» из понятия долга. После публикации этого сочинения Якоб становится в 1794 г. профессором философии в университете Галле и начинает читать лекции по философии и праву. Якоб написал около 80 книг по философии, логике, праву и педагогике (Jakob 1819; Jakob 1800). Он получил известность также благодаря тому, что стал первым немецким профессором, разобравшимся с учением Канта и начавшим преподавать его философию в Галле. Общение Якоба с Кантом началось еще в середине 1780-х гг. Оно было связано с выходом в 1785 г. известного сочинения Мендельсона «Утренние часы или чтения о бытии Бога», которое тогда сочли направленным против Канта (было известно, что Кант работал преимущественно в утренние часы). Вероятно, на почве этих слухов Якоб тогда и обратился к Канту с просьбой написать статью в качестве предисловия к его, Якоба, книге «Испытание Мендельсоновых «Утренних часов», или всех спекулятивных доказательств <в пользу> бытия Бога» (Jakob 1786). Кант быстро откликнулся на эту просьбу и прислал ему свою статью для предисловия — «Некоторые замечания» (Kant 1786; Maier 1923), написанную 4 августа 1786 г. Якоб поместил эту статью Канта сразу после своего предисловия и озаглавил ее «Некоторые замечания господина профессора Канта» (Jakob 1786, II–LX; Калининков 2015; Копцев 2015).

Людвиг Генрих фон Якоб оказался в Российской империи отчасти не по своей воле: произошло это в период захвата Наполеоном Галле в 1806 г. и последовавшего за этим закрытия немецких университетов, в том числе университета Галле. В то время многие профессора писали прошения императору Александру I с просьбой принять их на службу. Якоб в ответ на свою просьбу получил приглашение в новообразованный университет в Харькове, а также деньги на переезд с семьей, куда он и перебирается в 1807 г. вместе с женой и двумя сыновьями. В Харькове в тот момент ректором был профессор философии Иван Степанович Рижский (1755–1811), который написал свой учебник по логике, ориентируясь, по его собственному утверждению, на немецкий компендиум Самуэля Христиана Гольмана (1696–1787) 1746–1747 гг. (Круглов 2021, 76), также в нем преподавал философию популяризатор

1 Перевод цитат из этого сочинения Л.Г. фон Якоба — автора статьи.

учений Фихте и Шеллинга Иоганн Баптист Шад (1758–1834) (Якоб 2016). В Харьковском университете Якоб (в России его звали Людвиг Кондратьевич Якоб) проработал около года. К этому же времени относится создание им проекта обращения бумажных денег в государстве и устранения инфляции, в результате его пригласили ко двору в Санкт-Петербург, где он плодотворно общался с М.М. Сперанским. Итак, как было сказано Якобом в завершение введения к трактату об испытании доказательства бессмертия души, «а сейчас — к делу!» (Jakob 1794a, 114).

2. ТРАКТАТ «ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ПОЛЬЗУ БЕССМЕРТИЯ ДУШИ ИЗ ПОНЯТИЯ ДОЛГА»

Перейдем к рассмотрению концепции сочинения Л.Г. фон Якоба «Доказательство бессмертия души из понятия долга» (Jakob 1794a). Старший современник Якоба, Моисей Мендельсон еще в 1767 г. издал свой знаменитый трактат «Федон, или о бессмертии души» (Mendelssohn 1871), поэтому сочинение Якоба было связано с трактатом Мендельсона (полемическим образом), так и с диалогом «Федон» самого Платона (Платон 1993). Очевидно, что идеи философии Якоба в целом укладывались в общую канву философских текстов немецкого Просвещения (Круглов 2009; Круглов 2018; Круглов 2021; Радлов 1991; Шевцов 2020б).

Уже на первых страницах трактата Якоб писал о всей парадоксальности проблемы бессмертия души — все говорят об этом как о действительном факте, т.е. как о том, что не требует уже ни какого-либо доказательства, ни проверки на практике, но сразу принимается как нечто само собой разумеющееся. Якоб писал, что отсюда возникает проблема, заключающееся в том, что теоретические события, события веры не удастся перевести в разряд реальных событий. Эти события по-прежнему остаются «за горизонтом» действительного, т.е. такие события остаются зависимыми только от нашей уверенности в них, но не в реальной убежденности. Верующий человек старается и себя и окружающих убедить в том, что все происходит наоборот, что это он живет действительной жизнью, а не мы, спрашивающие его об убеждающих фактах его предмета веры, чтобы вера не была лишь грезами духовидца, мы по этой причине и не живем действительной жизнью. Якоб старался разобраться с этими двумя (?) реальностями — теоретической и практической.

Как писал Якоб, все практические предписания (как практические аксиомы или проверенные факты) доказываются только теоретически.

Отсюда, с точки зрения практического разума, центральным вопросом критики должен быть вопрос о том, что такое долг? Долг появляется и как бы обязан быть абсолютным практическим принципом для познания объекта и определять собой познание. Тогда как теоретический разум является у человека только вспомогательным средством для практического, под которым Якобом понималась вся система поведенческой деятельности человека в мире.

Безусловный и категорический императив, «ты должен», по Л.Г. фон Якобу, есть единственный знак нашей свободной, т.е. моральной природы, который будет первым теоретическим познанием, которое человек создает из своей практической жизни. Поэтому главный безусловный принцип практического разума Якоб видел в том, что если человек принимает что-то за истинное, то теоретический разум субъективно будет нуждаться в таких теоретических тезисах, принимаемых за истинные, которые зависят от него и без которых теоретический разум не может мыслить практический как возможный. Отсюда Якоб, опираясь на Канта, заключал к тому, что его невозможно обнаружить в действительности, если только не предполагать здесь практическое убеждение в достоверности свободы, бытии бога и бессмертии души (Jakob 1794a, 42). Скорее всего, Якоб этим старался подкорректировать концепцию получения достоверности, т.е. того, как и каким образом, откуда мы знаем то, что мы знаем. Поэтому Якоб, опираясь на критическую философию Канта, выстраивал свою концепцию, в которой коррекции подверглось само понятие убеждения в достоверности фактов познания.

Вот каким образом Якоб показывал отличие своей трактовки практического и теоретического познания от трактовки Канта и его последователей: «Они прикладывают свои усилия для того, чтобы доказать, сосредоточившись на том, что все познание и все принимаемое за истинное является только лишь теоретическим, тогда как первоначально практическое познание является полностью безосновательным» (Jakob 1794a, 42–43). Именно против этого тезиса Якоб и возражал: «мораль еще могла оставаться только названием, и она совершенно запуталась в своих справедливых последствиях, отменив таким образом все первоначальные практические и моральные понятия!». Немного ниже, в примечании, Якоб, обращаясь к «Критике практического разума» Канта, писал, что в этой работе Кант был целиком и полностью занят попыткой доказать то, что разум для себя будет практическим, непосредственно содержащим в себе этический закон, что и является именно чистым практическим разумом. Шмид и Рейнгольд пришли к этому же результату путем расчленения практического разума и, по

всей видимости, это же удалось показать и Якобу в его следующем сочинении «Философское учение о нравах» 1794 г. (Jakob 1794b, 45).

По Якобу, понятие бога и о боге, а также представления о нем, и далее понятие о бессмертии души складываются у человека под влиянием понятия долга, или обязанности. Это понятие долга является первичным, тогда как понятия бога и бессмертия души — это последующие понятия, к которым человек пришел по аналогии от базового практического понятия «долженствования». К чему-то наивысшему, божественному человек приходит из самого чувства долга или необходимости что-то сделать для другого или памяти другого. Далее Якоб разбирает понятие «нравственного порядка», который может быть доступен только нравственному существу. Эти понятия первоначальны, потому что я не могу в них сомневаться — они постигаются, по сути, и животными, разве что неотчетливо, но животные, тем не менее, также как и человек чувствуют обязанность, или долг, кормить своих детенышей. Поэтому, как считал Якоб, понятие долга — это и есть первоначальное понятие, из которого впоследствии произошли понятия, например, бога и бессмертия души. Якоб утверждал, что «Критика практического разума» показывает, что понятие долга и вообще долженствования — первоначально, оно и упомянутые представления были бы никак не возможны посредством теоретического познания.

Якоб анализировал понятия Канта, находил новые подразделения, придавал новый смысл кантовским понятиям и суждениям. Так, например, понятие может быть *chimärisch*, химерным, но понятие долга не химерно, оно содержит действительную реальность. Это понятие использовал и Кант, показывая то, как образуется понятие души и ее бессмертия (Кант 1994, 242). Поэтому, как писал Якоб, каждый человек ценится согласно тому, чего он смог в свободе своей добиться, веруя в добро или же во зло. Посредством понятия свободы становится определенным большое число других понятий, которые известны под именем *нравственных* понятий и которые теряются вместе со свободой (Jakob 1794a, 51). Поэтому, как заключал Якоб, если наука о нравах будет строиться на изначально практических принципах, то она всегда будет оставаться практической. В указанном трактате он надеялся показать, каким образом теоретическое понятие в себе, о котором утверждается, что его объект (предмет) есть теоретический (но из теоретических принципов этот предмет не может быть даже определен), все-таки определяется, но уже только как практический. Кроме того, и в реальности этого предмета можно убедиться также только практическим образом, не может быть никакого убеждения в нем из теоретических принципов (Jakob 1794b, 54). Очевидно, что Якоб на

базе критической философии, идя вслед за Кантом и его последователями, разрабатывал на основаниях гносеологической системы философии концепцию «критики религиозного разума», в которой понятиям «бога», «божественного», и дискуссии о бессмертии души уже не было бы места.

Людвиг Якоб, используя диалектику теоретического и практического, довольно убедительно показывал в этом трактате, что все разговоры о боге и бессмертии души есть результат мышления человека. Причем эти человеческие представления, складывающиеся в теологические понятия, суть понятия чисто практические, т.е. такие, которые якобы имеют применение в практической жизни, но при этом остаются независимыми от всего опыта, и которые производятся нашим сознанием через осмысление нравственного закона. Но откуда в таком случае берется представление о нравственном законе? Согласно точке зрения Якоба, здесь нет ничего божественного — только чисто инстинктивное чувство самосохранения. Возможно, в прошлом человек на собственном опыте убедился в том, что если не давать место для жизни другому индивиду, такому же, как и он сам, то такое поведение окажется риском и для своей собственной жизни. Поэтому Якоб и пришел к пониманию того, что нравственный закон в этом нравственном порядке лишь способствует продлению существования организма. В отношении этого Якоб, предвосхищая возражения, писал, что сознание нравственного закона, или долга, отдаляет в нас веру в то, что для человека, как существа проникнутого таким <религиозным> сознанием, сам нравственный порядок не только не является финальной идеей, к исполнению которой мы должны были бы направлять наши поступки, и то, чтобы ей соответствовал еще и действительный объект, — это было бы маловероятно. Точно также маловероятным будет и то, чтобы вся природа целиком действительно подчинялась этим нравственным законам, несмотря на то, что мы не можем эти законы познать теоретически (Jakob 1794a, 55).

Следовательно, как полагал Якоб, знание долга, т.е. закона, нам не доступно, но, тем не менее, все моральные существа обращаются к понятию долга, как к абсолютной цели, с убеждением в истине теоретического предположения (о боге, о запредельном мире и т.п.), вместо того, чтобы они сами как моральные существа и были для себя воплощением такой абсолютной цели. Мы можем сделать заключение о том, что Людвиг Генрих фон Якоб, осмысляя критическую философию Канта, своего учителя, сам выстраивал не пантеистическую концепцию философии, как у Спинозы или у Мендельсона, а вполне атеистическую философию, даже философскую концепцию критического атеизма

(Шпет 1991; Яковенко 2003; Крыштоп 2020; Шевцов 2017; Шевцов 2020а; Шевцов 2021).

Верить в вышеизложенное, как полагал Якоб, у нас не было бы ни малейшего основания, если бы мы могли заключать об этом не из теоретического познания как действительной связи всех вещей в мире или из хода действительных событий, сознание нашей моральной природы уже внушает нам веру в то, что мы действительно являемся теми, в чем мы сами себе сознаемся, а для этого у нас есть знак, если мы взглянем на себя как на природное существо (Jakob 1794a, 56), то мы заметим, как сильно мы отличаемся от других природных существ благодаря нашей эволюции. По мысли Якоба, мы являемся нравственными существами и поэтому должны поступать как абсолютные, а, следовательно, мы таковыми и являемся. В этой мысли чувствуется отпечаток категорического императива Канта, но Якоб развивает эту мысль немного дальше, когда говорит, что, по его мнению, практический принцип должен гласить: «ты должен поступать с нравственным существом как с Абсолютным», тогда как теоретический закон должен гласить — «нравственное существо есть также и Абсолютное, а это значит, что и вся природа должна быть подчинена нравственному существу». Здесь Якоб столкнулся с неразрешимой проблемой, заключающейся в том, что если бы действительно было различие на теоретическое и практическое действие только как на предполагаемое действие и действительно производимое действие, то человек, при попытке доказать это действие теоретически, как то же самое действие, как нравственное существо, он никогда бы не пришел к этому положению, если бы это существо оставалось для него только проблематичным, т.е. только в качестве предполагаемого существа (Jakob 1794a, 57).

Якоб разрешал это затруднение таким образом, что для того, чтобы это понять теоретически, я должен был бы иметь полноценную науку об абсолютной связи вещей, но мое видение объектов не распространяется столь далеко, однако, мой внутренний голос подсказывает, что я должен рассматривать нравственное существо как Абсолютное. Теоретическое познание *всегда заранее* как бы предполагает сознание нравственного закона. Но это сознание всегда остается первоначально практическим. Поскольку человек не может мыслить ничего более высокого, чем моральная природа, постольку он в связи с этим не замечает ничего выше самого Абсолюта в своем теоретическом разуме и, как писал Якоб: «...я каждому выдаю свидетельство моей абсолютной природы в том..., что мой разум не может мыслить, что есть что-то Абсолютное, которое превосходит его самого, а также принимает себя и каждого, кто обладает равным сознанием нравственного закона, за

абсолютную цель, к которой все остальное должно быть привязано» (Jakob 1794a, 60).

Якоб утверждал далее, что с понятием действительности морального порядка естественным образом связывается понятие бессмертия души и бытия бога. При этом «бытие бога» — понятие моральное, т.к. принадлежит моральному порядку, потому что природа подчиняется совершенно другим законам, чем нравственные, которым как раз и соответствует понятие «бытие бога», или представление о боге. Но конечно, мы сами можем уравнивать природу и бога, но только тогда, когда допускаем, что природа как бы руководима нравственным законом.

Поэтому существует некоторое количество теоретических положений, например, «существует бог», «душа бессмертна», «предвидение» и т.д. Но принципы, на которых покоятся эти понятия, — чисто практические. Поэтому первым познанием этих понятий и соответствующих им предметов будет познание практическое. Например, бога я воспринимаю, поступающим по человеческим правилам, образ его представляется мне согласующимся с природой человека, только все умеющим и могущим. Потому что, как совершенно верно заключал Людвиг Якоб, качество, благодаря которому мы являемся моральными сущностями, или моральная сущность в нас, не может теоретически познать ни один человек. Якоб здесь продемонстрировал интересную игру с терминами «теоретического» и «практического» ума, или разума, которые суть у него не одно и то же. Поэтому можно сказать, что выбранная Якобом тема трактата — доказательство бессмертия души — все же в качестве подтверждения и некоторого испытания мало чем способна помочь бессмертию души. Более того, Якоб как один из лучших «последователей Канта» ни в чем не подвел своего учителя, а действительно показал, что то, что понимается человеком под «бессмертием души», не подтверждается, по крайней мере, в логически последовательном проведенном анализе критической философии.

Людвиг Якоб определил, что для понимания сущности такого практического закона требуется, чтобы, во-первых, было верно определено понятие долга или какого-либо другого первоначального практического закона; а, во-вторых, чтобы с ним самим теоретически-проблематичное положение было связано так, чтобы если при добавлении к нему объекта или общей цели практического закона (нравственного порядка); — это бы отвергалось теоретическим разумом как невозможное или химерное (Jakob 1794a, 64). На странице 65 Л.Г. Якоб впервые в своем тексте вводит понятие «*принимаемое за истинное*» (*das Fürwahrhalten*), но надо отметить, что это понятие встречается и у Канта в статье 1786 г. «Что значит ориентироваться в мышлении?» (Кант

2009). В примечании к этой статье Кант так объяснял понятие «принятие за истинное»: «...при недостаточности объективных принципов разума <надо> определяться в движении к истине (im Fürwahrhalten) по субъективному принципу» (Кант 2009, 12). Поскольку при предположении, что данное положение является теоретически проблематичным, а это будет означать — не имеющим теоретически достаточно обоснования принятия его ни за истинное, ни за ложное, то в этом случае, нравственный закон будет занимать место теоретического обоснования, но только тогда, когда определяемое этим самым разумом данное положение само будет приниматься за истинное. Поэтому Якоб считал этот объект (в данном случае — высшее благо) мыслимым предметом (Jakob 1794a, 64–65). Таким образом, «принимаемое за истинное» только и может дать такое практическое основание, являясь между тем не знанием, но лишь верой. Однако, оно будет практическим знанием, которое представлено только лишь в практических или моральных тезисах. Только когда мы воспринимаем моральные требования, например, из заповедей, практически, только тогда я получу от них практический эффект при соблюдении их в жизни, сначала я должен принять их на веру. Отсюда в тексте у Якоба далее следовал, как кажется, противоречивый вывод, что с помощью теоретических положений, или положений, принятых на веру, невозможно получить научное знание. Но сами эти теоретические положения и указывают на предмет, которым они пользуются, т.е. теоретически исследуют природу данного объекта. Очевидно, Якоб сбивается в расследовании и в своей строгой детализации работы с понятиями и терминами оказывается в порочном круге, говоря о том же самом вплоть до допущения логического смешивания теоретического предмета с практическим.

То есть, по Якобу, принимать что-нибудь за истинное возможно только в том случае, если принять его на веру, и именно только в теоретических положениях, но не в положениях, получаемых из опыта, результатом которого могут быть только практические суждения. Но следующее утверждение Якоба кажется уже совсем неверным. Он утверждал, что никакое положение математики, физики, психологии не может возникать из практических оснований, принимаемых за истинные (Jakob 1794a, 69), что все они требуют теоретических принципов, и если таковых нет, то принятие за истину надо отложить, поскольку теоретические тезисы всегда требуют себе теоретических же объяснений.

По поводу этих трех понятий, или как сам Якоб их обозначал, трансцендентальных предположений, — свободы, бога и бессмертия, то очевидно нет никаких возможных обстоятельств в разумном мире, которыми они бы доказывались, как и нет возможного нравственного

порядка или этической теории, которыми эти понятия оспаривались бы. По Якобу, это все зависит от точки зрения практической веры, в рамках которой мы говорим, или от теоретического знания, в котором мы строим свои аргументы или свои возражения. От этого будет зависеть то, что, например, верующий человек считает для себя приоритетным нравственный порядок, в который он твердо верит, и то, что выше этого, тоже считает за действительность, в которой он убежден — что это бог и создано все вокруг богом. Поэтому практическая вера отличается от объективно теоретического принятия за истинное тем, что все познание объекта, принимаемого за истинное, само предполагается человеком при помощи непосредственного или опосредованного видения или восприятия (Jakob 1794a, 74). То, что формируется объективно принятым за истину, которое есть не что иное, как полученное только путем убеждений, с помощью апелляции к знакам свыше и т.п., называется субъективным (теоретическим) принятием за истину, и оно само находится в человеке, возникая из слабого понимания субъекта, в котором меняются представления о происхождении друг из друга. Якоб подчеркивал здесь, что это иллюзия, которая исчезает, как только воодушевление успокаивается или приходит понимание таких сил. Тогда такой воодушевленный человек поверит, что он окончательно убедился в том, что его надменный предмет действительно есть, и что он действительно прикасается к его сущности, находя все его деяния совершенными (Jakob 1794a, 81–82). Но это происходит не из-за опоры на разум, как писал Якоб, а является лишь обострением фантазии. Учения о боге и бессмертии принадлежат морали и то, что может дать эта наука, полностью лишено метафизического критического начала (Jakob 1794a, 10; Jakob 1800).

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Якоб на протяжении всего трактата старался следовать за Кантом, проясняя вопросы о боге и бессмертии души, и пришел к выводу, что эти предметы обладают для человеческого рода настолько большим интересом и влиянием на нравственную жизнь и спокойствие человека, что требуется попытаться удовлетворить разумные ожидания человека, убежденного в том, что разум, если он не впадает в противоречие с самим собой, вынужден осознавать себя в качестве верного и несомненного (Jakob 1794a, 105). Якоб проводил эту работу на примере анализа актуальных для человека понятий и представлений о боге и бессмертии души и в результате пришел к атеизму и свободомыслию, доказывая, что как таковых бессмертия души и бога нет, но эти понятия создаются человеком на Земле только в процессе эволюции

мышления и организма. Таким образом, философия Людвиг Генриха фон Якоба, судя по содержанию исследуемого труда «Доказательство в пользу бессмертия души из понятия долга», являясь критической, все-таки представляет собой типичную критику немецкого Просвещения. То есть критическая философия Якоба была направлена на критику исторически прошлых достижений философских текстов, например, Спинозы, Лейбница и Вольфа, а не в будущее, не на предвосхищение новых идей в познании и на критическое их исследование. Поэтому хотя Якоб, конечно, выстраивал критическую философию, что представляет несомненный интерес, Кант в этом отношении шагнул дальше него, не ограничиваясь только разбором и критикой прошлых достижений философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

- Калинников, Л.А. (2015), “По поводу Кантова предисловия к книге Людвиг Генриха Якоба «Испытание Мендельсоновых ‘Утренних часов’» (предисловие к публикации)”, *Кантовский сборник 2* (52): 97–104.
- Кант, И. (2009), “Что значит ориентироваться в мышлении?”, *Кантовский сборник 29*: 9–25.
- Кант, И. (2015), “Несколько замечаний к ‘Испытанию Мендельсоновых ‘Утренних часов’ Людвиг Генриха Якоба” (пер. И.Д. Копцева), *Кантовский сборник 2* (52): 105–108.
- Круглов, А.Н. (2018), “Кант в споре с крузианцами об оптимизме”, *Кантовский сборник 37.2*: 7–31.
- Круглов, А.Н. (2009), *Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков*. М.: Канон-плюс.
- Круглов, А.Н. (2021), “Фронтисписы в учебниках логики периода немецкого Просвещения как программные визуальные средства”, *Логико-философские штудии 19*. 1: 12–90.
- Крыштоп, Л.Э. (2020), *Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта*. М.: Канон-плюс, РООИ “Реабилитация”.
- Платон (1993), “Федон”, in Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* Т. 2, 7–80. М.: Мысль.
- Радлов, Э.Л. (1991), “Очерк истории русской философии”, in *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии*, 96–216. Свердловск: Издательство Уральского университета.
- Шевцов, А.В. (2020a), *История русской философии конца XIX — начала XX вв.: критический рационализм и гносеология*. Учебное пособие. М.: Капитал и культура.
- Шевцов, А.В. (2020b), “‘К истории религии и философии в Германии’ как историко-философский очерк Г. Гейне”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина 1*: 33–41.
- Шевцов, А.В. (2017), “Трактат М. Мендельсона ‘Федон, или о бессмертии души’. Приложение” (перевод А.В. Шевцов), in А.В. Шевцов. *М.И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века*, 261–274. М.: Мир философии.

- Шевцов, А.В. (2021), “Философское учение М. Мендельсона в трактате ‘Федон или о бессмертии души’”, *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина* 3: 33–42.
- Шпет, Г.Г. (1991), “Очерк развития русской философии”, in Б.В. Емельянов, К.Н. Любутин (изд.) *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии*, 217–592. Свердловск: Изд-во Урал. Университета.
- Яковенко, Б.В. (2003), *История русской философии* (перевод Ю.Н. Солодухина). М.: Республика.
- Якоб, Л.Г. фон (2016), *Спогади про мое життя*. Харьков: Издательство Харьковського университета имени В.Н. Каразина.
- Jakob, L.H. von (1786), *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes*. Halle.
- Jakob, L.H. von (1794a), *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*. Züllichau: In der Frommannischen Buchhandlung.
- Jakob, L.H. von (1794b), *Philosophische Sittenlehre*. Halle: bey Hemmerde und Schwetschke.
- Jakob, L.H. von (1819), *Academische Freiheit und Disciplin mit besonderer Rücksicht auf die preußischen Universitäten*. Leipzig: F.H. Brockhaus.
- Jakob, L.H. von (1800), *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*. Vierter vermehrte Auflage. Halle: bei Hemmerde und Schwetschke.
- Jakob, L.H. von. (2016), *Memories of my life*. Kharkiv: Publication of the University of Kharkiv named after V.N. Karazin. (in Ukrainian.)
- Kalinnikov, L.A. (2015), “Regarding Kant’s preface to the book by Ludwig Heinrich Jakob “The Mendelssohnian ‘Test of the Morning Hours’” (preface to publication)”, *Kantovskij sbornik* 2(52): 97–104. (in Russian.)
- Kant, I. (1786), “*Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant*”, in L.H. von Jakob. *Prüfung der “Mendelssohnschen Morgenstunden” oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes*, XLIX–LX. Halle.
- Kant, I. (2009), “What does it mean to focus on thinking?”, *Kantovskij sbornik* 29: 9–25. (in Russian.)
- Koptsev, I.D. transl. (2015), “Several remarks by I. Kant on the ‘Mendelssohnian Test of the ‘Morning Hours’ by Ludwig Heinrich Jakob’”, *Kantovsky sbornik* 2 (52): 105–108. (in Russian.)
- Kruglov, A.N. (2018), “Kant in a dispute with Crusians about optimism”, *Kantovsky sbornik* 37.2: 7–31. (in Russian)
- Kruglov, A.N. (2009), *Kant’s philosophy in Russia in the late 18th — first half of the 19th centuries*. Moskva: Kanon-plus. (in Russian.)
- Kruglov, A.N. (2021), “Frontispieces in logic textbooks of the German Enlightenment period as program visual aids”, *Logiko-filosofskije shtudii* 19.1: 12–90. (in Russian)
- Krysh-top, L.E. (2020), *Morality and religion in the philosophy of the German Enlightenment: from Chr. Thomasius to I. Kant*. Monography. Moscow: Kanon-plus, ROOI “Reabilitatsiya”. (in Russian)

- Maier, H. (1923), "Einleitung zur 'Einige Bemerkungen zu L.H. Jakob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden'", in *Kant's gesammelte Schriften*, B. VIII, Berlin; Leipzig: Hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- Mendelssohn, M. (1871), *Phädon, oder ueber die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Ph. Reclam jun.
- Platon (1993), "Phaedo", in Plato. *Collected works in 4 vol. Vol. 2, 7–80*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Radlov, E.L. (1991), "Essay on the History of Russian Philosophy", in B.V. Emelyanov, K.N. Lybutin (eds.) *Vvedensky A.I., Losev A.F., Radlov E.L., Shpet G.G.: Essays on the History of Russian Philosophy*, 96–216. Sverdlovsk: Izdatelstvo Uralskogo universiteta. (in Russian.)
- Shevtsov, A.V. (2020a), *The history of Russian philosophy of the late 19th — early 20th centuries: critical rationalism and epistemology. Tutorial*. Moscow: Kapital i kultura. (in Russian.)
- Shevtsov, A.V. (2020b), "'To the history of religion and philosophy in Germany' as a historical and philosophical essay by H. Heine", *Vestnik Leningrad A.S. Pushkin State University* 1: 33–41. (in Russian.)
- Shevtsov, A.V. (2017), "Treatise of M. Mendelssohn 'Phädon, or on the immortality of the soul'. Appendix" (transl. from German by A.V. Shevtsov), in A.V. Shevtsov. *M.I. Karinsky and Russian epistemology of the late 19 — early 20 centuries*, 261–274. Moscow: Mir filosofii. (in Russian.)
- Shevtsov, A.V. (2021), "The philosophical doctrine of M. Mendelssohn in the treatise 'Phädon or on the immortality of the soul'", *Vestnik Leningrad A.S. Pushkin State University* 3: 33–42. (in Russian.)
- Shpet, G.G. (1991), "Essay on the Development of Russian Philosophy", in B.V. Emelyanov, K.N. Lybutin (eds.) *Vvedensky A.I., Losev A.F., Radlov E.L., Shpet G.G.: Essays on the History of Russian Philosophy*, 217–592. Sverdlovsk: Izdatelstvo Uralskogo universiteta. (in Russian.)
- Yakovenko, B.V. (2003), *History of Russian philosophy* (trans. by Y.N. Solodukhin). Moscow: Respublika. (in Russian.)

PHILOSOPHY OF LUDWIG HEINRICH VON JAKOB IN THE TREATISE PROOF IN FAVOR OF THE IMMORTALITY OF THE SOUL FROM THE CONCEPT OF DUTY

SHEVTSOV, Alexandr V.

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Moscow Aviation Institute (National Research University).

E-mail: ashevzov@mail.ru

Keywords: Ludwig Heinrich von Jakob, Moses Mendelssohn, treatise of "Proof of the immortality of the soul from the concept of duty", German Enlightenment, Immanuel Kant, critical philosophy.

The article deals with some aspects of the philosophical teachings of Ludwig Heinrich von Jakob, the German philosopher of the late 18th — first

quarter of the 19th centuries on the example of his treatise “Proof of the immortality of the soul from the concept of duty”, 1794. As a result of study, it is concluded that Jakob’s “test” evidence in favor of the immortality of the soul, is a typical example of the free-thinking text of the 18th century Jakob’s work is a version of the critical philosophy of the German Enlightenment. The importance of Jakob’s correspondence with Kant is noted. It is shown that this work of Jakob polemic also went back both to the famous treatise of his older contemporary Moses Mendelssohn “Phaedo or on the immortality of the soul”, 1767, and to the dialogue “Phaedo” of Plato himself. The example of Jakob’s treatise draws the image of philosophy as an attempt to free the mind from the bonds of religion. In this article deals with some aspects of the connection between the work of L.H. von Jakob and Russia too, where he lived and worked, is touched upon, first at the newly formed Kharkov University in 1807, and then in St. Petersburg (from 1809 to 1816).

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.27

И.Г. ФИХТЕ И РЕЛИГИЯ*

ИВАНЕНКО

Антон Александрович

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: antonivanenko@mail.ru

Ключевые слова:

И.Г. Фихте, религия, классическая немецкая философия, абсолютное Я, дело-действие.

Предлагаемая вниманию читателей статья освещает вопрос, дискуссии о котором не прекращаются с конца XVIII века, — вопрос об отношении И.Г. Фихте к религии. Предпосылкой корректного по отношению к позиции немецкого мыслителя ответа на данный вопрос является принятие двух выдвинутых в статье методологических установок: приоритета текстов Фихте по наукоучению над текстами его популярных сочинений и подразделение вопроса, стоящего перед данным исследованием, на ряд более частных вопросов, касающихся отдельных аспектов оценки Фихте религии (вопросы о гносеологических возможностях знания и религиозной веры, о соотношении точек зрения наукоучения и религии и о исторической и социальной роли религии по Фихте). В связи с этим в статье выясняется, что в гносеологическом отношении великий идеалист отдает пальму первенства не религии, а наукоучению, как исходящему из непосредственного постижения абсолютного принципа знанию. Далее, точка зрения религии, согласно Фихте, является точкой зрения объективации принципа наукоучения, «дела-действия», или «бытия в чистом акте», и потому — подчиненной по отношению к наукоучению точкой зрения. И наконец, в историческом и социальном плане Фихте рассматривает религию в виде «христианства Иоанна» как форму идеи, сохраняющую свою положительную роль и после открытия истин наукоучения.

О тношение И.Г. Фихте к религии, несмотря на более чем двухсотлетнюю рецепцию его философского творчества, до сих пор остается предметом бурных дискуссий. Полюса трактовки его позиции в этом вопросе прекрасно характеризуют два события, произошедшие еще при его жизни и разделенные всего лишь тремя годами, первым из которых является так называемый «Спор об атеизме», т.е.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

общественная дискуссия, начавшаяся с обвинений автора наукоучения в пропаганде атеистических взглядов (1798–1800 гг.), вторым же стала публикация Г.В.Ф. Гегелем статьи «Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте» (1802 г.) (Гегель 2021). В ней Гегель следующим образом описывает отношение Фихте к вере: «Разум. Который в себе и для себя был обессилен уже тем, что трактовал религию только как нечто позитивное, не идеалистически, не мог сделать ничего лучшего, чем по окончании борьбы обернуться на себя, дойти до самопознания и признать ничтожность своего бытия путем полагания лучшего, чем он сам, ибо он есть лишь рассудок, в качестве *потустороннего* в *вере вне и над* собой, как это произошло в *философиях Канта, Якоби и Фихте*, — и тем, что он снова делает себя слугой некоей веры» (Гегель 2021, 157–159); и: «По *Фихте*, бог есть нечто непонятное и невысказанное; знание не знает ничего, кроме того, что оно ничего не знает, и вынуждено спастись в веру» (Гегель 2021, 158).

Следует отметить, что фихтеанское движение XX столетия, возникшее в послевоенное время и инициированное Р. Лаутом, в значительной степени питалось представлением о религиозном или квазирелигиозном повороте мысли Фихте после 1800 г. Свидетельством того, что указанная дилемма остается актуальной в отношении Фихте и ныне, является, например, монография франко-американского исследователя Ф.Сейлера «Наставление к блаженной жизни» Фихте» (Seyler 2014), автор которой по результатам проведенного им исследования вынужден был оставить вопрос об отношении религии и наукоучения у Фихте открытым, не будучи в состоянии однозначно ответить на него.

Представляется, что для того, чтобы дать основательный ответ на обозначенный вопрос, необходимо вооружиться некоторыми методологическими установками. Первой из них должно быть сохранение безоговорочного приоритета текстов Фихте, излагающих собственно наукоучение, перед так называемыми «популярными» его текстами. Стоит отметить, что несоблюдение этого правила как раз и стало причиной ошибочных суждений Гегеля о Фихте в «Вере и знании», а также неспособности Сейлера разрешить указанный вопрос. Значительную часть сочинений Фихте, в том числе и те, на которые опираются в своих оценках в упомянутых работах Сейлер и Гегель (Фихте И.Г.: «Наставление к блаженной жизни» и «Назначение человека» соответственно), относились самим Фихте именно к разряду «популярных», т.е. таких, которые не обладали строго научной формой и были рассчитаны на распространение среди широкой, а не только ученой публики «чувства истины», а значит, не транслировали точку зрения наукоучения со всей

научной строгостью и полнотой. Поэтому встречающиеся в них положения не могут приниматься в качестве критерия оценки положений, содержащихся в изложениях наукоучения, в то время как последние, наоборот, являются ключом к установлению значения и меры значимости положений популярных работ.

Второй методической установкой, принятие которой способно привести к адекватному освещению вопроса об отношении Фихте к религии, является разделение данного вопроса на ряд подвопросов, касающихся различных аспектов этого отношения. Первым, и главным аспектом этого отношения выступает отношение у Фихте религиозной веры и знания в плоскости познания, вторым — отношение точек зрения религии и наукоучения, а третьим аспектом — трактовка Фихте религии как исторического и социального феномена. Руководствуясь указанными методологическими установками, мы сможем корректно ответить на вопрос, выраженный в названии данной статьи.

Отвечая на первый из подвопросов, нельзя обойти стороной проблему широко распространенного представления о распадении философского творчества Фихте на «ранний» и «поздний» периоды. Согласно этому представлению, «ранний» Фихте (1794–1800 гг.) стоял на позициях субъективного идеализма, выдвигая на роль высшего принципа философии начало субъективного мышления, в качестве которого рассматривают принцип «абсолютного Я». «Поздний» же Фихте, в этой трактовке, совершил поворот в сторону объективистской или (квази)религиозной точки зрения. Свидетельством этого должно быть появление в словаре наукоучения для обозначения его принципа таких терминов как «бытие», «Бог», «абсолютное». О том же, якобы, свидетельствует и ряд положений, самым ярким из которых является высказывание в «Наукоучении 1801 г.»: «знание это не есть само абсолютное» (Фихте 2000, 17), трактуемое сторонниками версии об изменении Фихте своей точки зрения после 1800 г. как отказ от приоритета «Я», или «знания». Последним из аргументов в пользу указанной трактовки судеб наукоучения выступают цитаты из популярных сочинений великого философа, в которых он оперирует религиозной терминологией.

Не входя во все детали аргументации в пользу указанной версии, здесь будет достаточно ответить на нее следующее: во-первых, терминология и отдельные положения популярных сочинений Фихте, по указанной выше причине, в спорных случаях не могут быть действенны против результатов, корректным образом полученных из текстов изложений наукоучения.

Во-вторых, «Наукоучение 1801 г.» страницей ниже приведенного высказывания содержит следующее положение: «Возможно, что абсолютное проникает в наше сознание как раз только в той связи, в которой оно установлено, — как форма знания, а отнюдь не само чисто по себе и для себя» (Фихте 2000, 18). Что же должно значить это положение? Думается, не что иное как: встречающееся в нашем сознании представление об абсолютном самом по себе и для себя вне нашего знания, есть абстракция формы знания в качестве самостоятельного нечего, и только таким образом «абсолютное» может стать предметом нашего сознания. Говоря иначе, нет, и не может быть никакого объективно, отдельно от знания сущего абсолютного; если бы оно и существовало, то не могло бы стать предметом нашего сознания. Таким образом, данные положения выражают ровно противоположное утверждениям сторонников мнения о перевороте в мышлении Фихте после 1800 г.

В-третьих, что касается проникновения в словарь наукоучения терминов «бытие», «Бог», «абсолютное» как обозначений его принципа мы ограничимся в данной статье рассмотрением «Второго курса лекций по наукоучению 1804 г.» («Наукоучения 1804 (2)») Фихте как общепризнанного центрального текста так называемого «позднего» Фихте. В нем принцип наукоучения определяется не просто как «бытие», но как «*esse in mero actu*» (Фихте 2021, 222), т.е. как «бытие в чистом акте». Данное определение ничем существенно не отличается от определения принципа в «Основе общего наукоучения» (1794–1795 гг.) как «дела-действия» (Фихте 1993а, 73). Кроме того, этот принцип, вопреки широко распространенному заблуждению, есть вовсе не принцип лишь «знания», «Я», о чем свидетельствует вновь повторяемая Фихте в «Наукоучении 1804 (2)» характеристика его в качестве «Я» и «абсолютного Я» (Фихте 2021, 224–233). Как и за двадцать лет до этого, Фихте отрицает какое бы то ни было бытие *вне* знания; все, что есть, есть лишь форма «Я», или «бытия в чистом акте».

Действительную подоплеку всех упомянутых выше споров и недоразумений образует противопоставление Фихте непосредственного и опосредованного знания, «интеллектуальной интуиции» как самодостоверности и дискурсивного знания как достоверности «из вторых рук». Первое есть знание без того, чтобы быть знанием «о чем-либо», оно есть непосредственное совпадение с самим собой как знанием, непосредственное созерцание себя как «дела-действия», «бытия в чистом акте». Второе имеет дело с объективацией «дела-действия» в виде некоторого, мнимо самостоятельно сущего объекта. Ясно, что представления о Боге и абсолютном как отличных от высшего знания сущностях суть как раз такие объективации, и использование их Фихте

для обозначения высшего своей философии, вопреки широко распространенным представлениям, не может иметь места, что на деле и не происходит.

О том, что такое представляемый вторым способом «мир», речь идет в статье Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (Фихте 2012). В ней чувственный мир, которому не подбает роль сущего самого по себе, дезавуируется в качестве непосредственной данности нам нашего морального долга и арены нашего морального действия. Представлять Бога в виде отдельного существа наряду с самостоятельно существующим чувственным миром, означает верить в самостоятельность последнего и оконечивать таким образом Бога. Таким образом, в области объективированного представления может быть только одно сверхчувственное, «в себе», — моральный миропорядок.

Что касается второго из обозначенных подвопросов нашего исследования, то, как ясно из предыдущего, религия не равна наукоучению и не является у Фихте более высокой точкой зрения, чем наукоучение. В последней, 28 лекции «Второго курса лекций по наукоучению 1804 г.» можно прочесть следующее: «Пребывание в абсолютном образывании и жизни абсолютного *объекта*» — это «точка зрения *религии* как веры в Бога, единственно истинного во всей жизни и единственно живущего внутренне» (Фихте 2021, 402). Таким образом, и религия, будучи четвертой, наиболее высокой после наукоучения точкой зрения, принадлежит все же к объективирующим формам познания.

Из заявленных нами вопросов нам остается осветить лишь вопрос об оценке Фихте религии как исторического и социального явления. Основной материал для ее выявления предоставляют два его сочинения: «Основные черты современной эпохи» и «Речи к немецкой нации». В первой из них он пишет: «наиболее объемлющая, все воспринимающая в себя и доступная форма идеи есть сознательное слияние всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни, Божеством; это — религия» (Фихте 1993б, 418). В истории Фихте, однако, различает два вида религии — христианство Павла и христианство Иоанна, первое из которых рассматривает связь человека и Бога как внешние договорные отношения и, таким образом, не есть истинная религия, второе же ближе всего соответствует приведенному описанию религии. Первое имеет своими орудиями страх и эгоизм, второе — истинная и постепенно формирующая предпосылки появления наукоучения религия. Именно поэтому в «Речах к немецкой нации», одной из главных тем которых является «новое национальное воспитание», т.е. воспитание, основанное на

философии и ведущее к ней, высшей ступенью общедоступного воспитания выступает именно религиозное воспитание, проистекающее из «религии проживания нашей жизни в Боге» (Фихте 2008, 92). Если предшествующая ему ступень воспитания — воспитание гражданина — ограничена той задачей, что в человеке воспитывается способность действовать в соответствии со своим моральным долгом в той мере, в какой можно надеяться на успешность своего деяния в условиях обустроенных гражданского общества и государства, то религиозное воспитание пробуждает в своем воспитаннике ощущение себя в качестве звена в моральном порядке мира, а значит, ведет к безусловно моральному поведению, поведению, не зависящему от внешних обстоятельств. Над религиозным воспитанием поднимается лишь образование ученого, человека, призванного проникнуть в тайны познания, поднимающегося на точку зрения наукоучения. Таким образом, мы видим, что Фихте не только признает прогрессивную роль религии в истории, но и убежден в сохранении ее общественной роли и после достижения научного познания истины, т.е. после возникновения наукоучения.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель, Г.В.Ф. (2021), “Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте”, in Г.В.Ф. Гегель. *Вера и знание. Работы разных лет*, 157–288. СПб.: Умозрение.
- Фихте, И.Г. (1993а), “Основа общего наукоучения”, in И.Г. Фихте. *Сочинения в 2 т. Т. 1*, 65–337. СПб.: Мифрил.
- Фихте, И.Г. (1993б), “Основные черты современной эпохи”, in И.Г. Фихте. *Сочинения в 2 т. Т. 2*, 359–619. СПб.: Мифрил.
- Фихте, И.Г. (2000), *Наукоучение 1801 г.* М.: Логос-Прогресс.
- Фихте, И.Г. (2008), *Речи к немецкой нации*. СПб.: Наука.
- Фихте, И.Г. (2012), “Об основании нашей веры в божественное мироправление”, in А.А. Иваненко. *Философия как наукоучение. Генезис научного метода в трудах И.Г. Фихте*, 296–313. СПб.: Владимир Даль.
- Фихте, И.Г. (2021), *Второй курс лекций по наукоучению 1804 г.* СПб.: Владимир Даль.
- Seyler, F. (2014), *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber.
- Fichte, J.G. (1993а), “Foundations of the Entire Science of Knowledge”, in J.G. Fichte. *Works. 2 vols. Vol. 1*, 65–337. St. Petersburg: Mifril. (in Russian.)
- Fichte, J.G. (1993b), “Characteristics of the Present Age”, in J.G. Fichte. *Works. 2 vols. Vol. 2*, 359–619. St. Petersburg: Mifril. (in Russian.)
- Fichte, J.G. (2000), *Presentation of the Wissenschaftslehre, 1801*. Moscow: Logos-Progress. (in Russian.)

- Fichte, J.G. (2008), *Addresses to the German Nation*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Fichte, J.G. (2012), "On the Ground of Our Belief in a Divine World-Governance", in A.A. Ivanenko. *Philosophy as a Science of Knowledge. The genesis of the scientific method in the works of J.G. Fichte*. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)
- Fichte, J.G. (2021), *The Science of Knowing: J.G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)
- Hegel, G.W.F. (2021), "Faith and Knowledge", in G.W.F. Hegel. *Faith and Knowledge. Early Works*, 157–288. St. Petersburg: Umoyrenie. (in Russian.)

J.G. FICHTE AND RELIGION

IVANENKO, Anton A.

PhD in Philosophy, Associate Professor.
St. Petersburg State University.

E-mail: antonivanenko@mail.ru

Keywords: J.G. Fichte, religion, classical German philosophy, absolute I, Tat-Handlung.

The article offered to the attention of readers highlights an issue that has not been discussed since the end of the XVIII century — the question of J.G. Fichte's attitude to religion. A prerequisite for a correct answer to this question in relation to the position of the German thinker is the adoption of two methodological guidelines put forward in the article: the priority of Fichte's texts on the Wissenschaftslehre over the texts of his popular writings and the division of the question facing this study into a number of more specific questions concerning certain aspects of Fichte's assessment of religion (questions about the epistemological possibilities of knowledge and religious faith, about the correlation of points of view of the Wissenschaftslehre and religion and about the historical and social role of religion according to Fichte). In this regard, the article finds out that in epistemological terms, the great idealist gives the palm of primacy not to religion, but to the Wissenschaftslehre, as coming from the direct comprehension of the absolute principle of knowledge. Further, the point of view of religion, according to Fichte, is the point of view of objectification of the principle of the Wissenschaftslehre, «Tat-Handlung», or «ess in mero actu», and therefore — a subordinate point of view in relation to science teaching. And finally, in historical and social terms, Fichte considers religion in the form of «John's Christianity» as a form of idea that retains its positive role even after the discovery of the truths of the Wissenschaftslehre.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746 "A Philosophy and theology in German classical idealism: a history of interaction and interpenetration".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.28

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ЛЕКЦИЯХ ГЕГЕЛЯ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ*

МУРАВЬЁВ

Андрей Николаевич

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: muravyovan@yandex.ru

Ключевые слова:

Гегель, религия, философия, понятие религии, современность.

В статье излагаются отношение философии религии к духу современной эпохи и понятие религии, рассмотрением которых Гегель вводит слушателей в содержание своих лекций по философии религии. Их тематизация актуальна для нас сегодня в ракурсе выяснения субординации философии и теологии, ибо последняя лишь недавно вошла в российский перечень научных специальностей, отчего ее место среди других наук пока определено лишь формально. Из конкретного понятия религии, постигнутого Гегелем, следует заключение, что в современную эпоху будущее каждого народа и всего человечества зависит не столько от религии, находящейся сегодня в необходимом расколе со свободным мирским сознанием, сколько от ее понятия, т.е. от философии религии и, стало быть, от философии как таковой, ибо преодоление этого раскола возможно лишь на основе философского познания истины.

В мировой философской литературе о религии по глубине проникновения в сущность этого предмета и широте охвата ее многообразных явлений лекции Георга Вильгельма Фридриха Гегеля по философии религии и лекции друга его юности Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга по философии откровения, пожалуй, превосходят все, что было сделано до и после них. Однако если Шеллинг в «Философии откровения» возвращает философию в прошлое, когда она ставилась ниже религии, чем примыкает к мистике и иррационализму настоящего времени, то Гегель, признавая своих лекциях религию высшей сферой сознания человека, в познании отдает приоритет философии и связывает будущее религиозного духа с философским познанием религии. Не входя в дальнейшее сравнение названных произведений, выделим из богатейшего содержания гегелевских лекций

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

отношение философии религии к духу современной эпохи, на чем сам лектор останавливает внимание своих слушателей, а затем перейдем вслед за ним к философскому понятию религии, так как то и другое крайне актуальны для нас сегодня в ракурсе выяснения предметной и методической субординации философии и теологии, которая лишь недавно вошла в российский перечень научных специальностей, отчего ее место среди других наук пока определено лишь формально.

Гегель правильно не начинает свои лекции, которые он, меняя детали, читал в 1821, 1824, 1827 и 1831 гг., сразу с понятия религии, но не спеша подходит к нему путем рассмотрения теоретических предпосылок философии религии и ее отношения к принципам современной эпохи. То, что Гегель говорит о современности, побуждает читателя заметить, что эта эпоха, которую до него рассмотрел Фихте в «Основных чертах современной эпохи», вышедших в свет в 1806 г., длится по сей день и, похоже, едва начала приближаться к своему концу. Вторя Фихте, Гегель констатирует, что для современности характерен раскол религии и свободного мирского сознания, т.е. массовое безразличие к религиозным догматам. Уже в том, что религия обособлена от других форм деятельности человека и занимает его сознание только время от времени, таятся ростки этого раздвоения. Одной стороной раздвоения является самостоятельность человеческого духа, гордого своими достижениями, а другой — зависимость человека от безусловно превосходящей его мощи, которая налагает на него абсолютные обязанности, выполнение которых награждается не правами, а исключительно милостью божией. Церковь всеми силами пытается преодолеть раскол, хотя вновь привлечь к себе прежнее количество прихожан не может, поскольку в религиозном индифферентизме масс сказывается не случайное стечение обстоятельств, а необходимый дух времени, которое вопреки вечному способу божественной деятельности возвышает переходящие, конечные дела человека до его существенных целей. Именно из указанного разлада возникает, по Гегелю, острая потребность в философии, в том числе — в философском познании религии, результатом чего выступает понятие религии, поскольку оно, как и мировоззрение в целом, может быть только философским. Ныне лишь философия, частью системы которой является философия религии, в состоянии, согласно Гегелю, спасти и сохранить истинное содержание религиозного духа — оживить его после омертвения в тисках позитивной религии, опирающейся на слепую веру в авторитет церкви, каковую веру массы не могли не питать прежде, когда их рассудок еще не окреп и шел на поводу чувств. В этой религии, исповедующей по традиции кредо Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно!», важнейшие религиозные

догматы стали в современную эпоху лишены мысли утверждениями, подлежащими более или менее произвольному истолкованию, а специфическая наука религии, теология, в наше время настаивает на противоположности человеческого разума и божественной истины, доступной человеку якобы только в форме внешнего откровения.

Предстоящее возрождение религиозности при помощи философии (а философия, утверждает Гегель, есть, по существу, религия, т.е. восстановление связи человека с вечной истиной — правда, своим, отличающимся от религии, философским способом) требует ответа на ряд предварительных вопросов, которые ныне занимают умы и вызывают общественный интерес, так как касаются установок, лежащих в основе современных взглядов на религию. Кроме того, от ответа на эти вопросы зависит, по Гегелю, возможность философии как таковой и, следовательно, возможность философии религии, т.е. познания религии разумом.

Первый вопрос гласит: «Должны ли позитивная религия и человеческий разум вступать в отношение друг с другом?». Ответ на него, согласно Гегелю, безоговорочно утвердителен, так как, во-первых, истина одна, отчего нет и не может быть двух истин (религиозной и светской), а, во-вторых, нет никаких резонов надеяться, что вера в содержание позитивной религии устоит, если наш разум убедится в его неистинности. Поскольку же человеческому духу предстоит исцелить свою разорванность как свое ложное состояние, постольку разум не только в праве, но и обязан сделать религиозное учение предметом углубленных занятий. Второй вопрос, связанный с первым, состоит в том, может ли наш разум сам познать высшую, божественную истину? Отрицательный ответ на него, по Гегелю, ложен постольку, поскольку ссылка на обосновывающую такой ответ конечность человеческого разума, которая якобы заражает абсолют и превращает его в нечто конечное, на деле имеет в виду отнюдь не действительный разум, а рассудок. Положительный ответ на второй вопрос заключает в себе отрицательный ответ на третий: «Есть ли Бог только в чувстве и сердце человека?», как утверждают сторонники его непосредственного, т.е. не опосредованного нашим мышлением, знания. Именно это утверждение, которое отказывает Богу в объективности бытия, и породило атеизм, говорит Гегель. Ведущий к атеизму материализм, принимая мыслящий дух за нечто материальное и сводя его к чувственности, по крайней мере более последователен в своем толковании высшего существа как исторического продукта человеческого страха, эгоистической надежды и властолюбия, чем апофатическая, исключительно расщудочная теология, которая оставляет Бога лишь *моим*, субъективным

представлением. Поэтому, резюмирует Гегель, метафизика, следуя примеру Ансельма Кентерберийского, признававшего чувство Бога и веру в него недостаточными для христианина, правильно начинает с доказательств наличного бытия Бога.

Полемически аргументировав, таким образом, возможность и необходимость философии религии, Гегель обращается к ее понятию, которое после развернутой формулировки обстоятельно доказывает до конца лекций на обширном материале всех исторических форм религии от колдовства и шаманства до христианства включительно. Понятие религии, как и любого другого предмета философского познания, включает в себя, согласно Гегелю, три момента. Каждый из них содержит в себе два других, но исчерпанная полнота, или тотальность его определений достигается лишь в третьем, последнем, самом конкретном моменте его логического развития.

Развитие понятия религии начинается, по Гегелю, с момента *всеобщности*. В этом первом, исходном его моменте религия выступает как восхождение конечного человеческого духа от чувственно-воспринимаемых вещей окружающего мира к поистине бесконечному бытию, тождественному мышлению, или к идее Бога. «Бог есть не высшее чувство, а высшая мысль, — утверждает философ; — и даже если его низводят до представления, то содержание этого представления все-таки принадлежит царству мысли. Самым грубым заблуждением нашего времени является мнение, что мышление вредит религии и что религия тем прочнее, чем меньше она связана с мышлением. Это недоразумение основано на полном непонимании высших духовных отношений» (Гегель 1976, 253). Дальнейшее развитие понятия религии состоит в том, что его чистая всеобщность различает себя в момент *особенности*. В этом втором, среднем моменте идее Бога противопоставляется религиозное сознание человека, которое благодаря этому оказывается в отношении к еще не познанному, но чрезвычайно важному для него предмету. Отношение сознания субъекта к Богу как объекту религии благодаря борьбе человеческого духа со своей конечностью из чувства через созерцание и представление восходит сперва в рассудочное, а потом в разумное мышление, где эти ступени сознания образуют единство. Тем самым человеческий разум преодолевает обособление субъекта и объекта религии в последнем, высшем моменте развития ее понятия — в *единичности* религиозного самознания, или культа. В культе Бог впервые выступает как субъективное для объективного и, вместе с тем, как объективное для субъективного. В силу этого культ есть гармоническое сочетание внешних, публичных, церемониальных действий человека и внутренних, интимных действий

его души, достигающее в религиозной вере обращения человеческого духа на себя самого, в результате чего конечный, ограниченный дух становится абсолютным духом. В вере как истинной вере дух человека чувствует, сознает и благодаря философии теоретически познает разумом Бога не только в себе, но и себя в Боге, практически примиряясь с ним как со своей собственной абсолютной духовной сущностью путем деятельности, идущей от преисполненного любовью сердца. Поэтому в третьем, заключительном моменте развития ее понятия религия не ограничивается только внутренней сферой живущего во времени человеческого духа. В культе как вечной жизни духа в сфере блага религия развивается во внешнюю действительность — в мировую историю семьи, общества и государства. В этом решающем моменте развития понятия религии она определяется как выходящий в мир и охватывающий его процесс богопознания — как нравственность религиозной общины, которая, будучи всеобщей, невидимой церковью духа, постепенно включает в себя один за другим все особенные народы. Так религия, подводит Гегель итог ее понятия, переходит в нравственность и государство, поскольку религия есть знание высшей истины, а эта истина в самом конкретном ее определении есть свободный дух: «Каков характер религии народа, такова и его нравственность, таково и его государственное устройство. Последние полностью зависят от того, обладает ли народ лишь ограниченным представлением о свободе духа или истинным сознанием этой свободы» (Гегель 1976, 259).

Из конкретного понятия религии, постигнутого Гегелем, по необходимости следует вывод, что в современную эпоху будущее каждого народа и всего человечества зависит не столько от религии, переживающей необходимый раскол с секулярным сознанием, и не от теологии, которая опирается на религиозные догматы, где мысль доходит лишь до представления и рассудка, сколько от философии вообще и особенно от входящей в состав ее системы философии религии. С помощью философии дух современного человека может исцелить свою разорванность на основе логического познания истины разумным мышлением, так как оно создает необходимые предпосылки для преодоления исторического представления о трансцендентности Бога и, стало быть, о вечном дуализме человеческой и божественной сущности. Но именно этот дуализм не позволяет христианскому государству обрезать, наконец, пуповину, связывающую его с патриархальным отношением и иудейской теократией. «Народ, имеющий плохое понятие о Боге, — заключает Гегель, — имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы» (Гегель 1976, 400), которые, добавим от себя в духе этого великого немецкого идеалиста, любившего повторять

французскую поговорку «Лучшее — враг хорошего», конечно, лучше, чем никакие, но все-таки хуже, чем хорошие.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель, Г.В.Ф. (1976), “Лекции по философии религии”, in Г.В.Ф. Гегель. *Философия религии*. В 2-х томах. Т. 1, 205–530. М.: Мысль.
- Hegel, G.W.F. (1976), “Lectures on the Philosophy of Religion”, in G.W.F. Hegel. *Philosophy of Religion*. 2 vols. Vol. 1, 205–530. Moscow: Mysl. (in Russian.)

THE CONCEPT OF RELIGION AND MODERNITY IN HEGEL'S LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION

MURAVEV, Andrei N.

DSc in Philosophy, Professor.
St. Petersburg State University.

E-mail: muravyovan@yandex.ru

Keywords: Hegel, religion, philosophy, the concept of religion, modernity.

The article describes the relation of the philosophy of religion to the spirit of the modern era and the concept of religion, the consideration of which Hegel introduces listeners to the content of his lectures on the philosophy of religion. Their thematization is relevant for us today in the perspective of clarifying the subordination of philosophy and theology, because the latter has only recently entered the Russian list of scientific specialties, which is why its place among other sciences has so far been determined only formally. From the concrete concept of religion comprehended by Hegel, the conclusion follows, that in the modern era the future of every nation and all mankind depends not so much on religion, which is today in a necessary split with a free secular consciousness, as on its concept, i.e., on the philosophy of religion and, therefore, on philosophy as such, because overcoming this split is possible only on the basis of philosophical knowledge of truth.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746 “A Philosophy and theology in German classical idealism: a history of interaction and interpenetration”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.29

НАСЛЕДИЕ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РУССКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА: Э.В. ИЛЬЕНКОВ И М.А. ЛИФШИЦ

ЛЯШКО

Илья Анатольевич

Преподаватель.

Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.

E-mail: il.lyashko@yandex.ru

Ключевые слова:

Ильенков, Лифшиц, диалектика, мышление, бытие, онтогносеология, русская философия.

Является ли русская философия самобытной и оригинальной или представляет собой специфическое «ответвление» европейской? Такая постановка вопроса исходит из особенности (в частности, национальной) отдельных периодов истории философии, а не из ее понятия. Данный подход при сопоставлении и различении сюжетов философствования закрепляет рассудочное противопоставление рациональности и интуиции, гносеологии и онтологии, вследствие чего вне его внимания остается диалектика разума, открываемая в немецкой классической философии. В статье показывается, что русская философия в лице Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица осваивает эту диалектику, чем обнаруживает свою преемственность истории мировой философии. Тезисы Э.В. Ильенкова о предмете философии и логическом методе и онтогносеология М.А. Лифшица выражают отрицательно-разумное мышление философских категорий. Этот факт задает требование подходить к изучению русской философии не с помощью рассудочного метода сравнения, анализа и синтеза, а с помощью положительно-разумного метода, учитывающего логические содержание и форму учений.

1. ВВЕДЕНИЕ

Определение понятия русской философии составляет научную задачу нашего времени, методология решения которой выступает одной из ключевых проблем. Вопрос об этом понятии справедливо встает в связи с обращением к *истории* русской философии. С начала XX в. предпринимаются попытки осмыслить последнюю как целое (а не дать лишь анализ и экспликацию отдельных направлений). Одним из первых за эту задачу взялся В.В. Зеньковский в работе «История русской философии». Стоит отметить, что популярность неокантианства

среди его современников влияет на подход мыслителя. Поскольку это направление ставит наличие решения вопросов гносеологии критерием присвоения учению ранга философского, постольку Зеньковский отстаивает тезис о том, что содержанием философии могут быть не только вопросы внешнего опыта (на которые ориентировано неокантианство), но и этические, эстетические вопросы внутреннего опыта. Мыслитель отмечает: «За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому онтологизму при разрешении вопросов теории познания, т.е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке» (Зеньковский 2001, 21). Другой исследователь русской философии, С.Л. Франк, обращает внимание на то обстоятельство, что гносеологический вопрос не чужд русской философии, она отличается способом его оценки. Тем самым методологией ее определения также оказывается ее отличие от западной традиции. Мыслитель определяет это различие через антитезу идеального и реального. Если западная философия в своих гносеологических рассуждениях сознания фокусируется на «незаинтересованном познании», то «главной задачей русской философии и было как раз движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие» (Франк 1996, 156). Рассмотрение русской философии Франк основывает на понятии философии, согласно которому она есть интуитивное учение о мировоззрении, выраженное в систематической форме. Отметим здесь еще подход Н.О. Лосского, определяющего философию, наоборот, как науку: «Философия — это наука. Как и всякая другая наука, философия стремится к установлению строго доказуемых истин не для избранных народов или наций, а для всех мыслящих людей» (Лосский 1991, 468). Уникальность же этой науки, согласно данному мыслителю, составляет требование наличия двух противоположных способностей — абстрактного мышления и конкретного созерцания. Русские философы так же объединяют в себе эти таланты, как и западные. Их отличительной чертой выступает доверие религиозному опыту, на основании которого они стремятся построить завершённое христианское мировоззрение.

Мы можем сформулировать основные характеристики этого подхода к русской философии:

- противопоставление интуиции и мышления, непосредственного и опосредованного, абстрактного и конкретного;
- в этом противопоставлении противоположности удерживаются как самостоятельные (двойственность), что определяет эту методологию как рассудочную;

- мышление понимается как формальное, систематизирующее опыт, и потому как лишь особенное наряду с другими особенностями.

Многие современные исследователи русской философии наследуют этому методу, определяя философию как систематизированное отношение человека к миру (см, например, Ермичёв 2014). Такой подход предполагает, что предметом философствования может быть любое содержание (познание, этика, эстетика, религия и т.д.). Данная аморфность предмета имеет своим основанием многообразие сюжетов, затрагиваемых в истории философии, в частности отечественной. При этом, однако упускается объективная логика истории философии и тот единый предмет, который за ней стоит. Отсюда вытекает 2 проблемы:

- 1) теоретическая: понятие философии размывается;
- 2) историко-философская: не учитывается основное содержание немецкой классической философии — разумное понятие единства мышления и бытия.

2. ДИАЛЕКТИКА РАЗУМА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Дадим беглый обзор принципа единства мышления и бытия в немецкой классической философии, который она развивает не в противоположность их различию в философии Нового времени, а как снятие его.

Во-первых, знаменитый «коперниканский переворот» И. Канта заключается в понимании, что философский вопрос о предмете знания не может ставиться без учета способа отношения к нему, т.е. вне познания: «исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (Кант 1964, 87). Тем самым гносеологический вопрос в критике чистого разума — это также онтологический вопрос, вопрос существования предметов в опыте и существования идей в разуме. Беря объект и субъект в их взаимосвязи, Кант рассматривает разум не как особенное, а как всеобщее.

Во-вторых, И.Г. Фихте раскрывает тенденцию мысли Канта, устраняя эмпирическую предпосылку — требование необходимости данности содержания познания в опыте — выраженную кантовским представлением о двух стволах познания: «два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (Кант 1964, 123–124). Согласно наукоучению, все предметности — это дело-деятельность чистого Я (Фихте 1993). Таким образом философ

устраняет атавизм в виде вещи в себе, выступающей как неизвестная сущность известных явлений опыта. Любое существование положено в Я и через Я. Любой способ познания и деятельности есть особенное определение Я как всеобщности, для которой нет иного, противоположного, а философия как наукоучение есть познание этой всеобщности.

В-третьих, Г.В.Ф. Гегель открыл понятие мышления как результата феноменологического снятия внешнего отношения сознания и предмета (Гегель 2006). Разумное философское мышление начинается, когда предметом мышления выступает собственно мысль:

Так как в размышлении обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в которой это мышление есть *моя* деятельность, то эта истинная природа есть вместе с тем *порождение моего духа*, и именно порождение этого духа как мыслящего субъекта <...> Согласно этим определениям, мысли могут быть названы *объективными* мыслями. <...> *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*. За которыми признается, что они выражают *существенное в вещах* (Гегель 1975, 119–120).

Система Гегеля отличается снятием противоположности субъекта и объекта, печать которой в той или иной мере еще несут на себе учения Фихте и Шеллинга, т.к. логическое есть *достигнутое* тождество мышления и бытия, а не взятое интеллектуальным созерцанием лишь непосредственно. Как результат, это тождество есть также истинное (непроизвольное) начало самого феноменологического пути. Поэтому достижение гегелевского учения составляет спекулятивный метод познания логического, в котором преодолены противоречия других (опытных) способов познания (в частности, противоположность созерцания и рассудка).

Указанная в этом обзоре диалектика разума, выражающая принцип единства мышления и бытия, остается недоступной тому историко-философскому исследованию, которое исходит из рассудочной противоположности непосредственного и дискурсивного знания (и занимающего, как правило, одну из этих сторон).

3. ДИАЛЕКТИКА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ В НАСЛЕДИИ ИЛЬЕНКОВА И ЛИФШИЦА

Эту диалектику разума осваивали, по крайней мере, 2 философа советской эпохи: Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц.

В начале своей философской карьеры, еще работая над кандидатской диссертацией, в 50-е гг. Ильенков активно высказывается о предмете философии (Ильенков 2016). Согласно его мысли, философия

изучает логические категории, которые есть мысль и законы природы: “законы логического процесса есть те самые, которые выражают всеобщие законы всякого процесса, природного или общественно-исторического” (Ильенков 2016, 232). Философ устанавливает различие этих законов мысли и природы лишь по форме: в мышлении они применяются сознательно, а в природе и истории осуществляются бессознательно.

Ильенков доказывает это понятие философии ее историей:

- 1) Античная философия вырабатывает диалектическое понятие тождества мышления и бытия (Ильенков 1991).
- 2) С конца античной эпохи и в средние века диалектика утрачена, и логика используется только как формальная. Ее научное преобразование совершается в немецкой классической философии (Ильенков 1965).
- 3) Кант расширяет логику, добавляя раздел трансцендентальной логики — исследование априорных принципов мышления, т.е. категорий. Так логика становится наукой о законах мышления (Ильенков 1965).
- 4) Фихте совершает попытку осуществить диалектику категорий в единой системе, но способом, не соответствующим этому предмету — интеллектуальным *созерцанием*, т.е. не мышлением (Ильенков 1968).
- 5) Шеллинг не может понять, как абсолютное тождество различается на субъект и объект, поэтому так же прибегает к интуиции вместо того, чтобы пересмотреть метод самой логики (Ильенков 1968).
- 6) Гегель совершает этот шаг — преобразует теорию мышления, вырабатывая метод работы с противоречием в самом мышлении (Ильенков 1968).

Таким образом, по Ильенкову, философия — это логика. При этом философ отказывает ей в статусе «царицы» наук, ставя ее в один ряд с ними: «Исходной точкой, для меня бесспорной, является понимание философии как одной из наук — и ни в коем случае не как особой сферы или формы познания, — как одной из областей научного знания, которая имеет свой строго очерченный предмет исследования и не претендует на привилегированное положение в ряду других наук, не старается представить себя некоей высшей мудростью, некоей “метанаукой”» (Ильенков 2018, 119). В этом положении обнаруживается противоречие: особенность предмета философии, по Ильенкову, заключается в его всеобщности — раскрытии категорий, действующих

«повсеместно», однако наука этого предмета стоит в ряду особенных наук. При этом в действительности она выполняет «метароль»: философия «предстает как *самосознание науки*, как самоотчет науки перед самой собой; философия — это и есть наука, сознающая себя в качестве науки» (Ильенков 2018, 120).

Итог разработки Ильенковым философии как логики содержится в его работе «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», в которой он изложил метод восхождения от абстрактного к конкретному (Ильенков 1960), аналитически извлекая его из работы немецкого исследователя. Согласно этому методу, абстрактное — это одностороннее, а конкретное — это всеобщность предмета как системное единство его многообразных определений. Правильность обнаруженной всеобщности ученый проверяет опытом — исследованием истории самого предмета. Тем самым метод содержит телеологический момент, поскольку рассматривает исторический результат как истину предмета. Согласно мысли Ильенкова, только предмет, исторически достигший своей истины, подлежит научному познанию. Научный метод в теоретической форме отражает реальность, раскрывает логическое в историческом.

Таким образом, метод Ильенкова основан на диалектике теории и практики, что составляет его отрицательно-разумную точку зрения. При этом ведущая роль в этой паре отдается практике:

Сознание понимается как момент практического отношения к природе, как особенная форма деятельности, подчиненная в своем развитии практике, как всеобщей форме деятельности <...> Сознание же в этом смысле не представляет собою такого всеобщего отношения, а выступает как особенный момент самодвижения человеческого рода. Вместе с тем оно несет в себе всеобщность, отражает его в себе, является тем необходимым моментом, без которого практика не может совершаться как человеческая, не может замкнуться в круг, форму всеобщности, самодвижения (Ильенков 2017, 176–177).

Такой взгляд имеет две предпосылки:

- материализм, согласно которому материя есть субстанция, а мышление — ее атрибут (Ильенков 2017);
- диалектика как мышление, берущее парные категории уже не в качестве неподвижных противоположностей, а в их рефлексии, однако без дальнейшего снятия этой рефлексии в положительно-разумный результат.

Таким образом, Ильенков — в точном смысле диалектический материалист.

Начиная с 60-х гг. Ильенков фокусирует тезисы своего учения о философии как логики в категории идеального, по поводу которой с ним в научный диалог вступил М.А. Лифшиц (Лифшиц 2003). Он подробно показал, что понимание идеального, выработанное Ильенковым на основании диалектики теории и практики общественного человека, устанавливает его общественную природу. Тем самым в более расширенном варианте повторяется тот же принцип сведения идеального к индивидуальному сознанию, против которого выступал Эвальд Васильевич. Вместе с тем Лифшиц высвечивает истинную тенденцию мысли Ильенкова: идеальное есть не только в человеческой культуре, но и в самой природе. «И чтобы наш материализм был вполне современным, придется взять еще один урок у Платона, Аристотеля и Гегеля, то есть признать, что идеальное существует не только в человеке, не только в общественной деятельности, не только в предметных воплощениях общественного сознания, но и в природе» (Лифшиц 2003, 290), — утверждает философ.

Эту материалистическую идею единства идеального и реального Лифшиц раскрывает принципом онтогносеологии (Лифшиц 2004; Лифшиц 2010), согласно которому категория идеального не только берется в ее рефлексии в реальное, но и предполагает результат их диалектики в категории действительности. Он пишет: «Речь идет об идеальной сфере <...> Переходом к этому является развитие самой реальности, которая во всем реальна, но не во всем действительна <...> разница между понимающим и непонимающим знанием основана на различии между реальностью, соответствующей или несоответствующей своему понятию» (Лифшиц 2004, 191). Действительность как реальность, соответствующая своему понятию, сама по себе подлежит познанию сознанием (ср. положение Аристотеля о предмете первой философии как сущности, самой по себе мыслимой). Это последнее, в свою очередь, также может быть несоответствующим своему понятию (слепо отражать реальность) или соответствующим — быть сознательным сознанием. Таким образом, онтогносеология как идея единства мышления и бытия заключается в невозможности отделить существование и познание непроходимой пропастью. Это — диалектика субъекта и объекта, сторонами которой выступают:

- объективный субъект-объект: реальность, доходящая до действительности и порождающая сознание (преобладание детерминации);

- субъективный субъект-объект: сознание, активное потому, что оно отражает объективность, а не свою случайность (преобладание целесообразности) (Лифшиц 2004).

Вместе с тем Лифшиц подчеркивает, что онтогносеологическое тождество мышления и бытия осуществляется не в бытии (что было бы идеализмом), а в логосе:

Субъект и объект тождественны только в одном отношении — в отношении логоса. Вопрос заключается в том, представляет ли это тождество фактическое тождество бытия или его нужно понимать именно как тождество в разуме, в разумном содержании. Первый путь есть путь объективного идеализма <...> Здесь совершается ошибка <...> что тождество в разуме, в разумном содержании, в логосе действительности принимается за тождество объекта и субъекта в смысле бытия, в смысле фактического <...> Другой путь — это признать, что логос — только разумное содержание, но не само фактическое бытие, хотя он *есть* <...> Существует тождество не между субъектом и объектом, а между логическим законом бытия, его разумностью и нашим разумом (Лифшиц 2010, 18).

Тем самым Лифшиц понимает абсолютное как относительное — как лишь сторону противоречия абсолютного и относительного, но не как заключающую это противоречие в себе и для себя идею. Эту мысль философ выражает понятием *akrotēs* как *mesotēs* — особенной всеобщности (истины, имеющей, тем не менее, лишь относительно-исторический характер). Благодаря этой точке зрения Лифшиц утверждает, что марксизм, диалектический материализм есть истинное учение, которое допускает свое доказательное опровержение (т.е. оно есть переходящее истинное учение) (Лифшиц 1979).

Таким образом, Лифшиц конкретизирует единство мышления и бытия в рефлексии субъективного субъект-объекта и объективного субъект-объекта, чья диалектика включает в себя положительно-разумный момент (*akrotēs*), но эта диалектика возобновляется в новом витке исторического движения.

Можно сделать вывод, что в учениях Ильенкова и Лифшица развит отрицательно-разумный момент логического мышления. Через этих мыслителей русская философская культура наследует достижения немецкой классической философии, причем не догматически, а творчески: исходя из принципа диалектического единства мышления и бытия Ильенков создает известные работы в области образования и понятия личности, а Лифшиц — эстетическую теорию и художественную критику.

4. ВЫВОД

Таким образом, объективный ход истории русской философии, породившей описанные выше учения, предполагает логический подход к ее изучению. Ибо диалектическое наследие Ильенкова и Лифшица невозможно оценить формально-рассудочным способом. Благодаря этому содержанию русская философия определяется не в отличие от европейской и не по преемственности с ней как “западной рациональностью”, а как наследница мировой философии, сама делающая в нее вклад.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель, Г.В.Ф. (1975), *Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики*. М.: Мысль.
- Гегель, Г.В.Ф. (2005), *Наука логики*. СПб.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф. (2006), *Феноменология духа*. СПб.: Наука.
- Ермичев, А.А. (2014), *Имена и сюжеты русской философии*. СПб.: Наука.
- Зеньковский, В.В. (2001), *История русской философии*. М.: Академический Проект, Раритет.
- Ильенков, Э.В. (1960), *Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса*. М.: Изд-во Академии наук СССР.
- Ильенков, Э.В. (1965), “Предмет логики как науки в новой философии”. *Вопросы философии* 5: 71–82.
- Ильенков, Э.В. (1966), “К истории вопроса о предмете логики как науки”. *Вопросы философии* 1: 32–43.
- Ильенков, Э.В. (1968), *К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики)*. Дис. д-ра филос. Наук. М.
- Ильенков, Э.В. (1991), “Античная диалектика как форма мысли”, in Э.В. Ильенков. *Философия и культура*, 56–100. М.: Политиздат.
- Ильенков, Э.В. (2016), *Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955)*. М.: Канон-плюс, РООИ “Реабилитация”.
- Ильенков, Э.В. (2017), *От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960*. М.: Канон-плюс, РООИ “Реабилитация”.
- Ильенков, Э.В. (2018), *Идеальное. И реальность. 1960–1979*. М.: Канон-плюс, РООИ “Реабилитация”.
- Кант, И. (1964), *Сочинения в шести томах. Т. 3*. М.: Мысль.
- Лифшиц, М.А. (1979), “Чего не надо бояться?” in М.А. Лифшиц. *Мифология древняя и современная*, 556–581. М.: Искусство.
- Лифшиц, М.А. (2003), *Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального)*. М.: Прогресс-Традиция.
- Лифшиц, М.А. (2004), *Что такое классика?* М.: Изд-во “Искусство XXI век”.

- Лифшиц, М.А. (2010), *Varia*. М.: Издательство Грюндриссе.
- Лосский, Н.О. (1991), *История русской философии*. М.: Советский писатель.
- Фихте, И.Г. (1993), "Второе введение в наукоучение", in И.Г. Фихте. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил.
- Франк, С.Л. (1996), *Русское мировоззрение*. СПб.: Наука.
- Hegel, G.W.F. (1975), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. P. 1. *Science of Logic*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Hegel, G.W.F. (2005), *Science of Logic*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Hegel, G.W.F. (2006), *Phenomenology of Spirit*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Ermichov, A.A. (2014), *Names and plots of the Russian philosophy*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Zenkovskiy, V.V. (2001), *History of Russian Philosophy*. Moscow: Academic Project, Rarity. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (1960), *Dialectics of the abstract and the concrete in "Capital" of Marx*. Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (1965), "The subject of logic as a science in the new philosophy". *Philosophy questions* 5: 71–82. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (1966), "On the history of the question of the subject of logic as a science". *Philosophy questions* 1: 32–43. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (1968), *On the question of the nature of thinking*. Moscow. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (1991), "Ancient dialectics as a form of thought", in E.V. Ilyenkov. *Philosophy and culture*, 56–100. Moscow: Politizdat. (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (2016), *Passion for theses on the subject of philosophy (1954–1955)*. Moscow: Canon-plus, ROOI "Rehabilitation". (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (2017), *From the abstract to the concrete. Steep route. 1950–1960*. Moscow: Canon-plus, ROOI "Rehabilitation". (in Russian.)
- Ilyenkov, E.V. (2018), *Ideality. And Reality. 1960–1979*. Moscow: Canon-plus, ROOI "Rehabilitation". (in Russian.)
- Kant, I. (1964), *Compositions in 6 volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Lifshits, M.A. (1979), "What we shouldn't be afraid?" in M.A. Lifshits. *Ancient and modern mythology*, 556–581. Moscow: Art. (in Russian.)
- Lifshits, M.A. (2003), *Dialogue with Ewald Ilyenkov. (The problem of the ideal)*. Moscow: Progress-Tradition. (in Russian.)
- Lifshits, M.A. (2004), *What is a classic?* Moscow: Publishing House "Art of the XXI century". (in Russian.)
- Lifshits, M.A. (2010), *Varia*. Moscow: Publishing House Grundrisse. (in Russian.)
- Losskiy, N.O. (1991), *History of Russian philosophy*. Moscow: Soviet writer. (in Russian.)
- Fichte, I.G. (1993), "The second introduction to the Science of Knowledge", in I.G. Fichte. *Works in 2 volumes*. Vol. 1, 447–546. St. Petersburg: Mithril. (in Russian.)
- Frank, S.L. (1996), *Russian worldview*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

THE HERITAGE OF GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY
IN RUSSIAN THOUGHT OF XX CENTURY:
E.V. ILYENKOV AND M.A. LIFSHITS

LYASHKO, Ilya A.

Lecturer.

Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design.

E-mail: il.lyashko@yandex.ru

Keywords: Ilyenkov, Lifshits, dialectics, intellection, being, ontognoseology, Russian philosophy.

Is Russian philosophy original or the branch of European philosophy? The study of this question takes history of philosophy as plurality of periods. There is no universal concept of philosophy by this way. So this method miss the reason dialectics because states the unresolved contradiction of rationality and intuition, epistemology and ontology. But German classical philosophy has discovered reason dialectics and Russian philosophy knows this dialectics through doctrines of E.V. Ilyenkov and M.A. Lifshits. These philosophers think by negative reason. Therefore the adequate Russian philosophy study is not analytic but reasonable because this method discovers logical content of doctrines.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.30

ВИЗАНТИЯ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ
И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

ВИЗАНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СЛОВАКИИ (ИСТОКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ)

ДАНИИШ
Мирослав

Кандидат исторических наук, профессор.
Университет Коменского в Братиславе, Словакия.

E-mail: miroslav.danis@uniba.sk

ПЛАШИЕНКОВА
Златица

Кандидат философских наук, профессор.
Университет Коменского в Братиславе, Словакия.

E-mail: zlatica.plasienkova@uniba.sk

Ключевые слова:

словацкая византология, историография, А. Авенариус,
университетские научные центры.

Византология имеет в Словакии давние традиции и восходит к 19 веку. Однако, как самостоятельная научная дисциплина, она начала развиваться после 1989 г. в духе важных университетских и культурных центрах: в городах Братислава и Прешов. Словацкая византология базируется на византийских исследованиях периода межвоенной и послевоенной Чехословакии. Более значительное углубленное развитие византиноведения в Чехословакии произошло после Первой мировой войны, когда русские исследователи византийского и славянского искусства, во главе с проф. Н.П. Кондаковым, эмигрировали в Прагу. Во второй половине 20 века словацкая византология стала развиваться благодаря историку Александру Авенариусу, а также археологам Яну Декану и Татьяне Штефановичовой, занимавшихся византийско-славянскими проблематикой. После 1989 г. в Словакии появились новые специалисты, которые занимались византийскими исследованиями в нескольких научных дисциплинах — в философии, истории искусства, классической филологии и особенно истории. В 1996 г. на кафедре всеобщей истории Философского факультета Университета Коменского под руководством А. Авенариуса было создано отделение византологии. После его смерти в 2002 г. проф. М. Даниш основал на кафедре отделение «Семинар А. Авенариуса», а в 2006 г. начал издавать научный византийский сборник «Byzantinoslovaca». В Словакии, кроме философских факультетов, интерес к изучению византийского наследия можно встретить на юридических (римское и церковное право) или на богословских факультетах.

Византистика в Словакии имеет давнюю традицию, а ее исследования Великоморавской и славянской проблематики восходят к XIX в. Словакия расположена в центральной части Европы и именно на ее территории как до прихода Кирилла и Мефодия, так и позже, цивилизация европейского востока сталкивалась с цивилизацией запада. Поэтому логично, что исследование древнейшей словацкой истории также включает в себя проблемы Византии и ее влияния на развитие нашей истории как в национальном, так и в более широком европейском контексте. Поэтому практически все словацкие историки, занимающиеся национальной историей в средние века, не могут избежать исследования Византии и ее контактов с Центральной Европой. Византистика как дисциплина представляет собой комплекс научных дисциплин, которые имеют дело с различными аспектами истории, культуры, языка, литературы, искусства и всей жизни византийского общества. Несмотря на свою «элитарность» и кажущуюся оторванность от «практической жизни», это дисциплина, которую преподают в любом крупном европейском, американском или даже австралийском университете. В этом контексте она нашла свое место в структуре науки и высшего образования Словакии только после 1989 г., хотя греко-католическая и православная церковь и церковная культура, которая охватывает и восточную Словакию и в какой-то мере создает культурный образ Словакии, выросли органически именно из византийского наследия. В этот состоит одна из причин того, что словацкая византология (как и чешская) сформировалась как научный раздел славистики и классической филологии на стыке славянской истории, славянской филологии и литературоведения, славянской археологии, истории искусств и права. Первоначально она создавалась в контексте византийско-славянских отношений, и только с 1989 г. византистика начала развиваться как самостоятельная научная дисциплина. Понятно, что именно славяно-византийская тематика по-прежнему находится на переднем плане и изучается наиболее интенсивно. Словацкая византистика исходила из византологических исследований в межвоенной и послевоенной Чехословакии.

Одним из основоположников византологической традиции в чешских землях можно считать пражского профессора истории Восточной Европы и Балканского полуострова Ярослава Бидло. Существенное углубление византиноведения в Чехословакии началось после Первой мировой войны, когда в Прагу эмигрировали русские знатоки византийской и славянской истории, литературы и искусства во главе с Никодимом Павловичем Кондаковым. Начало развития византистики на территории современной Словакии связано с именами таких

личностей, как Павла Йозефа Шафарика (1795–1861) и Милоша Вейнгарта (1890–1939) — чешского слависта, работавшего на философском факультете Карлова университета в Праге, а также в 1921–1927 гг. в Университете Коменского в Братиславе, т.е с момента его основания. Оба были выдающимися славистами и понимали связь славянского мира с Византией и ее литературным и культурным наследием. Безусловно оправданно связывать этих филологов и славистов с зарождением византийской науки в Словакии, но уж точно не в том смысле, в каком мы ее воспринимаем сегодня. У Шафарика это было в большей степени комплексное и междисциплинарное исследование древней истории славян в труде «Славянские древности» (Šafárik 1862–1863), в котором он продемонстрировал глубокое знание византийских источников. При этом Шафарик в тот период работал с французскими и немецкими изданиями византийских источников (Havlíková 2000, 141), но его работы еще не были классическими византинистическими исследованиями. У основ византистики как таковой стоял в начале XX в. Милош Вейнгарт, который был членом византистической комиссии Славянского института в Праге и одним из основателей редакционной коллегии журнала «Византинославика»¹.

Будучи профессором братиславского университета, Милош Вейнгарт уже считался одним из передовых чешских славистов, его литературная и научная деятельность была сосредоточена на исследовании церковнославянского языка, славяно-византийских культурных отношений, истории и структуры славянской филологии. По его инициативе и под его редакцией в Братиславе начал выходить научный сборник «Sborník FIF UK. Spisy Filozofickej fakulty UK», в котором публиковались и первые византинистические работы в Словакии (Weingart 1922, 1923). Он подчеркивал важность комплексного изучения византийской литературы, культуры и истории, считая это необходимым условием для качественного перевода церковнославянских текстов. В своей наиболее известной работе в области византистики «Византийские хроники в церковнославянской литературе» (*Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské*) (1922–1923) он проанализировал все переводы хроник с греческого на церковный старославянский язык. Значение его работы состоит в тщательном филологическом анализе византийских

1 М. Вейнгарт принимал участие в редактировании первых восьми сборников журнала. Он был членом Международного комитета византийских исследований (Comité international des études byzantines), Научного общества Шафарика в Братиславе, Славянского института в Праге, редактором журнала Византинославика, Журнала современной филологии, сборника FIF UK и трудов FIF UK.

хроник и установление их происхождения. Несмотря на то, что он проработал в Словакии всего пять лет, Вейнгарт оставил после себя выдающееся научное наследие. В межвоенный период его дело продолжил прежде всего профессор Евгений Перфецкий, который поддерживал личные научные контакты с Вейнгартом, а также с известным чешским славистом и византинистом Ярославом Бидло.

Кроме Евгения Перфецкого, свой научный путь в Братиславе начал ученик Вейнгарта, проф. Ян Станислав — один из первых словацких современных славистов и специалистов по старославянскому языку и литературе. Было очевидно, что его исследования опирались на более старый, славяно-византийский контекст проблемы. Проблемой славяно-византийского литературного и этнографического влияния в межвоенный период в Словакии занимался и русский лингвист, эмигрант В. Погорелов. В любом случае, в первой половине XX в. мы можем считать пионерами византистики в словацкой науке именно этих двух русских ученых-эмигрантов — лингвиста В. Погорелова² и историка Е. Перфецкого³.

- 2 В.А. Погорелов родился 03.04. 1872 в Петербурге и умер 02.09.1955 г. в Мюнхене. Его отец был генералом российской армии, поэтому его детство и школьные годы проходили как правило в местах службы его отца. Начальное образование он получил в Тбилиси, гимназические голы провел в Петербурге, Киеве и Феодосии. Высшее образование по специальности славянская филология получил в университетах Москвы и Варшавы. В 1920 г. эмигрировал в Болгарию, где преподавал в гимназии в Софии, а в 1923 г. переехал в Братиславу и начал работать на философском факультете Университета Коменского, где в 1940 г. стал профессором славянской филологии, а также преподавал историю древнерусской литературы и русскую палеографию. Работая в Словакии, наибольший вклад он внес в изучение старославянского языка и сравнительной славянской филологии. Ход военных действий вынудил его в 1944 г. уехать в Мюнхен, где он до конца жизни частным образом преподавал языки (Harbuľová 2011, 103–110).
- 3 Е.И. Перфецкий родился 11.04.1888 г. в Носове Холмской губернии (в то время — часть польской Украины в составе России). Происходил из семьи православного священника. По окончании классической гимназии в Седльце с 1908 г. изучал историю в Петербургском университете: русскую историю под руководством А.А. Шахматова и А.Ф. Платонова, а славянскую историю — под руководством П.А. Лаврова и Н.В. Ястребова. По окончании университета в 1912 г. стал стипендиатом Славянского отделения Петербургской академии наук. Затем продолжал обучение в университете Вены у профессоров В. Ягича, К. Иречека и О. Редлиха, а после защиты магистерской диссертации в 1919 г. получил место доцента русской истории в Киевском университете (хабилизация 02.09.1919 г.). После закрытия университета эмигрировал в 1921 г. в Чехословакию и в этом же году получил приглашение по рекомендации проф. В. Ягича и Л. Нидерле работать в братиславском университете. 31 июля 1939 г. был избран ординарным профессором. Кроме лекций по истории

Евгений Перфецкий работал в университете Коменского в Братиславе с 1921 г. до своей смерти в 1947 г. и читал лекции по истории восточной Европы. Результаты его исследований, особенно в области сравнения русского и византийского летописания с немецкими, польскими, венгерскими и чешскими хрониками, значительно изменили представления того времени и подтверждают, что он был достойным преемником русской школы текстологии древнерусского летописания А.А. Шахматова (Perfeckij 1922, 1925, 1932, 1940). Он развивал изучение текстологии древнерусского летописания в Словакии, особенно в научных спорах с другим русским эмигрантом, профессором Университета Коменского и лингвистом В. Погореловым (Pogorelov 1929, 1933, 1943–1944). Е. Перфецкий и В. Погорелов заложили в Словакии хорошую базу для дальнейших исторических и лингвистических исследований, не только в области исследования русского летописания в контексте византийской культурно-литературной традиции, но и для основ изучения истории восточной Европы на уровне фундаментальных исследований. И словацкие, и чешские ученые опирались на их труды и научную деятельность (Daniš 2020, 22).

Во второй половине XX столетия крупнейшим представителем словацкой византологии стал Александр Авенариус, который заложил в Словакии ее прочный и глубокий фундамент в качестве научного направления⁴. Из его научно-педагогической мастерской на философском

Подкарпатской Руси читал лекции и вел семинары по истории восточных славян, а также несколько лет (1940–1946 гг.) преподавал и средневековую историю Западной Европы (Plašienková, Daniš 2017, 247–274).

- 4 По окончании в 1964 г. философского факультета он начал работать на кафедре истории архитектуры строительного факультета Словацкой высшей технической школы в качестве специалиста по документации (1964–68 гг.), а в 1968–1972 гг. являлся специалистом Института истории европейских социалистических стран в рамках Института истории САН, где занимался ранними периодами истории юго-восточной и восточной Европы. На его окончательную ориентацию на византиноведение в решающей мере повлияли двое из его учителей: специалист по средневековой словацкой истории Петер Раткош и археолог академик Ян Декан. Внутренние побуждения к тому, чтобы византинистика стала его призванием, были обусловлены специфическим микроклиматом, в котором он воспитывался. Он происходил из словацко-русской семьи и рос, а атмосфере православного христианства. Его семья была тесно связана многочисленной русской эмигрантской общиной в Братиславе, которая отличалась глубоким и осознанным интересом к своим историческим и культурным корням. А. Авенариус родился в Мартине в семье русского дворянина-эмигранта, который в Словакии работал землемером. В 70-х гг. XX в. в силу политической неблагонадежности (после событий 1968 г.) был вынужден работать в Словацком институте по охране исторических памятников и природы в Братиславе, сначала в качестве

факультете Университета Коменского, на кафедрах истории в университетах Трнавы и Прешова в 90-х гг. прошлого столетия вышла целая школа молодых специалистов-византологов, которые в настоящее время являются продолжателями его дела в области словацкой византистики.

Первый этап его научной деятельности ознаменовался публикацией статей, посвященных проблематике аваров, их связей с Византийской империей и славянами, а также изданием монографии *Die Awaren in Europa* в 1974 г. (Avenarius 1974). В это время он публикует целый ряд научных работ по указанной проблематике (Avenarius 1966, 1975, 1988, 1998, 2016). В последнее десятилетие своей научной жизни проф. А. Авенариус интенсивно занимался проблематикой византийского иконоклазма и иконой в самом широком контексте. Византийское иконоборчество, его многослойность в контексте религиозного, церковного и социального развития стало предметом его монографии, которая вышла в 1998 г. (Avenarius 1998).

А. Авенариус, кроме прочего, являлся иностранным членом редколлегии «Byzantinoslavica» в Праге и «Byzantinorussica» в Москве, а также членом Чехословацкого византологического комитета. Участвовал во многих крупных международных научных мероприятиях, в качестве приглашенного профессора читал лекции в университетах в Бонне (1981), Париже (1992), Пизе (1990), Мюнхене (1989), Болонье (1988), Мюнстере (1981) и Сегеде (1994). По поручению международного византологического комитета в рамках XVIII Международного конгресса в Москве организовал и вел симпозиум «Византия и Россия».

После 1989 г. А. Авенариус начал заниматься педагогической деятельностью во многих словацких университетах. Он читал лекции на кафедрах истории философского факультета Университета Коменского в Братиславе, в Трнавском университете на философском факультете Прешовского университета и на Православном богословском факультете этого университета. В 90-х гг. XX в. на кафедре всеобщей истории философского факультета Университета Коменского в Братиславе и на Православном богословском факультете в Прешове внес значительный вклад в создание и развитие византологии как научной дисциплины. Он стоял у истоков журнала *Synergia*, который был посвящен византийской истории, культуре и теологии и выходил при кафедре византологии Православного богословского факультета Прешовского

историка, а позже заведующим архивом института. В Академию наук вернулся в 1984 г., где и работал вплоть до своей кончины в 2004 г. (Daniš 2008, 9–16).

университета. К сожалению, в настоящее время этот журнал уже не выходит. Заслугой А. Авенаруса было также поддержание постоянных международных научных контактов, прежде всего с крупными чешскими византинистами второй половины XX века, многие из которых и до настоящего времени являются ведущими представителями чешской византологии.⁵

Византистика как самостоятельное научное направление в Словакии начало формироваться после 1989 г. главным образом в двух крупных университетских и культурных центрах — в Братиславе в Университете Коменского на кафедре всеобщей истории философского факультета и в Прешове на Православном факультете. Позже ее изучение началось также и в Университете Константина Философа в Нитре. В рамках академических структур византологические исследования, прежде всего в области языкознания, развиваются главным образом в Институте славистики имени Яна Станислава САН в Братиславе.

В 1995 г. на кафедре всеобщей истории философского факультета Университета Коменского по инициативе тогдашнего заведующего кафедрой профессора М. Даниша начал реализовываться проект изучения византологии, научным гарантом которого выступил проф. А. Авенариус в сотрудничестве с другими преподавателями факультета (проф. Татьяна Штефановичова, доц. Зузана Шевчикова, проф. Мирослав Даниш и приглашенные преподаватели из пражского Карлова Университета, прежде всего проф. Ружена Досталова). Финансовую поддержку проекта осуществлял Фонд Я. Гуса. Цель проекта состояла в создании основ византологических исследований в Словакии. Через семь лет обучения удалось, главным образом благодаря проф. Аверариусу, воспитать несколько молодых эрудированных специалистов, что стало гарантией дальнейшего развития этого направления научных исследований, учебного процесса и коммуникации с зарубежными центрами. Этот проект стал примером блестяще организованной имплементации новой научной дисциплины в систему исторических наук в Словакии. После кончины А. Авенариуса в 2004 г. проф. М. Даниш открыл на кафедре всеобщей истории семинар имени А. Авенариуса.

Значительным современным научным периодическим изданием в Словакии, которое ориентируется на историю Византии, является сборник *Byzantinoslovaca*, основанный в 2006 г. профессором

5 С чешскими византинистами Руженой Досталовой, Владимиром Фиалой, Любомирой Гавликовой, Верой Гроховой, Миланом Лоосом, Ольдржихом Тумой, Владимиром Вавржинекком и Богумилой Застеровой.

Мирославом Данишем, близким соратником А. Аверариуса, вместе с его учениками на кафедре всеобщей истории философского факультета Университета Коменского. В конце ноября 2004 г. на кафедре всеобщей истории встретились многие ученики и коллеги А. Авенариуса и основали *Византологический семинар имени Александра Авенариуса* — научно-исследовательскую организацию, которая под духовной эгидой их учителя и ведущего представителя словацкой византистики продолжает исследовательскую работу в области византологии в сотрудничестве с другими византологическими центрами.

Крупным центром словацкой византологии в контексте преподавания и исследований, прежде всего области богословско-догматической и философской, является кафедра церковной истории, византологии и греческого языка Православного факультета Прешовского университета. Она концентрируется на изучении истории и структуры церкви с момента ее возникновения до настоящего времени в сочетании с научным и объективным исследованием исторических взаимосвязей. Особое внимание уделяется теологическому, литургическому и духовному богатству Византии, которое на наших землях распространилось благодаря миссии святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Это богатство является неотъемлемой частью европейской и мировой культуры, и поэтому так важно научное исследование этой проблематики. Православное богословие и духовная жизнь являются продолжением византийской традиции, которая в наши дни становится все более актуальной. После успешного окончания обучения на факультете, выпускники имеют возможность продолжать обучение в греческих университетах через программу «Эразмус». Наиболее видными представителями византистики на этой кафедре в настоящее время являются проф. Ян Шафин (Šafin 2007, 2008) и доц. Вацлав Ежек (Ježek 2007).

Сейчас в Словакии также интенсивно развивается и исследование византийской философии, которое важно прежде всего с точки зрения изучения зачатков философского мышления на нашей территории во время кирилло-мефодиевской миссии в Великой Моравии, когда наши земли благодаря христианизации впервые появились на философской карте Европы (Dipkala 2006). Об этом свидетельствует моравско-паннонская легенда «Житие Константина-Кирилла», где сохранились в сущности первые проявления философских суждений, которые исходили из познания тогдашней формы византийского философско-теологического мышления. И из этого становится ясным, насколько важно при изучении византийской философии не упускать из внимания теологические вопросы. В настоящее время византийской философией

занимается главным образом профессор Ян Зозуляк, который работает в Университете Константина Философа в Нитре (Zozulák 2013, 2016).

Значительным научным достижением Я. Зозуляка в области изучения византийской философии в последние годы стало издание монографии «Византийская философия», которая заложила основы исследования византийской философии в Словакии. Указанная монография является первой систематической работой в Словакии, посвященной философскому мышлению Византии, попыткой расширить наши знания средневековой философии, рассмотреть средневековую греческую философию, которая исходила из философии античной и развивалась параллельно с латинской средневековой философией. Одновременно здесь автор анализирует исторические границы византийской философии и ее разделение на хронологические периоды (Zozulák 2017).

Значительную роль в укреплении в Словакии такой молодой научной дисциплины, как византология, с 2008 г. играет и заслуживший международное признание научный журнал *Konštantínove listy*, который выходит в Университете Константина Философа в Нитре и который основное внимание уделяет как славянским, так и славяно-византийским и чисто византийским научным темам.

В настоящее время одним из ведущих представителей словацкой византологии является проф. Мартин Гурбанич, один из первых выпускников по специальности византология на кафедре всеобщей истории философского факультета Университета Коменского. Его почти двадцатипятилетняя научная деятельность принесла значительные плоды в области византологии. М. Гурбанич является постоянным участником всемирных византологических конгрессов, имеет большое количество публикаций в словацких и зарубежных периодических изданиях (Hurbanič 2009, 2010, 2016). Одной из наиболее значительных работ является его монография *Konštantínopol 626*, которая в различных вариантах и дополненных изданиях вышла не только в Словакии, но и в Чехии, а также в англоязычной версии.

В заключение можно констатировать, что к настоящему времени византологические исследования в Словакии в различных формах осуществляются в четырех специализированных центрах и ориентируются главным образом на следующие научные темы: византийская литургическая традиция и культурное наследие в восточной Словакии, византийская теология, византийская философия и кирилло-мефодиевское культурное наследие, отношения между славянами и Византией, а также взаимодействие между латинским Западом и православным Востоком в эпоху высокого средневековья.

ЛИТЕРАТУРА

- Avenarius, A. (1974), *Die Awaren in Europa*. Amsterdam; Bratislava.
- Avenarius, A. (1966), "Prabulhari v prameňoch 6.–7. storočia", *Slovenské štúdie* 8: 185–204.
- Avenarius, A. (1975), "Awarische Überfälle und der Schutz der byzantinischen Provinzen am Balkan im 7. Jh", in *Actes du XVI e Congres International des Études Byzantines. Bucaresti II*, 175–188.
- Avenarius, A. (1988), "Stepné národy v Európe: charakter a vývoj avarskej spoločnosti", *Historický časopis* 36.2: 145–159.
- Avenarius, A. (1998), *Byzantský ikonoklazmus 726–843. Storočie zápasu o ikonu*. Bratislava: Veda.
- Avenarius, A. (2016), *Byzantský zápas o ikonu. K problematike východoeurópskeho symbolizmu*. Prešov: Prešovská univerzita.
- Daniš, M. (2006), "Univerzitný profesor Alexander Avenárius v kontexte slovenskej byzantológie a všeobecných dejín", in *Byzantinoslovaca*, T. 1, 9–28. Bratislava: Stimul.
- Daniš, M. (2020), "Nestorov letopis a jeho miesto v slovenskej historiografii", in *Acta historica Posoniensia XXXVII*, 18–28. Bratislava: Stimul.
- Dupkala, R. (2006), *Reflexie európskej filozofie na Slovensku*. Prešov: Impresso.
- Harbuľová, Ľ. (2001), "Ruská emigrácia a Slovensko (Pôsobenie ruskej pooktóbrovej emigrácie na Slovensku v rokoch 1919–1939)", in *Acta facultatis philosophicae Universitatis Prešovensis*. (Monographia 33). Prešov.
- Havlíková, L. (2000), "K počátkum české a slovenské byzantologie. P.J. Šafařík, J. Bidlo, M. Weingart", in *Česko slovenská vzájemnost a nezájemnost*, 141–148. Brno: Ústav slavistiky Masarikovy University.
- Hurbanič, M. (2009), *Posledná vojna antiky. Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v historických súvislostiach*. Prešov: Michal Vaško.
- Hurbanič, M. (2010), *História a mýtus. Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v legendách*. Prešov: Michal Vaško.
- Hurbanič, M. (2016), *Konstantinopol 626. Poslední bitva antiky*. Praha: Academia.
- Ježek, V. (2007), "Idealizmus v byzantologických štúdiách", *Historický časopis* 55.1: 125–133.
- Perfekij, E. (1922), *Ruské letopisné svody a jejich vzájemný poměr [Русские летописные своды и их взаимоотношения]*. Bratislava: Filozofická fakulta UK (Spisy FF UK).
- Perfekij, E. (1925), *Die deutsche Quelle der Sazaver Chronik*, in *Archiv für slawische Philologie* 10.1/2: 16–41.
- Perfekij, E. (1932), *Historia polonica Jana Długosze a ruské letopisectví*. Praha: Orbis.
- Perfekij, E. (1940), *Historia polonica Jana Długosza a nemecké letopisectvo*. Bratislava: Filozofická fakulta Slovenskej univerzity.
- Plašienková, Z., Daniš, M. (2017), "Pôsobenie ruských profesorov E.J. Perfekého a N.O. Losského na Filozofickej fakulte UK a ich prínos v kontexte historických vied a filozofie", in *95 rokov Filozofickej fakulty UK: pohľad do dejín inštitúcie a jej akademickej obce*, 247–274. Bratislava: Univerzita Komenského.

- Pogorielov, V. (1933), "Ruský letopis Nestorov a Slovensko", *Kultúra* V: 536–539.
- Pogorielov, V. (1943–1944), "Die russische Nestorchronik und die Slowakei", *Carpatica Slovaca* III: 195–199.
- Pogorielov, V. (1929), "Spišské cyrilské úlomky XII.–XIII. storočia", *Bratislava* 3.1: 81–87.
- Šafárik, P.J. (1862–1863), *Slovanské starožitnosti*, I.–II. Praha.
- Šafin, J. (2008), *O ruskom byzantinizme, židovstvujúcich a vesternizácii Ruska*. Michalovce: Pravoslávna akadémia.
- Šafin, J. (2007), *Palamizmus v kontexte byzantskej teológie a latinského kresťanstva. Prehľad a rozbor*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta.
- Zozulák, J. (2013), "Výskum byzantskej filozofie a jej prieniku na Veľkú Moravu", *Filozofia* 68.9: 790–799.
- Zozulák, J. (2016), *Byzantská filozofia*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Zozulák, J. (2017), "Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku", *Konštantínove listy* 10.1: 3–11.
- Weingart, M. (1922), *Byzantské kroniky v literatúre cirkevněslovanské. Přehled a rozbor filologický*. Část I., Bratislava: Universita Komenského.
- Weingart, M. (1923), *Byzantské kroniky v literatúre cirkevněslovanské*. Část II. Bratislava: Universita Komenského.

BYZANTOLOGICAL RESEARCH IN SLOVAKIA (STARTING POINTS AND HISTORIOGRAPHY)

DANISH, Miroslav

PhD in History, Professor.

Comenius University in Bratislava, Slovakia.

E-mail: miroslav.danis@uniba.sk

PLASHIENKOVA, Zlatica

PhD in Philosophy, Professor.

Comenius University in Bratislava, Slovakia.

E-mail: zlatica.plasienkova@uniba.sk

Keywords: Slovak Byzantology, historiography, A. Avenarius, university scientific centres.

The rich tradition of Byzantine studies in Slovakia dates back to the 19th century. However, as an independent scientific discipline, it began to take shape only after 1989, especially in two important academic and cultural centres in Bratislava and Prešov. Slovak Byzantology followed up on Byzantine studies from interwar and postwar Czechoslovakia. A significant deepening of Byzantine studies in Czechoslovakia occurred just after the First World War, when Russian experts in Byzantine and Slavic art, led by prof. N.P. Kondakov, emigrated to Prague. In the second half of the 20th century, Slovak Byzantology began to develop thanks to A. Avenarius. From the point of view of archaeology, J. Dekan and T. Shtefanovichova partially dealt with Byzantine-Slavic topics as well. After 1989, Slovak experts in several scientific

disciplines began to deal with Byzantological studies, especially in philosophy, art history, classical philology and especially history. In 1996, a section of Byzantology began to be built, under the leadership of A. Avenarius at the Department of General History (Faculty of Arts, Comenius University). After his death in 2002, prof. M. Danish founded the “Avenarius’ Seminar” at the same department and in 2006 he started publishing the Byzantological journal “Byzantinoslovaca”. However, interest in Byzantine topics can be found also in theological and law faculties (Roman and ecclesiastical law), in addition to philosophical faculties.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.31

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ И МУЧЕНИКИ: ОТ ДИОКЛЕТИАНА К КОНСТАНТИНУ*

ПАНТЕЛЕЕВ

Алексей Дмитриевич

Кандидат исторических наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: a.panteleev@spbu.ru

Ключевые слова:

раннее христианство, преследования, мученичество, агиография, Евсевий Кесарийский.

Цель статьи — анализ отношения Евсевия Кесарийского к явлению мученичества и мученикам первых трех веков истории христианства. У Евсевия есть свой собственный взгляд на «правильное» и «неправильное» мученичество, роль этого явления в истории христианства и отношениях с Римской империей, и самое главное, на место мучеников и исповедников в Церкви. В статье демонстрируется, как Евсевий меняет акценты в рассказах о мучениках, какая система ценностей декларируется в «Церковной истории» и в какой степени она соотносится с ранними агиографическими текстами. Он не преуменьшал значение мученичества, но при этом обращал большее внимание на другие формы свидетельства о Христе — проповедь, полемику с еретиками и язычниками, литературную деятельность. Это отношение к мученичеству, переносящее акцент со смерти во имя Бога на повседневное служение и исповедание Бога своей жизнью, сближает Евсевия с александрийской традицией, отраженной в сочинениях Климента, Оригена, Петра и Афанасия. Мученики для Евсевия — важная часть образа прошлого Церкви, а не настоящего и тем более не будущего.

Сочинения Евсевия Кесарийского «Церковная история» и «О Палестинских мучениках» имеют большое значение для изучения самых разных аспектов раннего христианства, в том числе феномена мученичества. Из них мы получаем уникальные сведения о мучениках, иногда Евсевий сообщает подробности, отсутствующие в других источниках, в его трудах рассказывается о некоторых мучениках, принадлежавших к еретическим течениям, в то время как другие церковные писатели умалчивали о них (Panteleev 2014). Наконец, исследователи

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44180.

пользуются данными Евсевия как «тестом на подлинность» ранних мученичеств: если мученик упоминается в ней, то рассказ о его казни почти автоматически начинает считаться подлинным (Rebillard 2017). Однако, труды Евсевия ценны не только этими данными, но и авторской позицией: у него есть свой взгляд на «правильное» и «неправильное» мученичество, на важность этого феномена в истории христианства и самое главное, на место мучеников и исповедников в Церкви.

Анализ темы мученичества в «Церковной истории» требует прежде всего понимания, для какой аудитории писал Евсевий, ее взглядов, образования, социального статуса и религиозной принадлежности. В наше время два полюса этой дискуссии представлены теориями Д. Мендельса, который считал, что книга была написана для обычных иудеев и язычников, готовых принять религию Христа (Mendels 1999), и М. Вердонер, утверждающей, что Евсевий обращался к образованной элите внутри Церкви (Verdoner 2010). Вторая точка зрения более верная, так как в этом сочинении содержится очень мало сведений об основах христианства, но масса информации, имеющей значение для верующих: преемства епископов, ереси и расколы, списки сочинений христианских писателей, рассуждения о составе Священного Писания и пр. Кроме того, Евсевий часто без пояснений говорит о том, что могут знать только люди, хорошо знакомые с евангельским рассказом, и самое главное, не ставящие его под сомнение. В пользу высокого положения читателей свидетельствует сложность его языка и объем труда, который делал книгу дорогой и малодоступной для небогатой аудитории. Посвящение X книги «Церковной истории» епископу Тира Павлину дает возможность еще более сузить круг потенциальных читателей «Церковной истории» до верхушки христианского клира.

Первая редакция «Церковной истории» была подготовлена в 312–313 гг., когда для Церкви только установился мир, но возможно, что еще и раньше, до окончания гонений, а ее окончательный вариант увидел свет в 324–325 г. (Corke-Webster 2019, 57–61). В любом случае, имеющаяся версия текста создана в эпоху победившего христианства. Новый период ставил новые задачи, главной из которых был пересмотр отношений с Римским государством, лишь недавно преследовавшем христиан, и одним из связанных с этим вопросов, требовавших пересмотра, была роль мучеников и исповедников в общинной жизни: их авторитет иногда мог перевешивать влияние епископа, а чрезмерный ригоризм по отношению к отступникам вести к расколам. Здесь следовало быть очень осторожным, так как было важно не задеть формирующийся культ святых, затем, не вызвать раздражения у тех, кто пережил Великое гонение, а кроме того, никто не мог гарантировать

вечность наступившего мира, и память о героях былых времен должна была сохраняться как образец для подражания (Panteleev 2020).

Что делает Евсевий? Он не молчит о мучениках, наоборот, он много и охотно о них рассказывает, но когда мы можем сопоставить его сообщения с сохранившимися аутентичными мученичествами, заметно, как по-разному в них расставлены акценты (Panteleev 2020). Мученики у Евсевия «удивительно тихи»: они говорят мало и редко, не произнося апологий и не оскорбляя римских магистратов. В некоторых эпизодах мы слышим только слова тех, кто был рядом с ними, как в рассказе о Лионских мучениках (HE V, 1) или о воине Марине (VII, 15) (Corke-Webster 2019, 179; Panteleev 2019). Это контрастирует с текстами сохранившихся актов: именно во время суда происходило исповедание, и иногда верующие произносили целые речи в защиту своей религии. Евсевий знает об этом, он рассказывает об Аполлонии и Пионии, в составе мученичеств которых сохранились большие выступления (IV, 15, 47; V, 21, 4). Евсевию они известны, но он их не приводит, отсылая к своему собранию древних мученичеств. Для Евсевия доблесть мученика не в речах, а в героическом перенесении пыток, квинтэссенция этого — Санкт, который с нечеловеческим мужеством переносил страдания, не назвав палачам ни имени, ни происхождения, но отвечал на все вопросы «Я христианин» (V, 1, 20–23) (Panteleev 2017).

При описании мучеников Евсевий обращает внимание на их пастырские достоинства: мягкость, готовность прощать даже доносчиков и отступников, утешение и наставление братьев, молитвы не за себя, а за верующих всего мира. Если им принадлежали какие-то сочинения, об этом рассказывается особо, и иногда эти заслуги перевешивают значение смерти за Христа. Подвиг исповедничества и мученичества для Евсевия очень ценен, но в отличие от Игнатия или Тертуллиана, он не считает его целью жизни христианина. Отсюда отношение к бегству во время гонений: оно не осуждается, а изображается вполне допустимым и даже необходимым, когда результаты продолжения жизни — сочинения, пастырское руководство, миссионерство, борьба с еретиками — превышают мощный, но разовый эффект мученичества. Иногда эти бегства прямо оправдываются Божьим замыслом: «А что все это было по Божиему Промыслу, это стало ясно из дальнейшего, и мы тут кое-кому оказались полезны».

Видное место в «Церковной истории» занимает жизнеописание Оригена. Основное внимание Евсевия сосредоточено не на мученичестве великого александрийца, а на его интеллектуальных занятиях. Конечно, рассказ начинается с описания смерти его отца Леонида и желания пострадать вслед за ним, и там часто встречаются сюжеты,

связанные с мученичеством, однако намного важнее его преподавание в училище и литературная деятельность. Когда во время гонения Деция Ориген оказался в темнице, Евсевий рассказывает о происшедшем всего в нескольких строках (VI, 39, 5). Труды Оригена как пастыря, писателя и педагога были намного важнее исповедания: мучеников много, а Ориген один.

Это отношение к мученичеству, переносящее акцент со смерти во имя Бога на повседневное служение и исповедание Бога своей жизнью сближает Евсевия с александрийской традицией, отраженной в сочинениях Климента, Оригена, Петра и Афанасия (McGuckin 1993; Leemans 2003). Климент ни в одном из своих произведений не призывает читателя к мученичеству. Толкуя слова Христа «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой», Климент указывает на то, что христианину не следует становиться причиной дел, навлекающих зло на других, т.е. преследователей, и нет греха в том, чтобы укрыться. Те же, кто выдает себя властям по своей воле, оказывается виновен в том, что вынудил гонителей казнить себя (Strom. IV, 10). Позиция Оригена менее однозначна. С одной стороны, в «Увещевании к мученичеству» он прославляет его и заявляет о его необходимости для каждого христианина, так как оно — «второе крещение», смыывающее все грехи, совершенные после первого. С другой, он оправдывает человеческую слабость и недостаток духа как причины бегства и говорит, что при всех выгодах, которые приносит мученическая смерть, все же не следует безоглядно рисковать собой (IX Hom. Jud., 1; Comm. Jo., XXVIII, 192; Comm. Matt. X, 23; XVI, 1; cf. C. Cels., I, 65). Зачем искать опасности, если ее можно легко избежать, при этом не дав совершить грех преследователям? Необходимо дожидаться своего часа, отведенного Господом, и тогда возложить все надежды на Бога и смело свидетельствовать о своей вере. Дионисий, подобно Оригену, подчеркивает важность Божьей воли, которая укажет момент. Он сам бежал по Божьему велению и считал бедствия, которые пережили скрывшиеся, — голод, жажду, жару и холод, — равными пыткам, которым подвергались мученики и исповедники (Eus. HE, VI, 42, 2). Наконец, Петр Александрийский († 311) тоже указывает на то, что инициатива должна проявляться преследователями, поэтому не стоит выдавать себя гонителям. В 9 Правиле он говорит, что в бегстве нет ничего дурного, так как и апостолы бежали для того, чтобы благовествовать, учить слову Божьему и утверждать братьев в вере: они стремились не к своей пользе, а выгоде многих. Евсевий продолжил эту традицию. Он мало говорит о небесной награде, ждущей мучеников, терпимо относится к бегству и ставит литературную и пастырскую

деятельность, направленную на пользу всей общины, выше личного подвига мученика.

Преследования привели к появлению не только мучеников и бегавших, но и отступников (Wilson 2004). До середины III в. эта тема привлекала лишь спорадическое внимание церковных авторов, но гонение при Деции все изменило. Одни иерархи утверждали о невозможности принять отступников обратно, вторые считали, что их можно вернуть после покаяния, третьи — что они могут быть допущены, как только получают прощение от исповедника. Самые острые формы эта дискуссия приобрела в Риме и Карфагене, в первом приведя к расколу Новациана, во втором — к спору Киприана и исповедников. Евсевий категорически не одобряет жесткость Новациана. Он вообще не любит раскольников, но несомненно и определенное сочувствие Евсевия к отпавшим. Он осуждает Новациана и его последователей за гордыню и надменность, а его мнение называет «братоненавистническим и бесчеловечным» (VI, 43, 1–2), но это сочувствие проявлялось и раньше. Здесь нужно вспомнить «очень поучительный» рассказ об Иоанне, заимствованный из «Кто из богатых спасется» Климента Александрийского, где апостол смог вернуть в Церковь сбившегося с пути юноши, и позже тот стал епископом (III, 23, 5–19; cf. Clem. Alex. Quis. div., 42). В Лионе мученики смогли добиться раскаяния отступников, и те исповедовали себя христианами (V, 2, 5–7), а Пионий «ласково обращался с павшими в испытаниях гонения» (IV, 15, 47). Наконец, в панегирике в X книге сам Евсевий прямо говорит: «Если же некоторые от угроз тиранов (императоров-гонителей. — А.П.) и упали духом, то спасительное слово и их не оставляет без помощи, но исцеляет их» (X, 4, 35).

В этом вопросе взгляды Евсевия совпадают с мнением Киприана, но вряд ли он был хорошо знаком с его сочинениями. Более вероятно влияние на него посланий Дионисия. Рассказав о непростой судьбе тех, кто скрывался от преследований в пустыне, Дионисий обратился к вопросу об отступниках. Их простили будущие мученики, и он спрашивает, сохранить ли в силе их решение. Его позиция очевидна: «Оскорбим ли их (исповедников. — А. П.) доброту и отменим приказ?» (VI, 42, 6). С его точки зрения, добросовестное раскаяние и деятельное покаяние способно вернуть отступивших в общину, и в подтверждение этого он приводит историю старца Серапиона, долгое время жившего безупречно, но павшего в гонение и не прощенного. Когда он умирал, к нему не смог прийти заболевший священник, но послал ему Причастие, вкусив которое, старец скончался. «Не ясно ли, что он был сохраняем и удерживаем на земле, пока не будет прощен? И так как грех его

был стерт многими хорошими делами, то его и можно было считать христианином» (VI, 44, 6).

Мы полагаем, что целью всех этих замечаний и намеков Евсевия было не умаление мученического подвига, а возвышение других образцов служения и свидетельства о Христе, вызванное наступлением новой эпохи мира с государством и прекращением гонений (по крайней мере, в среднесрочной перспективе). Важным критерием здесь оказывается то, как много верующих получают пользу от деятельности человека, и впереди мученичества здесь оказываются уже названные литературное творчество и пастырское служение. Мученик спасает свою душу и служит примером и назиданием другим, но чтобы его слава сохранялась, нужно, чтобы кто-то записал рассказ о его смерти, а кто-то поддерживал традицию ежегодного празднования его небесного рождения (отметим, что сам Евсевий удачно совмещает обе эти функции). Все это — различные способы свидетельства о Христе, и не стоит сводить все к суду и казни.

Следует обратить внимание на то, что в «Церковной истории» практически не встречаются чудеса, связанные с мученичествами. Они упоминаются только в рассказе о Поликарпе (IV, 15) и Потамие-не и Василиде, где мученица является во сне воину (VI, 5, 6). Видения о скором мученичестве и явления Господа, ангелов и ранее казненных мучеников христианам во время тюремного заключения — частый сюжет в ранних агиографических сочинениях, и то, что Евсевий не желает подробно распространяться об этом, вряд ли случайно. В «Церковной истории» чудеса не встречаются в таком количестве, как рассказы о мучениках, но при этом нельзя сказать, что их вовсе нет. Наоборот, чудеса, скорее, связываются с избавлением от мученичества: апостол Петр «чудесным образом» спасен ангелом для продолжения проповеди, так же чудесно Десница Господня спасает от язычников в Александрии молодого Оригена, и Господь указывает путь Дионисию при его бегстве (Panteleev 2020). Евсевий, ничего не говоря о чудесах, связанных с мучениками, лишает их особой харизмы: они остаются бесстрашными образцами истинной веры, но все же обычными людьми, не имеющими какого-то особых даров.

Евсевий часто обращает внимание на социальный и экономический статус мучеников. Из числа погибших в Лионе он выделяет Аттала, «столпа местной общины» (V, 1, 17; 43). Говоря об Аполлонии, Евсевий отмечает, что тот был известен своим философским образованием, богат и знатен (V, 21), Марин также был «родовит и богат» (VII, 15), об Астии сообщается, что он был «римским сенатором, любимцем императоров, известным всем знатностью и богатством» (VII, 16). При помощи

этих указаний Евсевий решает две задачи. Первая — доказательство того, что богатство не создавало особых трудностей для верующих. Прекращение гонений привело к увеличению числа обеспеченных людей среди прихожан, и священникам — целевой аудитории «Церковной истории» — пришлось столкнуться с недоверием, возникшим еще много лет назад (Panteleev 2020). Указание Евсевия, что и среди мучеников есть люди богатые и образованные, должно было смягчить остроту этой проблемы и показать, что состояние не помеха на пути в Царство Божье.

Второй задачей было опровержение представления, что в то время, как простые люди гибли во время гонений, богачи и интеллектуалы упражнялись в области литературы и риторики. Евсевий при помощи этих примеров показывает своим современникам-исповедникам, что благодать просияла на всех, а низкое положение не делает их лучше образованной верхушки христианского сообщества и не дает им исключительных прав на наследие погибших героев. Кроме того, подвиг богатого мученика, вероятно, в его глазах был ценнее, чем бедного, и здесь Евсевий может опереться на ясно выраженную позицию Оригена, прямо указывающего на большую заслугу богатых мучеников, переступивших через привязанность не только к телу и жизни, но и к имуществу (Countryman 1980, 131–148). Таким образом, и здесь он не выступает прямо против мучеников, но проводит ревизию устоявшихся взглядов.

Итак, Евсевий, не привлекая особого внимания к этой теме, но последовательно переосмысливает феномен мученичества, его значение для Церкви и альтернативные модели поведения при гонениях, превращая ранее недопустимое и презируемое во вполне возможное, а при соблюдении некоторых условий, и похвальное. На наш взгляд, основными причинами этого пересмотра стало, с одной стороны, изменение характера отношений между Церковью и Римом, а с другой, непропорционально большое с точки зрения высших священников место, которое мученики и исповедники заняли после Великого гонения.

Современные ученые часто обращают внимание на «подрывной» потенциал агиографической литературы по отношению к существующей системе социальных отношений в целом и к империи в частности (Sullivan 1997; Moss 2014). В текстах II–III вв. римляне часто проявляли подобие симпатии к верующим, уговаривая их отступить и сохранить жизнь, или даже пытались прийти к какому-нибудь компромиссу, который позволил бы мученику выполнить требования властей, не переступая через свои идеалы. Диалог подсудимых и судей, иногда людей одного круга, был столкновением не садиста-наместника

и добродетельного христианина, а двух систем, римского государства и Церкви, и то, что магистраты терпели в нем символическое поражение, демонстрировало крах системы правосудия и идеологии, стоявшей за ней. То, что было хорошо для эпохи гонений, перестало годиться для времени мира, и Евсевий превращает это противостояние систем в столкновение праведника и негодяя, облеченного властью. Он часто подчеркивает жестокость пыток и казней, которым судьи подвергали христиан, чего практически нет в сохранившихся мученичествах. Корке-Вебстер указывает на то, что «карикатурные, иррациональные и звероподобные» римские магистраты в «Церковной истории» часто очень далеки от «спокойных и разумных арбитров ранних мученичеств», и это не случайно. Эти люди явно были недостойны своих должностей, только они ответственны за происходившие зверства, и Евсевий осуждает именно их, а не систему в целом. Это происходит и при цитировании агиографических текстов: в «Церковной истории» оказывается опущено окончание «Мученичества Поликарпа», где прямо противопоставляются «выдающийся мученик» и «несправедливый правитель», побежденный стойкостью христианина (Corke-Webster 2019, 193).

Что касается внутрицерковного аспекта проблемы — большого влияния исповедников, — то это был старый большой вопрос. И на Востоке, и на Западе они обладали особой духовной властью, которая позволяла самостоятельно прощать многие грехи, в том числе отступничество. Эта духовная власть была основой их авторитета, который никак не зависел от церковной иерархии. Они могли принимать такого рода решения сами по себе, никак не советуясь с епископами и игнорируя сложившуюся церковную практику. После Великого гонения их число многократно выросло, и их излишняя твердость или, наоборот, мягкость, вступая в противоречие с принятыми на соборах решениях, ставила под сомнение единоличную епископскую власть. Еще один фактор, который необходимо принять во внимание, это то, что начало IV в. — время ожесточенных догматических споров вокруг Троицы, и в ситуации конфликта внутри Церкви заслуги исповедников могли придавать больший вес их словам, а в глазах простых верующих они могли быть значительнее тонких, но непонятных умствований образованных теологов. Именно поэтому Евсевий старался показать, что мученичество — это не критерий истины, ведь мученики есть и среди еретиков, а те, кто бежал или даже отступился, тоже не являются пропавшими людьми.

Евсевий связывает воедино славное прошлое и блестящее будущее Церкви. Он много и охотно говорит о мучениках и исповедниках, но для него они — герои уже ушедшей эпохи. Христиане всегда будут

помнить об их подвиге, однако их время прошло, и теперь от верующих требуются иные добродетели — искусство проповеди, нетерпимость к ересям и расколам, интеллектуальные упражнения, толковое управление общиной. Они ставятся Евсевием в «Церковной истории» на один уровень с мученичеством, причем одновременно он делает несколько шагов к пересмотру его значимости. Источником гонений были не императоры, а дьявол и местные магистраты (Tabbernee 1997; Krivushin 1998, 76–78; Vashshceva 2006, 137–148); цезари, напротив, еще с «толерантных законов» Антонинов пытались остановить это беззаконие (Eus. HE IV, 9; IV, 13; V, 5). Кроме того, Евсевий признавал возможность бегства, указывая, что при определенных обстоятельствах отступничество может быть оправдано, да и само мученичество не обязательно оказывается необходимым, ведь часто большим благом для Церкви оказывалось продолжение жизни талантливого писателя, проповедника или миссионера. Все это было одним из средств трансформации гонимой Церкви эпохи Диоклетиана в Церковь торжествующую.

ЛИТЕРАТУРА

- Ващева, И.Ю. (2006), *Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма*. СПб.: Алетейя.
- Кривушин, И.В. (1998), *Ранневизантийская церковная историография*. СПб.: Алетейя.
- Пантелеев, А.Д. (2014), “Есть много мучеников и в других ересях: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв.”, *Религия. Церковь. Общество* 3: 156–175.
- Пантелеев, А.Д. (2017), “Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается: ранние агиографические тексты как наставления для христиан”, *Диалог со временем* 58: 125–140.
- Пантелеев, А.Д. (2019), “Мученичество святого Марина (Eus. HE, VII, 15)”, *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 23: 834–842.
- Пантелеев, А.Д. (2020), “Мученики и мученичество в ‘Церковной истории’ Евсевия Кесарийского”, *Электронный научно-образовательный журнал ‘История’* 11.4 (90). URL: <https://history.jes.su/s207987840009847-0-1/>
- Corke-Webster, J. (2019), *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Countryman, L.W. (1980), *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. New York; Toronto: Edwin Mellen Press.
- Krivushin, I.V. (1998), *Early Byzantine Church Historiography*. St. Petersburg: Aletheia Publ. (in Russian).
- Leemans, J. (2003), “The Idea of ‘Flight for Persecution’ in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius”, *Origeniana Octava. Papers of the 8th International Origen Congress*, vol. 2, 901–910. Leuven.

- McGuckin, J.A. (1993), "Martyr Devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius", in D. Wood (ed.). *Martyrs and Martyrologies*. Oxford, 35–45.
- Mendels, D. (1999), *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius' Ecclesiastical History*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Moss, C. (2014), "Resisting Empire in Early Christian Martyrdom Literature", in J.A. Dunne, D. Batovici (eds.) *Reactions to Empire. Sacred Texts in their Socio-Political Contexts*, 147–161. Tübingen.
- Panteleev, A. (2014), "Some of the heresies have a great many martyrs: Martyrdom in the non-orthodox Christianity (2nd–3d centuries)", *Religion. Church. Society* 3: 156–175. (in Russian.)
- Panteleev, A. (2017), "For the Training and Preparation of Ones to Come: Early Hagiographic Texts as Instructions for Christians", *Dialogue with Time* 58: 125–140. (in Russian.)
- Panteleev, A. (2019), "The Martyrdom of St. Marinus (Eus. HE, VII, 15)", *Indo-European Linguistics and Classical Philology* 17: 668–679. (in Russian.)
- Panteleev, A. (2020), "Martyrs and Martyrdom in Eusebius' Church History", *ISTORIYA* 11.4 (90). URL: <https://history.jes.su/s207987840009847-0-1/> (in Russian.)
- Rebillard, E., ed. (2017), *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford: Oxford University Press.
- Sullivan, L.M. (1997), "I Responded, I Will Not...: Christianity as Catalyst for Resistance in the Passio Perpetuae et Felicitatis", *Semeia* 79: 63–74.
- Tabbernee, W. (1997), "'Eusebius' Theology of Persecution As Seen in the Various Editions of His Church History", *Journal of Early Christian Studies* 5: 319–334.
- Vashshceva, I.Yu. (2006), *Eusebius of Caesarea and the formation of Early Medieval Historicism*. St. Petersburg: Aletheia Publ. (in Russian.)
- Verdoner, M. (2010), "Überlegungen zum Adressaten von Eusebs Historia ecclesiastica", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14: 362–378.
- Wilson, S.G. (2004), *Leaving the Fold. Apostates and Defectors in Antiquity*. Minneapolis: Fortress Press.

EUSEBIUS OF CAESAREA AND THE MARTYRS: FROM DIOCLETIAN TO CONSTANTINE

PANTELEEV, Aleksey D.

PhD in History, Associate Professor.
St. Petersburg State University.

E-mail: a.panteleev@spbu.ru

Keywords: Early Christianity, Roman Empire, Persecutions, Martyrdom, Eusebius of Caesarea.

The aim of the paper is to analyze the attitude of Eusebius of Caesarea to the phenomenon of martyrdom and the martyrs of the first three centuries of Christian history in the "Church History" and "On the Palestinian Martyrs". Eusebius has his own view of "true" and "false" martyrdom, the role of this

phenomenon in the history of Christianity and relations with the Roman Empire, and on the place of martyrs and confessors in the Church. The paper shows how Eusebius changed the emphasis in the stories about martyrs, what system of values is declared in the “Church history” and to what extent it correlates with the early hagiographic texts. Eusebius didn’t understate the importance of martyrdom, but at the same time paid more attention to other forms of testimony about Christ — preaching, polemics with heretics and pagans, and literary activity. This attitude to martyrdom, which shifts the emphasis from death in the name of God to the daily service and confession of God by life, brings Eusebius closer to the Alexandrian tradition reflected in the writings of Clement, Origen, Peter, and Athanasius. For Eusebius martyrs were important part of the past of Christianity, not of the present, much less of the future.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44180.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.32

КАК УСТРОЕНА МАТЕРИЯ ОДУШЕВЛЕННОГО: ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ТЕЛЕ КАК ПОДЛЕЖАЩЕМ ДУШИ У АЛЕКСАНДРА АФРОДИСИЙСКОГО И ФИЛОПОНА*

ВАРЛАМОВА

Мария Николаевна

Кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук, Москва.

E-mail: boat.mary@gmail.com

Ключевые слова:

душа, тело, пневма, Аристотель, Александр Афродисийский,
Иоанн Филопон.

И Александр Афродисийский в своем сочинении «О душе», и Иоанн Филопон в комментариях на трактат Аристотеля «О душе» имеют дело с учением Аристотеля, рассматривают аристотелевское определение души как формы и энтелехии органического тела, обладающего в возможности жизнью, и соотносят три части души в порядке первого и последующего. Однако, исходя из одинаковых, на первый взгляд, посылок, они выстраивают очень разное представление о соотношении души и тела. В моей статье я хочу сместить акцент и поговорить не о душе как таковой, а об одушевленном теле — в каком случае тело является живым в возможности, как оно устроено, что делает его подходящим для души. В докладе я намерена сравнить представления об органическом теле у Александра и Филопона и через это сравнение показать некоторые различия в их учениях о душе.

В комментариях на «О душе» Филопон говорит, что то определение, которое Аристотель дает душе — первая энтелехия органического тела, обладающего в возможности жизнью (Arist. *DA* 412a27–412b1) — не является в собственном смысле определением, но скорее есть некое описание смутно понятого целого, т.е. души в целом, из которого мы должны перейти к определению каждой души по отдельности (Philop. *In DA* 205.18–207.2). Однако тот, кто не имеет этого смутного понятия души в целом, не может иметь знание о каждой из душ. Здесь

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

Филопон, как мне кажется, отсылает к 1 главе I книги «Физики» Аристотеля, где Аристотель указывает, что путь к познанию ведет от наиболее явного для нас к наиболее явному по природе, а именно, от имени, которое обозначает вещь в целом и смутно, к определению, которое расчленяет на части (Arist. *Phys.* 184a26–184b14) — именно об этом говорит Филопон, когда предлагает переходить от общего описания души к познанию каждой души в отдельности. В этом же месте «Физики» Аристотель предлагает также и другой путь познания — от чувствуемых вещей к началам (*Phys.* 184a16–26). В данной статье я предлагаю подойти к душе вторым путем, т.е. отправиться не от определения или описания души в целом, а от живого тела. В чувствах нам дано живое тело и деятельность этого тела, по этой деятельности мы можем увидеть различие между живым и неживым. Различие это состоит главным образом в том, что живое имеет источник своей деятельности в самом себе и, особенно если говорить о растительной деятельности, действует постоянно. Следовательно, есть какая-то причина этой деятельности, скрытая от чувств, т.е. душа.

Однако мы имеем дело не с познанием души напрямую, если оно вообще возможно, а с различным интерпретациями учения Аристотеля о душе, в этой статье это Александр и Филопон. Все комментарии Аристотеля¹ исходят из базовых определений, которые прописаны у Аристотеля. Во-первых, это само определение души как формы и энтелихии органического тела, во-вторых, это представление о том, что тело должно быть живым в возможности, в-третьих, это теория о трех частях души, которые соотносятся как первое и последующее, и, в случае Филопона и Александра, это сравнение души с гексисом, т.е. с неким навыком, который имеет искусник. Однако учения этих философов весьма различны. Представление каждого философа о душе связано с каким-то представлением о теле, формой которого является душа — о том, как это тело структурировано, как оно действует, почему оно вообще пригодно для того, чтобы быть подлежащим души. И в данной статье для того, чтобы отчасти обозначить различия в учении о душе Александра и Филопона, я буду исходить из их рассуждений о структуре более явного для нас — живого тела.

1 Отмечу, что комментарий Александра Афродисийского на «О душе» не сохранился, в данной статье я имею дело с его самостоятельной книгой *De anima liber cum Mantisia*.

1. ПОДЛЕЖАЩЕЕ ДУШИ

Итак, в отношении тела есть две темы, которые мне хотелось бы обозначить: первая — сложение телесной материи, вторая — возникновение тела. Но начну я с определения души, которое включает в себя определение тела как подлежащего: душа есть энтелехия органического тела, обладающего жизнью в возможности. То есть, чтобы быть подлежащим души, тело должно обладать жизнью в возможности. Что такое обладать жизнью в возможности?

Жизнь — это в первую очередь питание и рост. Жизнь в возможности обладает то тело, которое может питаться и расти, т.е. имеет такую органическую структуру, которая позволяет ему получать пищу извне, усваивать эту пищу и превращать ее в материю для собственного роста. А значит, способностью к жизни обладает тело, состоящее из органов, которые могут служить в качестве инструментов для питания. Именно поэтому Филопон указывает, что семя обладает способностью к жизни не тем же самым образом, как органическое тело: семя не является органическим, не может питаться и расти и обладает способностью к жизни лишь в том смысле, что оно может стать причиной возникновения органического тела (Philop. *In DA* 209.9–23; 222.26–28).

Аристотель различает два смысла возможности или способности (Arist. *DA* 417a6–417b5). Любой человек по природе имеет способность читать и писать, однако тот, кто еще не умеет читать, обладает этой способностью в первом смысле — как просто возможностью, которая может не реализоваться вообще и в любом случае для реализации этой возможности необходимо время и внешнее воздействие, т.е. учитель. Человек, который освоил грамоту, тоже имеет возможность читать и писать. Но для реализации этой возможности ему не требуется время и учитель — он может это делать в любой момент, когда захочет. И эта вторая возможность одновременно есть первая энтелехия или некий хексис (ἕξις)², навык — человек обладает способностью читать как навыком или энтелехией, исходя из которой он может действовать (Arist. *DA* 417a33, 417b15–17).

Семя обладает жизнью в возможности в первом смысле, органическое тело — во втором. Но для того, чтобы обладать возможностью во втором смысле, необходимо не просто наличие органической структуры, но действие этих органов — именно этим живое тело отличается от трупа, который, хотя по видимости имеет органы, не обладает способностью к жизни вообще.

2 О переводе термина ἕξις см.: Афонсин 2013, 186, сн. 22.

Итак, и Аристотель, и Александр, и Филопон указывают, что тело, которое обладает способностью к жизни — это тело, которое уже живет, а тело, которое живет — это тело, которое одушевлено³. Если исходить из этого, то определение души будет несколько тавтологично: душа есть первая энтелехия тела, обладающего душой. Но все-таки определение «обладание жизнью в возможности» включает в себя еще и пригодность (ἐπιτηδειότης) материи, из которой сложены органы и части тела, к тому, чтобы эти органы и части могли исполнять свои функции, соответствующие природе и душе животного (Alex. *De An.* 23.6–25; 115.25–31; Philop. *In DA* 218.25–219.15). Представление о пригодности относится как к органической структуре тела, — растение не может вместить животную душу, поскольку не имеет органов для чувства и движения по месту, — так и к самой материи, из которой состоят органы. Например, топор, для того чтобы исполнять свою функцию — рубить — должен быть из железа, а не из глины. Также и тело должно быть сложено из какой-то определенной материи.

2. СЛОЖЕНИЕ ОРГАНИЧЕСКОГО ТЕЛА. ГАРМОНИЯ И ХЕКСИС У АЛЕКСАНДРА

Первым началом любого тела является первая материя, которая напрочь лишена каких-либо качеств. Но из первой материи напрямую ничто не складывается. В качестве, скажем так, кирпичиков телесной материи, Аристотель вводит элементы — т.е. парные сочетания первых чувствуемых противоположностей: влажное/сухое, теплое/холодное (Arist. *GC.* 328b26–332a2). Именно из элементов состоят вообще все тела в мире под небом — как неживые, так и живые. То есть любое тело растения, животного или человека, а точнее, любая часть этого тела, сложено из элементов. Это — первый уровень сложения, сложение подобочастной материи. Второй уровень сложения — сложение различных частей тела из подобочастной материи. И третий уровень — сложение целого тела из органов и частей (Arist. *PA* 646a12–17).

Элементы, складываясь, образуют материальную смесь. Эту смесь Александр называет гармонией (Alex. *De An.* 24.18–26.30). Суть гармонии в том, что смесь обладает какими-то новыми свойствами, которые не присущи телам, входящим в эту смесь. Например, снадобье, смешанное из какой-то материи, будет обладать лекарственным свойством, которое возникает в результате гармонии элементов в смеси. Эта смешанная материя обладает какими-то свойствами или дюнамисами

3 Johansen 2012, 16.

сама по себе, при этом включает в себя дюнамисы или свойства тех элементов, из которых она смешана. Итак, гармония возникает как следствие смешения элементов. Свойства органического тела также до некоторой степени зависят от той материи, из которой оно смешано. Однако способность этого тела к жизни нельзя объяснить просто смешением элементов или гармонией. Благодаря смешению возникает плоть, пригодная для действенности одушевленного, т.е. все органы и части, которые действительно могут исполнять свою функцию. Но для того, чтобы все эти органы и части работали, необходимо что-то еще — то, что превращает материю в самодвижущееся целое. Тело, просто смешанное из элементов — это труп. У него есть все органы и части, но они не функционируют. Это тело не является живым. То, что заставляет тело функционировать — это душа. Эта душа не возникает как результат гармонии элементов, но добавляется к этой гармонии, превосходит (ἐπιτινόμενον) ее и преобразует смесь таким образом, что неорганическая материя становится органической, неживое тело — живым (Alex. *De An.* 25.2–3). Душа — это не то, что возникает из смеси как гармония, но то, что добавляется как превосходящая форма.

Душа добавляется как причина движения, причина действенности одушевленного тела, в возможности обладающего жизнью, а также как форма и причина единства тела. Именно благодаря душе как форме в принципе существует вот эта телесная структура, в которой совмещаются все три уровня сложения⁴: любая подобочастная материя и любой орган, и часть тела существуют только потому, что они обладают действенностью в рамках целого тела, и только потому, что целое тело существует как нечто одно, как органическая структура. Способности этого тела как целого включают в себя способности всех частей и элементов смеси, но не как действенность, а как возможность для действенности целого. Когда тело умирает, органы и части перестают действовать и смесь, которая образовывала подобочастную материю, распадается.

Однако сложность одушевленного не ограничивается сложением материи, сама душа тоже не является простой формой (*De An.* 30.6–17). Существует три типа или три части души: растительная или питательная, животная или чувствующая и разумная. Каждая из этих частей является энтелехией сразу нескольких способностей, а сами эти части соотношены друг с другом через первое и последующее —

4 Душа — неотделимая форма тела, благодаря которой существует телесная структура, см.: Mittlemann 2013, 552–555; Moraux 2001, 356–358.

последующая душа включает в себя предыдущую как способность⁵. В случае смешанных тел Александр описывает форму двояким образом: во-первых, как то, что добавляется к смеси и завершает ее, тем самым делая тело единой сущностью, и во-вторых как то, что складывается из различных способностей. То есть сложность формы тела состоит именно в том, что она сложена из различных способностей или сил, точно так же, как материя этого тела смешана из более простой материи⁶ (*De An.* 4.4–11, 7.15–9.11).

Однако само понятие способности связано не столько с формой, сколько с материей или с материальным телом. Александр говорит о форме как о способности или наборе способностей именно потому, что он не признает существование форм отдельно от материи. Природная форма — это всегда эйдос в материи (*De An.* 4.20–21, 17.9–15). И, в особенности если мы говорим о сложном теле, эта форма или вид в материи мыслится двояким образом: одновременно как единство и как множественность. Будучи завершенностью, форма делает материальную смесь единым телом, но это единство выглядит как структура, т.е. как составленность и взаимодействие разных частей. Таким образом, это единство всегда есть единство некоторой множественности, которую Александр понимает как набор способностей, принадлежащих этому телу по его природной форме, и этот набор способностей, связанный с телесной смесью, обладает единством, поскольку он организован в виде некоторой иерархии, в которой способности природной вещи соотносятся в порядке первого и последующего (*De An.* 10.10–17, 16.18–17.1).

Итак, способности души присущи не душе самой по себе, но одушевленному телу, так как для каждой способности необходима органическая материя⁷. А актуальная душа этого тела есть причина его единства и форма телесной структуры. Как гармония вмещает в себя все способности смешанных элементов, так и душа вмещает все способности подлежащего ей органического тела, каждая из этих способностей сама по себе является формой энтелехией какой-то органической

5 Moraux 2001, 359–360.

6 Александр понимает природу как общий горизонт, в рамках которого существует порядок природных тел (см. Caston 2012, 125, п. 271; 136, п. 335), и такое понимание природы позволяет ему определять душу через сложение более простых форм или возможностей — как форму форм (*De An.* 8.12–25, 10.28–11.5; 16.18–17.1; Moraux 2001, 356; Kupreeva 2012, 119; Kupreeva 2004, 85).

7 Способность в этом случае понимается как причина движения, см.: Mittelmann 2017, 139.

структуры (например, способность к питанию и росту — это энтелехия соответствующих органов) и потому Александр определяет актуальную душу как форму форм и энтелехию энтелехий (*De An.* 8.5–13).

При этом тело как органическая структура не может мыслиться как нечто, отдельное от души, как корабль, энтелехией которого является корабельщик (*De An.* 20.26–21.15). По Александру скорее не душа обладает телом (как кораблем или инструментом), но тело обладает душой: он определяет душу как хексис, обладание или навык. Грамматик, пример с которым я уже приводила, обладает способностью писать и читать как навыком, хексисом, этот хексис и есть вторая возможность и первая энтелехия — то, что позволяет ему действовать соответствующим образом. Также и одушевленное тело, обладая душой как хексисом, действует определенным образом в соответствии со своей душой и природой, и эта действенность называется жизнью (*De An.* 23.24–24.4).

3. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЖИВОГО ТЕЛА. АЛЕКСАНДР И ФИЛОПОН

По Аристотелю, семя заключает в себе душу в возможности, при зачатии эта душа в возможности получает материю и начинает действовать — возникающий зачаток сразу же начинает питаться и расти, т.е. сразу же возникает как нечто живое и одушевленное. Но, пока этот зачаток в утробе, в нем действует только растительная душа, позже, когда у него уже развились все органы, или после рождения (у Аристотеля об этом не написано отчетливо) в нем начинает действовать животная душа (*Arist. GA* 736a22–736b15).

Александр похожим образом объясняет возникновение. Питание, рост и порождение осуществляется благодаря питающей душе. Питающая душа не только служит для возникновения семени, но и присутствует в семени как возможность, которая, получая пригодную материю, становится причиной формирования эмбриона после зачатия. Именно эта душа становится действующей причиной составления тела животного. Питающая душа формирует материю зародыша таким образом, что через питание и рост эта материя усложняется и приобретает органическую структуру и вид, подобный родителю. Эмбрион, одушевленный питающей душой, питается от матери, но усваивает пищу и растет сам по себе, — поэтому его можно называть живым, — но он живет как растение, а не как животное, в нем действует только растительная душа (*Alex. De An.* 36.26–38.8, 74.15–23). Каким же образом растительная душа формирует животное тело? Эмбрион Александр считает частью родителя и, будучи частью, он действует не только

в силу собственной животной души, но и в силу животной души родителя. Эмбрион является животным в возможности — это первая возможность, возможность ученика, которому необходимы учитель, уже обладающий навыком, и время. Также и для эмбриона необходимо время и родитель, который уже обладает животной душой как хексисом. То есть причиной питания и роста эмбриона является растительная душа, но формой или образцом, в соответствии с которым он формируется, является душа родителя⁸. После рождения эмбрион может пользоваться своими органами чувств и обладает животной душой как хексисом.

Филопон рассматривает одушевление эмбриона иначе⁹. Он говорит о том, что, хотя семя привносит в материю некие природные логосы, в соответствии с которыми эта материя развивается после зачатия, зачаток первое время является чем-то неодушевленным сам по себе, т.е. растет и питается, будучи частью родителя, а не потому, что в нем действует его растительная душа¹⁰. После того, как формируются органы питания (в первую очередь это кровеносная система или ее аналог, так как именно кровь — это последняя пища), плод живет как растение; после того, как у него сформировались органы чувств и части тела, он живет как зоофит — т.е. он не имеет возможности перемещаться, как растение, которое корнями прикреплено к земле, но может двигать частями тела и пользуется осязанием. И лишь при рождении животное получает животную душу (Philop. *In DA* 214.2–33; 235.30–35; 279.3–23; 286.32–35; ср.: *In Ph.* 319.23–38, 322.10–15). Причем если растительную душу Филопон связывает с видовой природой, — это та душа или форма, которая передается от родителей¹¹, — то животная душа привходит из целого творения¹² (ἐκ τῆς ὅλης δημιουργίας), т.е. из целого космоса, и эта животная душа связана с природой целого которая, по Филопону, стоит над видовой природой¹³ (Philop. *In DA* 268.31–38, 270.1–32, 274.11–23; ср.: *In Ph.* 191.11–19).

8 Александр полагает, что все способности души передаются от родителя и находятся в эмбрионе в потенциальном состоянии. Moraux 2001, 363, п. 201; см. также: Caston 2012, 137, п. 337.

9 Scholten 2005; Wilberding 2017, 141–150.

10 Scholten 2005, 393–394.

11 Wilberding 2017, 143; Blumenthal 1986, 376–377.

12 Джеймс Уилбердинг отмечает, что способностью к порождению у Филопона обладает только растительная душа, поэтому способности животной души не порождаются при развитии эмбриона, но привходят после рождения, см.: Wilberding 2017, 144–147.

13 О соотношении природы целого и видовой природы см.: Sambursky 1962, 96–98; Wolff 1971, 62–65.

Итак, по Филопону именно собственная растительная душа эмбриона передается от родителей, содержит в себе логос его природы и потому именно под воздействием растительной души формируется тело животного.

4. ПОРЯДОК ДУШ И ПОРЯДОК ТЕЛ. ФИЛОПОН

Рассуждая о трех видах души, Филопон говорит о том, что они эквивокальны, и потому общее определение души — это лишь смутное описание, а значит, каждая из этих душ не может быть энтелехией тела одним и тем же образом (Philop. *In DA* 205.18–207.2). Энтелехией в смысле формы органического тела является только растительная душа. Эту форму Филопон также трактует как гексис, но для него гексис — это скорее пригодность оформленного тела к тому, чтобы быть инструментом животной или разумной души (*In DA* 204.35–206.25). Филопон как раз сравнивает тело с кораблем, и душу — с корабельщиком, для него тело — это органическая структура, единство которого существует не благодаря актуальной животной или разумной душе, но благодаря растительной душе, которая отождествляется с видовой природой.

Итак, благодаря своему устройству тело пригодно для того, чтобы быть инструментом животной души, т.е. выполнять ту деятельность, которая соответствует способностям души (*In DA* 217.27–28, 218.25–219.15). Для связи органического тела и животной души Филопон вводит посредника — пневму или пневматическое тело, которое в первую очередь связано со способностью чувствовать. Именно пневма превращает пригодность органов в их способность чувствовать, т.е. первый дюнамис во второй (*In DA* 239.5, 438.30–35, 418.18–19, 597.20).

Что такое пневма у Филопона? Это некое тело, которое является подлежащим души, оно едино в возможности и множественно в действительности, а значит, будучи множественной, она находится в разных органах чувств и исполняет в них несколько разные функции. А именно, из пяти чувств два — вкус и осязание — связаны с плотью, т.е. действуют через плоть, а три — зрение, слух и обоняние — связаны с пневмой и действуют через пневму. То есть пневма находится в каждом из этих органов; само материальное устройство органа обеспечивает пригодность этого органа для восприятия, а находящаяся в нем пневма есть причина действительности этого органа. Общее чувство, которое координирует показания всех органов чувств, тоже находится в пневматическом теле (*In DA* 238.35–239.1, 336.25–35, 353.29–35, 364.15–365.4, 418.15–25, 433.30–35, 438.25–35). Таким образом пневма — это дополнительный невидимый орган, который находится

в теле и становится связующим звеном между телом и животной душой. Этот орган мы бы назвали нервной системой: согласно Филопону, пневма находится и движется в нервах, которые связывают органы чувств и головной мозг. Описывая деятельность глаза и уха, Филопон называет пневму инструментальной причиной — пневма движется под воздействием души и движет физические органы чувств, а также передает данные органов чувств обратно душе. Именно пневма оказывается причиной действенности органов, без этой деятельности пневмы чувственное восприятие было бы невозможным, так как чувствующая душа не одушевляет органы непосредственно, но связана с ними через посредством пневмы.

Аристотель говорит о пневме в своих зоологических трактатах, но не упоминает о ней в «О душе». Пневма для Аристотеля — это начало движения. Мужское семя содержит пневму, и эта пневма есть душа в возможности и движущая причина возникновения и развития эмбриона (Arist. GA 729b1–21, 730b19–24). В «О движении животных» с помощью пневмы движение передается от души частям тела¹⁴ (Aist. MA 703a10–27). Для объяснения эмбриогенеза и движения животных Аристотель приводит пример с механической игрушкой. Части этой игрушки связаны так, что, когда кто-то двигает первую часть, движение передается всем остальным частям. Аристотель выделяет эту первую часть игрушки как некоторого посредника, который передает движение от движущего игрушку мастера к целому механизму (MA 701b1–13; GA 734b6–17). В Физике Аристотель описывает самодвижение как действие трех частей: неподвижный двигатель, который движет, но не движется, подвижное движущее, которое движется под воздействием двигателя и движет третью часть, которая движется, но не движет (Arist. Phys. 255b31–256b15). Пневма — это и есть то самое подвижное движущее для одушевленного, посредник между неподвижной душой и подвижным телом. При движении животных душа посредством сердца и пневмы передает движение телу, в случае эмбриогенеза движущее, т.е. отец, посредством пневмы, содержащейся в семени, передает движение зачатку.

Филопон, хотя он иначе трактует пневму, перенимает от Аристотеля представление о пневме как об инструментальной причине и разворачивает это представление для того, чтобы объяснить связь души и тела¹⁵. Структура органического у Филопона выглядит следующим образом: есть тело, одушевленное растительной душой как формой,

14 См.: Berryman 2002, 85–97.

15 Hankinson 2006, 235–236; Todd 1984, 108, n. 49, 50, 51.

это тело аналогично кораблю, который готов к плаванию, и есть животная и разумная души, которые являются энтелехиями тела не в смысле формы, но в смысле действенности, и используют это тело как инструмент для действенности. Эти души связаны с телом не напрямую, но через посредничество дополнительной телесной материи, которая и является подлежащим этих душ. Подлежащее животной души — это пневма¹⁶, а подлежащим разумной души он называет еще более тонкое астральное тело (Philop. *In DA* 226.25–30; 210.1–5). Таким образом, устройство души, которое описывается через порядок первого и последующего, у Филопона дополняется таким же упорядоченным устройством тела, но единство всей этой структуры обеспечивается действенностью наиболее совершенной души (в животном — это действенность животной души, в человеке — действенность разумной души). Как только действенность души, которая завершает эту структуру, прекращается, эта структура рассыпается: растительная душа умирает вместе с телом, но какое то время после смерти разумная душа остается связанной с животной душой, а животная душа — с пневматическим телом. Когда же пневма рассеивается, животная душа тоже исчезает и разумная душа, — единственная из душ, обладающая бесмертием, — становится свободной (*In DA* 17.19–19.17).

Итак, по Александру тело — это органическое единство, формой которого является актуальная душа: формой животного тела будет животная или чувствующая душа, формой человеческого — разумная. Это единство распадается со смертью тела, при этом душа неотделима от органического тела. Структура одушевленного описывается через соотношение способностей, — как пригодности материи, так и способностей души, — к душе как форме и энтелехии, а сама эта душа соотносится с телом как гексис, а не как корабельщик с кораблем. По Филопону, единство одушевленного зависит от наиболее совершенной души, но разные души являются энтелехиями в разном смысле и структура одушевленного описывается через соотношение разных типов материи друг с другом и с разными типами души. Более совершенная душа является энтелехией органического тела не как форма, но как движущая причина, поэтому ее отношение к телу может быть описано как отношение корабельщика к кораблю.

16 О соотношении пневмы, неразумной души и физического тела см.: Blumenthal 1986, 373–374; Todd 1984, 108–109. Блюменталь указывает, что пневматическая субстанция находится в нервах, и связывает филопоновское представление о пневме с представлением Галена о функции нервов в теле, см.: Blumenthal 1986, 374, 380. О соотношении нервов и пневмы в античной медицине см. также: Solmsen 1961, 187–191.

ЛИТЕРАТУРА

- Афонасин, Е.В., пер., прим. (2013), “Порфирий об одушевлении эмбриона”, *ΣΧΟΛΗ* 7.1: 174–236.
- Afonasin, E., tr., notes (2013), “Porphyry, to Gaurus, on How Embryos are Ensouled”, *ΣΧΟΛΗ* 7.1: 174–236. (in Russian.)
- Berryman, S. (2002), “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23: 85–97.
- Blumenthal, H.J. (1986), “Body and soul in Philoponus”, *The Monist* 69.3: 370–382.
- Bruns, I., ed. (1887), “Alexandri De anima Liber cum Mantissa,” in *Alexandri Aphrodisensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, Vol. II, Part 1. Berlin: Reimer.
- Caston, V., tr., intr., comment. (2012), *Alexander of Aphrodisias: On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*. London, New York: Bloomsbury.
- Drosaart Lulofs, H.J., ed. (1965), *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford: Clarendon Press.
- Hankinson, R.J. (2006), “Body and soul in Galen”, in R.A.H. King (ed.) *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, 232–258. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hayduck, M. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (CAG XV).
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle’s Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Kupreeva, I (2004), “Aristotelian dynamics in the 2nd century school debates: Galen and Alexander of Aphrodisias on organic powers and movements”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47: 71–95.
- Kupreeva, I. (2012), “Alexander of Aphrodisias and Aristotle’s De Anima: What’s in a Commentary?”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55.1: 109–129.
- Mittelmann, J. (2017), “Crafts and Souls as Principles of Change”, *Phronesis* 62: 136–169.
- Mittlemann, J. (2013), “Neoplatonic Sailors and Paripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus”, *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Moraux, P. (2001), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nussbaum, M.C., ed., tr. (1985), *Aristotle’s De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sambursky, S. (1962), *The Physical World of Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Scholten, C. (2005), “Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embriologie”, *Vigiliae Christianae* 59: 377–411.
- Solmsen, F. (1961), “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”, *Museum Helveticum* 18: 169–197.
- Todd, R.B. (1984), “Philosophy and Medicine in John Philoponus’ Commentary on Aristotle’s De Anima”, *Dumbarton Oaks Paper* 38: 103–110.

- Vitelli, H. (1887), *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*. Berlin: Reimer (CAG XVI).
- Wilberding, J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. London; New York: Routledge.
- Wolff, M. (1971), *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin: De Gruyter.

THE LIVING BEING AND IT'S BODY: THE CONCEPT OF BODY AS A SUBSTRATE OF THE SOUL IN ALEXANDER OF APHRODISIAS AND PHILOPONUS

VARLAMOVA, Maria N.

PhD in Philosophy, Associate Research Fellow.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

E-mail: boat.mary@gmail.com

Keywords: soul, body, pneuma, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus.

Both Alexander of Aphrodisias in his work “On the Soul” and John Philoponus in his commentary on Aristotle’s “On the Soul” deal with the doctrine of Aristotle, consider the Aristotelian definition of the soul as the form and entelechy of an organic body and his theory of the parts of soul. However, proceeding from the same, at first glance, premises, they build a very different idea of the relationship between soul and body. In my report, I want to shift the emphasis and talk not about the soul as such, but about the animate body. What makes body potential alive, how it is arranged, what makes it suitable for the soul? In my paper, I intend to compare Alexander’ and Philoponus’ ideas about the organic body and through this comparison show some differences in their theories about the soul.

Acknowledgments: The present study is funded by RFBR, project number 20-011-00094 “Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.33

ЭЛЕМЕНТЫ АНТИОХИЙСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В «КОММЕНТАРИЯХ НА КНИГУ БЫТИЯ» ПРОКОПИЯ ГАЗСКОГО*

БАРАНОВ

Владимир Александрович

Кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

Младший научный сотрудник.

Новосибирский государственный университет архитектуры, дизайна и искусств имени А.Д. Крячкова, Новосибирск.

E-mail: baranovv@academ.org

Ключевые слова:

Прокопий Газский, Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский, комментарии на «Книгу Бытия», антиохийская экзегетическая традиция, учение о двух катастасисах.

В данной статье предлагается анализ антиохийских параллелей комментария на дни творения Прокопия Газского. Изъясняя сотворение тверди, света и человека, Прокопий излагает учение очень сходное с антиохийской космологией двух катастасисов или состояний творения, в его варианте, предложенном Феодором Мопсуестийским. Прокопий формулирует учение о двух веках творения, педагогической роли творения для ангелов, и образа Божьего, являемого в человеке в его роли повелителя над тварными существами и связного звена видимого и невидимого мира. Не исключено, что некоторые места из комментария Прокопия могли входить в «Толкование на Книгу Бытия» Феодора Мопсуестийского, но не поддаются идентификации из-за фрагментарного характера сохранившегося источника.

Ритор и экзегет Прокопий (между 453/473 – ок. 528) получил начальное образование в Газе, после чего переехал в Александрию для продолжения обучения риторике и философии (Kennedy 1983, 170–175)¹. После пребывания в Памфилии и Кесарии он вернулся

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

1 О литературном наследии Прокопия Газского см.: Болгова 2014.

в Газу², где и провел оставшуюся жизнь³. Литературное наследие Прокопия включают учебные пособия, связанные с его деятельностью в качестве учителя и ратора, и создававшиеся в качестве примеров правильной риторики, парафразы в стиле конкретных авторов и т.п. (Ter Haar Romeny 2007, 176–178), а также письма и экзегетические произведения на книги Ветхого Завета, где он собрал и систематизировал различные комментарии отцов. При этом Прокопий последовательно использует произведения, принадлежащие различным экзегетическим традициям, среди которых имеются фрагменты александрийцев Оригена, Дидима и Кирилла и антиохийцев Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Евсевия Эмесского. Определение источников Прокопия становится нелегкой задачей особенно ввиду фрагментарного характера многих сохранившихся толкований, которые он мог использовать. Традиционно Прокопий считался одним из создателей жанра катен⁴, но его методы работы с исходными комментариями Отцов существенно отличаются от методов катенистов. Так, Прокопий создает целостный комментарий на каждый стих Священного Писания, не предоставляет ссылки на авторство цитируемого фрагмента, и часто суммирует источник или соединяет несколько комментариев в последовательный текст⁵. В некоторых местах комментария проявляется

2 О культурной атмосфере Газы в поздней античности, см.: Amato, Corcella, Lauritzen (eds.) 2016; Bitton-Ashkelony, Kofsky (eds.) 2004; Champion 2014; Ciccolella 2006; Saliou 2005; Seitz 1892; Stroumsa 1989; Westberg 2010; Ashkenazi 2004; Downey 1958; Downey 1963.

3 См.: Amato 2010a; Amato 2010b.

4 См. дискуссию по этому вопросу в: Westberg 2013, 99–101; Ter Haar Romeny 2007, 178–183.

5 Прокопий так формулирует свой метод комментирования в «Прологе» к «Комментарию на Восьмокнижье»: «Мы собрали воедино те толкования на Восьмикнижие, что были рассеяны Отцами и прочими писателями в памятных записках и разного рода речах, извлеки их оттуда, поскольку Бог ниспослал нам [потребную] для этого силу. А коль скоро те объяснения избранных мест, о которых идет речь, мы излагали дословно (независимо от того, были ли они согласны между собой или нет) и поскольку в силу этого само сочинение наше разрослось до беспредельности, постольку мной теперь принято решение сократить текст, сделав его более компактным. И не только о том, в чем все толкователи согласны друг с другом, я старался сказать лишь один раз, но и толкуемое по-разному попытался изложить вкратце — с тем, чтобы из всего этого образовалось одно тело Писания, ибо един и единственен Тот, Кто нам истолковывает речения всех [священных писателей]. Мы будем временами прибавлять [к сказанному ими] и кое-что извне, дабы сделать изложение более отчетливым» (Metzler 2015, 1.1–12). Здесь и далее перевод Д.И. Макарова с некоторыми небольшими изменениями). О комментариях см.: Ter Haar Romeny 2007, 178–189; Lindle 1902.

полемическая направленность против языческих космологий и манихейского учения о двух противоположных принципах⁶.

Целью данной статьи является обсуждение нескольких важных мест из комментария на дни творения Книги Бытия, где Прокопий явно следует антиохийской космологии и антропологии. Сразу отметим, что в критическом издании эти фрагменты не идентифицированы как цитаты из антиохийских авторов⁷. Хотя комментарий является мозаикой из цитат, Прокопий выбрал их и свел в последовательный текст, связав цитаты своими собственными дополнениями, и таким образом весь комментарий может вполне считаться выражающим его собственное мнение.

В своем толковании на Быт. 1:6 о сотворении тверди и разделении вод, Прокопий излагает антиохийское учение о двух *катастасисах* или двух состояниях реальности: состояния смертности, тления и материальности в настоящем веке, и состояние бессмертия, неизменности и духовности в веке грядущем. При этом «грядущее» должно пониматься не столько в хронологическом смысле, сколько в онтологическом: после своего Воскресения Христос как «перворожденный всей твари» (Кол. 1:15) уже находится в прославленном состоянии второго нематериального *катастасиса*, в то время как люди, живущие на Земле, по-прежнему пребывают в материальном состоянии первого *катастасиса* вплоть до всеобщего Воскресения. Прокопий так описывает состояния творения в их онтологическом и хронологическом аспектах:

Εἶποι δ' ἄν τις καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἠρμόσθαι τῶν γεγονότων τὴν ποιήσιν· προῦκειτο γὰρ θεῶ διπλῆν ποιήσασθαι τῆς κτίσεως τὴν κατάστασιν, τὴν μὲν τρεπτὴν καὶ φθαρτὴν, ὁποῖα νῦν ἐστὶν ἡ παροῦσα, τρεπτὰ ταῖς γνώμας ἔχουσα καὶ τὰ μὴ φύσει φθειρόμενα λογικὰ τε καὶ νοερά, τὴν δὲ τῶν παρόντων ἐλευθέραν κακῶν Χριστοῦ τῆς τοιαύτης κατὰ τὴν οἰκονομίαν κατάρξαντος, ἧς καὶ πάντες τευξόμεθα μετὰ τὴν ἔνδοξον καὶ δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν. τῇ μὲν οὖν παρούσῃ καταστάσει πρέπον ἐνδιαίτημα τὸ χωρίον, ἐν ᾧ νῦν ἐσμεν, τὸ μεταξύ τῆς γῆς καὶ τοῦ στερεώματος· τῇ δὲ μελλούσῃ καὶ θειοτέρᾳ τὸ διάγειν ἐν οὐρανῶ γεγονότας ἀτρέπτους, ἔνθα καὶ νῦν ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν οἰκονομίαν καθέστηκεν, ὡς ὁ μακάριος Παῦλος φησὶν· ἵνα ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσήλθεν Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελλισεδεὲς ἀρχιερεὺς γενόμενος·

6 См. Champion 2014, 105–135.

7 За исключением краткой параллели с «Вопросом 11» на «Книгу Бытия» Феодорита Кирского (см.: Metzler 2015, 32.51–55).

ἑσώτερον μὲν καταπέτασμα τὸν ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν τόπον ὀνομάζων, ἀρχιερέα δὲ καλῶν τὸν Χριστὸν ὡς τῆς καταστάσεως ἄρξαντα· σὺν αὐτῷ γὰρ ἐσόμεθα μετὰ τῶν ἀοράτων δυνάμεων, εἴπερ ἀληθὲς τὸ ἰσάγγελοι γὰρ εἶσι καὶ εἰσὶν υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες· καὶ Παῦλος δὲ φησὶν ὅτι· ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τῷ κυρίῳ, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, ὥστε πρὸς τὰς διττὰς καταστάσεις διάφορα καταγώγια. καὶ ὁ νῦν ἡμῖν ὀροφῆς τάξιν ἐπέχων οὐρανὸς ἐν ἐδάφους μέρει γενήσεται· ὁ γὰρ πρῶτος ὡσπερ οὐρανὸς ἐστὶν οὐρανοῦ (καὶ ὁ Δαβὶδ γὰρ λέγει· ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, τὴν δὲ γῆν ἔδωκε τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων)· ὑπέρεκειται γὰρ τούτου τοσοῦτον ὅσον οὗτος ἡμῶν. τοιαύτη τοίνυν ἢ μέλλουσα τῶν ἀγίων κατάστασις· ὅθεν καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἢ γραφὴ τὴν τοιαύτην καλεῖ.⁸

А кто-то может сказать, что творение возникающих вещей было согласовано и в отношении будущего. Ибо Бог предуставил создать двойное состояние творения: одно — изменчивое и тленное, как то, в котором мы пребываем ныне, когда мнениями владеет как то, что изменчиво, так и умное и мысленное, не подверженное тлению по природе, и другое — свободное от нынешних зол, которому положил начало Христос в Воплощении, и которого да удостоимся все мы после Его славного и Второго Пришествия! Нынешнему нашему состоянию подобает обиталищем то место, в котором мы ныне пребываем, между землей и твердью, а грядущему и более божественному, когда мы станем непреложными — обиталище на небесах, где Христос ныне водворился в результате Воплощения, как говорит блаженный Павел: «дабы... твердое утешение имели мы, прибегшие взяться за предлежащую надежду, которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, и входит во внутреннейшее за завесу, куда предтечею за нас вошел Иисус, став Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр. 6:18–20). А внутреннейшей завесой он называет место превыше неба. Архиереем же именует Христа как положившего начало этому состоянию. Ибо вместе с Ним мы пребудем с невидимыми силами, — если истинно сказанное: «ибо они равны ангелом и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20:35). И Павел говорит: «восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фесс. 4:17). Так что сообразно с двумя различными состояниями различны и местопребывания, и наше небо, ныне имеющее положение кровли, перейдет в разряд земли. Ибо первое небо подробно небу небес (и Давид говорит: «небо неба Господу, а землю дал сынам человеческим» (Пс. 113: 24) — отстоит то от этого, как это

8 Metzler 2015, 31.26–32.57.

от нас. Так, точно таким же будет и грядущее состояние святых, по каковой причине Писание называет его Царствием Небесным.

Данный пассаж Прокопия полностью соответствует космологии двух состояний творения или *катастасисов* Феодора Мопсуестийского, согласно которой будущий век Царства Небесного скрыт для людей, которые находятся в материальном, тленном и изменчивом состоянии, под покровом материальных символов таинств и буквального уровня понимания Священного Писания. Эти противоположные состояния настоящего и грядущего, строго говоря, не являются результатом преступления заповеди первым человеком, которое лишь усугубило различия — все, приведенное из небытия в бытие обладает фундаментальным качеством изменчивости и смертности, которое будет преодолено лишь через Воплощение и Воскресение Христа (Norris 1963, 163–165). Интеллектуально преграда между *катастасисами* может быть преодолена через постижение более глубокого духовного смысла текста или ритуала, — указывающего на небесные реалии⁹, с помощью особой антиохийской герменевтики *теории*¹⁰ толкования и интеллектуального установления типологической связи между типом и архетипом, пророчеством и его исполнением в спасительных действиях «второго Адама» Иисуса, который первым вошел в нематериальный *катастасис* после своего Воскресения. В онтологическом смысле граница исчезнет в эсхатологическом будущем, когда праведные отложат материальность, тленность и изменчивость, войдя во второй *катастасис* Царствия Небесного¹¹.

9 Ср.: «Quand, en effet, nous aurons reçu parfaitement ces biens célestes dont nous jouirons, et qu'effectivement nous les aurons acquis en strict héritage, nous ne pourrons plus en déchoir; mais en ce monde-ci, — comme c'est en espérance que nous les recevons, en participant à ces mystères, — il est encore possible d'en déchoir, car nous avons une nature changeante. Il nous faut donc, avec beaucoup de crainte, faire diligence et être vigilants afin d'avoir fermement en nous l'espérance à venir» («Огласительные гомилии» I.6; Devreesse, Tonneau 1966, 12); Oñatibia 1954, 128 (со ссылками).

10 Об антиохийском экзегетическом методе см.: Nassif 1996; McLeod 1999, 19–42; Perhai 2015; Perhai 2016.

11 Ср., например: «Même si nous sommes encore sur terre, nous sommes autant que possible fixés en des mœurs célestes, pleins de mépris pour ce qui se voit et de désir pour ce qui est à venir. Ceux donc qui vont s'approcher de ces mystères redoutables, la grâce de Dieu maintenant les a appelés: ils vont s'approcher de biens non pas médiocres et communs, mais devenir complètement autres et acquérir une grande variété de vertus par le don de la grâce divine qu'ils vont recevoir. Ils vont devenir, en effet, immortels au lieu de mortels, incorruptibles au lieu de corruptibles; impassibles, au lieu de passibles; immuables au lieu de changeants; au lieu d'esclaves, libres; au lieu d'ennemis,

В толковании Прокопия на творение света также проявляется специфическая антиохийская традиция о педагогической роли священной истории, восходящая к Федору Мопсуестийскому (Macomber 1964, 18–20) и встречающаяся у целого ряда более поздних восточно-сирийских авторов (Бёлэ 2021, 253–254). В этой традиции сотворенная вселенная предстает неким «учебным пособием» для научения не только человека, но и ангельских сил через созерцание божественных действий в мире. Прокопий так говорит о цели создания света:

τότε γὰρ φῶς μετὰ τὴν τῶν πρώτων δημιουργίαν ἐκ μὴ ὄντων πελοίηκεν, ἵνα καὶ ἑαυτὰς οὕτω παρῆχθαι νοήσωσι καὶ τὰ μετ’ αὐτῶν πρώτα γεγρονότα δημιουργήματα¹²

И действительно, тогда — после создания первых сил — Он сотворил свет из не-сущего, чтобы они [ангелы] уяснили себе, что таким же образом были приведены в бытие и они, и первые создания, возникшие после них.

Космология двух *катастасисов* пронизывает все рассуждения Феодора Мопсуестийского, касающиеся творения, включая творение человека¹³. В антиохийской традиции человек, сотворенный по образу Божию, понимался как венец творения, созданный как итог и завершение всего творения, и связь всей твари, которой человек управляет и над которой он властвует. Этого понимания образа как владычества придерживался Иоанн Златоуст (PG 53, 72)¹⁴, который указывал на отличие между человеком, созданным «по образу Божию» и ангелами,

amis; d'étrangers (ils deviendront) fils et ne seront plus estimés la part d'Adam mais du Christ; et ce ne sera plus Adam qu'ils appelleront leur tête, mais le Christ qui les à renouvelés. Ils ne cultiveront plus une terre qui produit des ronces et des épines, mais ils habiteront le ciel, éloigné et étranger à toute tristesse et gémissément. Ce n'est plus la mort qui régnera sur eux, mais eux-mêmes régneront en la vie nouvelle, n'étant plus esclaves du péché, mais servant la justice, n'étant plus au service de Satan, mais demeurant avec le Christ en tout temps» («Огласительные гомилии» I.4; Devreesse, Tonneau 1966, 9). Об учении о двух «веках» у Феодора Мопсуестийского, см.: Devreesse 1948, 99–101; Norris 1963, 160–173. О космологии Феодора см.: Schleicher 2014, 188–195.

12 Metzler 2015, 34.130–25.132. Иосиф Хаззай сходным образом утверждает, что при сотворении материального света светоносные ангелы осознали свою тварность (*Мемра о природе [божественной] сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22.10–11; Бёлэ 2021, 254).

13 Об антропологии Феодора Мопсуестийского см.: Vööbus 1964, 115–124; Norris 1963, 123–160.

14 Ср.: PG 53, 78. О сходствах и отличиях учений об образе Божьем у Феодора Мопсуестийского и Иоанна Златоуста см.: Lai 2013, 393–402.

несмотря на разум, которым обладают и те, и другие (PG 62, 317–318), и Феодор Мопсуестийский¹⁵.

После цитирования фрагмента Феодора Мопсуестийского¹⁶ об отличии человека от ангелов, который также обладает способностью мыслить и властвовать, но при этом о них не говорится как об образе и подобии, Прокопий так объясняет отличие между ангелами и людьми:

φασίν, ὁ θεὸς νοητὰ τε καὶ αἰσθητὰ τὴν πᾶσαν δημιουργίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ συνέδησεν ἑκατέρας μετέχοντι φύσεως, ὡς ἂν μηδὲ διαφόρων δημιουργῶν αἱ διάφοροι δημιουργίαι νομίζονται· τὰ διεστῶτα τοίνυν ἐν τούτῳ συναγαγῶν οἰκεῖα πάντα πρὸς τοῦτον πεποίηκε· καρπῶν μὲν γὰρ ἡ σύστασις ἐκ τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐν οὐρανῷ φωστήρων γεγένηται, ἡ δὲ τούτων ἀπόλαυσις ἀνθρώποις ἀναγκαῖα· βραχείας μοίρας τοῖς ἀλόγοις ἀπονεμομένης πρὸς ὑπηρεσίαν τεταγμένοις ἀνθρώπων· ἐξανατέλλων γάρ, φησί, χόρτον τοῖς κτήνεσι καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων δεικνύς ὅτι κάκεῖνα τρέφεται δι' ἡμᾶς· καὶ τὰ λειτουργικὰ δὲ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστέλλεσθαι Παῦλός φησι· διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν. πάση τοίνυν τῇ κτίσει φιλίας ἐνέχυρον ἄρραγές ἐδημιούργει τὸν ἄνθρωπον διπλοῦν αὐτὸν ἐργασάμενος, ἵνα μὴ τῇ χρειᾷ μόνον ἐπ' αὐτὸν ἡ κτίσις συνάπτηται, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῇ τῆς φύσεως οἰκειότητι.¹⁷

Так вот, нам говорят, Бог, создав умопостигаемое и чувственное, все творение соединил в человеке, причастном обеим природам, чтобы никто не полагал, будто разные творения — от разных творцов. Итак, собрав в человеке все то, что отстоит друг от друга, [Бог] придал ему все Свои собственные [черты]. И в самом деле, состав как плодов всего мира, так и того, что на небе, образован из четырех элементов, а вкушение первых вменяется в обязанность людям. Скудная же доля определена в удел бессловесным, поставленным людям на служение. Сказано ведь: «произращает скотам траву и злак на службу человеку» (Пс. 146:8 Септ.), показав тем самым, что и скотам дается пропитание ради нас. А о «служебных духах» Павел возвещает, что они посылаются «на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. 1:14). Таким образом, Бог сотворил человека как нерушимый залог содружества всей твари, сделав его двояким, чтобы тварь соединялась с ним не только в силу необходимости, но также и в силу близости по естеству.

15 Petit 1986, 71; McLeod 1999, 63. См. также: Tonneau 1953.

16 Фрагмент 2 на «Книгу Бытия» (Petit 1987, 274–276).

17 Hrsq. Metzler 2015, 74.313–75.329. Ср. цитату из Григория Нисского о двойственности и владычестве человека в Hrsq. Metzler 2015, 70.189–197.

Поскольку мир состоит из двух *катастасисов* с противоположными характеристиками — духовного, нематериального и невидимого, и телесного, материального и видимого, Бог создает связующее звено, гармонично объединяющее в себе два противоположных состояния в единое целое. Так, согласно Феодору Мопсуестийскому, дарование образа Божьего человеку как существу из материального тела и разумной души (Swete 1880, 318)¹⁸ демонстрирует превосходство людей над всеми другими созданиями, и ту роль, которую люди играют в качестве связующего звена, объединяющего все творение во вселенной. Кроме того, человек собой являет невидимого Бога, трансцендентность которого препятствует любому Его познанию, и является посредником между Богом и остальным творением¹⁹. Прокопий так выражает роль человека как образа Божьего, принимающего поклонение от всей твари и зримо являющего божество:

καὶ παρὰ πάσης, φασί, προσκυνεῖται τῆς κτίσεως εἰκὼν ὡςπερ ὑπάρχουσα τῆς ἠνωμένης θεότητος, δι' ἧς ἀόρατον οὖσαν τὴν θεῖαν οὐσίαν φαντάζονται σὺν ἡμῖν ἀνακτισθέντες εἰς ἀτρεπτότητα διὰ τῆς ἀναστάσεως²⁰

Вот потому-то, говорят, образу воздается поклонение со стороны всей твари как соединенному с божественностью, с помощью которого божественная сущность, будучи невидимой, представляется с нами, претворенными в непреложность Воскресением.

В выражениях, очень близких Феодору Мопсуестийскому, Прокопий рассуждает о человеческой природе как середине между двумя крайностями: божественным и ангельским естеством с одной стороны, и бессловесной животным естеством с другой. В своем разумном, «словесном» аспекте, человеческая природа не обладает различием на мужское и женское, которое проявляется исключительно в телесной природе, характерной для бессловесного творения, и это различие было привнесено для деторождения (Metzler 2015, 79.11–18). Бог дает заповедь Адаму и Еве управлять материальным творением как своим представителям на земле. Один из основоположников антиохийской эзегетической традиции Диодор Тарсийский утверждал, это право

18 См. также: McLeod 1999, 122–124; Norris 1963, 126–128. О сходном учении Нарсаия, ученика Феодора Мопсуестийского, см.: McLeod 1981, 459.

19 Sachau 1869, фр. 24–25 (сирийский), фр. 15 (латынь). О трактовке космической функции Адама как образа Бога см.: Norris 1963, 142–145; McLeod 1999, 64–65; Macomber 1964, 13–15.

20 Metzler 2015, 75.344–348.

полностью дано мужчинам, поскольку апостол Павел называет мужчину образом Божиим, а женщину — «славой мужа» (1 Кор. 11:7) (PG 33, 1565A)²¹. После цитирования «амальгамы» из фрагмента Иоанна Златоуста и Григория Нисского о человеке как венце творения, видимо являющем Творца, Прокопий так объясняет различие между полами, возникающее от различия в статусе их владычества:

Ἀρχῆς δὲ εἰκόνα φησὶ τῆς θείας τὸν ἄνθρωπον... εἰκότως δὲ ὁ ἀνὴρ εἰκὼν λέγεται θεοῦ, ἡ γυνὴ δὲ οὐκέτι, ὅτι οὐ κατὰ τὴν μορφὴν, κατὰ δὲ τὴν ἐν ἀρχῇ νῦν εἰκόνα φησὶν, ἣν ἀνὴρ ἔχει μόνος, ὑφ' ὧν ἐστὶ καὶ ἡ γυνή· πρὸς τὸν ἄνδρα γάρ σου, φησὶν, ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει· αὐτὸς δὲ οὐδενὶ τῶν ἐπὶ γῆς ὑποτέτακται, ἀλλ' ὡς ἄρχει θεὸς τῶν ὄλων, οὕτως ἀνὴρ ἀπάντων τῶν ἐπὶ γῆς· οὐδεὶς γὰρ αὐτοῦ κατὰ ταύτην ἀνώτερος²²

Итак, [Писание] называет человека образом владычества Божия... Справедливо, что муж называется образом Божиим, жена же — ни в коем случае, потому что, как [бытописатель] утверждает в данном месте, образ заключается не в видимой форме, а во владычестве, которым обладает только муж и под которое подпадает и жена. Ибо сказано: «к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3: 16). Муж же не подчинен никому из живущих на земле. Но как Бог правит всем, так и муж — всеми, кто на земле. И в этом отношении никто не выше его.

Согласно Прокопию, «образ Божий» не ограничивается лишь отблеском божественной власти человека над творением, но, как и Бог, человек обладает способностями творения, знания и рождения, хотя, в отличие от Бога человек творит из материи, получает ведение со временем, а его рождение материально и страстно (Metzler 2015, 76.359–363). Как и Бог, человек вершит суд, оба они оказывают благодеяния, оба любят, долготерпят и милосердуют (Metzler 2015, 78.418–420). Более того, словесная природа души человека и присущая ей жизненная сила являет лица Святой Троицы — Слово и животворящего Святого Духа:

21 См.: McLeod 1999, 59.

22 Metzler 2015, 69.168–177. Ср. фрагмент из Григория Нисского, который цитирует Прокопий, о человеке как кульминации творения, созданном после растений и животных — человек обладает их растительной силой и ощущениями, но и нетленным и совершенным разумом (Metzler 2015, 71.218–227).

ἵνα δὲ μὴ μέλλοιμεν ὡς περὶ ἀδυνατοῦ τινὸς ἀπορεῖν, τῇ ψυχῇ τῇ ἡμετέρᾳ δύο παρέσχε δυνάμεις ἐξ αὐτῆς τε οὔσας καὶ ἐν αὐτῇ τυγχανούσας ἀχωρίστους τε αὐτῆς καὶ ἀλλήλων οὔσας τὸν τε λόγον, καθ' ὃν τὸ λογικὸν αὐτῆς συμπληροῦται, καὶ τὴν ζωτικὴν δύναμιν, καθ' ἣν ἔμφυτόν τε καὶ ἀναφαίρετον ἔχει τὴν ἐνοῦσαν ζωὴν καὶ μεταδίδωσι ταύτης τῷ σώματι.²³

А чтобы нам не приходилось ломать голову над какой-либо [проблемой] ввиду ее неразрешимости, в нашу душу [Бог] вложил две силы, которые суть из нее и обретаются в ней, будучи нераздельными с душой и друг с другом, — логос, сообразно с которым совершается ее разумное начало, и жизненную силу, в соответствии с которой [душа] обладает присущей ей врожденной и неотделимой от нее жизнью — и уделяет эту жизнь телу.

Следуя античной антропологии души как формы тела, Прокопий объясняет, что не только душа является образом Божиим благодаря божественному начертанию («характеру»), но и тело, поскольку в нем отображается «богovidное начертание» (χαρακτῆρα θεοειδῆ) души (Metzler 2015, 72.253–256). Из антиохийских авторов, радикальным сторонником учения о связи души и формы тела был Феодорит Кирский. В вопросе 48 «Толкований на книгу Исход» Феодорит так объясняет библейское правило (Исх. 21:23), касающееся формы человеческого плода:

Говорят, что, когда тело совершенно образуется во чреве, тогда уже зародыш делается одушевленным. Ибо и Творец образовал сперва тело Адамово, а потом уже вдунул душу. Посему законодатель повелевает, что, если имеющая во чреве жена в драке выкинет, и младенец выйдет изображен, то есть совершенно образовавшийся: то называть сие убийством, и кто причиною сего, того подвергать равному с убийцей наказанию; а если выйдет еще необразовавшийся младенец, то не вменять сего в убийство, потому что младенец еще не одушевлен; впрочем виновный должен заплатить пенью.²⁴

23 Metzler 2015, 77.389–395. См.: Norris 1963, 142 и Devreesse 1948, 14, где также упоминается параллель с Прокопием.

24 *Творения блаженного Феодорита*, 1905, 116–117; греч. текст. см. в: Fernandez-Marcos, Saenz-Badillos 1979, 134.5–13; ср.: Феодорит Кирский, «Лечение эллинических недугов», V.50; Canivet 1958, 243. См. также: Congourdeau 2007, 171. О взаимосвязи души и тела у Феодора Мопсуестийского см.: Norris 1963, 149–159.

Феодорит связывает одушевление зародыша с его формой и таким образом делает вывод, что одушевление должно происходить позже зачатия, в момент, когда плод обретает человеческие черты. Следуя этой антропологии, Прокопий вставляет в свой комментарий текст из Ефрема Сирина:

ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ ἰδιάζουσαν ὑπόστασιν ἔχει· ἐνεργεῖ δὲ καὶ τὴν ζωὴν ἐν σαρκὶ ὡς φυσικῶ κρατούμενῃ δεσμῶ, ἐκ θεοῦ λαβοῦσα ταύτην, οὐκ οἴκοθεν ἔχουσα. οὐ χρήζει φαγεῖν, ἄνευ δὲ ταύτης οὐ δύναται ἢ σὰρξ ἐσιᾶσθαι. οὐκ ἄλλη ψυχὴ ἐν αἰσθητοῖς, ἔτερα δὲ ἐν νοητοῖς ἐνεργεῖ· συγγενᾶται, οὐ συσπείρεται. ἡ φύσις ἐστὶν ὁ δεσμός ἢ καὶ συσπειρομένη τῷ σώματι, ὁ σπόρος ἐκ συνουσίας, ἢ δὲ πλάσις ἐκ θείου νεύματος· κτίζεται ἢ ψυχὴ, ὅτε καὶ τὸ σῶμα εἰκονίσθη θεοῦ τὴν πλάσιν παρέχοντος· πρὸ τοῦ γὰρ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε. φύσις γὰρ ἄνευ θεοῦ ποιεῖν οὐκ οἶδε τὸν ἄνθρωπον· ἢ γὰρ φύσις ὕλης μόρφωσις τὸν δημιουργὸν προκαλουμένη εἰς χορηγίαν τῆς ὑποστάσεως. »ἐμφυσᾶ« δὲ θεὸς »εἰς πρόσωπον« τοῦ Ἀδάμ, ἐκ τοῦ κυρίου μέρους τῆς ὄψεως δεικνὺς τὸ ἀξίωμα τῆς ψυχῆς, ὅτι ἡγεῖται²⁵

...[душа] рождается вместе с [телом], а не передается посредством семени. Природа, передаваемая телу посредством семени, и есть эта связь; но семя — от соития, а творение [людей] — от повеления Божия. А душа творится, когда тело уже изображено, поскольку Бог и осуществляет [процесс] творения: «прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иер. 1:5). Ибо природе без Бога не под силу сотворить человека. Ведь природа — оформление материи; а чтобы ей была дарована ипостась, она взывает к Творцу. И Бог вдвухает в лицо Адама, наглядно давая понять на примере главной части внешнего облика достоинство души, раз [она] осуществляет руководство всем его существованием.

Итак, в антиохийской традиции человек как образ Божий является связующим звеном тварного мира и обладает богоподобной властью над тварью, которая служит Богу, служа человеку. Такое понимание образа тесно связано с моральным аспектом и условием добровольного подчинения человека установленному Богом порядку. Преступлением заповеди в раю человек разорвал связь с Богом и творением и утратил божественное подобие²⁶. В сотериологической перспективе Феодора Мопсуестийского Христос как архетипический образ Бога и Новый Адам восстанавливает образ Божий в падшем человечестве, исполняя

25 Metzler 2015, 98.46–99.60; изд.: Devreesse 1959, 122–123.

26 См. изд.: Mingana 1933, 28, 30; а также: McLeod 1999, 67.

обязанности, возложенные Богом на Адама, но не исполненные им, и человек вновь обретает подобие через уподобление Христу²⁷. Прокопий так говорит о восстановлении утраченного божественного подобия через подражание Сыну Божию в благочестивой христианской жизни и стяжании добродетели:

εἰδοποιεῖται σύμμορφος ἀποδεικνύμενος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπολαμβάνων, τὸ πρὸς θεὸν ὁμοίωμα λέγω.²⁸

Ведь он [новый человек] оформляется, преобразуемый обновлением ума (Рим. 12:2) выказывая себя сообразным Сыну Божию (Фил. 3:21; ср.: Рим. 8:29) и получая причитающееся ему, то есть подобие Богу.

До сих пор мы видели антиохийские параллели у Прокопия, основанные на возможных, но не идентифицированных цитатах или его собственных рассуждениях. Любопытно отметить, что в целом Прокопий следует антиохийской традиции, где антропология и сотериология были неразрывно связаны с космологией и эсхатологией как ее «зеркальным» отражением. Этот подход позволяет Прокопию интегрировать в свой комментарий цитаты из александрийских отцов, которые приобретают специфически «антиохийский» смысл. Так, эсхатологический фрагмент Кирилла Александрийского об участии праведников в будущем веке, который Прокопий вставляет во второе упоминание творения человека (Быт. 2:7), начинает звучать как описание будущего славного века Феодора Мопсуестийского, в особенности благодаря использованию Кириллом аллюзии на 1 Кор. 15:53 («Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие») для описания будущего века, поскольку фрагмент Кирилла включает два характерных эпитета антиохийской экзегетики: «нетление» и «бессмертие», применявшихся в качестве технических терминов для второго *катастасиса*:

ὥστε κἀν λέγει τὸ γράμμα τὸ ἱερὸν ὅτι· πεποιήκε μὲν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ, σεσίγηκε δὲ τὸ 'καθ' ὁμοίωσιν' ὡς

27 См., например, молитву Христа к Отцу о верных: « De même que moi je possède avec toi une conjonction exacte et ineffable, qu'ainsi eux aussi, par leur foi en nous, deviennent un; eux tous, par la perfection de leur transformation en vue des biens, qu'ils soient à la ressemblance de ma gloire à moi et (qu'ils) possèdent conjonction avec moi, par quoi ils soient élevés à l'honneur de l'intimité avec la nature divine» («Огласительные гомилии» X.18; Devreesse, Tonneau, 1966, 273).

28 Metzler 2015, 71.24–72.245.

ἀρκοῦντος τοῦ ἐνός πρὸς δῆλωσιν ἀμφοτέρων, τοῦτο πεποιήκεν, ὡς οὐδὲν ἕτερον δηλοῦντος τοῦ ‘καθ’ ὁμοίωσιν’, ἀλλ’ οὐχ ὡς τετηρημένου πρὸς αἰῶνα τὸν μέλλοντα· ὅμοιοι γὰρ τότε γενησόμεθα τῷ Χριστῷ κατὰ τὴν ἀφθαρσίαν καὶ τὸ ἀθάνατον καὶ τὴν δόξαν ἣν ἂν ἡμῖν αὐτὸς χαρίσασαιτο. γράφει γὰρ ὁ ἀπόστολός ποτε μὲν ὅτι· ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. ὅταν δὲ ὁ Χριστὸς φανερωθῆ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ· ποτὲ δέ· ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. ἐπεὶ καὶ νῦν οὐκ ἐσμεν ἔξω τοῦ εἶναι ‘καθ’ ὁμοίωσιν αὐτοῦ’, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς ὡς ἐν ἡμῖν μορφοῦται διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος.²⁹

Так что, если даже Священное Писание и говорит: «сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1:27), — оно опускает: «и по подобию», поскольку [сказанного] достаточно для указания как на то, так и на другое — ведь [выражение:] «по подобию» означает не что иное, как сохраненное [для нас] на будущий век. Тогда ведь мы станем подобными Христу по нетлению и бессмертию, а равно и по той славе, которую Он нам дарует. Апостол ведь где-то пишет, что: «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:3–4). И где-то еще: «Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его...» (Фил. 3:21). Но дело в том, что и сейчас мы не лишены бытия по Его подобию, — если только истинно то, что образуется в нас Святым Духом.

Суммируя вышеуказанные параллели, можно отметить, что в своем комментарии на дни творения, в особенности, на создание тверди, света и человека Прокопий излагает учение очень сходное с антиохийской космологией двух *катастасисов* или состояний творения в его варианте, предложенном Феодором Мопсуестийским. Так, Прокопий формулирует учение о двух веках творения, педагогической роли творения для ангелов, и образа Божьего, являемого в человеке в его роли повелителя над тварными существами и связующего звена видимого и невидимого мира. Не исключено, что некоторые места из комментария Прокопия могли входить в «Толкование на Книгу Бытия» Феодора Мопсуестийского; однако они не поддаются идентификации из-за фрагментарного характера сохранившегося источника. Антиохийские параллели у автора из Южной Палестины, к тому же получившего образование в Александрии, показывают глубокое влияние антиохийской

29 Metzler 2015, 93.139–153; Кирилл Александрийский, «Против антропоморфитов» 5; PG 76, 1088AC. Cp.: Metzler 2015, 100.90–100.

эзегетической традиции в начале VI в. в географическом регионе Ближнего Востока и дают новый контекст для понимания космологической полемики в «Толковании на Книгу Бытия» Иоанна Филопона.

ЛИТЕРАТУРА

- Бёла, Р. (2021), *Безвидный свет: Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции*, пер. с франц., коммент. Т.А. Сениной, М.: Издательский дом «Познание».
- Болгова, А.М. (2014), “Прокопий Газский: ритор и богослов”, *Проблемы истории, филологии, культуры* 2: 101–107.
- Творения блаженного Феодорита* (1905) *Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского*, часть 1, изд. 2. Сергиев Посад.
- Amato, E. (2010a), “Dati biografici e cronologia di Procopio di Gaza”, in E. Amato (ed.) *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza* (Hellenica 35), 1–9. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Amato, E. (2010b), “La produzione letteraria di Procopio”, in: E. Amato (ed.) *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza*, 10–45. Alessandria: Edizioni dell’Orso (Hellenica 350).
- Amato, E., Corcella, A., Lauritzen, D., eds. (2017), *L’École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l’Antiquité tardive. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23–25 mai 2013*. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 249, Bibliothèque de Byzantion 13).
- Ashkenazi, Y. (2004), “Sophists and Priests in Late Antique Gaza According to Choricus the Rhetor”, in B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity*, 195–208. Leiden, Boston: Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 3).
- Beulay, R. (2021), *Light without form. Introduction into the study of East Syrian Christian mystical tradition*, transl., and comm. by T.A. Senina, Moscow: Izdatel’skij dom “Poznanie”. (in Russian.)
- Bitton-Ashkelony, B., Kofsky, A., eds. (2004), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Boston: Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 3).
- Bolгова, А.М. (2014), “Procopius of Gaza: Rhetor and theologian”, *Problems of history, philology and culture* 2: 101–107. (in Russian.)
- Canivet P., ed. (1958), *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques, tome I. Livres I–VI*. Paris: Cerf (Sources Chrésiennes 57).
- Champion, M.W. (2014), *Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Studies in Late Antiquity).
- Ciccolella, F. (2006), “Swarms of the Wise Bee: Literati and Their Audience in Sixth-Century Gaza”, in: E. Amato, A. Roduit, M. Steinrück (eds.) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, 80–95. Bruxelles: Latomus (Collection Latomus).
- Congourdeau, M.-H. (2007) *L’Embryon et son âme dans les sources grecques (VIe siècle av. J.-C. — Ve siècle apr. J.-C)*. Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance.

- Devreesse, R. (1948), *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 141).
- Devreesse, R. (1959), *Ephraem Graecus, Fragmenta in Genesim in catenis, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tires des chaines)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 201).
- Devreesse, R., ed., Tonneau, R., tr. (1966), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste: reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges Library, Birmingham)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 145).
- Downey, G. (1958), "The Christian Schools of Palestine: a Chapter of Literary History", *Harvard Library Bulletin* 12: 297–319.
- Downey, G. (1963), *Gaza in the Early Sixth Century*, (The Centres of Civilization), 108–116. Norman: University of Oklahoma Press.
- Fernandez-Marcos, N., Saenz-Badillos, A., eds. (1979), *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*. Madrid: Textos y Estudios "Cardinal Cisneros".
- Kennedy, G.A. (1983), *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton, NJ: University Press.
- Lai, P.-W. (2013), "The *Imago Dei* and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia", *Studia Patristica* 67: 393–402.
- Lindle, E. (1902), *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuaginta Forschung*. München.
- Macomber, W. (1964), "The Theological Synthesis of Cyrillus of Edessa, an Eastern Syrian Theologian of the mid Sixth Century", *Orientalia Christiana Periodica* 30: 5–38, 363–384.
- McLeod, F.G. (1981), "Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai", *Theological Studies* 42: 458–467.
- McLeod, F.G. (1999), *The Image of God in the Antiochian Tradition*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Metzler, K., ed. (2015), *Prokop von Gaza. Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome. Teil 1: Der Genesiskommentar*. Berlin: De Gruyter (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, NF, 22).
- Mingana, A., ed. (1933), *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, vol. 6, Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Nassif, B. (1996), "'Spiritual Exegesis' in the School of Antioch", in B. Nassif (ed.) *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, 343–377. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Norris, R.A. (1963), *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press.
- Oñatibia, I. (1954), "La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia", *Scriptorium Victoriense* 1: 100–133.
- Perhai, R.J. (2015), *Antiochene Theoria in the Writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus*, Minneapolis (MN): Fortress Press.

- Perhai, R.J. (2016), "Theōria as a Hermeneutical Term in the Commentaries of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus", in V.S. Hovhanessian (ed.) *The School of Antioch: Biblical Theology and the Church in Syria*, 49–67. New York, Bern, Frankfurt: Peter Lang (Bible in the Christian Orthodox Tradition 6).
- Petit, F., ed. (1986), *Catena Graecae in Genesim et in Exodum 2, Collectio Coisliniana in Genesim*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Series Graeca 15).
- Petit, F., ed. and transl. (1987), "L'homme, créé à l'image de Dieu: quelques fragments grecs inédits de Theodore de Mopsueste", *Le Muséon* 100: 269–281.
- PG = Migne, J.-P., ed. (1857–1866) *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Venice.
- Sachau, E., ed. (1869), *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig: G. Engelmann.
- Saliou, C., ed. (2005), *Gaza dans l'antiquité tardive: archéologie, rhétorique et histoire*. Actes du colloque international de Poitiers (6–7 mai 2004). Salerno: Helios.
- Schleicher, F. (2014), *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Seitz, K. (1892), *Die Schule von Gaza: eine litterargeschichtliche Untersuchung*. Heidelberg: C. Winter.
- Stroumsa, G.G. (1989), "Religious Contacts in Byzantine Palestine", *Numen* 36: 16–42.
- Swete, H.B. (1880), *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, vol. 2. Cambridge.
- Ter Haar Romeny, B. (2007), "Procopius of Gaza and His Library", in H. Amirav, B. Ter Haar Romeny (eds.) *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, 173–190. Leuven: Peeters (Late Antique History and Religion 1).
- Tonneau, P.-M. (1953), "Theodore de Mopsueste, Interpretation (du Livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. I–V)", *Le Muséon* 66: 45–64.
- Tvoreniya blazhennogo Feodorita* (1905) *Writings of the Blessed Theodoret, Bishop of Cyrus*, pt. 1, 2nd ed. Sergiev Posad. (in Russian.)
- Vööbus, A. (1964), "Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia", *Church History* 33 (2): 115–124.
- Westberg, D. (2010), *Celebrating with Words: Studies in the Rhetorical Works of the Gaza School*, Ph.D. Dissertation, Uppsala Universitet.
- Westberg, D. (2013) "Rhetorical Exegesis in Procopius of Gaza's Commentary on Genesis", *Studia Patristica* 55 (3): 95–108.

ELEMENTS OF THE ANTIOCHEAN EXEGETICAL TRADITION
IN THE *COMMENTARIES ON THE OCTATEUCH* BY PROCOPIUS OF GAZA

BARANOV, Vladimir A.

PhD in Philosophy, Associate Research Fellow.
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

Junior Researcher.

Kryachkov Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts, Novosibirsk.

E-mail: baranovv@academ.org

Keywords: Procopius of Gaza, Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus, commentaries on Genesis, Antiochean exegetical tradition, two katastases doctrine.

This article analyzes the Antiochean parallels in the commentary on the days of the creation by Procopius of Gaza. In his exegesis of the creation of the firmament, light and man, Procopius reveals some doctrines very similar to the Antiochean cosmology of two katastases or two states of creation in its version proposed by Theodore of Mopsuestia. Procopius formulated the doctrine of two ages of creation, pedagogical role of creation for the angels, and the image of God in man manifested by his role as the ruler over created beings and connecting link between the visible and invisible worlds. It is possible that some passages from Procopius' commentary could have been a part of Theodore of Mopsuestia's Commentary on Genesis, but cannot be identified due to the fragmentary nature of the surviving source.

Acknowledgments: The present research was funded by the RFBR, project number 20-011-41004 "Treatise of John Philoponus 'On the Creation of the World' in the context of the Middle Eastern Syrian-Palestinian and Byzantine Theological (Christological, anthropological, cosmological) Traditions".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.34

ПОНЯТИЯ «ПРИРОДЫ», «СУЩНОСТИ», «ИПОСТАСИ» И «ЛИЦА» В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ НАЧАЛА — СЕРЕДИНЫ VI ВЕКА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ 21–22 ПАРАГРАФОВ 7 ГЛАВЫ «АРБИТРА» ИОАННА ФИЛОПОНА И ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1 ГЛАВЫ «ПРОТИВ НЕСТОРИАН И ЕВТИХИАН» ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО*

НОГОВИЦИН
Олег Николаевич

Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник.
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: onogov@yandex.ru

Ключевые слова:

Иоанн Филопон, Леонтий Византийский, христология, монофизиты, халкидониты, природа, сущность, ипостась, лицо, общая и частная сущность.

В статье дается анализ истолкования знаменитым философ-неоплатоником и богословом-монофизитом Иоанном Филопоном основных богословских понятий «природы», «сущности», «ипостаси» и «лица» в 21 и 22 параграфах 7 главы его главного христологического трактата «Арбитр». В данном тексте Филопон применяет методологию школьного философского комментария, чтобы сделать перевод значений указанных понятий, сложившихся в ходе их использования христианскими богословами, на философский язык. Цель Филопона состоит в том, чтобы прояснить смысловое содержание этих понятий в христологии и триадологии, а также показать, что такое прояснение может служить основанием примирения монофизитов и халкидонитов на основе единого богословского словаря, истолкованного в духе монофизитского богословия. В статье показывается, что богословский язык, который Филопон подвергает процедурам философского анализа, имеет в основном халкидонитское происхождение. В качестве примера

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

использования и прояснения такого языка применительно к тем же понятиям «природы», «сущности», «ипостаси» и «лица» в статье проанализировано халкидонитское толкование этих понятий во второй половине 1 главы трактата Леонтия Византийского «Против несториан и еutihиан» и представлены источники данного толкования в богословской, прежде всего у Иоанна Кесарийского, и в философской традиции.

1. ВВЕДЕНИЕ

В этой статье мы рассмотрим вопрос о специфике обоснования содержания основных богословских понятий «природы», «сущности», «ипостаси» и «лица», которое Иоанн Филопон, знаменитый философ александрийской неоплатонической школы и богослов монофизитской ветви христианского вероисповедания, дает в 21 и 22 параграфах 7 главы своего главного христологического трактата «Арбитр». Написанный около 551 г., «Арбитр» создавался в преддверии объявленного императором Юстинианом I будущего вселенского Собора, который в итоге вскоре, в 553 г., состоялся в Константинополе, с целью наконец разрешить церковный раскол между монофизитами и халкидонитами в согласительном вероучительном оросе. Филопон написал свой трактат в рамках обсуждений, которые должны были отчетливо представить позиции сторон на площадке этого будущего состязания, цель которого — обоюдное согласие, уже была задана светской властью и должна была опосредовать содержание этих обсуждений. Именно в духе поиска путей примирения Филопон трактует суть противостояния монофизитов и халкидонитов в Прологе «Арбитра», формулируя цель сочинения. По его мнению, это противоборство необычно, поскольку не похоже на спор правоверных и еретиков, когда еретики отстаивают абсурдные мнения, полагая, что именно их соперники нечестивы в своих словах и поступках. В этом споре обе стороны стараются избежать абсурдных следствий, проистекающих из их мнений, — халкидониты боятся дать повод к тому, чтобы догматические формулы могли свидетельствовать о слиянии природ божества и человечества Христа и их изменении после соединения, а их противники — о разделении на отдельные ипостаси, как у Нестория: они боятся даже упоминания двойственности, чтобы не разорвать соединение. Это говорит о действительном согласии обеих сторон спора в учении и необходимости преодолеть разделение, созданное противоречивым языком (*Arb. Proem. 2*; англ. пер.: Lang 2001, 173–174; сир. текст: Sanda 1930, 4).

Заявленная Филопоном цель его сочинения была понята оппонентами буквально, и в последующей традиции обсуждения мнений,

высказанных в «Арбитра», именно то место «Арбитра», в котором Филопон, непосредственно указав на это, приступает к определению богословских понятий, как раз и стало предметом последующей полемики относительно введенного им в богословский язык понятия «частной природы». Неудивительно, что эта часть трактата была сохранена халкидонитской традицией в важнейших догматических компендиях — в популярных ранних догматических катенах «Учения отцов» (датируются концом VII — началом VIII в.) и «Источнике знания» (вторая часть «О ересях») Иоанна Дамаскина¹. Это первая половина 7 главы, содержащая данный раздел с определением понятий (21–26 параграфы), и фрагменты последующего опровержения мнения халкидонитов о двуприродности ипостаси Христа, исходя из выявленного Филопоном смысла этих понятий (начало п. 27 и от середины 28 до конца п. 29, завершающего главу)².

Отдельный вопрос составляет проблема того, какие значения понятий «сущности», «природы», «ипостаси» и «лица» интерпретирует Филопон. Из общего их определения Филопоном сразу следует, что под ипостасью и лицом учением церкви понимается единичное, а вот сущность и природа имеют два значения как единичного, так и общего. Однако, такая схема значений, с очевидностью не соответствовала словарию учения монофизитов в том его варианте, который использовал Севир Антиохийский (465–538), глава умеренного направления монофизитского движения, богословским лидером которого после смерти Севира на время, до тритеитского раскола, стал Филопон. Чтобы решить раз и навсегда проблему омонимичного словоупотребления

1 Целиком трактат сохранился только в сирийском переводе, см.: Sanda 1930, 3–48.

2 См. «О ересях» Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. *De haeresibus* 83.5–21, 83.23–154, 83.157–195; Kotter 1981, 50–55) и «Учение Отцов» (*Doctrina Patrum* 36.I–III; Diekamp 1907, 272.22–273.15, 273.17–22, 273.26–29, 274.6–275.4, 275.10–13, 275.20–276.2, 276.12–19, 276.28–30, 277.6–11, 277.19–26, 278.1–5, 278.12–280.2, 280.13–281.17, 281.21–31, 282.5–22, 282.26–283.16). Текст корпуса фрагментов в обоих случаях идентичен. Из доказательной части трактата (1–6 главы) в этом корпусе содержится только фрагмент о понятии природы из 4 главы (с него начинается весь пассаж и далее следуют указанные фрагменты из 7 главы). Он явно был выделен потому, что на это место ссылается сам Филопон в 7 главе, однако взят из этой главы был только фрагмент, в котором поясняется понятие природы (вторая половина 16 п.), хотя сам Филопон ссылался на демонстрацию, которая составляет содержание всей главы (16–18 п.). Греческий текст «Арбитра», однако, был утерян гораздо позже. Для 1–6 глав сохранилось несколько фрагментов греческого оригинала в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата, как и для некоторых других частей текста. Они собраны и критически изданы У. Лангом: Lang 2001, 224–230.

Писаний, Север предложил развести значения понятий природы и сущности по сферам триадологии (или богословия в собственном смысле) и христологии: согласно его экзегетической логике, понятие сущности сохраняет только значение общего термина и такое значение имеет в триадологии, будучи неприменимым в христологии, а понятие природы, в триадологии сохраняя за собой двузначность выражения как общего, тождественного сущности, смысла, так и единичного, тождественного ипостаси, в христологии имеет только одно значение — индивидуальной природы=ипостаси. Подобная реформа богословского языка составляла ключевой момент догматического проекта Севира.

Однако, Филопон не мог поступится концептуальным каркасом всей школьной философской традиции, где понятия «сущность» и «природа» являлись в целом синонимами, и только частные сложные способы обсуждения тех или иных предметов требовали введения специфических различий между отдельными вариантами их употребления. Как таковые они могли иметь и частное, и общее значение и включаться в соответствующие терминологические идиомы, типа «частной сущности» или «частной природы». С другой стороны и сама политическая среда, в которой писался «Арбитр», требовала не эскалации конфронтации, но поиска путей, ведущих к компромиссу. Иными словами, тот богословский тезаурус значений понятий природы и сущности, ипостаси и лица, который интерпретирует Филопон в 7 главе «Арбитра», в действительности, напрямую касался попытки халкидонитов перенести толкование отцами Каппадокийцами отношений лиц=ипостасей в Троице как отношение общей божественной сущности и единичных ипостасей на христологию, против которой и выступал Север в споре с одним из лидеров халкидонитов второго десятилетия VI в. Иоанном Кесарийским. Поэтому, чтобы прояснить суть той, отнюдь не банальной задачи, которую решает Филопон своим обоснованием монофизитского учения об одной природе Христа, мы обратимся также к параллельной попытке решить противоположную задачу обоснования халкидонитами двуприродности одной ипостаси Христа на основе тезауруса значений перечисленных понятий, внешне идентичного тому, который использовал Филопон. В качестве примера мы возьмем то, ставшее камнем преткновения для исследователей, объяснение понятий сущности и природы, лица и ипостаси, которое дает Леонтий Византийский во второй половине 1 главы своего трактата «Против несториан и евтихиан» (ок. 532–536 гг.³) (CNE 1; Daley 2017, 132.19–134.20).

3 Не позднее 543 г. Мы следуем датировке Б. Дэйли, автора критического издания сочинений Леонтия (Daley 2017, 1–25).

Это наиболее подробное и сложное, а также близкое по времени проекту Филопона рассуждение на тему определения данных понятий в контексте христологической проблемы, в качестве параллелей к которому мы будем прибегать к материалам сохранившихся фрагментов «Апологии Халкидонского собора» Иоанна Кесарийского, также, как и текст Леонтия, наиболее интересного с точки зрения концептуальной сложности и понятийного состава из дошедших до нас сочинений на эту тему первой половины VI в.

Принципиально также и то, что и Иоанн Филопон, и Леонтий Византийский опираются в своих толкованиях также на школьную традицию неоплатонического комментария к Аристотелю. Более того, мы постараемся показать, что для Филопона философская методология комментаторов составляет концептуальную основу всего его рассуждения и христологического проекта в целом. Исходя из этих посылок, прежде всего мы обратимся к вопросу о месте и методологическом смысле толкования названных богословских понятий в структуре «Арбитра».

2. МЕСТО ТОЛКОВАНИЯ ПОНЯТИЙ СУЩНОСТИ/ПРИРОДЫ И ИПОСТАСИ/ЛИЦА В СТРУКТУРЕ «АРБИТРА»: ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД И БОГОСЛОВИЕ

Иоанн Филопон начинает «Арбитр» прологом (1–6 параграфы) и прежде всего дает общее введение, в котором он заявляет задачу сочинения, заключающуюся в том, чтобы согласовать мнения монофизитов и халкидонитов, и показать преимущества понимания Христа как одной природы после соединения человечества и божества, а также описывает трудности, которые сопутствуют ее решению. Далее Филопон излагает учение о Воплощении, согласно общему, как полагает Филопон, мнению верующих (3–5 параграфы) (хотя его изложение явно носит черты севирианской трактовки), а в 6 параграфе отдельно поясняет, что человеческая природа Христа не существовала до соединения с сущим прежде творения времени Словом, и именно в этом смысле нужно понимать утверждение об «одной природе *после* соединения».

Далее, в 1–6 главах (7–20 параграфы), дается теоретическое, основанное на понятиях философии, решение центральной проблемы, содержащейся в заявленной задаче сочинения, т.е. доказательство того, что после соединения у Христа не две, а одна природа. Весь текст этой части представляет развернутое доказательство одной природы=сущности Христа, проведенное в противопоставлении к мнению халкидонитов о наличии у Христа двух природ=сущностей. В этой части, помимо грамматико-эксегетического толкования понятия соединения

природ Христа как воплощения одной природы Бога Слова, которое он помещает в самом начале (7 п.), все рассуждение об одной природе Христа строится на основе доказательств в собственном смысле, т.е. доказательных силлогизмов. При этом вторая, критическая, задача легко решается за счет решения первой, поскольку из доказательства одной природы Христа непосредственно следует опровержение наличия у него двух и более природ. Так, все рассуждение в 20 п. заканчивается итоговой парой силлогизмов. Первый, в пользу одной природы Христа: всякое определение ($\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) есть определение того, что есть вещь (что подразумевает подлежащее этого определения, а именно первую сущность Аристотеля, или «частную сущность» в терминологии школьной неоплатонической традиции), и в силу того, что это определение одно, указывает на одну природу=сущность (т.е. на это самое не упомянутое в тексте подлежащее); у одного Христа одна природа; следовательно, определение Христа указывает на одну и ту же, т.е. одну, природу Христа. Второй, опровергающий мнение халкидонитов на том же основании в большей посылке, что и в первом силлогизме: всякое определение есть определение того, что есть вещь, и в силу того, что это определение одно, указывает на одну природу=сущность; и значит, две природы Христа означали бы наличие у одного Христа двух определений; из чего следует омонимия: два определения двух природ одного Христа будут указывать не на одно и то же, а на два разных подлежащих=две разные природы (или две разные вещи) под одним именем Христа (*Arb.* 6.20; Lang 2001, 227–228 (фр. 9, греч. текст), 189–190 (англ. пер.); Sanda 1930, 19–20 (сир. текст)).

В 7–9 главах (21–33 параграфы) Филопон сначала дает грамматико-логическое истолкование основных христологических понятий, используемых монофизитами и диафизитами, т.е. обратный перевод богословских понятий в понятия философии (21–26 пп. 7 главы), откуда они собственно и были первоначально извлечены, и далее в серии аргументов демонстрирует логические ошибки, которые сопутствуют диафизитскому решению (вторая половина 7 и 8–9 главы).

Обширная, заключающая сочинение, 10 глава (34–48 параграфы) построена так же, как и многие важнейшие христологические трактаты первой половины VI в., и состоит из кратко сформулированных возражений оппонентов (у Филопона соответственно — возражений, исходящих от диафизитов), и обстоятельных ответов на них. Эта часть «Арбитра» по содержанию отличается от предыдущей, и если 7–9 главы, по существу, служат приложением к теоретическому доказательству одной природы Христа, проведенному в 1–6 главах, то 10 глава концептуально посвящена вопросу о способе соединения природ Христа,

специально не рассмотренному в предыдущей части сочинения. Филопон делает это посредством ответов на стандартные вопросы халкидонитов, чтобы прояснить смысл понятия об одной, но теперь взятой как сложная, в соответствии с формулой $\mu\acute{\iota}\alpha \acute{\varphi}\upsilon\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$, природе Христа.

Не трудно заметить, что 21–22 параграфы 7 главы, которые непосредственно посвящены анализу понятий сущности и природы, лица и ипостаси вне полемического контекста, который уже явно содержится в 23–26 параграфах и далее переходит в форму прямой аргументации, составляют важнейший элемент той части сочинения, которая проясняет понятия богословия посредством перевода или истолкования их в понятиях философии, т.е. в соответствии с определениями тех общих вещей, при помощи которых выявляется смысл любой сущей вещи. В целом 21–26 параграфы дают именно $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (перевод, истолкование) основных понятий богословия, которые соответствуют тем, что изучались в философских неоплатонических школах в ходе толкования «Исагоги» Порфирия и «Категорий» Аристотеля, посредством философских определений их философских эквивалентов. Как таковой этот перевод относится также к области тех задач, что решались в философских школах при изучении книги «Об истолковании» (Περὶ Ἑρμηνείας), поскольку, чтобы проиллюстрировать богословский смысл этих понятий, необходимо было также приложить их к конкретным вещам, какими выступают Троица и Ее лица (триадология), а также Христос и то, из чего он составился (христология), т.е. приложить общие понятия к их частным импликациям, следуя правилам такого перевода (конструкции суждений по модальностям, или способам высказывания, их количеству и качеству в современной формально-логической терминологии)⁴. Избранные нами два параграфа, содержащие анализ значений

4 Отметим, что вопрос о специфике метода, используемого Филопоном в 21–26 параграфах 7 главы, как впрочем и все другие вопросы, которые мы ставим в этом исследовании, оказался вне поля внимания изучавших это место трактата исследователей. Как следствие, соответствующие толкования дают существенно искаженный образ также и его собственного содержания. Как пример можно взять подробное толкование У. Ланга, которое представляет собой простой пересказ, снабженный в духе историко-филологической учености несколькими параллелями у христианских авторов и в неоплатонических комментариях: Lang 2001, 60–67. Ланг полагает, что 7–9 главы — это несомненно центральная и важнейшая часть «Арбитра», о чем и свидетельствует то, что она была сохранена в халкидонитских компендиях (*ibid.*, 60). Однако, как мы уже указали, таково их значение только в контексте богословско-политической задачи трактата, собственное решение которой тем не менее представлено в основной философской части (1–6 главы), без понимания которой это приложение с разъяснением терминов получало только лишь смысл концептуальной

понятий сущности и природы, ипостаси и лица, в этом методологическом раскладе, соответственно, подводят читателя к герменевтической задаче их применения и таким образом непосредственно предваряют концептуальное герменевтическое прояснение монофизитской точки зрения на Троицу и воплощение Христа, которое начинается с 23 параграфа в уже, как явно предполагает Филопон, достигнутом общем и для монофизитов, и для халкидонитов понятийном контексте.

3. СУЩНОСТЬ/ПРИРОДА, ИПОСТАСЬ/ЛИЦО У ФИЛОПОНА: АНАЛИЗ *ARB.* 7.21 — НАЧАЛА 7.22

В 21 параграфе Иоанн Филопон сразу экспонирует описанную нами выше задачу: чтобы опровергнуть мнение тех, кто полагает во Христе две природы, необходимо дать правильные определения понятий, которыми пользуются богословы обеих партий, т.е. прояснить, что понимает «учение Церкви под словом “природа” (φύσις), что под словом “лицо” (πρόσωπον) и “ипостась” (ὑπόστασις)» (*Philop. Arb.* 7.21 = *Jo. Dam. De haeresibus* 83.29–30; Kotter 1981; 51). Филопон, отсылая читателя к общему мнению, говорит о равнозначности понятий природы и сущности, указывая, что «природа» есть «общее [или: совокупное] определение бытия вещей, которые принуждены причастовать одной и той же сущности» (τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον⁵ τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας) (*Philop. Arb.* 7. 21 = *Jo. Dam. De haeresibus* 83.31–32; Kotter 1981, 51). Это определение соответствует имени общей природы=общей сущности вещи. Как пример, он приводит стандартное определение человека, как животного разумного, смертного, восприимчивого к уму и знанию, в отношении чего люди никак не различаются.

Далее, Филопон дает богословское определение ипостаси, или лица, дополняя его терминологическими пояснениями из области философии. Богословское определение включало два элемента. Во-первых, ипостась=лицо есть самостоятельное существование каждой из природ (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξιν) (*Philop. Arb.* 7. 21 = *Jo. Dam. De haeresibus* 83.34; Kotter 1981, 51). Этому элементу в философском словаре соответствует τὸ ὑποκείμενον, т.е. понятие подлежащего, о чем он, однако, здесь снова не говорит, как и в 20 п., уже

пропедевтики к полемической части. См. также общий анализ христологии и триадологии Филопона: Grillmeier, Hainthaler 1996, 112–135.

5 В разных местах текста «Арбитра» Филопон для определения использует как ὄρισμός, так и λόγος, и более редкое сочетание λόγος τῆς φύσεως, т.е. стандартное для школьной философии словупотребление почти во всех имевшихся вариантах. Подробнее см.: Ноговицин 2020а.

нами обсуждавшемся выше. Причины этого умолчания мы обсудим ниже, но отметим, что именно понятие подлежащего, предполагающее различие между тем, что сказывается о нем (общая сущность — первая категория, т.е. собственно определение вещи), и тем, что в нем существует (привходящие под девятью остальными категориями)⁶, как раз и не было с ясностью эксплицировано в христианском богословии того времени. Во-вторых, ипостась=лицо — это «описание, составленное из таких-то [или: этих вот, определенных] свойств» (περιγραφὴν ἐξ ἰδιότητων τινῶν συγκεκμημένην) (Philop. Arb. 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.35; Kotter 1981, 51), которыми различаются вещи одной природы. Филопон сразу отсылает читателя к школьному философскому различию определения и описания, согласно которому определение, полностью обратимое с природой=сущностью вещи и ее именем, т.е. полностью их выражающее, так что одно можно поставить на место другого, не совпадает с описанием вещи, поскольку описание включает индивидуальные предикаты, совокупность которых принадлежит только одной вещи такого-то рода и вида. Это понятие об ипостаси как о чем-то самостоятельном и как о том, что есть совокупность отличительных особенностей вещи утвердилось в богословии, начиная с Василия Великого и Григория Нисского, первоначально применивших его к пояснению отношений лиц в Троице⁷.

Примечательно, что и Филопон в этом месте четко не отделяет эти два элемента определения ипостаси друг от друга, подчеркивая близость богословского и философского языков, и не демонстрируя

6 Так, посредством пары грамматических формул, Аристотель квалифицировал различие между определением первой сущности (по роду, виду и видовому различию) и предикацией ей привходящего: Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστὶν... τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται («Из существующего одно говорится о каком-либо подлежащем, но не существует ни в каком подлежащем... другое существует в подлежащем, но не говорится ни о каком подлежащем») (*Cat.* 2, 1a20–21, 23–24). В терминологически очищенном языке комментаторов формулы καθ' ὑποκειμένου (с κατηγορεῖται, предикация, или сказывается, в узком значении определения, или предикации определения, вместо λέγεται) и ἐν ὑποκειμένῳ (отсюда различие подлежащего «для определения») (πρὸς κατηγορίαν) и подлежащего «для существования» (πρὸς ὑπαρξιν) (см.: Philop. *In Cat.* 28.1–31.26; Ammon. *In Cat.* 24.21–26.24) воспроизводятся как основные для демонстрации различия между предикацией сущности ее определения и предикацией ей привходящего.

7 Прежде всего это знаменитое 38 письмо Василия Великого, по мнению современных исследователей, в действительности принадлежащее его брату, Григорию Нисскому. См. все письмо, и особенно: Bas. Caes. *Ep.* 38.6.1–18; Courtonne 1957, 89–90.

прямо понятийную недоопределенность богословского понятия об индивидуе⁸, о чем речь будет идти ниже. Он даже прямо указывает, что ипостась это и есть индивид (ἄτομος), нечто неделимое, согласно языку философствования перипатетиков, то, на чем останавливается деление родов и видов. Вместо сложного рассуждения он прибегает к стандартной и легко доступной пониманию иллюстрации этой проблемы на примере порядка деления родов и видов под категорией сущности: так, животное делится на разумное и неразумное, а разумное — на человека, ангела и демона, индивиды же это те, что разделяются под этими последними видами и не делятся дальше, иначе не смогут сохранить собственную природу, общую для каждого из последних видов. Как пример этого тождества числовой единицы и отдельной неделимой вещи он приводит душу и тело в человеке, разделение которых ведет к уничтожению всего животного, т.е. человека как такой целостности души и тела. Филопон подчеркивает, что церковное учение называет индивидов ипостасями именно потому, что «в них рода и виды получают существование» (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξιν), и хотя и те, и другие имеют собственное «определение бытия» (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) (Philop. Arb. 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.47–48; Kotter 1981, 51), но существуют только в индивидах, скажем, в Петре или Павле: «вне их они не есть существующие [сами по себе]» (χωρὶς τούτων οὐχ ὑφίστάμενα) (Philop. Arb. 7.21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.50; Kotter 1981, 52). В данном месте τὰ ὑφίστάμενα (существующие) указывает именно на самостоятельное существование⁹, в отличие от более широких по значению производных глагола ὑπάρχω. Подчеркнув, что именно таково учение церкви о природе и ипостаси, в самом начале 22 параграфа Филопон еще раз повторяет свой итоговый вердикт:

Вот эта общая [или: совокупная, обобщенная] природа (ἡ κοινὴ φύσις), например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, в каждом из индивидов становится уже его собственной [природой] и не является у него общей с кем-либо

8 Именно эта недоопределенность, как и в случае аргумента Севира, являлась основой большинства полемических аргументов в христологических, а до этого в триадологических, спорах, и имплицитных из их выводов взаимных обвинений в ересь. Подробнее см.: Ноговицин 2021b; Ноговицин 2022. Данная проблема формирования терминологии определения индивида в богословии VI в. в последнее время начинает привлекать внимание отдельных исследователей, см., например: Krausmüller 2011.

9 Производные исходного для τὰ ὑφίστάμενα глагола ὑφίσταμαι, в том числе и собственно ἡ ὑπόστασις, еще со стоиков приобретают значение подлежащего и индивидуального сущего в философском словаре.

другим (οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται)... (Jo. Philop. *Arb.* 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.52–54; Kotter 1981, 52)

Итак, общая природа проявляется в каждом сущем, которое ей соответствует, не отличается в каждом из них, и не является опять же общей для каждого. Это видимое противоречие, однако, таковым не является, поскольку в первом случае речь идет об общей природе как в смысле ее собственного существования до многих существующих вещей (более аутентичный вариант ее описания а начале параграфа соответствует высказыванию о вещах, причастных общей природе), так и в логическом смысле после многого. Этого вопроса мы коснемся далее. Во втором же случае речь идет о ее существовании в вещах, или во многом (в природе, физическом бытии), где она полностью содержится в каждой вещи и является только ее собственной, т.е. имеется как индивидуальная природа. В то время как рода (животное — для человека) и виды (собственно человек), хотя и имеют собственное «определение бытия», т.е. границы существования таким-то и таким-то, которые задают эти общие природы бытию вещей, тем не менее вовсе сами по себе не существуют вне индивидов, но есть лишь в логическом рассмотрении после многого, имеющемся только в мысли, т.е. в абстракции от многого.

Это тройное членение сущего, принципиальное для школьной неоплатонической философии, которое воспроизводит Филопон, задает методологический контекст прояснения им богословских понятий сущности/природы и ипостаси/лица. Таким образом, Филопон исподволь проясняет богословское понятие об индивиде=ипостаси как подлежащем на языке характерного для тварного мира существования, и к этому рассмотрению мы далее вернемся. Однако при этом он сохраняет крайне специфический язык, в котором рода и виды, т.е. само определение, неким образом получают существование в ипостасях, которые он отождествляет с индивидами. Филопон говорит, что «в них [т.е. ипостасях] рода и виды получают существование» (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπάρξιν), употребляя техническое выражение, в словаре школьной философии относящееся к привходящему, которое существует (ὑπάρχω) в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ). Такая манера высказывания явно идет в разрез с описанной троичной схемой, точнее, здесь внешне смешивается смысл существования общих сущностей, соответствующих родам и видам, и смысл их частного бытия в индивидах в логическом определении, в котором они могут только сказываться или предсказываться (κατηγορεῖται) как рода и виды о подлежащем, но не существовать в нем, на чем и строится жесткое различие

сущностного и приводящего в стандартной схеме понимания бытия сущего как у перипатетиков, так и в неоплатонических школах. Чтобы прояснить дальнейшее движение мысли Филопона в 22 параграфе, далее рассмотрим попытку решения проблемы подлежащего, т.е. материи отдельного существования индивидуальных вещей, которую предпринимает, исходя из уже имеющегося словаря халкидонитского богословия Леонтий Византийский.

4. СУЩНОСТЬ/ПРИРОДА, ИПОСТАСЬ/ЛИЦО У ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО: АНАЛИЗ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1 ГЛАВЫ *CONTRA NESTORIANOS ET EUTYCHIANOS*

Прежде всего приведем как параллель к тексту Иоанна Филопона известное указание Леонтия Византийского из 1 главы трактата «Против несториан и евтихиан», где он пишет:

Однако природа — это не ипостась, потому что нет обратимости (ὅτι μηδὲ ἀντιτρέφει): ведь ипостась — это еще и природа, но природа — не есть еще и ипостась. Природа принимает определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а ипостась — кроме того, определение бытия самим по себе (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι). Природа обладает определением вида, а ипостась показывает определение единичности (καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστι δηλωτικὴ). Природа показывает характер общей реальности (καθολικῆ πρᾶγματος χαρακτῆρα), а ипостась отделяет от общего собственное (τοῦ κοινῆ τοῦ ἴδιον). Короче говоря, единосущными в собственном смысле называются принадлежащие одной природе и обладающие общим определением бытия (*CNE 1; Daley 2017, 134.3–10*)¹⁰.

По этому отрывку хорошо видно с какими сложностями, как и Иоанн Филопон, сталкивается Леонтий Византийский в попытке согласовать уже сложившийся на основе языка отцов Каппадокийцев богословский словарь и словарь школьной философии. Он отлично видит, что ипостась, как самостоятельное бытие и одновременно совокупность особенностей, отличающих ипостаси одной сущности=вида, не обратима с природой=сущностью. Причем очевидно, поскольку Леонтий ясно говорит о том, что «ипостась — это еще и природа», что он имеет в виду именно индивидуальную природу этой вот вещи, или ипостаси, т.е. общую природу=сущность, которая целиком есть

10 Цитируемые переводы из трактата «Против несториан и евтихиан» принадлежат Т.А. Щукину.

в этом индивиде как его собственная единичная природа: в противном случае предполагалась бы модальность рассуждения, в которой природа включала бы множество ипостасей. Этой модальностью он завершает данный фрагмент, говоря о единосущных ипостасях, обладающих общим определением бытия, т.е. тех, у которых оно по содержанию одинаково. Однако эта индивидуальная природа не есть еще и ипостась, она принимает, как и в тексте Филопона, определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), т.е. границы возможностей своего существования (во многом), и соответственно обладает определением вида, т.е. в логическом рассмотрении выражается через вид (человек, лошадь и т.д.), в отличие от ипостаси, которая, опять же как и у Филопона в его определении ипостаси=лица по церковному учению, принимает определение бытия самим по себе, т.е. определение отдельного от других вещей того же вида существования, и ей в высказывании соответствует определение через индивидуальные особенности.

Далее, он указывает, что природа только «показывает характер общей реальности», т.е. общую природу=сущность всех единосущих ипостасей. Очевидно, что только индивидуальная природа могла бы показывать характер (или начертание, образ) ее же общей реальности, и здесь, несомненно, речь идет именно о такой природе. Из этого видно, что и у Леонтия, и у Филопона общая природа означает и совокупность индивидов, каждый из которых обладает одинаковой природой во всей ее полноте и только ему присущей (бытие во многом), от которой может быть абстрагировано определение его вида (бытие после многого), и общую реальность, к которой он приобретает (бытие до многого). В первой модальности рассуждения речь идет об этой индивидуальной природе каждого отдельного индивида, во второй — об общей или совокупной природе, которой принадлежат все эти индивиды.

В свою очередь, использование слова χαρακτήρ указывает у Леонтия на включение им в свое толкование, несомненно, исходного для него, как и для Иоанна Кесарийского, вполне возможно, открывшего эту терминологическую традицию толкования соотношения сущности и ипостаси Каппадокийцев, толкования из текста уже упомянутого письма Григория Нисского (38 письмо в собрании писем Василия Великого), где Григорий интерпретирует высказывание ап. Павла Ἀλαύασα μὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως («Сияние славы и характер (начертание, образ) ипостаси Его») (Евр. 1:3)¹¹. Суть толкования

11 См. наше более подробное толкование в рамках анализа греческого фрагмента III.1–2 «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского: Ноговицин 2021б, 82–85.

Григория в том, что его определение ипостаси как совокупности отличительных особенностей (τῶν ... ἰδιωμάτων) (Bas. Caes. Ep. 38.6.4–6; Courtonne 1957, 89) подтверждается этим высказыванием Павла, который имеет в виду, что Сын является характером ипостаси Отца, поскольку особенным образом являет Его, т.е. являет собственный прообраз в этом характере. Это высказывание, как полагает Григорий, не нужно понимать так, что Сын как простое изображение или картина внешним образом демонстрирует отличительные свойства Отца, напротив, ипостаси Сына и Отца посредством характера, который в этом смысле синонимичен ипостаси Сына, отделяются друг от друга и обнаруживают посредством этого различия общее им обоим, т.е. их общую сущность (Bas. Caes. Ep. 38.6.4–18; Courtonne 1957, 89–90). Мы полагаем, что ровно так нужно понимать и Леонтия: природа являет характер, т.е. индивидуальный образ, общей реальности единосущных вещей, т.е. природа в этой конкретной вещи являет собственную реальность, одинаковую в разных вещах, предъявляя свой особенный образ. И соответственно этому ипостась, которая и есть этот характер, или образ, выражена в нем¹², отделяет таким способом от общего, или видимого в совокупности единосущных вещей, собственное (τοῦ κοινῆ τοῦ ἴδιον) только для нее¹³. Собственно этой модальностью общности природы единосущных вещей, т.е. того, что природа в каждой из них одинакова, и продолжает свое рассуждение Леонтий в предложении, которое завершает нашу цитату¹⁴.

- 12 Параллельный текст Иоанна Кесарийского: «Каково [отличие] лица от ипостаси, [пребывающей] в характере (τὴν ἐν χαρακτήρῃ ὑπόστασιν)?» (Io. Caes. Apol. IV.3.167–168; Richard, Aubineau 1977, 54). Здесь все три слова означают одно в специфической мысленной конструкции объяснения одного через другое: ипостась явлена в характере (образе) и в этом смысле буквально есть лицо. Перевод цитируемых фрагментов «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского принадлежит Д.А. Черноглазову.
- 13 Параллельный текст Иоанна Кесарийского: «Ведь кто не ведает, что общее созерцается в частных лицах (ὅτι καθόλου ἐν τοῖς κατὰ μέρος προσώποις), то есть в характеризующих ипостасях (ταῖς χαρακτηριστικαῖς ὑποστάσεσιν), как природа Божества познается в Отце, в Сыне и в Святом Духе, подобным образом ангельская природа — в Михаиле, в Гаврииле и в остальных, и природа человечества тоже в каждом отдельном лице?» (Io. Caes. Apol. IV.2.125–130; Richard, Aubineau 1977, 53).
- 14 Можно предположить и альтернативное толкование: если Леонтий универсализирует слово χαρακτήρ до номинального содержания философского понятия, предварительно освободив его от жесткой привязки к ипостаси, как это наблюдается у Иоанна Кесарийского, и соответственно к толкованию Григорием Нисским фразы Павла, то тогда оно должно было бы означать только явление общих черт совокупной природы индивидов одного вида, т.е. их индивидуальные природы. Однако этот смысл уже содержится в исходном толковании Григория Нисского, поскольку

Соответственно этому толкованию может быть прояснена также и предшествующая этому месту часть рассуждения Леонтия, относительно понимания которой уже более столетия исследователи не могут прийти к консенсусу. Прочитируем этот фрагмент:

Не одно и то же, господа, ипостась и существующее в ипостаси (ἐνυπόστατον), точно так же как различны сущность и существующее в сущности (ἐνούσιον), поскольку ипостась показывает нечто [индивидуальное] (τὸν τινὰ), а существующее в ипостаси — сущность. Ипостась определяет лицо с помощью характеризующих особенностей (ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικῆς ἰδιώμασι), а существующее в ипостаси показывает, что оно не является привходящим (συμβεβηκός), которое в ином имеет бытие, и не в самом себе созерцается (ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ θεωρεῖται). Но таковы все качества (ποιότητες), которые называются сущностными и надсущными (οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых никакое не есть сущность, то есть вещь, существующая [сама по себе] (πρᾶγμα ὑφεστώς), но созерцается всегда вместе с сущностью, как цвет в теле, или знание в душе. Следовательно, прав тот, кто говорит, что нет природы без ипостаси, однако он не делает правильного вывода, сводя то, что не существует без ипостаси, к бытию ипостаси. Точно так же, как если бы некто сказал, и правильно сказал бы, что не существует тела без формы, но сделал бы неверный вывод, что форма есть тело, а не в теле созерцается. Таким образом, вовсе не может быть природы, то есть сущности, без ипостаси (CNE 1; Daley 2017, 132.19–134.3).

оно и состоит в выявлении смысла различия сущности и ипостаси, правда, без четкой фиксации проблемы индивидуальности общей природы в ипостаси. Более того, мы в любом случае имеем дело со своего рода совпадением ипостаси и сущности на уровне этой вот конкретной вещи, т.е. опять же с частной сущностью в школьном философском понятии этого слова. Но этот смысл как раз и выражается через понятие характера как явления общего в качестве индивидуального. Это значение ипостаси прямо указывается так же и Иоанном Кесарийским: «Мы говорим, что наша сущность во Христе имеет бытие в ипостаси [или: воипостасна] (τὴν ἡμετέραν ἐν Χριστῷ οὐσίαν ἐνυπόστατον εἶναι ἐνυπόστατον εἶναι), не в силу того, что ипостась сама по себе [является] характеризующей и есть лицо, а в силу того, что [эта сущность] существует [сама по себе] (ὑφεστικέ) и есть. Ведь иногда ипостась означает то, что [что-то] существует [само по себе] (ὑφεστικέναι); что и есть сущность — как было показано — когда она лишена характеризующих свойств (χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων), созерцаемых окрест лица» (Io. Caes. *Apol.* IV.6.205–211; Richard, Aubineau 1977, 55–56). Данный момент показывает в какой мере концептуальная сторона истолкования понятий сущности/природы и ипостаси/лица у Леонтия Византийского определяется влиянием Иоанна Кесарийского, как и влиянием школьного философского понятия о сущности вещи на них обоих.

В этом фрагменте нас интересует прежде всего специфика толкования Леонтием понятий сущности=природы и ипостаси=лица. При этом мы понимаем ἐνυλόστατον, загадку его перевода в ранних текстах первой половины VI в., именно как слово, позволяющее представить ипостась в качестве места различия бытия вещи как обладающей общими для целого вида вещей особенностями, имеющими в ней самостоятельное существование, и совокупностью особенностей, выражающих ее особенное и индивидуальное бытие¹⁵. Именно этот смысл, как мы видели выражает исходное толкование Григорием Нисским слов апостола Павла. Двойное различие, с одной стороны, ипостаси и существующего в ипостаси, и с другой — сущности и существующего в сущности, проясняется далее через два сходящихся вместе истолкования уже фиксированных традицией понятий. С одной стороны, ипостась, как явленный характер индивидуальной вещи, единосущной другим вещам, являет саму эту вещь, определяя лицо с помощью характеризующих особенностей. Однако, сама по себе она не может этого сделать, поскольку это различие возможно только в виду общей сущности различного по ипостаси. Именно в этом смысле существующее в ипостаси указывает на сущность.

По видимому содержанию в ипостаси существуют только «качества (ποιότητες), которые называются сущностными и надсущностными (οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых никакое не есть сущность, то есть вещь, существующая сама по себе (πρᾶγμα ὑφεστὼς)». Под этим подразумевается, что все составляющие вид различия, так же как и приводящее, которые в стандартной школьной философской раскладке понятий разделялись на то, что сказывается о подлежащем (общая сущность) и существует в подлежащем (приводящее), взятые в отдельности есть только лишь те или иные свойства и качества, которые могут являть вещь. Однако взятые в уме сами по себе как простая совокупность они составляют только совершенно недифференцированный композит, который реальной вещью быть не может. Так в стандартном школьном примере жар является составляющим различием сущности огня, и он же может быть только приводящим свойством

15 См. обзор проблемы ἐνυλόστατον в данном фрагменте у С. Говоруна (Говорун 2006). Кроме того, следует упомянуть два более поздних исследования, Д. Краусмюллера (Krausmüller 2011) и А. Жирковой (Zhyrkova 2017). Отметим при этом, что перевод ἐνυλόστατον как просто «существования» ни при каких комбинациях значений других терминов не дает осмысленной интерпретации всего фрагмента в целостности содержания 1 главы трактата.

раскаленного в огне меча¹⁶. Не умея правильно разделить одно и другое, мы не будем понимать сами вещи, что особенно нежелательно, когда речь идет об отношении ипостасей Троицы или природ во Христе, поскольку чревато еретическим нечестием, ведь тогда мы смешиваем свойства в таком составе, а после произвольно разделяем получившуюся сущность божества по ипостасям, или Христа по природам¹⁷. В богословском языке, с которым имеет дело Леонтий, и то, и другое существует в ипостаси.

Но в действительности эти свойства разделены, одни существуют в сущности¹⁸, а именно сущностные качества, а другие выражаются посредством характеризующих особенностей ипостаси. В этом смысле *ἐνυπόστατον* указывает, как пишет Леонтий, не на эти особенности, а на то, благодаря различию с чем, они выявляют себя в качестве характера общей реальности в конкретной вещи, т.е. в ипостаси, или лице (что означает также и то, что характер общего в частной вещи есть и характер ипостаси, т.е. сама ипостась). Поэтому это существующее, согласно

16 Этот пример в контексте обсуждения данной проблемы появляется в несохранившемся большом комментарии Порфирия на «Категории» Прѳс Гебѳлеюв, который цитирует в своем комментарии на «Категории» Симпликий (*Simp. In Cat.* 48.24–26). На тот же пример ссылается Аммоний в своем комментарии (*Ammon. In Cat.* 46.11–19), а за ним Филопон (*Philop. In Cat.* 66.6–12).

17 На приписывании такого смешения ипостасных и сущностных особенностей оппонентам основан важнейший аргумент против Севира Иоанна Кесарийского в его апологии (*Jo. Gram. Apol.* III.1–2; Richard, Aubineau 1977, 51), который получает различные вариации в дальнейшей анти-монофизитской полемической традиции. См.: Ноговицин 2021b, 78–90; Ноговицин 2022 (в печати). Его Леонтий Византийский формулирует далее по тексту в первой половине 4 главы против несториан (*CNE* 4; Daley 2017, 146.5–19), и проводит сквозь всю 5 и после в 6 главе, направленных уже против севириан, в качестве одного из основных лейтмотивов своей аргументации. См. наше толкование этих глав: Ноговицин 2020b; Ноговицин 2021a, 137–146.

18 Так можно толковать *ἐνούσιον* в первом предложении фрагмента. И это толкование более приемлемо, если следовать контексту рассуждения Леонтия, хотя возможно он имеет в виду и исходный смысл, засвидетельствованный во фрагменте несторианского трактата, сохранившемся у Леонтия Иерусалимского в трактате «Против несториан». В этом фрагменте мнение халкидонитов сводится к толкованию *ἐνυπόστατον* как указания на две природы в одной ипостаси Христа и, напротив, *ἐνούσιον* как указания на три ипостаси в одной сущности Троицы (*Leont. Hieros. Contr. Nest.* II.13; PG 86, 1560AC). В этом случае Леонтий просто фиксирует это, как свидетельствует несторианский фрагмент, стандартное для халкидонитов как минимум в 10–40-е гг. VI в. различие в качестве отправной точки своего рассуждения об ипостаси, существующем в ипостаси и сущности — такой подход, однако, никак не влияет на предлагаемую нами интерпретацию фрагмента.

Леонтию Византийскому, в качестве самостоятельного существования, которое, в отличии от характеризующих особенностей, имеет бытие не в ином, а в самом себе, есть сущность, «то есть вещь, существующая [сама по себе] (πρᾶυτα ὑφεστῶς)», и эта сущность несомненно индивидуальная. Существующее в ипостаси показывает сущность, саму вещь, и благодаря этому ипостась являет себя через различие ипостасей того же вида. Частный пример Леонтия поясняет и его, и наше рассуждение. Цвет в теле и знание в душе есть привходящее (явление тела и явление ума), так же как привходящим является форма в теле, но если мы сводим эти цвет, знание и форму, это привходящее или то, что не существует без ипостаси, к бытию ипостаси, то смешиваем привходящие и сущностные качества вещи. Форма, как привходящее, не может заместить тело, поскольку тогда ее просто не было бы, она созерцается в теле, т.е. в индивидуальной сущности=природе. Иными словами, сущность=природа, существующая сама по себе, в отличие от привходящего, на этом витке рассуждения Леонтия совпадает с ипостасью, которая, чтобы быть явленной, должна заключать в себе сущность, как свою основу¹⁹. Это тот смысл отношения природы и ипостаси, в котором «ипостась — это еще и природа». Иначе не проявят себя и характеризующие особенности, т.е. ипостась не проявит себя. Но если есть сущность, то есть и ипостась — здесь Леонтий подтверждает важнейший для севириан принцип, и понимает его на основе различия ипостасей в отношении общей для них сущности, которая целиком есть в каждой ипостаси. Однако он указывает таким образом на описанном примере и на ошибку, которая ведет севириан к смешению сущности и ипостаси, т.е. к учению об одной природе=ипостаси Христа.

Как можно видеть, сложность такой описательной схемы, формируемой на основе первичного толкования ключевого различия сущности и ипостаси, взятого из традиции, в попытке совмещения его и школьного философского понимания бытия индивидуальной вещи, состоит в том, что из этой схемы выпадает единство подлежащего вещи, т.е. единство самой этой вещи. Это понятие распределяется между индивидуальной природой и ипостасью, которые совпадают и одновременно разделяются. В такой схеме основание бытия вещи, т.е. ее подлежащее — на языке философии, распределяется по двум терминам: природы и ипостаси. Леонтий хорошо видит эту трудность и даже, по видимости, маркирует возникшую проблему в словоупотреблении:

19 См. параллельный текст Иоанна Кесарийского, уже процитированный нами в прим. 14: Io. Caes. *Apol.* IV.6.205–211; Richard, Aubineau 1977, 55–56.

если для указания на самостоятельное бытие сущности он использует стандартную терминологию производных от глагола ὑφίσταμαι, то относительно ипостаси говорит об определении τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι (бытия самим по себе)²⁰. Однако для этого затруднения с халкидонитских позиций сложно предложить очевидное решение, как это делает Филопон, обосновывая мысль об одной природе=ипостаси Христа, ведь ипостась и природа, ее определение, не обратимы по отношению друг к другу, а значит, действительная явленность вещи в ее отличительных свойствах, оставаясь в границах возможностей, заданных ее природой, оказывается вовсе не привязанной полностью к одной природе. Собственно, в этом и состоит привлекательность такой схемы понимания отношения сущности и ипостаси для решения христологической проблемы²¹. Ее своеобразие хорошо иллюстрирует пример Леонтия из 7 главы *CNE*. Там он указывает на две разные природы (и, соответственно, два разных подлежащих) — деревянного факела и огня, которые соединяются в одном светильнике, находясь в нем одновременно друг подле друга и друг в друге. Их бытие совпадает с бытием светильника и исполняется только в единой ипостаси, которая является себя только когда он зажжен (*CNE* 7; Daley 2017, 172.1–4). Также и действительность Христа являет себя только при

20 На этот момент обращает внимание Д. Краусмюллер, находя некоторые параллели такого словоупотребления у Памфилия, автора VI в., правда, явно зависимого от самого Леонтия Византийского: Krausmüller 2011, 504, и п. 50.

21 В том же направлении, что и наше истолкование, движется интерпретация данного фрагмента Д. Краусмюллером (Krausmüller 2011). Однако, не верно поняв смысл философского различия подлежащего и привходящего и превратно истолковав соотношение понятий первого и второго подлежащего в одном из мест комментария на «Категории» Филопона (Philop. *In Cat.* 65.27–34), он сконструировал совершенно фантастическую теорию ипостаси, в которой второе подлежащее или некий бескачественный субстрат (unqualified substrate), дополняется двумя совокупностями качеств, сущностных и ипостасных, причем это второе подлежащее вместе с сущностными качествами составляют первый субстрат, к которому потом добавляются ипостасные качества. Прочитав эту часть комментария полностью, не сложно заметить, что первое подлежащее в словаре комментаторов означает первую материю, или неизмеримое, поскольку оно выражает понятие только возможного, трехмерное тело, а вовсе не подлежащее для второго подлежащего с добавленным к нему набором сущностных качеств, — в то время как второе подлежащее и есть частная сущность, т.е. сама вещь. Так же легко заметить, что подобное деление ипостаси на наборы качеств и соединение их в произвольно составленный композит как раз и является тем основанием обвинений в ереси, которые обращают Иоанн Кесарийский и Леонтий Византийский севирианам.

соединении природ божественной и человеческой, как и в человеке человек является только как соединение души и тела.

Этими указаниями Леонтий заканчивает 1 главу:

Определение (ὄρος) же ипостаси — это или когда вещи по природе тождественны, но различаются по числу, или когда составлены из разных природ, получающих в то же время общение бытия друг в друге. Таким образом, я говорю, что они сообщаются в бытии не как дополняющие сущность друг друга (οὐχ ὡς συμπληρωτικὰ τῆς ἀλλήλων οὐσίας), что можно наблюдать в сущностях и в тех вещах, что сказываются о них «по сущности», — они называются качествами (ὅπερ ἔστιν ἰδεῖν ἐπὶ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν οὐσιωδῶς κατ' αὐτῶν κατηγορουμένων—ποιότητες δὲ αὗται καλοῦνται, — но поскольку природа и сущность каждого созерцается не сама по себе, но вместе с составленным и соединенным. Именно это можно обнаружить в других вещах, прежде всего в душе и теле, у которых ипостась общая, но природа собственная, и определение отличное (ἰδίᾳ δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος) (CNE 1; Daley 2017, 134.11–20).

Леонтий прямо здесь говорит о двух видах вещей, тех, чьи ипостаси имеют одну и ту же природу и различаются по числу, и тех, что в своей ипостаси содержат две природы. Чтобы пояснить второй случай, он прямо, хотя и с присущим ему всегда своеобразием выражения, переходит на школьный философский язык, говоря о том, что во втором случае сущности не дополняют сущность друг друга, по подобию с тем, как качества составляют сущность, т.е. являются такими же, как и те качества, что предидируются (κατηγορουμένων) сущности (несомненно, частной сущности) «по сущности» (т.е. выражают общее определение частной сущности). Речь идет о таких вещах, или ипостасях, у которых, как и в случае души и тела в человеке, две сущности, у каждой из которых своя природа и отдельное определение²², и уровень самобытия которых неизбежно располагается в ипостаси. При этом сущность в данном фрагменте явно понимается как «подлежащее» философов, взятое в смысле частной сущности.

22 Весь большой 4 греческий фрагмент апологии Иоанна Кесарийского посвящен описанию этой реальности двух, двух существующих в ипостаси, или воипостасных, природ=сущностей в одной ипостаси человека и одной ипостаси Христа. См.: Io. Caes. *Apol.* IV.1–6.80–211; Richard, Aubineau 1977, 51–56).

5. РАЗЛИЧИЕ ЧАСТНОЙ СУЩНОСТИ/ ЧАСТНОЙ ПРИРОДЫ И ОБЩЕЙ ПРИРОДЫ В *ARB.* 7.22 ИОАННА ФИЛОПОНА

Теперь мы можем оценить действительную трудность задачи Иоанна Филопона, который попытался, отчасти сохранив терминологию описанной нами богословской схемы понимания связи сущности и ипостаси халкидонитов, ввести в нее онтологическое условие познаваемости природы вещи, т.е. собственно подлежащее, по пока не определенным нами основаниям его не называя. Как мы видели, он так же, как и Леонтий, трактует рода и виды как то, что имеет собственное «определение бытия» (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а индивиды как те, в которых рода и виды получают существование (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξιν) (Jo. Philop. *Arb.* 7.21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.47–48; Kotter 1981, 51). Иными словами, у него рода и виды задают границы бытия вещи, т.е. то, что она есть, ее определение, что полностью согласуется с философской расстановкой понятий, но при этом он воспроизводит в своем описании их реального существования уже рассмотренную нами богословскую схему: они, т.е. то, что выражает бытие индивидуальной сущности, не составляют такие сущности, а в них существуют.

По существу, он просто отдает дань политическим соображениям, сохраняя элементы богословского словоупотребления, в первую очередь халкидонитов, и далее, не обращая внимания на эти детали, трактует строго философски рода и виды как сущее после много (после вещей), т.е. как абстракции от совокупностей вещей одного рода или вида. Они принадлежат логическому рассмотрению, но при этом сама его возможность зависит от того, что существует общая природа сама по себе (существующее до многого) и ее частное явление в каждом из индивидов, ей причастных (существующее во многом)²³. В итоге он указывает на принцип такого существования, процитируем его снова с существенным дополнением Филопона:

Вот эта общая [или: совокупная, обобщенная] природа (ἡ κοινὴ φύσις), например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, в каждом из индивидов становится уже

23 На этот момент трехчастного понимания бытия сущности в школьном неоплатонизме обращает внимание в своей интерпретации этого места У. Ланг, см.: Lang 2001, 64, 69–71. Напротив, свое обсуждение триадологии Филопона, представленной в 23 параграфе 7 главы «Арбитра» и поздних триадологических фрагментах, Т. Хайнталер строит на представлении о его номинализме, как если бы для Филопона общее вовсе не имело никакого бытия, кроме существования в ипостасях: Grillmeier, Hainthaler 1996, 133–135.

его собственной [природой] и не является у него общей с кем-либо другим (οὐδενὸς ἐτέρου κοινὴ γίνεται), как мы определили в четвертой главе (καθὼς ἐν τῷ τετάρτῳ κεφαλαίῳ ὠρισάμεθα) (Jo. Philop. Arb. 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.52–54; Kotter 1981, 52).

Филопон здесь использует понятие ἡ κοινὴ φύσις, которое скорее подходит логическому рассмотрению совокупности вещей одного вида, т.е. существу во многом, которым соответствует мысленная абстракция вида. То, что Филопон проводит временами соответствующее различие между κοινὸς καὶ καθόλου λόγος, т.е. совокупным, или обобщающим, и общим определением природы, свидетельствует как раз его ссылка на 4 главу. Самого доказательства различия общей и частной природы в этой главе мы не будем здесь касаться²⁴, поскольку там это различие обсуждается доказательным методом, а не посредством уже данных определений понятий и способов их применения, но в ней он постоянно использует только что указанную формулу, в которой καθόλου отсылает как раз к бытию природ=сущностей до многого, что обычно для школьного философского словоупотребления. Филопон просто указывает а этот контекст своей ссылкой. В случае данной его фразы, открывающей 22 параграф, вероятнее всего, он просто намеренно сводит два внешне противоречащих друг другу употребления κοινὸς.

Противоречие это исчезает не только в силу указания на три смысла существования вещей в стандартной школьной схеме понимания бытия природы=сущности, где общая природа существует в каждой причастной ей вещи и при этом является для нее собственной, не общей с другими вещами. Это стандартный для школьной философии контекст определения понятия сущности, данной как общая (до многого) и как частная (во многом и после многого).

Но есть и контекст применения этого различия в суждении об общем определении вида и рода, предцизируемом индивиду целиком, но не данном в этом индивиде как общее с другими индивидами того же вида, т.е. как общее, поделенное между ними по частям. Мы имеем в виду понятие неопределенного суждения, или точнее в аутентичной трактовке Аристотеля в 6 главе «Об интерпретации» того случая, когда говорится: τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου (*De int.* 7, 17b9), т.е. высказываться об общем не как об общем. Как указывает Аристотель, любое высказывание об общем сказуемом, или предцизируемом, будет не истинным, если оно будет высказыванием об общем как об общем, как в случае высказывания «каждый человек есть каждое

24 См. нашу краткую интерпретацию этой главы: Ноговицин 2020а, 173–185.

животное»: ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου τὸ καθόλου κατηγορεῖν καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές· οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἔσται, ἐν ἧ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορηθήσεται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῶον (*De int.* 7, 17b12–16). Иными словами, в суждении о сущем все, что ему предидируется, предидируется в модусе общего, но не как общего, а его собственного общего. У Аристотеля, как у первого перипатетика, нет различия между κοινὸς καὶ καθόλου, но смысл этого различия очевиден.

В 22 параграфе Филопон уже вынужден использовать помимо контекста определения различия в понятии сущности=природы еще и контекстом его применения, поскольку, сообразуясь со знаниями своих читателей, вынужден давать конкретные примеры для формулировки философских принципов в «Арбитре», и в частности также и здесь, когда он вводит понятие частной сущности или точнее частной природы, как основания отдельного бытия индивидуальной вещи. Собственно, к этим примера и сводится дальнейшее содержание 22 параграфа:

Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее (κοινὸν) ни с кем другим. Когда страдает, например, какой-либо человек, или бык, или лошадь, то, конечно, возможно, чтобы однородные с ним индивиды оставались бесстрастными. И если умер Павел, допустимо, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то люди, которым предстояло быть после него, еще не существовали. Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. Одним способом, когда мы рассматриваем общее определение каждой природы само по себе (ὅταν τὸν κοινὸν ἐκάστης φύσεως λόγον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρῶμεν), например, природу человека, лошади, не явленную ни в каком индивиде. Другим способом, когда мы видим эту самую общую природу являющейся в индивидах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивиду и только ему одному (ὅταν αὐτὴν δὴ ταύτην τὴν κοινὴν φύσιν ἐν τοῖς ἀτόμοις γινομένην κατίδωμεν καὶ μερικωτάτην ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ὑπαρξιν, οὐδενὶ ἄλλῳ πλὴν ἐκείνῳ καὶ μόνῳ λοιπὸν ἐφαρμόζουσαν). Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее (κοινὸν) ни с кем другим из людей; и природа живого существа в данной лошади не окажется в какой-нибудь другой, как это мы недавно [в четвертой главе] доказали (ὡς ἀρτίως δεδείχαμεν) (*Jo. Philop. Arb.* 7.22 = *Jo. Dam. De haeresibus* 83.55–68; Kotter 1981, 52).

Все натуралистичные примеры, представленные в этом тексте, только иллюстрируют стандартный школьный абстрактный пример

различия между общей сущностью и подлежащим, как частной сущностью, постоянно используемый в комментариях на «Категории». Приведем здесь один из его вариантов у Филопона:

...«подлежащее» используется двумя способами: подлежащее в отношении существования (πρὸς ὑπαρξιν) и [подлежащее] в отношении предикации {определения} (πρὸς κατηγορίαν). Сущность есть [подлежащее] в отношении существования (поскольку она служит подлежащим (ὑλόκεινται) в отношении существования привходящих), а частные есть [подлежащие] в отношении предикации, поскольку они служат подлежащими для общих в отношении их предикации, но не в отношении их существования. Общие не нуждаются в частных для того, чтобы существовать, а нужны для того, чтобы предикцироваться им. Частные, напротив, нуждаются в общих в отношении [своего] существования, а не в отношении предикации; ибо, если не будет человека просто (τοῦ ἀπλῶς ἀνθρώπου), не будет Сократа и Платона.

Среди тех, которые являются подлежащими в отношении предикации, некоторые есть сущности, а другие есть привходящие. Как уже сказано, частная сущность (ἡ μερικὴ οὐσία) служит подлежащим общей [сущности] (τῇ καθόλου) в отношении предикации, как Сократ [служит в качестве подлежащего] для человека просто и животного просто. И частное привходящее (μερικὸν συμβεβηκός) [служит в качестве подлежащего] для общего [привходящего], например белое в этом камне для белого просто и для цвета [просто]. Ибо говорим, что белизна этого камня есть белое, а белизна просто есть цвет (Philop. *In Cat.* 30.25–31.4)²⁵.

В этом тексте дано строгое различие между предикацией подлежащему, каковым выступает частная сущность, определения и существованием в нем привходящего, и дан пример необходимости существования общих сущностей до много, поскольку без них, логически данных как определения по роду и виду, не будет и частных вещей во многом, этим родам и видам принадлежащих, как и возможности их ввести в логический порядок после многого. Напротив, примеры из 22 главы «Арбитра» дают эти примеры применительно к бытию во многом, как бы в обратном представленному в комментарии на «Категории» порядке: если не станет одного частного индивида, но неопределенного как конкретно этот из всей их совокупности, о котором по этой причине мы вынуждены говорить в модальности высказывания об общем не как об общем, то с другими той же природы ничего не

25 См. параллельные тексты у Аммония: Ammon. *In Cat.* 26.10–16, 41.13–17.

случится, поскольку имеется порядок, в котором одна и та же обобщенная природа является целиком в частном индивиде этой природы, но не существует в нем как общая и другим, т.е. в модальности каждого индивида, поскольку этот частный человек не есть каждый человек, как и каждый человек не есть каждый человек.

Частная природа (*μερικὴ φύσις*), понятие о которой он вводит в данном отрывке в язык богословия, таким образом замещает понятие частной сущности, стандартное для школьной демонстрации подлежащего вещи в логическом порядке. Это замещение, нужно полагать, не определяется простой попыткой привести в соответствие богословский язык различия природы и ипостаси, показав в соответствии со строгим школьным философским определением, что именно частная природа=частная сущность является собственной основой самостоятельного бытия вещи, в то время как индивидуальные особенности только прилагаются к нему, доопределяя каждый конкретный индивид. Этот момент он и утверждает в известном месте из 23 параграфа, где говорит, что если понимать под словом «природа» частную природу, то «природа» и «ипостась» означают почти одно и то же, за тем лишь исключением, что слово «ипостась» обозначает также и приводящие в каждую ипостась помимо общей всем индивидам этого вида природы индивидуальные свойства, которыми они отличаются друг от друга (*Jo. Philop. Arb. 7.23 = Jo. Dam. De haeresibus 83.92–95; Kotter 1981, 53*)²⁶. Однако частное природа — особое понятие, которое как термин до Иоанна Филопона не использовали другие школьные комментаторы. Оно очевидным образом указывает на контекст понимания сущих вещей во многом и суждения о них. В этом качестве оно используется Филопоном время от времени так же и в философских сочинениях, и требует отдельного анализа.

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЗАГАДКА ОТСУТСТВИЯ ПОНЯТИЯ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ В 21–22 ПАРАГРАФАХ «АРБИТРА»

В заключении вернемся к вопросу о том, почему Филопон не использует понятие подлежащего, постоянно имея его в виду? Эта загадка решается достаточно просто. В том месте, где комментаторы обсуждают вопрос о том, почему понятия сущности и подлежащего не всегда тождественны друг другу, очевиднейший случай невозможности

26 Как мы видим данное отождествление ипостаси и частной природы с указанием минимального только дополнительного различия у Иоанна Филопона полностью совпадает с таким же отождествлением с ограничением на характеризующие особенности в уже процитированном в прим. 14 фрагментом Иоанна Кесарийского (*Io. Caes. Apol. IV.6.205–211; Richard, Aubineau 1977, 55–56*).

использовать подлежащее вместо частной сущности поясняется простым фактом. Понятие τὸ ὑλοεἶμενον означает материю индивида, т.е. его вещную возможность, но не всякая частная сущность может существовать не только в действительности, но и в возможности: божественные сущности только действительны, и у них не может быть ничего привходящего (Ammon. *In Cat.* 26.1–3; Philop. *In Cat.* 29.14–19). Богословский контекст рассуждения об отношении ипостасей в общей сущности Троицы и о соединении человечества и божества в одной природе=ипостаси Христа, к которому Филопон приступает уже в следующем 23 параграфе «Арбитра», предполагает обсуждение именно таких предметов.

ЛИТЕРАТУРА

- Говорун, С., диакон (2006), “К истории термина ἐνυπόστατον ‘воипостасное’”, in А.Р. Фокин (ред.) *Леонтий Византийский: сборник исследований*, 655–665. М.: Центр библейско-патрологических исследований; Империиум Пресс.
- Ноговицин О.Н. (2020а), “‘Определение’ природы как аргумент в христологической полемике VI века: μία φύσις, δύο φύσεις и порядок сущего у Леонтия Византийского и Иоанна Филопона”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 5.1/2: 143–191.
- Ноговицин О.Н. (2020б), “‘Антропологическая парадигма’ и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского Contra Nestorianos et Eutychianos и школьная неплатоническая философия (II)”, *Платоновские исследования* 2 (13): 174–208.
- Ноговицин О.Н. (2021а), “‘Антропологическая парадигма’ и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского Contra Nestorianos et Eutychianos и школьная неплатоническая философия (III)”, *Платоновские исследования* 1 (14): 122–156.
- Ноговицин О.Н. (2021б), “Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1”, *Библия и христианская древность* 4 (12): 66–91.
- Ноговицин О.Н. (2022), “Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2”, *Библия и христианская древность* 2 (14). (в печати.)
- Bekker, Imm., ed. (1831), *Aristotelis opera*, Vol. 1–2, Ed. Academia Regia Borussica. Berlin: Apud Georgium Reimerum.
- Busse, A., ed. (1887b), *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categoriae commentarium*. Berlin: Reimer (CAG XIII.1).
- Busse, A., ed. (1895), *Ammonius in Aristotelis categoriae commentaries*. Berlin: Reimer (CAG IV.4).
- Courtonne, Y., éd. (1957), *Saint Basile lettres*, T. I. Paris: Les Belles Lettres, (Collection des Universités de France).

- Diekamp, F., hg. (1907), *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Govorun, S., deacon (2006), “On the history of the term ἐνυπόστατον ‘enhypostaton’”, in A.R. Fokin (ed.) *Leontius of Byzantium: collection of studies*, 655–665. Moscow: Center for Biblical and Patrological Studies; Imperium Press. (in Russian.)
- Grillmeier, A., Hainthaler, T. (1996), *Christ in Christian Tradition*, Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), Part 4: The Church of Alexandria With Nubia and Ethiopia, trans. by O.C. Dean. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Kalbfleisch, K., ed. (1907), *Simplicius, In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (CAG VIII).
- Kotter, B., hg. (1981), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien 22).
- Krausmüller, D. (2011), “Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium’s *Contra Nestorianos et Eutychianos*”, *Vigiliae Christianae* 65: 484–513.
- Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the “Arbiter”*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents 47).
- Nogovitsin, O. (2020a), “‘Definition’ of nature as an argument in the Christological controversies of the VI century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus”, *ESSE: The philosophical and theological studies* 5.1/2, 143–191. (in Russian.)
- Nogovitsin, O. (2020b), “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)”, *Platonic Investigations* 2 (13): 174–208. (in Russian.)
- Nogovitsin, O. (2021a), “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (III)”, *Platonic Investigations* 1 (14): 122–156. (in Russian.)
- Nogovitsin, O. (2021b), “The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1”. *Bible and Christian Antiquity* 4 (12): 122–156. (in Russian.)
- Nogovitsin, O. (2022), “The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part One”. *Bible and Christian Antiquity* 2 (14). (in print.) (in Russian.)
- Richard, M., Aubineau, M., ed. (1977), *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (CCSG 1).

- Sanda, A., ed. (1930), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Zhyrkova, A. (2017), "Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation", *Forum Philosophicum* 22.2: 193–218.

THE CONCEPTS OF "NATURE", "ESSENCE", "HYPOSTASIS"
AND "PERSON" IN THE BYZANTINE THEOLOGY
OF THE BEGINNING — MIDDLE OF THE VI CENTURY:
AN INTERPRETATION OF THE PARAGRAPHS 21–22 OF CHAPTER 7
OF "THE ARBITER" BY JOHN PHILOPONUS
AND THE SECOND HALF OF CHAPTER 1 OF LEONTIUS' OF BYZANTINE
"AGAINST NESTORIANS AND EUTYCHIANS"

NOGOVITSIN, Oleg N.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher,
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: onogov@yandex.ru

Keywords: John Philoponus, Leontius of Byzantium, Christology,
Monophysites, Chalcedonites, nature, essence, hypostasis, person,
common and particular essence.

In the article, the interpretation of fundamental theological concepts of "nature", "essence", "hypostasis" and "person" by famous Neoplatonic philosopher and Monophysite theologian John Philoponus in paragraphs 21 and 22 of Chapter 7 of his main Christological treatise "The Arbiter" is analyzed. In this text, Philoponus applies the method of school philosophical commentary in order to transfer the meanings of the mentioned concepts as developed in the course of their use by Christian theologians to the philosophical language. His aim is to clarify the rational content of these concepts in Christology and Triadology and also to make evident that such clarification may serve as a point for reconciliation for Monophysites and Chalcedonites on the basis of a united theological glossary interpreted in a manner consistent with the Monophysite theology. As we attempted to show in the article, the theological language, which was subject to the procedures of philosophical analysis by Philoponus, is basically of Chalcedonite origin. As an example of use and clarification of this language with regard to the same concepts of "nature", "essence", "hypostasis" and "person", a Chalcedonite understanding of these concepts in the second half of Chapter I of Leontius' of Byzantium treatise "Against Nestorians ad Eutychiens" is studied in the article, with the sources of this understanding in the theological (first of all, that of John of Caesarea) and philosophical tradition represented as well.

Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.35

НЕИЗДАННЫЙ ФРАГМЕНТ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА ИЗ СЛАВЯНСКОГО КОМПЕНДИУМА «О НЕБЕСИ» (СИН. 951) И ВИЗАНТИЙСКИЕ ДИСКУССИИ О КОЛИЧЕСТВЕ НЕБЕС В VI ВЕКЕ*

ЩУКИН

Тимур Аркадьевич

Ассоциированный научный сотрудник.

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

Аспирант.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Ключевые слова:

Дионисий Ареопagit, Иоанн Скифопольский, Иоанн Филопон, космология, небеса, творение, время и вечность.

Статья посвящена содержательному сопоставлению славянского перевода цитаты из схолий Иоанна Скифопольского на «Ареопажитики», приписываемой славянским компилятором, автором трактата «О небеси» (Син. 951), Дионисию Ареопажиту с оригинальным текстом Иоанна Скифопольского. Делается вывод о том, что в результате определенных манипуляций компилятору удалось заретушировать оригинальные элементы учения Иоанна Скифопольского и адаптировать цитату к некому шаблону понятной ему византийской космологической традиции.

Еще в 1980-е гг. Н.К. Гаврюшин в одной из статей привел поглавное содержание анонимного славянского компендиума «О небеси» (в составе рукописи Син. 951)¹. Идентифицировав практически все греческие источники для славянских фрагментов компендиума,

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

1 См.: Гаврюшин 1981; Гаврюшин 1988 (перепеч.: Гаврюшин 2019, 498–415).

исследователь не решил данную задачу только применительно к последнему фрагменту², который звучит следующим образом:

Дионисие. С светилами и звездами долнеишее небо последи [ес(ть)] бысть. Сего ради горнеише с землею в веце долнеиших с светилами в лете.

Текст был предоставлен Н.К. Гаврюшиным и опубликован для обсуждения в «Живом журнале» В.М. Лурье (Лурье 2015). В комментариях к заметке В.М. Лурье Д.А. Афиногенов реконструировал греческий «исходник» (фрагмент из гипотетического греческого компендиума):

Ὁ μετὰ φωστήρων καὶ ἀστέρων κατώτερος οὐρανὸς ὕστερον γέγονε. Τοῦτου χάριν ὁ ἀνώτερος μετὰ γῆς ἐν αἰῶνι, τῶν κατωτέρων μετὰ φωστήρων ἐν χρόνῳ (scil. ὄντων).

Мой перевод:

Более нижнее небо, которое со светилами и звездами, возникло впоследствии. Тем самым, более высокое небо, то, которое с землей, в вечности, а нижние небеса со светилами — во времени.

Участники дискуссии не знали, что еще в 2008 г. составители тома «Космологические произведения в книжности Древней Руси» предложили наиболее вероятный источник данной цитаты (его греческого прототипа) — схолии «Максима Исповедника» на Дионисия Ареопагита³:

ὁ μὲν οὖν ἀνώτερος οὐρανὸς ἐν τοῖς αἰῶσι γέγονε καὶ ἡ γῆ. πρὸ γὰρ τοῦ κτισθέντος φωτὸς τοῦ καὶ ἡμέρας κληθέντος ἐδημιουργήθησαν, ὡς φησι Μωϋσῆς. ἐν δὲ χρονικοῖς διαστήμασιν τὸ στερῶμα καὶ οἱ ἀστέρες (Schol. in DN. 216.16; Suchla 2011, 422.4–8)⁴.

2 Гаврюшин 2019, 512. Исследователь предположил в данном случае парафраз Дионисия Ареопагита.

3 См.: Мильков, Полянский 2008, 395. Составители тома ссылаются на Максима Исповедника как автора схолий и приводят русский перевод Г.М. Прохорова, который как раз в этом месте ошибочен.

4 Насколько я могу судить, космология Иоанна Скифопольского никогда не становилась предметом специального изучения. См. обзор, в котором, правда, почти никакого внимания не уделяется собственно космологической модели: Rogem, Lamoreaux 1998, 83–89. Там же см. английский перевод данного места с минимальными комментариями: Rogem, Lamoreaux 1998, 238–239. Также см. об источниках одной цитаты Иоанна Скифопольского относительно учения о семи небесах в иудейской традиции: Treiger 2020.

Мой перевод:

Действительно, вышнее небо и земля возникли в веках. Ведь прежде сотворенного света и поименованного дня они были сотворены, как говорит Моисей. А твердь и звезды во временных протяженностях.

То, что славянского книжника (или греческого книжника, который составил компендиум, легший в основу славянского) заинтересовала данная цитата именно в таком усеченном виде, говорит о том, что в ней он увидел выражение некоей стандартной для византийской традиции космологической модели. Попытаемся эту модель охарактеризовать. А затем перейдем к анализу собственно текста Иоанна Скифопольского.

1. Налицо противопоставление двух небес: того, что сотворено вместе с землей, и того, которое сотворено вместе с небесными объектами. Очевидно, что речь идет о представлении, основанном на прочтении первых стихов книги Бытия. В стихе «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), с точки зрения автора фрагмента, идет речь о первом небе, а в стихах «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью» (Быт. 1:6–7), а также «и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю» (Быт. 1:17), о втором. Эти два неба противопоставлены по трем параметрам.

2. Во-первых, они различаются соотношенностью с небесными объектами. Если первое небо является беззвездным, на нем не располагаются никакие объекты, то второе несет на себе светила (солнце и луну) и звезды. Это можно было бы интерпретировать как буквальное прочтение соответствующих библейских стихов, если бы применительно ко второму небу не было использовано множественное число. «Нижние небеса со светилами» — это маркер птолемеевой картины мира, где конкретный тип небесного объекта привязан к конкретной небесной сфере, вращающейся согласно определенной закономерности и тем самым перемещающей конкретный небесный объект⁵.

3. С точки зрения «Дионисия», первое небо располагается выше второго, что само по себе не указывает на то, приверженцем какой картины мира был автор фрагмента. Действительно, и с точки зрения классического комментария на Шестоднев, принадлежащего Василию Великому (Bas. Нех. 3.3)⁶, несомненно, приверженцу геоцентрической

5 См. новейший сборник о птолемеевой системе и рецепции ее в средневековой мысли: Juste, van Dalen, Hasse, Burnett 2020.

6 См. о космологии Василия Великого: Schleicher 2014, 83–94.

космологии в духе Птолемея⁷, и с точки зрения антиохийской традиции, представлявшей землю в виде скинии или шатра (Schleicher 2014, 163–266), первое небо, о котором идет речь в Быт. 1:1 является границей тварного мироздания — так же как и земля, а второе небо располагается под ним. Однако вкупе с упоминанием о множественности небес мы можем интерпретировать первое небо как беззвездную сферу Птолемея, охватывающую все мироздание и в том числе прочие небесные сферы⁸.

4. Наконец, первое небо сотворено в вечности, в то время как второе небо (или небеса) — во времени. Автор фрагмента, кажется, противоречит себе: сначала указывая на то, что первое небо было сотворено раньше второго, т.е. также во времени, а затем говоря о принципиальной вневременности первого неба. Можно предположить, что, с точки зрения компилятора, первое небо сотворено в вечности только в том смысле, что не причастно никакому движению, а второе небо, будучи движимым, становится областью возникновения времени. При всех различиях в трактовках понятия времени и Платон и Аристотель сходятся на том, что время связано с равномерным движением небосвода (Гайденко 2006, 34). Эта точка зрения стала стандартной для поздней античности (Ross 1998, 596) и легко ложилась на библейскую картину мира, в которой, согласно книге Бытия, небесные светила и были созданы для измерения времени.

5. Наконец, важный элемент данного отрывка — полемический подтекст. На это указывает оборот «сего ради», который указывает на некий вывод, являющийся следствием некоторого умозаключения (ряда умозаключений). В нашем распоряжении только импликация «если нижнее небо возникло впоследствии, то высокое небо в вечности, а более низкое — во времени». Из временной последовательности творения делается вывод об исключенности более высокого неба из хронотопа. Так или иначе, перед нами попытка доказать конкретный

7 «И это [считать, что небо, сотворенное в первый день, не тождественно тверди] ни мало не страннее тех семи кругов, по которым, как все почти согласно признают, вращаются семь звезд, и которые, как говорят, припоровлены друг к другу на подобие кадей, одна в другую вложенных, и двигаясь противоположно вселенной, по причине рассеяемого ими эфира, издают какой-то благозвучный и гармонический голос, который превосходит всякую приятность сладкопения» (Bas. Hex. 3.3, 34–40; Giet 1968, 200; Василий Великий 1845, 44–45).

8 См. об это специальную статью: Hullmeine 2020. Автор полагает, что для Птолемея эта сфера не была чем-то самостоятельным, и «девятой» ее стал называть Иоанн Филопон.

тезис: небо не одно, существует два неба, каждое из которых обладает собственными характеристиками.

Исходя из приведенных тезисов, мы можем идентифицировать ту традицию, к которой хочет привязать данную цитату средневековый компилятор. Итак, цитата, во-первых, стремится примирить библейскую картину мира (п. 1) с птолемеевской (п. 2–3). К авторам, стоящим на подобных позициях, можно отнести Василия Великого (см. выше), Григория Нисского⁹, Иоанна Филопона¹⁰, Иоанна Дамаскина (Jo. D. F. o. II.6). Во-вторых, для цитаты характерно противопоставление сотворенного в вечности первого неба и сотворенного во времени второго (п. 4). Подобная точка зрения характерна для Василия Великого (*Bas. Hex.* 1.6, 20–23) и Иоанна Филопона¹¹. И тот и другой трактуют начало творения как первую точку времени, которая, однако, сама по себе еще не является временем. На этой точке зрения стоит также современник Иоанна Филопона Захария Митиленский¹². В-третьих, гипотетический автор

-
- 9 См., например: «Но как порядок звезд неподвижен, так естество их во всегдашнем движении. В след за сим, звезда, которая по стремительности своей занимает второе место после самой быстрой в движении, получает в удел низший круг: и опять третий и четвертый круги даже до седьмого уделяются звездам по отношению их естества к скорости» (Gr. Nys. *Hex.*; Григорий Нисский 1861, 69). Реконструкция космологии Григория Нисского: Schleicher 2014, 98–108.
- 10 См., например: Jo. Philop. *Opif.* III.3, где Иоанн Филопон отождествляет первое небо с беззвездной сферой, о которой писали Гиппарх и Птолемей, а второе небо — с подвижными небесами, многообразно описываемыми различными философами и астрономами.
- 11 «Под “во времени” я сейчас имею в виду не время, которое предшествует времени возникновения, как это бывает для каждого из нас, но то, что прежде самого времени, в которое Бог произвел небо и землю без всякого временного промежутка. Ведь вообще всякое иное начало есть начало того, началом чего называется, например, линии в локоть длиной: ее первая точка является началом, которое совершенно неделимо. Ибо, если кто-либо отделит от нее некую малую часть, это уже будет начало не линии в локоть длиной, но ее части, оставшейся после отделения» (Jo. Philop. *Opif.* I.3; Scholten 1997, 86.5–14; рус. пер.: Т.А. Сенина). Данная точка зрения вполне согласуется с учением Иоанна Филопона о времени, которое является порождением некой точки «сейчас», для которой «до» и «после» являются границами ее существования. Тем самым, с точки зрения Иоанна Филопона, творение мира происходит в некоем первом «сейчас», которое порождает время только в моменте самоограничения. См. подробно о специфике учения Иоанна Филопона о времени в сопоставлении с концепциями Платона и Аристотеля: McGinnis 2003. См. также монографию: Sorabji 1983, где Иоанну Филопону также уделено немало страниц.
- 12 «ХРИСТИАНИН: ...У вас есть привычка опровергать мнения мудрого Платона, хотя вы называете себя его последователями и стремитесь, чтобы вас между людьми называли платониками. Но разве это не его слова:

отрывка настроен полемически по отношению к тем, кто трактует Быт. 1:6–7 как повторение Быт. 1:1. На этой полемической позиции стоят Василий Великий (*Bas. Hex.* 3.3, 51–59), анонимный источник Прокопия Газского (*Proc. G. Gen.* 1.6, 6–25) и, конечно, Иоанн Филопон (*Jo. Philop. Opif.* III.1–3). Однако если Василий Великий, в той части, где он полемизирует именно с христианскими авторами, в свою защиту приводит только аргумент об инаковости имени — второе небо Моисей называет «твердь», анонимный источник Прокопия приводит аргументы о том, что первое и второе небеса сотворены в разные дни, и что они имеют различные функции, а Иоанн Филопон в доказательство своей точки зрения отсылает к системе Птолемея, показывая, что описанное Моисеем согласуется с античной космологией.

Тем самым, обобщая, древнерусскому книжнику ближе всего точка зрения Иоанна Филопона, который и стремится примирить библейскую и птолемеевскую картину мира, и противопоставляет творение в вечности и творение во времени, и настроен полемически по отношению к сторонникам единого неба. Разумеется, речь идет не о самом Иоанне Филопоне, трактат которого вряд ли был известен составителю компендиума, а об усредненной космологической традиции, которая оказывала влияние в том числе и на славянскую научную культуру. Более того, эта традиция довлела над славянским книжником, «принуждая» его адаптировать довольно оригинальную и ни на что не похожую мысль Иоанна Скифопольского к известному ему интеллектуальному шаблону.

Действительно, мысль Иоанна Скифопольского следует рассматривать в более широком контексте. Он, несомненно, сторонник птолемеевой картины мира, полагающий, что небесная твердь — это структура небесных сфер, к которым прикреплены светила, совершающие круговые движения по своим траекториям в соответствии с некоторыми закономерностями. Движение небес является совершенным, поскольку не имеет предела, не убывает и не пребывает, и совершается бесшумно и неощутимо (*Schol. in DN.* 146.14; *Suchla* 2011, 218.1–219.5).

“Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад”. Поэтому для того, чтобы мы могли вместе бороться как за истину, так и за этот аргумент, мы должны быстро и просто разрушить все это сооружение, построенное из песка ваших псевдо-аргументов. Ибо мы говорим, что первая предпосылка, которая гласит, что “все, что возникает, возникает во времени”, неверна. ГЕССИЙ: В чем же тогда будут время и небеса, если не во времени? ХРИСТИАНИН: В вечности, мой дорогой; ибо время — это образ вечности. Поэтому нет необходимости, чтобы время возникло во времени, иначе придется начать нелепые и загадочные поиски вневременного времени, чтобы объяснить существование времени” (*Zach. Mit. Opif.* II.562–575; *Minniti Colonna* 1973, 113–114).

Схолиаст также придерживается той точки зрения, что небеса составлены из тончайшей материи, настолько тонкой, что их можно назвать близкими к невещественности и нетлению — по крайней мере, они противопоставлены земной телесности (Schol. in DN. 174.15; Suchla 2011, 301.8–13).

Наиболее интересной и содержательной схолией является как раз та, которую цитирует средневековый книжник. По мнению Иоанна Скифопольского, есть вечные тварные сущности, которые причастны Вечности — речь об ангелах (Schol. in DN. 216.16; Suchla 2011, 420.3–421.10). Есть тварные тленные и временные сущности, к каковым относятся все земные тела (421.10–13). А есть то, что причастно одновременно и вечности, и времени, поскольку хотя и является телом, но составлено из чистой материи (421.13–422.4). Таковы небеса. И вот далее именно в контексте учения о небесах как посреднике между вечным и временным, Иоанн Скифопольский вводит различие между вечным небом из Быт. 1:1 и твердью, к которой прикреплены звезды. Высшее небо является вечным, поскольку сотворено до того, как начало течь время. Нижнее небо сотворено уже в пространственно-временных рамках, в той реальности, где уже светит свет, а день сменяется ночью, т.е. уже началось движение времени. Далее это различие Иоанном Скифопольским оставляется. Небеса вновь предстают как единый объект. Предлагается следующее объяснение вечности неба: хотя небо и является видимым и осязаемым телом, оно будет удостоено от Бога той же славы, которой будут удостоены тела воскресших праведников (422.8–423.2).

В тексте Иоанна Скифопольского, тем самым, три очевидных противоречия. Во-первых, не вполне понятно, каков статус той земли, которая сотворена Богом в первый день. Если небо сотворено в вечности, то и земля сотворена в вечности, но ведь о земле Иоанн Скифопольский не говорит, как о чем-то, что составлено из тончайшей материи? Можно фантазировать, что с точки зрения Иоанна речь идет о какой-то идеальной земле, но этому нет подтверждений в тексте: скорее всего схолиаст просто не знал, что с этой землей делать. Во-вторых, что «стало» с «вечным» небом? Почему возникнув в вечности, оно в дальнейшем существует как нечто неразличимое со вторым небом. Действительно, во всем корпусе схолий речь идет только о движущихся небесах, т.е. о тверди, и нигде не объясняется, какова функция верхнего неба. В-третьих, непонятно, в чем преимущество небес перед прочей тварью, если вечность для них — это не реальность, а эсхатологическая перспектива, так же как и для воскресших тел. Очевидно, что попытка примирить античное учение о небесах, как о носителях

более совершенной телесности¹³, и христианское учение о единстве чувственной твари в плане ее онтологической равноудаленности от ангельского мира, закончилась не вполне удачно.

Сопоставление исходного текста Иоанна Скифопольского и того фрагмента, который попал в средневековый компендиум, показывает, что последний сохранил то, что роднит Иоанна Скифопольского с научной традицией VI в., а именно стремление совместить библейскую и птолемееву картины мира, представление о небесах как о двухсоставной или «двухярусной» реальности, где высшее небо причастно вечности, а нижнее — времени. Однако собственно мысль Иоанна Скифопольского была заретуширована: в частности, из отрывка неясно, что верхнее и нижнее небеса являются в строгом смысле только моментами бытия единого неба. Кроме того, в тексте появился отсутствующий в «исходнике» полемический подтекст, что также объясняется стремлением книжника вписать текст Иоанна Скифопольского в шаблон понятной ему космологической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

- Василий Великий (1845), *Беседы на Шестоднев*. М.: Типография А. Семена (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии, 5).
- Гаврюшин, Н.К. (1981), “Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания”, Л.Е. Майстров (ред.), *Памятники науки и техники*, 183–197. Москва: Наука.
- Гаврюшин, Н.К. (1988), “Источники и списки космологического трактата XV в. ‘О небеси’”, *Вопросы истории естествознания и техники* 1: 132–139.
- Гаврюшин, Н.К. (2019), *У колыбели смыслов: статьи разных лет*. М.: Модест Колеров.
- Гайденко, П.П. (2006), *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция.
- Григорий Нисский (1861), *Творения*. Т. 5. М.: Готье (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии, 37).
- Лурье, В.М. (2015), “Славяно-сирийская инвентаризация (замечание на полях — 3)”, *Живой журнал*. URL: <https://hgr.livejournal.com/2164905.html>
- Мильков, В.В., Полянский, С.М., изд. (2008), *Космологические произведения в книжности Древней Руси*: в 2 ч. Часть 1. Тексты геоцентрической традиции. СПб.: Мирь.
- Basil the Great (1845), *Homilies on Shestodnev*. Moscow: Tipografiya A. Semena (Works of the Holy Fathers in Russian translation, published by the Moscow Theological Academy, 5). (in Russian.)

13 О рецепции позднеантичного учения о небесной телесности см.: Mariev, Marchetto 2017.

- Gaidenko, P.P. (2006), *Time. Duration. Eternity. The problem of time in European philosophy and Science*. Moscow: Progress-Tradiciya. (in Russian.)
- Gavryushin, N.K. (1981), “Cosmological treatise of the 15th century as a monument of Ancient Russian natural science”, in L.E. Maistrov (ed.), *Monuments of Science and Technology*, 183–197. Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Gavryushin, N.K. (1988), “Sources and lists of the 15th century cosmological treatise ‘On Heaven’”, *Questions of the History of Natural Science and Technology* 1: 132–139. (in Russian.)
- Gavryushin, N.K. (2019), *At the Cradle of Meanings: articles from different years*. Moscow: Modest Kolerov, 2019. (in Russian.)
- Giet, S., ed. (1968), Basile de Césarée. *Homélie sur l’hexaéméron*, 2nd edn. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 26 bis).
- Gregory of Nyssa (1861), *Works*. Vol. 5. Moscow: Gaultier (Works of the Holy Fathers in Russian translation, published by the Moscow Theological Academy, 37). (in Russian.)
- Hullmeine, P. (2020), “Was there a Ninth Sphere in Ptolemy?”, in D. Juste, B. van Dalen, D.N. Hasse, C. Burnett (eds.), *Ptolemy’s Science of the Stars in the Middle Ages*, 79–96. Turnhout: Brepols.
- Juste, D., Dalen, B. van, Hasse, D.N., Burnett, C., eds. (2020), *Ptolemy’s Science of the Stars in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- Lurie, B.M. (2015), «Slavic-Syrian inventory (remark in the margins — 3)», *Livejournal*. URL: <https://hgr.livejournal.com/2164905.html> (in Russian.)
- Mariev, S., Marchetto, M. (2017), “The Divine Body of the Heavens”, in S. Mariev (ed.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, 31–65. Boston; Berlin: De Gruyter.
- McGinnis, J. (2003), “For Every Time there is a Season: John Philoponus on Plato’s and Aristotle’s Conception of Time”, *KronoScope* 3.1: 83–111.
- Milkov, V.V., Polyansky, S.M., eds. (2008), *Cosmological works in the literature of Ancient Russia*. Part 1. Texts of the geocentric tradition. St. Petersburg: Mir. (in Russian.)
- Minniti Colonna, M., ed. (1973), Zacaria Scolastico. *Ammonio*. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario. Naples: La Buona Stampa.
- Roem, P., Lamoreaux, J.C. (1998), *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D., ed. (1998), *Aristotle’s Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Schleicher, F. (2014), *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and the Continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*. London: Duckworth.
- Suchla, B.R., ed. (2011), *Corpus Dionysiacum IV.1: Joannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum “De divinis nominibus” cum additamentis interpretum aliorum*. Berlin: De Gruyter.
- Teiger, A. (2020), “John of Scythopolis on Divine Darkness: A Neglected Christian Source on Late Antique Jewish Cosmology”, *Vigiliae Christianae* 74.1: 76–83.

AN UNPUBLISHED FRAGMENT OF DIONYSIUS THE AREOPAGITE FROM THE SLAVIC COMPENDIUM «ABOUT HEAVEN» (SYN. 951) AND BYZANTINE DISCUSSIONS ABOUT THE NUMBER OF HEAVENS IN THE VI CENTURY

SHCHUKIN, Tumor A.

Associate Research Fellow.

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

Postgraduate.

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Keywords: Dionysius the Areopagite, John of Scythopolis, John Philoponus, cosmology, heaven, creation, time and eternity.

The article is devoted to a meaningful comparison of the Slavic translation of the quotation from the scholia of John of Scythopolis to the “Areopagitics” attributed by the Slavic compiler, the author of the treatise “On Heaven” (Syn. 951), to Dionysius the Areopagite with the original text of John of Scythopolis. It is concluded that as a result of certain manipulations, the compiler managed to retouch the original elements of the teachings of John of Scythopolis and adapt the quote to a certain template of the Byzantine cosmological tradition that he understands.

Acknowledgments: The present research was funded by the RFBR, project number 20-011-41004 “Treatise of John Philoponus ‘On the Creation of the World’ in the context of the Middle Eastern Syrian-Palestinian and Byzantine Theological (Christological, anthropological, cosmological) Traditions”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.36

ИЛЛЮЗИЯ ПРИСУТСТВИЯ ДРУГА?

Замечания об одном этикетном мотиве

в письмах Максима Исповедника*

ЧЕРНОГЛАЗОВ

Дмитрий Александрович

Доктор филологических наук, доцент.

Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: d_chernoglazov@mail.ru, d.chernoglazov@spbu.ru

Ключевые слова:

Максим Исповедник, Иоанн Златоуст, византийская эпистолярная теория, эпистолярный этикет, эпистолярная теория.

Настоящая статья — попытка рассмотреть письма Максима Исповедника в контексте истории эпистолярного жанра. Внимание концентрируется на одном из ключевых мотивов византийского эпистолярного этикета — мотиве «иллюзии присутствия» друга. Ставится вопрос, как этот мотив, разработанный в письмах ранневизантийских авторов, в первую очередь Иоанна Златоуста, используется в посланиях Максима. Демонстрируется, что Максим обнаруживает знакомство с предшествующей традицией и следует жанровым этикетным нормам, но при этом далек от простого копирования формул дружеского письма. Максим переосмысливает традиционный риторический мотив с философских позиций и, вступая в спор с предшествующей традицией, расставляет акценты по-новому. Так, он последовательно избавляется от понятия φαῦτασία ‘представление’ / ‘воображение’ и настаивает на том, что духовная любовь позволяет подлинно созерцать ум отсутствующего друга очами ума, а не посредством воображения представлять его телесный облик.

Письма Максима Исповедника (580–662)¹ нельзя назвать неизученным или недооцененным литературным памятником — их активно исследовали в контексте богословских взглядов Максима, перевели на современные языки². Но, в то же время, некоторые важные

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263 «Формирование понятия «теологии» как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V – начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

1 О жизни и наследии Максима Исповедника см.: Thunberg 1985; Louth 1996; Booth 2017.

2 См.: Larchet 1998; Начинкин, Беневич 2015; Booth 2017

аспекты остаются еще вовсе незатронутыми: во-первых, письма до сих пор доступны лишь в устаревшем некритическом издании, что затрудняет их текстологический и филологический анализ³; во-вторых, они еще не рассматривались как образец риторики, не анализировались в аспекте становления и эволюции византийского эпистолярного этикета. Между тем, даже поверхностное чтение писем показывает, что они были написаны по правилам эпистолярного жанра, сформировавшимся в позднеантичную и ранневизантийскую эпоху. Изъявление дружеских чувств, похвала полученного письма, упрек в продолжительном молчании, символическое толкование даров — для всех этих эпистолярных ситуаций Максим использует мотивы, вполне узнаваемые в византийских письмах и разработанные в предшествующей традиции⁴. В настоящей небольшой статье мы сосредоточимся на одной из этих тем — на мотиве «иллюзии присутствия» друга. Мы постараемся показать, что Максим уверенно использует этот мотив, воплощая его в форме уже известных и распространенных клише эпистолярного жанра, но при этом иногда отходит от этикетных норм и эксплицитно от них дистанцируется.

«Иллюзия присутствия друга» (φαντασία τῆς παρουσίας) — один из ключевых элементов византийского эпистолярного этикета⁵. Согласно позднеантичному трактату «Эпистолярные стили» Псевдо-Либания, письмо определяется так (Weichert 1910, 14.1–3):

Письмо есть записанная речь отсутствующего к отсутствующему (ἀπόντος πρὸς ἀπόντα), выполняющая полезную задачу, обращается же в нем кто-либо, как присутствующий к присутствующему (ὡς περ παρών τις πρὸς παρόντα).

Логическим продолжением этого определения и становится тема «иллюзии присутствия»: получателю письма кажется, что он видит пе-

3 Только два письма Максима, «Второе письмо к Фоме» и «Письмо к монаху Анастасию», опубликованы в современных критических изданиях, см.: Canart 1964; Allen, Neil 2002, 120–123. Большинство писем доступны лишь в издании Ф. Комбефиса, опубликованном в *Patrologia Graeca* (PG 91, 364–649). Некоторые послания Максима были включены в число его *Opuscula theologica et polemica*, опубликованных в том же томе: PG 91, 9–285. Подробнее о сохранившихся письмах и их изданиях см.: Начинкин, Беневиц 2015, 6–7.

4 О позднеантичном и византийском эпистолярном этикете см.: Koskeniemi 1956; Thraede 1970; Karlsson 1959; Черноглазов 2010. О греческой эпистолярной теории см.: Черноглазов 2021.

5 Подробнее о мотиве «иллюзии присутствия» друга в византийской эпистолографии см.: Karlsson 1962, 21–56.

ред собой самого друга, слышит его речь. Вместе с тем, воображаемое свидание не обязательно связано с письмом — истинная дружба заставляет непрестанно представлять себе друга и мысленно с ним беседовать. Об иллюзии присутствия адресата пишут многие эпистографы, например, Синесий Киренский⁶ и Григорий Назианзин⁷, но особенно часто и обстоятельно этот мотив развивается в письмах Иоанна Златоуста⁸. Цитируем один из показательных примеров (Ер. 58, PG 52, 641.14–24):

Я же облобызал тебя самого, отца письма, обнял тебя обеими руками, обвившись вокруг шеи, и, расцеловав твою любезную мне главу, обрел великое утешение. Мне казалось, будто не письмо только твое пришло, но ты сам присутствуешь и находишься вместе с нами. Вот сколь могущественна сила письма! Такова ведь природа искренней любви: даже если ее струи изливаются через письма, она побуждает воображать сам источник писем — что испытали и мы.

Приведем пассаж и их другого послания того же автора, где иллюзия присутствия адресата описана как проявление любви автора, не связанное с получением писем (PG 52, 625.37–41):

Мы не можем забыть твою любовь, но, словно ты присутствуешь и находишься рядом, так мы тебя видим и воображаем, часто, а скорее непрестанно созерцая тебя очами любви.

Максим Исповедник, вслед за Иоанном Златоустом и другими ранневизантийскими авторами, тоже нередко обращается к мотиву «иллюзии присутствия», причем также использует его в разных вариациях. Иногда представление о присутствии друга возникает как следствие получения письма. Так, отвечая иллюстрию Петру (Ер. 13, PG 91, 509.7–9) Максим пишет, что, получив письмо, он духовно обнял и поприветствовал адресата, словно он был рядом. В послании к пресвитеру Стефану (Ер. 23, 608.8–11) содержится рассуждение о значении писем: слово, передаваемое с помощью писем, влагает в душу «неизгладимую память, так чтобы мы постоянно видели тех, кто по любви [для нас] постоянно присутствует духовно, и обнимали их»⁹. В других

6 Например: Garzya 2000, 138.7.

7 Например: Gallay 1964–1967, 196.3.5.

8 Например: PG 52, 657.26–33; 667.28–32; 702.29–33; 712.36–41; 734.40–43.

9 Здесь и далее при цитировании писем Максима Исповедника мы использовали перевод Е. Начинкина (Начинкин, Беневич 2015), но вносили коррективы.

случаях ощущение присутствия друга и общения с ним создается вне связи с письмом. Например, обращаясь к кувикулярию Иоанну (Ер. 4, 420.15–18), Максим признается, что любовь (πόθος) заставляет его писать своему другу:

Я ведь никак не могу умерить ее, а она постоянно приводит мне на ум твой образ и располагает беседовать с тобой в душе, как если бы ты был рядом, и заставляет беседовать с тобой, отсутствующим, посредством писем.

Здесь и в других письмах Максим вполне верен ранневизантийской традиции — мы видим все те же ключевые понятия «видеть», «приветствовать» и «присутствовать» — в других же примерах мы наблюдаем, что этикетные нормы слегка модифицируются. Рассмотрим эти письма подробнее.

В послании к некоему Авксентию (Ер. 22, PG 52, 605.15–20) Максим укоряет его за отсутствие писем — еще один традиционный эпистолярный мотив — и объясняет, почему следует поддерживать переписку, следующими словами:

Ведь слово, облачаемое в форму писем, подстрекает память, когда она покоится, и пробуждает ее, когда она дремлет, так чтобы мы видели и запечатляли в себе лица возлюбленных — чрез письма любовь, словно угасшее пламя, вновь разгорается из малой искры.

Письма оживляют память о друге и создают впечатление, будто он рядом — традиционный мотив, но в данном письме автор использует не вполне традиционные образы и лексемы. Так, метафора «письмо как стрекало, подгоняющее память» в предшествующей традиции, насколько нам известно, не зафиксирована. Столь же примечательно появление в этом письме глагола ἀναγράφω. Изначально означающий «делать оттиск», «придавать форму», «лепить», он употребляется и в абстрактных значениях: «запечатлеть в себе», «составлять себе представление о чем-либо», «отражать», но в таких значениях он зафиксирован исключительно в философских и богословских текстах — в «Беседах» Эпиктета, в «Эннеадах» Плотина, в трактате «О сотворении человека» Григория Нисского, в комментариях к Аристотелю Иоанна Филопона и др.¹⁰, в основном в связи со зрением и познанием — но не в дружеских письмах. Новаторство Максима состоит в том, что он

10 Epict. 2.23.3.4; Plot. 4.3.26.27; Gr. Nyss. PG 44, 164.6; Hayduck 1897, 15.309.23.

вводит в эпистолярный дискурс сугубо философский термин. Отметим заранее, что этим редким глаголом Максим заменяет распространенный в эпистолографии глагол φαντάζομαι ‘воображаю’.

Второй пример, который мы рассмотрим — ответное письмо пресвитеру Иоанну, в котором Максим, полемизируя с некими оппонентами, рассуждает о жизни тела и души после воскресения, но нас будет интересовать «этикетное» начало письма (PG 91, 433.1–12):

Второго числа настоящего августа месяца, первого настоящего индикта наш общий друг передал мне драгоценное послание вашей отеческой святости, прочитав которое, я, разумеется, утешился, что вы, владыки мои и после Бога всех благ для меня виновники, пребываете в здравии. Настолько во всём соединился с вами Святой Дух Божий, что созерцая вас, даже отсутствующих, лишь очами ума, я, насколько способен, исправляю и жизнь свою, и разум, как если бы я видел и стыдился Бога, являемого чрез вас в воспоминании.

Перед нами, казалось бы, традиционный *laus epistulae acceptae*: следуя законам жанра, эпистолограф пишет, что полученное послание его утешило и позволило ему словно «увидеть» самого друга. Однако, этикетный мотив усложняется: читая письмо, Максим мысленно видит друга, а видя друга — созерцает Бога, что позволяет ему исправлять свою жизнь. Таким образом, получается «двухступенчатая» схема: от письма автор восходит к адресату, а от адресата восходит к Богу. Обратим внимание также на выражение νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναθεωρῶ ‘созерцаю очами ума’. В античной и ранневизантийской литературе — в частности, в эпистолографии — нередко встречается выражение «очи души» (οἱ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί)¹¹; во многих письмах Иоанна Златоуста регулярно говорится об «очах любви» (οἱ τῆς ἀγάπης ὀφθαλμοί), которыми автор созерцает далекого друга¹²; что же касается «очей ума», то это выражение не столь распространенное — и оно всецело принадлежит сфере философии и богословия. Мы встречаем его в произведениях таких авторов как Ориген, Псевдо-Дионисий Ареопагит или Анастасий Синаит¹³. Так, Максим вводит в письмо сугубо философскую терминологию и усложняет риторическую формулу, придавая ей богословско-умозрительный характер.

11 Например, в письме Василия Великого: Courtonne 1957–1966, 133.1.8.

12 Помимо примера, приведенного выше, см.: PG 52, 640.14–15; 643.34–35; 702.31–32.

13 Origenes: PG 12, 581.7; Heil, Ritter 1991, 8.4; Baggarly, Kuehn 2007, 10.770.

Третий пример, к которому мы обратимся, заслуживает особого внимания. Это письмо к Иоанну Кизическому, в котором Максим просит своего духовного отца и впредь наставлять его, а если это возможно и если опасность от «варваров» миновала — вновь призвать к себе в обитель. Первая часть этого письма, составленного в изысканной риторической манере, содержит обильные похвалы в адрес Иоанна и изъявление любви к нему. Приведем этот пространный пассаж в русском переводе (PG 91, 440.1–441.21):

Любви плотской присуще со временем увядать, удаляясь, когда связанные ею друг с другом разобщаются в пространстве. Ибо устроение её чувственное и никак не может воспринимать то, что не присутствует. Духовная же любовь всегда сохраняет тех, кто соединились ею, умственно соприсутствующими, даже если телесно они и разлучились, и не воспринимает ограничения ни во времени, ни в пространстве. Ведь она обладает существованием в уме, а ум отнюдь не разделяется и не ограничивается вместе с телами, разделяющимися в пространстве. Удостоившись с самого начала питать к вам, святейшим, такую любовь, мне постоянно представляется, что я вижу вас и ощущаю, как с вами беседую, и ни время, ни расстояние не в силах оторвать меня от памятования о вас, которое всегда духовно являет вас присутствующими и изгоняющими все мои зловонные помышления, которым невыносимо избыточное в вас благоухание Божественной благодати; и я убеждаюсь, что память не попусту воображает вас, святейшие, а воистину воспринимает вас присутствующими, происходящее же считаю точным удостоверением вашего присутствия. Ведь действенная сила, по благодати Божией обитающая в вас, одновременно с воспоминанием изгоняет докучающих мне демонов, представляя яснейшее доказательство вашего присутствия. И ничего удивительного, что отсутствующих телесно умственно присутствующими делает Бог знамений и чудес — а как, Сам ведает, а также и те, кому от Него дано богоподобно совершать такое; и присутствующими в большей степени, нежели тела соприсутствуют друг другу.

В приведенном отрывке можно выделить два этикетных мотива, разработанных в ранневизантийской эпистолографии:

1) Противопоставление телесной любви, со временем угасающей, когда друзья разлучены, и духовной любви, независимой от места и времени;

2) Иллюзия присутствия друга, находящегося далеко, и общения с ним.

Трактовка обоих мотивов расходится с предшествующей традицией. Расхождения проявляются в следующих двух аспектах:

Во-первых, Максим находит новое объяснение постоянству духовной любви — она существует в уме, который не разделяется вместе с разделением тел. Предшественники предлагали иное объяснение: если телесная любовь возникает между телами, подверженными переменам, и увядает вместе с ними, то духовная любовь — это любовь к непреходящему предмету (πράγματος ἐστῶτος), т.е. к добродетели, и потому постоянна (μόνιμος). Телесная любовь сравнивается с пламенем, которое гаснет, когда заканчивается горючий материал¹⁴.

Во-вторых — что для нас сейчас особенно существенно — Максим *expressis verbis* оспаривает общепринятое представление о том, что любовь создает «иллюзию» присутствия друга, и настаивает на том, что это присутствие подлинное, а не мнимое. Когда предшественники Максима — Синесий Киренский, Феодорит Киррский, Прокопий Газский и в первую очередь Иоанн Златоуст¹⁵ — описывают явление друга посредством письма или воспоминаний, они регулярно употребляют существительное φαντασία ‘представление’ / ‘воображение’ или глагол φαντάζομαι ‘представляю’ / ‘воображаю’, а Максим тоже использует этот глагол, но с отрицанием: его память «не просто воображает» (μὴ ψιλῶς... φαντάζεσθαι) адресата, но «поистине воспринимает» (ἀληθῶς ἐπαισθάνεσθαι) его присутствие. Приводится и доказательство подлинного присутствия адресата: пребывающая в нем сила Божия отгоняет «докучающих» автору «бесов».

Почему Максим подчеркнуто дистанцируется от эпистолярного топоса? Может быть, тем самым он дает понять, что его отношения с Иоанном Кизическим, его духовным отцом, выше «обыкновенной» дружбы, дающей лишь иллюзию созерцания и беседы? Скорее всего, объяснение иное. Обратим внимание на то, что в других письмах, где Максим говорит о созерцании далекого адресата и мысленной беседе с ним, он вообще избегает понятия φαντασία/φαντάζομαι и вводит вместо него такие термины как ἀναμάρτομαι ‘запечатляю в себе’ и ἀνατυλοῦμαι ‘отображаю’¹⁶, не типичные для эпистолярного дискурса. Разумеется, такой подбор терминологии не случаен — по-видимому, он объясняется представлением Максима о природе

14 См., например: Courtonne 1957–1966, 133.1–5; Boulenger 1908, Or. 43. 19.2.6; Isid. Pelus.: PG 78, 3.87.

15 См.: Azéma 1955. 14. 5, 10–11; Garzya, Loenertz 1963, 120.7. Примеры из писем Иоанна Златоуста и Синесия Киренского см. выше, в прим. 7, 9.

16 PG 91, 420.16; 605.17.

духовной любви, приводящей к подлинному единству людей¹⁷. По его убеждению, духовная любовь — в отличие от плотской — пребывает «в уме» (περὶ... τὸν νοῦν ἔχει τὴν ὕπαρξιν — PG 91, 440.9–10), друг «умственно соприсутствует» другу (συμπαρόντας... νοερώς — 440.6–7), «умственно» его «приветствует» (νοητῶς... ἀσπάξασθαι — 620.5–6), созерцает его «очами ума» (νοὸς ὀφθαλμοῖς... ἀναθεωρῶν — 433.8–9) и видит ими «ум» возлюбленного (ὁρᾶν ἐδόκειν τὸν θεόσοφον νοῦν — 589.6–7). Термин φαντασία ‘воображение’ в творениях Максима понимается по-разному, но чаще всего он соотносится с чувственным и чувственно воспринимаемым¹⁸ или же обозначает заведомо ложные представления и измышления¹⁹. Потому, видимо, понятие φαντασία и неприложимо к духовной любви, которая не просто побуждает представлять себе телесный облик отсутствующего друга и воображать себе встречу с ним, но позволяет подлинно видеть его ум очами ума. В этом смысле присутствие друга становится настоящим, а не иллюзорным, о чем Максим эксплицитно высказывается в письме к Иоанну Кизическому. Между тем, в письмах Иоанна Златоуста — как показал пример, приведенный выше — подробно, с конкретными деталями, описывалась именно воображаемая личная встреча с адресатом, а не умственное созерцание. Внешний облик друга «воображают» и многие другие византийские эпистолографы, обращающиеся к этому мотиву²⁰.

Мы рассмотрели письма Максима Исповедника в контексте ранневизантийской эпистолярной теории и практики и попытались проследить, как богослов и эпистолограф VII в. использует один из основополагающих мотивов эпистолярного этикета — мотив «иллюзии присутствия». Наше краткое исследование привело к следующим выводам. В своих письмах Максим обнаруживает знакомство с предшествующей эпистолярной литературой и следует нормам жанрового этикета, но при этом он далек как от простого копирования формул и клише дружеского письма, так и от их сугубо риторической амплификации. Византийский мыслитель переосмысляет традиционный

17 Рассуждения Максима о любви к Богу и ближнему см. в Ер. 2.

18 См., например, в письмах: PG 91, 613.32; в «Амбигвах к Иоанну»: Conostas 2014, 10.11.11; 10.24.3. См. также комментарий к русскому переводу этих пассажей «Амбигв» в кн.: Черноглазов, Шуфрин, Беневиц 2020.

19 См., например: PG 91, 28.23; 76.43.

20 Наиболее показательные примеры см. в переписке Константина VII Багрянородного и Феодора Кизического: Darrouzès 1960, 320–321, Ерр. 3.20–22; 4.8–11.

риторический мотив с философских позиций и, вступая в спор с предшествующей традицией, расставляет акценты по-своему. Так, он последовательно избавляется от понятия «воображение» и настаивает на том, что, вспоминая друга или получая от него письмо, мы действительно созерцаем его умственным взором, а не посредством воображения представляем себе его телесный облик.

Разумеется, наши выводы предварительны. Мотив «иллюзии присутствия» друга целесообразно анализировать не изолированно, а вместе с остальными ключевыми элементами эпистолярного этикета, такими как жалоба на молчание корреспондента, *laus epistulae acceptae*, мотив духовного единства друзей и т.д. Все эти и другие темы и мотивы нетрудно найти и в письмах Максима. Дальнейшее комплексное исследование его эпистолярного собрания с историко-литературных и лингвистических позиций представляется весьма актуальным.

ЛИТЕРАТУРА

- Начинкин, Е., Беневиц, Г.И., изд. (2015), *Преп. Максим Исповедник. Письма*. Пер. Е. Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, комм., науч. ред., сост. Г.И. Беневица. Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб: Издательство Олега Абышко.
- Черноглазов, Д.А. (2010), "Laus epistulae acceptae: об эволюции византийского эпистолярного комплимента", *Византийский временник* 69, 174–186.
- Черноглазов, Д.А. (2021), *Трактат "Эпистолярные стили" Псевдо-Либания и его позднейшие версии: византийские письмовники и их практическое применение*. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. URL: <https://disser.spbu.ru/zashchita-uchenoj-stepeni-spbgu/460-chernoglazov-dmitrij-aleksandroovich.html>
- Черноглазов, Д.А., Шуфрин, А.М., Беневиц Г.И., изд. (2020), *Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)*. Перевод с древнегреческого Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г.И. Беневица. М.: Эксмо.
- Allen, P., Neil, B., eds. (2002), *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile*. Edited and translated by P. Allen and B. Neil. Oxford: Oxford University Press.
- Azéma, Y., ed. (1955), *Théodoret de Cyr. Correspondance I*. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 4).
- Booth Ph. (2017), "Maximos the Confessor", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 414–430.
- Boulenger F., ed. (1908), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris: Picard.
- Canart R. (1964), "La 'Deuxième lettre à Thomas' de Saint Maxime le Confesseur", *Byzantion* 34: 415–445.

- Chernoglazov, D.A. (2010), "Laus epistulae acceptae: Some notes on the evolution of the Byzantine epistolary etiquette", *Vizantijskij vremennik* 69, 174–186. (in Russian.)
- Chernoglazov, D.A. (2021), *The treatise "Epistolary styles" of Pseudo-Libanios and its later versions: Byzantine letter writing manuals and their practical use*. Dissertation submitted for the degree of doctor of sciences in philology. URL: <https://disser.spbu.ru/zashchita-uchenoj-stepeni-spbgu/460-chernoglazov-dmitrij-aleksandrovovich.html> (in Russian.)
- Chernoglazov, D.A., Shufrin, A.M., Benevich, G.I., eds. (2020), *Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam, Ambigua ad Iohannem*. Trans. from Ancient Greek by D.A. Chernoglazov and A.M. Shufrin, commentary and introduction by G.I. Benevich. Moscow: Eksmo. (in Russian.)
- Constas, N., ed. (2014), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library).
- Courtonne, Y., ed. (1957–1966), *Saint Basile. Lettres*. T. 1–3. Paris: Les Belles Lettres.
- Darrouzès, J. (1960), *Épistoliers byzantins du Xe siècle*. Paris: Institut Français d' Études Byzantines (Archives de l'Orient Chrétien, 6).
- Gallay, P., ed. (1964–1967), *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*. Vol. 1–2. Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A., ed. (2000), *Synésios de Cyrène, Correspondance*. Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A., Loenertz, R.-J., edd. (1963), *Procopii Gazaevi epistolae et declamationes*. Ettal: Buch-Kunstverlag (Studia patristica et Byzantina, 9).
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15).
- Heil, G., Ritter, A.M., eds. (1991), *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. Berlin: De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 36).
- Baggarly, J.D., Kuehn, C.A., edd. (2007), *Anastasius of Sinai Hexaameron*. Rome: Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta, 278).
- Karlsson, G. (1962), *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Koskenniemi, H. (1956), *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa.
- Larchet, J.-C. (1998), *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*. Introd. par J.-C. Larchet. Paris: Les éditions du Cerf.
- Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*. London: Routledge.
- Nachinkin, E., Benevich, G.I., eds. (2015), *St. Maximus the Confessor. Letters*. Transl. by E. Nachinkin, introd. by J.-C. Larchet, comm. by G.I. Benevich. 2nd edition. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russian.)
- Thraede, K. (1970), *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*. München: Beck.
- Thunberg, L. (1985), *Man and Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Weichert, V., ed. (1910), *Demetrii et Libanii qui feruntur Τύποι ἐπιστολικοί et Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες*. Lipsiae: Teubner.

THE ILLUSION OF FRIEND'S PRESENCE?

Notes on a traditional motif in the letters of Maximos the Confessor

CHERNOGLAZOV, Dmitrii A.

PhD. habil. in Philology, Associate Professor.
St. Petersburg State University.

E-mail: d_chernoglazov@mail.ru, d.chernoglazov@spbu.ru

Keywords: Maximos the Confessor, John Chrysostom, Byzantine letter-writing, epistolary ceremonial, epistolary theory.

This article is an attempt to consider the letters of Maximos the Confessor in the context of the history of the epistolary genre. Attention is focused on one of the key motifs of the Byzantine epistolary etiquette — the motif of the “illusion” of friend’s presence. The question is raised how this motif, developed in the letters of early Byzantine authors, primarily John Chrysostom, is used in Maximos’ epistles. It is demonstrated that Maximos is familiar with the previous tradition and follows genre etiquette norms, but at the same time he is far from simply copying well-known clichés. Maximos rethinks the traditional rhetorical motif from the philosophical standpoint and enters into a dispute with his predecessors. Thus, he consistently gets rid of the concept φαντασία ‘representation’ / ‘imagination’ and insists that spiritual love allows one to truly contemplate the mind of an absent friend with the eyes of the mind, instead of representing his bodily appearance through imagination.

Acknowledgments: The present research was funded by the RFBR, project number 21-011-44263 “Formation of the concept of “theology” as a science and its conceptual apparatus in the Byzantine Christian theological thought of the late 5th — early 8th centuries in the context of scientific and philosophical knowledge of late antiquity”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.37

ЭВОЛЮЦИЯ ДРЕВА ПОРФИРИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА*

ТОНОЯН

Лариса Грачиковна

Кандидат философских наук, научный сотрудник.

Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.

Доцент.

Санкт-Петербургский государственный университет.

E-mail: tonoyan2003@list.ru

Ключевые слова:

Древо Порфирия, средневековая логика, схоластическая логика, классификация.

В статье предлагается исторический обзор возникновения и развития изображения первой классификационной схемы — Древа Порфирия. Сам способ определения понятия путем дихотомического деления встречается уже у Платона и в дальнейшем активно используется Аристотелем. Указанный метод подробно разработан неоплатоником Порфирием во Введении к «Категориям» Аристотеля. Однако, в трактатах Порфирия никаких изображений, тем более деревьев нет. Первое печатное изображение и ссылку в тексте на рисунок мы встречаем в комментарии Боэция на «Введение» Порфирия в «Патрологии» Миня. При этом наименование схемы деления деревом у Боэция отсутствует. В рукописных списках трактата Боэция с IX по XII в. рисунок не имел вид настоящего дерева. Начиная с XIII в. схему всячески приближают к образу дерева, рисуя его порой с листьями, ветками, плодами, корнями и т.д. Тогда и появляется название «дерево Порфирия» и его модификации. В предлагаемом докладе разбирается вопрос о том, насколько метафора дерева отражает метод логического деления и какие разновидности древа деления встречаются в средневековых трактатах Запада и Востока.

1. ВВЕДЕНИЕ

Метод дихотомического деления, нашедший в дальнейшем свое выражение в Древе Порфирия, неоднократно использовал в своих диалогах Платон, например, в диалоге «Софист», где автор много раз предлагал разделить предмет рассмотрения надвое. Общеизвестным стало применение им этого метода деления при определении человека как обитающего на суше двуногого животного без перьев («Политик»).

* Исследование проводится при поддержке гранта РНФ № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Аристотель в своих трактатах «Категории», «Топика» и др. предложил учение о сущности и применил родовидовое деление сущностных понятий к различным областям знаний. Иерархия сущностей выглядела следующим образом:

Высший род
Промежуточные роды/виды
Ближайший род/последний вид
Конечные (неделимые) сущности

Порфирий во «Введении к “Категориям”» Аристотеля разработал аристотелевский метод родовидового деления, результаты которого обычно изображают в виде так называемого Древа Порфирия — первой известной наглядной схемы классификации. Однако, в изданиях трактата Порфирия, как известно, этой схемы нет. Рисунок древа возник значительно позже, но, тем не менее, назван именем Порфирия.

Во своем «Введении» (глава 3, «О виде») Порфирий со ссылкой на Платона указывает лишь на пространственные отношения: род — субстанция находится в самом верху, ниже расположены виды и индивиды.

Платон указывал пройти путь (опускаться) от самых общих родов до самых последних видов и <потом> остановиться, а путь проходить (опускаться) через промежуточные точные звенья, подвергая их делению с помощью видообразующих признаков, то же, что безгранично по числу, он указывает оставлять в стороне, так как относительно него не может получиться <никакой> науки. При спуске к самым последним видам необходимо, производя деление, подвигаться среди (получающегося) множества, напротив, при подъеме к наиболее общим родам надлежит собирать множества в единство» (Порфирий 1939, 57).

Медиевист Умберто Эко подтверждает этот тезис: «“Исагоги” предложили идею древа только в устной форме, средневековая же традиция визуализировала ее» (Эко 2016, 12). В печатных изданиях рисунок, похожий на древо, мы впервые встречаем в «Патрологии» Миня (Boethius 1847, 103). В трактате Боэция, в тексте его «Комментария к Порфирию», в книге 3-й «О виде» читаем: *«Наглядным примером всего сказанного может послужить изображение, приведенное ниже* (Боэций 1996, 47; рус. пер. Т.Ю. Бородай). Древом Порфирия изображение при этом не называется.



Откуда взят рисунок, сказать пока затруднительно. В «Патрологии» воспроизводится издание трактата Боэция XVI в. О рукописных списках трактатов Боэция речь пойдет ниже, но забегая вперед, скажем, что самые ранние из сохранившихся рукописных Древ Порфирия датируются IX в., причем именно в рукописях осуществленного Боэцием перевода «Введения Порфирия» и в его комментариях на «Введение». По-видимому, по этой причине в средние века многие считали именно Боэция создателем «Древа Порфирия» или, как его еще называли, «Древа познания». Другой причиной могло служить то, что Боэций более других средневековых философов уделял внимание процедуре деления, написав даже отдельный трактат «О делении».

По поводу приведенного рисунка Г.Г. Майоров, редактор русского издания Боэция, замечает,

что в схеме допущена оплошность: низший вид — «человек» должен бы соединяться со своим родом «разумное животное» через отличительный признак «смертное» (Боэций 1996, 240). В дальнейшем многие изображения древа Порфирия имеют эту линию.

Мы же полагаем, что отсутствие такой соединительной линии в данном рисунке указывает на различие двух видов деления: 1) деления рода на виды и 2) деления последнего вида на индивиды. Последний вид, или в высшей степени вид «человек», нарисован без соединительной линии, возможно, по той причине, что он в отличие от вышестоящих понятий не может быть родом.

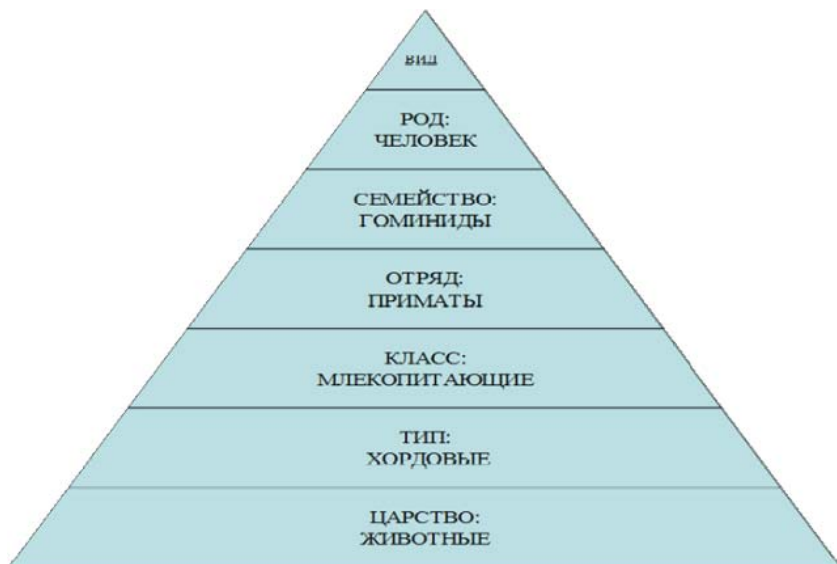
Боэций пишет об этом так: «Сам же человек не будет **родом** для Катона, Цицерона и Платона, но только **видом**... человек — это субстанциальное и **последнее** (выделено мной. — Л.Т.) сходство в форме всех людей» (Боэций 1996, 46, 48).

В рисунке просматривается вертикальное и горизонтальное деление. Деление рода на виды — по **существенному признаку** — проводится вертикально (ствол дерева состоит из родовых понятий), деление вида на индивиды (человека на Сократа, Цицерона, Катона) — по **привходящему, несущественному признаку** — проводится горизонтально. Индивиды различаются только по числу.

2. ПОЧЕМУ ПЕРВАЯ СХЕМА КЛАССИФИКАЦИИ ИМЕЕТ ОБРАЗ ДЕРЕВА?

Древо Порфирия является, по всей видимости, первой в истории науки схемой классификации. Иерархию понятий можно наглядно выразить и концентрическими кругами (например, кругами Эйлера), и делением треугольной или квадратной плоскости, и делением отрезков и т.д. и т.п., но был выбран именно образ дерева, имеющего ствол, ветви и корни. Произошло это, возможно, потому что в метафоре дерева отражена идея жизни, развития, эволюции, идея восхождения и нисхождения родов, видов и индивидов, их неразрывной связи.

Можно также предположить, что применение Аристотелем дихотомического деления, прежде всего, в области естествознания, навело на мысль изобразить схему в виде природного объекта, растения. Биологическая систематика предлагает нам самые разные рисунки для классификации, к примеру царства животных:



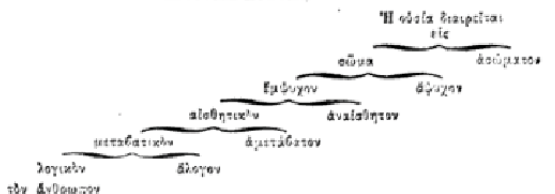
3. ДРЕВО ПОРФИРИЯ В ВИЗАНТИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Начать с византийских источников следует, прежде всего, потому что преемственность, прежде всего, языковая в этой части Римской империи не прерывалась. Византийские тексты — не переводы, они написаны на греческом языке, который был государственным языком империи, и в них используются в основном те же греческие термины, что и у античных авторов.

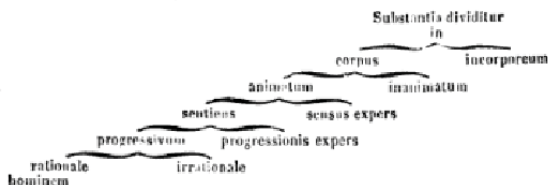
В трактатах по логике Иоанна Дамаскина, Никифора Влеммида и др., если и имеются схемы деления Порфирия, то явно выраженного рисунка дерева они не напоминают. В «Источнике знаний» св. **Иоанна Дамаскина** (Глава 47) приводится обычная схема деления сущности, дается ее краткий разбор. Ни упоминания Порфирия, ни рисунка Древа Порфирия нет. Как было изображено в рукописях деление, неясно, но печатные издания дают либо графическую ступенчатую схему, либо табличную с некоторым смешением членов деления (Иоанн Дамаскин 2006, 48).

Разбор и своеобразные схемы древа деления понятий мы находим в «Логике» **Никифора Влеммида** (1197–1272). Целиком главный философский труд Влеммида называется Исагогика эпитоме, «Краткое введение», занимающее, впрочем, в «Патрологии» Миня страницы с 675 по 1321. Это — двойное руководство, состоящее из сокращенной логики (Ἐπιτομή λογικῆς) и сокращенной физики (Ἐπιτομή φυσικῆς). Учебник пользовался популярностью в Византии в XIII в. и позднее. Впервые часть текста, а именно, 9 глава «Логики» была напечатана в Венеции в 1532 г. В течение XVI в. «Логикку» и «Физику» печатали частями, причем, как мы уже указали, из разных источников, под разными именами. Полностью это двойное руководство было напечатано Иоанном Вегелином (I. Wegelin) в 1605 г. по рукописям Римской библиотеки только на греческом языке. Вторично Вегелин издал «Логикку» в 1606 г., а «Физику» — в 1607 г., дополнив латинским переводом. С этого издания в Лейпциге в 1784 г. вышла еще одна публикация (без предисловия). И, наконец, в 1885 г. отредактированные Вегелином тексты, которыми и пользуются до сего времени, были опубликованы в «Патрологии» Миня (Nicephorus Blemmydes 1885, 821–822). Критического издания Влеммида до сих пор нет, поэтому наше исследование основано на тексте из «Патрологии» Миня. Влеммид в своем пособии подробно излагает трактаты Аристотеля и «Введение» Порфирия. Схема есть, но она не именуется Древом Порфирия, более того, в сопровождающей схему тексте упоминаются только Аристотель и Платон (Nicephorus Blemmydes 1885, 821–822).

ΕΠΙΤΟΜΗ ΛΟΓΙΚΑ.



Tabula capituli 19, de substantiis.



Отличительной особенностью этой схемы является то, добавлено промежуточное деление, а именно, деление чувствующих на имеющих развитие и не имеющих его (в латинском переводе ‘progressivum & progressionis experts’).

Еще мы обратили внимание на то, что здесь, как и в тексте Порфирия нет деления на последнем этапе перед человеком на смертных и бессмертных, но, как мы увидим ниже имеется в латинской традиции.

На следующем рисунке мы видим такое же точно деление сущности, но схема уже более похожа на дерево, в частности, на елочку, но заметим, что на том и на другом рисунке нет основного ствола — промежуточных родовидовых понятий.



Важным источником, свидетельствующим о взаимовлиянии византийской и латинской логики, является «Диалектика» **Георгия Трапезундского** (1395, Крит – 1473, Рим). Ее автор — один из тех ученых, которые уехали из распадающейся Византийской империи на Запад, обогатив его переводами восточных авторов и став одними из первых представителей итальянского Возрождения. «Диалектика» Георгия Трапезундского

35 **Τ**ὴν κενότατον Οὐσίαν ἀποδείκνυται περὶ τῆς οὐσίας. ἢ τὴν καὶ τὴν ἑξῆς. ἀποδείκνυται τὰ αὐτὰ μὴ-δὲ, ἢ περὶ οὐσίας. Περὶ μὲν [τῆ] τῆς οὐσίας, ἀπομνηστικῶς, κατὰ τὸν αὐτὸν βιβλίον περὶ τὸν κεφάλαιον. Τῆ δὲ οὐσίας οὐσίας, ἀπομνηστικῶς.

считается первым в истории Ренессанса учебником по логике. Написан на латинском языке, однако, как показал анализ, при ее написании автор пользовался и византийскими, и западными источниками (Тоноян, Семиколенных 2019). В этом учебнике также приводится схема без признаков природного дерева.

	Substantia	
Corporea		Incorporea
	Corpus	
Animatus		Inanimatus
	Corpus anim.	
Sensibile		Insensibile
	Animal	
Rationale		Irrationale
	Animal Ration	
Mortale		Immortale
	Homo	
Antonius	Cicero	Augustinus

4. ДРЕВО ПОРФИРИЯ В ЛАТИНСКИХ ИСТОЧНИКАХ

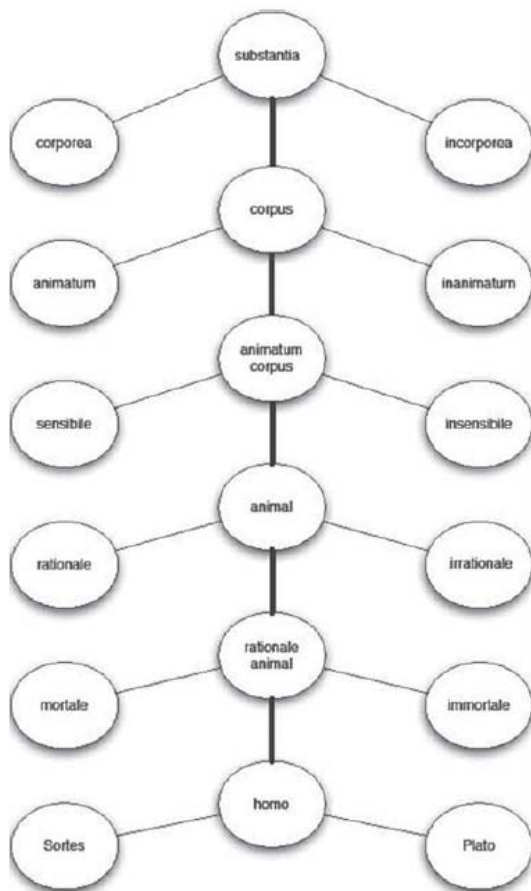
Весьма информативной для изучения латинской традиции оказалась статья Аннемике Р. Вербун (Verboon 2014), исследователя из Центра Александра Койре в Париже. Интерес автора сосредоточен на диаграммах и различных рисунках в ранних университетских справочниках по логике, естественной философии и медицине, прежде всего, рукописных.

Из статьи мы узнаем, что самые ранние из сохранившихся Древ Порфирия датируются IX–XII вв. и находятся в рукописях боэциева перевода «Введения» Порфирия, а также в его «Комментариях на Введение».

Эти рисунки не были разработаны в форме настоящих деревьев: у них нет ствола, веток, листьев и т.п. XIII столетие внесло ощутимые изменения в изображение схемы Порфирия.

Если XIII в. в Византии самым популярным учебником по логике был учебник Никифора Влеммида, то на Западе все рекорды в это время побил **«Логика» Петра Испанского**. Распространение древовидных диаграмм достигли апогея, когда Петр Испанский стал использовать схему в своем трактате по логике. Самые старые копии датируются 1260–1270 гг.

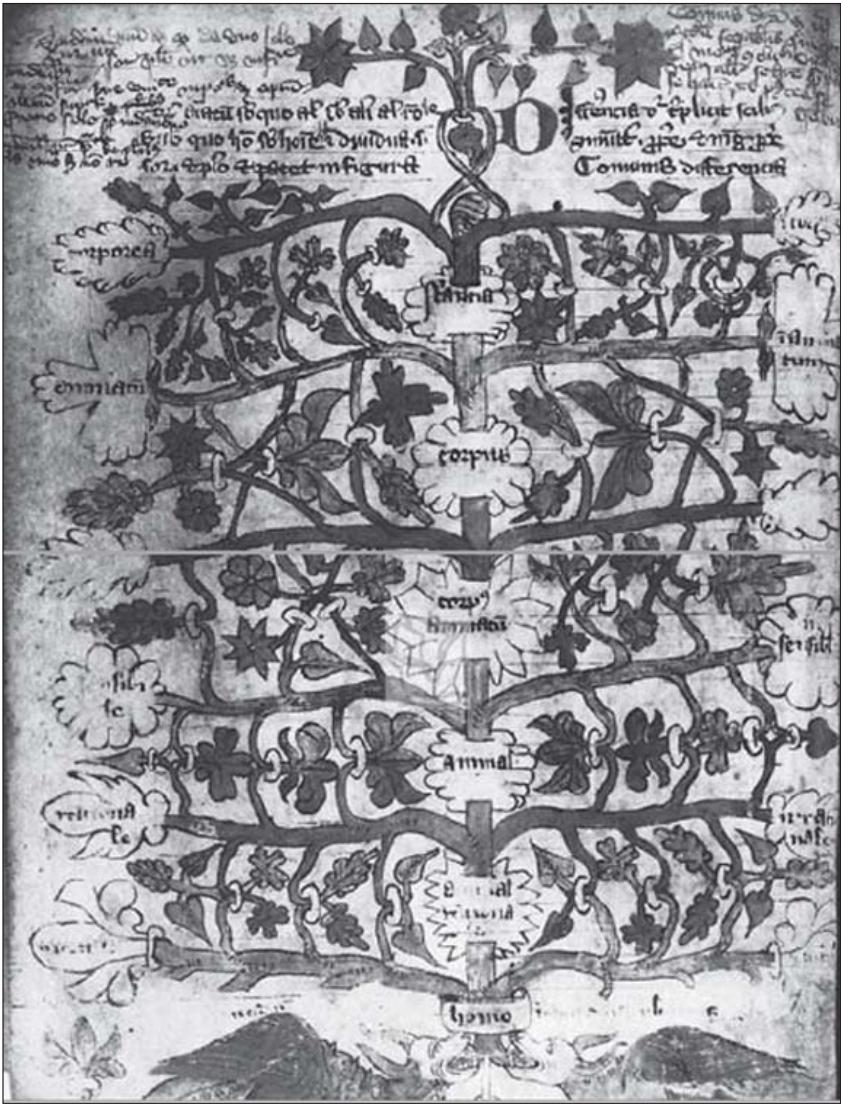
Современные издания «Логики» Петра Испанского помещают диаграмму без признаков естественного дерева.



Именно в изданиях трактата Петра Испанского мы впервые встречаемся с наименованием схемы деления понятий Древом Порфирия.

Цитата: «И все это видно на рисунке, который называется *Древо Порфирия*».

В течение короткого времени в многочисленных списках трактата стали появляться красочные деревья. Красиво нарисованное Древо Порфирия со стволом, ветви и кроной появляется на копии XIIIв. трактата Петра Испанского, хранящейся в библиотеке Сорбонны (Verboon 2014, 101).

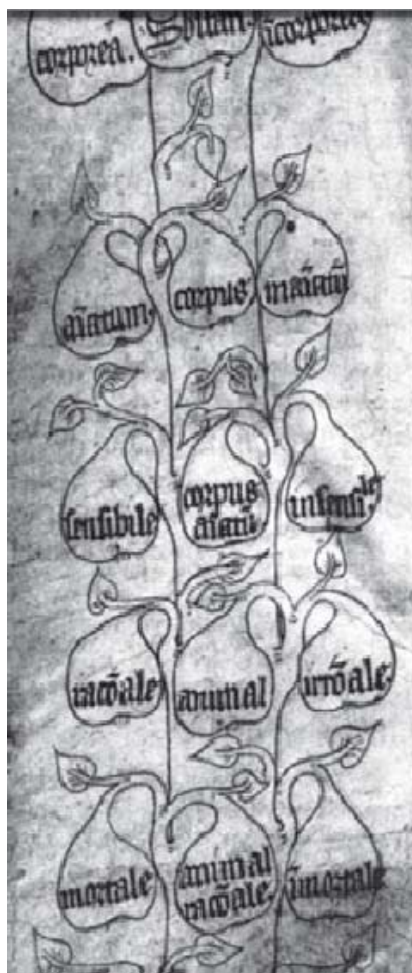


Рукопись XIII в. Трактата Петра Испанского
(Нац. Библиотека Франции)

Рисунок стремится поглотить текст. Ветки горизонтальные, а надписи признаков “телесный” и “бестелесный” оказываются выше надписи

«субстанция». Много ненужных деталей, ответвлений, цветов и листьев, из-за которых, по-видимому, внизу рисунка пришлось опустить имена конкретных людей.

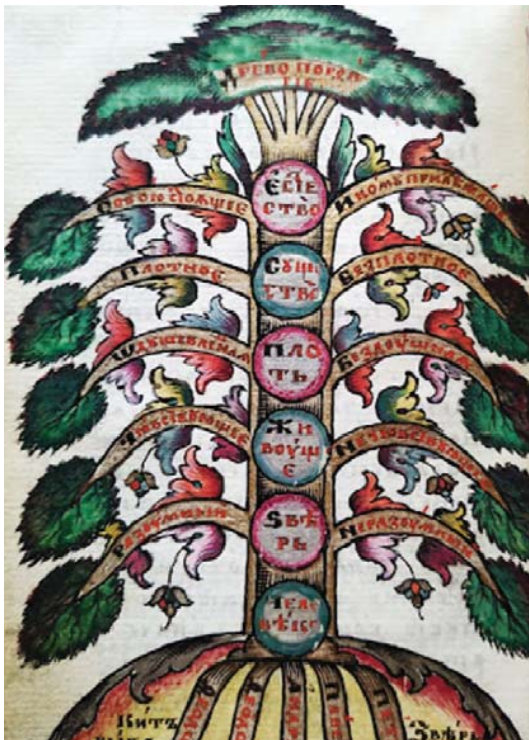
Любопытно Древо Порфирия из рукописи XIV в. (Введение Порфирия в пер. Бозэция, Британская библиотека), приведенное в статье А. Вербун (Verboon 2014, 102), в которой можно увидеть и другие разнообразные древовидные рисунки.



На этом дереве есть ствол, нет, правда, ветвей, но уже появились листья и зримые плоды, что выглядит довольно странно.

Говоря о схемах в истории науки, нельзя не вспомнить также жившего в XIII в. Раймонда Луллия, его комбинаторику категорий в «Великом искусстве» и в энциклопедическом труде «Древо знания» («Arbre de sciència»).

Без сомнения, Р. Луллий был знаком с различными вариациями древовидных схем. Интересный вариант самого Древа Порфирия мы находим в трактате



«Сокращения Великой науки Р. Луллия», Книги, изданной на русском языке в 1725 г. и хранящейся в Российской национальной библиотеке.

Распространение в XIII в. рисунков Древ Порфирия можно объяснить распространением мнемонических приемов и образов, а также появившимися в XII в. многочисленными генеалогическими и прочими деревьями.

В своей статье А. Вербун (Verboon 2014, 103) справедливо, на наш взгляд, указывает на следующие недостатки метафоры дерева.

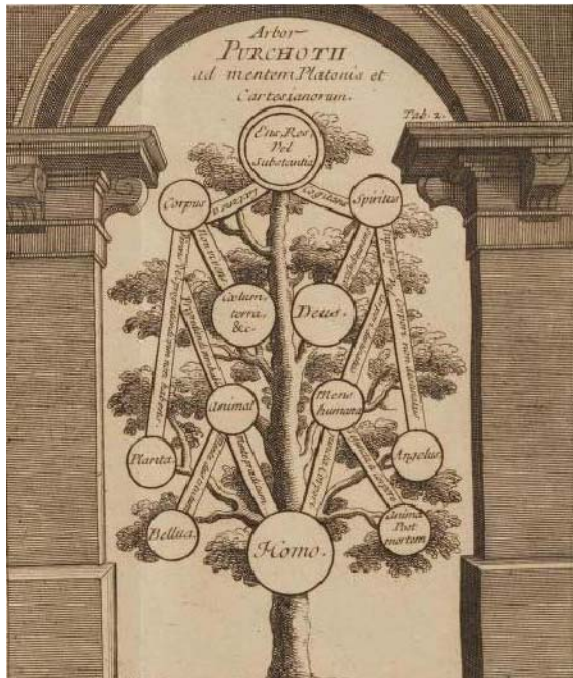
1) **Направленность** развития и роста: дерево растет от корней, категории появляются из верхушки.

2) **Асимметричность** Древа Порфирия: по одной стороне определенные признаки, по другой — неопределенные.

Тот и другой недостаток в дальнейшем пытались различными способами скорректировать. Мы же отметим некоторые достоинства метафоры дерева. Такая схема указывает на универсальность и естественность родовидового деления. Древом можно проиллюстрировать определение любого понятия. Кроме того, образ дерева гармонизирует, смягчает «железность» логических структур и гибкость мысли. Мысль, речь течет, но только по определенному руслу, по ветвям.

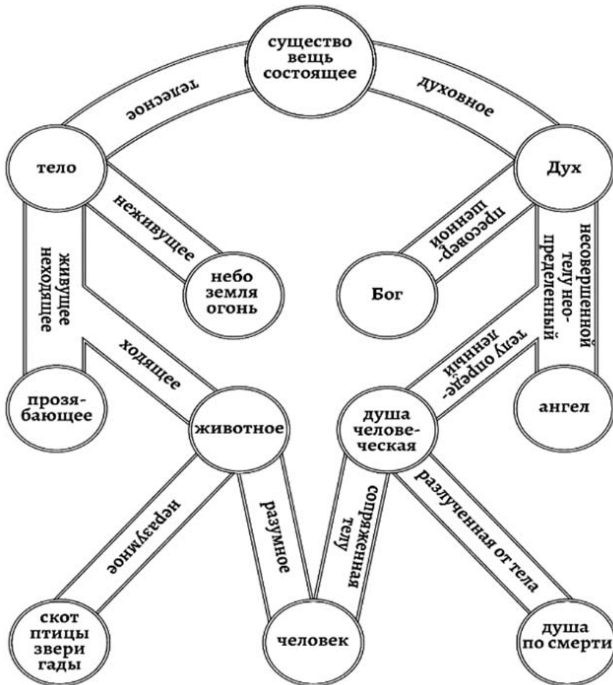
В средние века рисунок служил инструментом искусства памяти, запоминания и хранения информации. Неизменно использовался в риторике, в гомилетике. Богословы, использовавшие древо Порфирия, следовали тезису: «*praedicare est arborisare*» (проповедовать — значит «ветвиться», т.е. не отходить далеко от ствола основной мысли). Можно также предположить, что изображение деления понятий в образе дерева вызвано библейскими образами Древа познания добра и зла или Древа жизни.

Интересный рисунок древа мы обнаружили в учебниках логики Пуршо. Эдмон Пуршо (латинизированное имя — Пурхоций) был картезианцем, с большим почтением относящимся к античной логике. Среди картезианцев было разное отношение к логике Аристотеля. Заметим, что в картезианской «Логике Пор-Рояля» рисунка древа нет и вообще нет этого раздела традиционной логики.



В издании 1711 г. помещено обычное древо Порфирия (подписано *Arbor Porphyrii secundum doctrinam Aristotelis et Peripateticorum, m.e.* Древо Порфирия согласно учению Аристотеля и перипатетиков), а в более позднем издании (Pourchot 1733, 834) помещено Древо Пурхоция (*Arbor Purchotii ad mentem Platonis et Cartesianorum, m.e.* древо Пурхоция по мысли Платона и картезианцев). Здесь мы видим рисунок самого настоящего дерева, правда, мало совместимого со схемой понятий.

Этот рисунок с переводом на русский язык поместил в свою «Логик» составитель первого учебника по логике на русском, а не на славянском языке иеромонах Макарий Пётрович (1733–1765). Так же, как и у Пуршо, мы видим и обычное Древо Порфирия, и Древо Пурхоция (Макарий 1758, 18, 22об.). Ниже мы приводим этот рисунок, воспроизведенный из рукописи Макария Лидией Спиридоновой и Андреем Курбановым.



В этой схеме нет асимметрии, в ней найдено место и для Бога как духовной сущности, и для человека для двусоставной сущности, телесной и духовной, для земли, неба, птиц, зверей и т.д.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование средневековых источников Византии и Запада показало, что схема дихотомического деления, будучи первоначально лишь схемой подчинения понятий, лишь в XIII в. превратилась в рисунок, изображающий природное дерево и названный Древом Порфирия. По-видимому, это стало следствием активного распространения риторических и мнемонических средств в схоластических трактатах Востока и особенно Запада. В дальнейшем схема претерпевала различные изменения, касающиеся как изображения Древа, так и его содержания. Древа создавались в соответствии с философскими и богословскими представлениями эпохи, но логические принципы, лежащие в их основе, сохранялись.

ЛИТЕРАТУРА

- Бозций (1996), “Комментарий к Порфирию”, in Бозций. *Утешение Философией и другие трактаты*. М.: Наука.
- Иванова, Е.В., Тоноян, Л.Г. (2021), “Логико-философское и догматико-полемическое наследие Никифора Влеммида (критический обзор)”, *Платоновские исследования* 14.1:157–188.
- Иоанн Дамаскин (2006), *Источник знания*. СПб: Наука.
- Макарий (Петрович), иером. (1758), *Логика, собранная из разных авторов и удобным порядком расположенная на российском языке для употребления в Москве 1758 года московской Академии иеромонахом Макарием*. Санкт-Петербург, Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки, Ф. 573 (Собрание СПбДА), № 206. (рукопись)
- Порфирий (1939), “Введение к ‘Категориям’”. Пер. А.В. Кубицкого”, in Аристотель. *Категории*, 53–83. М.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Тоноян, Л.Г. (2014), “Никифор Влеммид и его ‘Логика’”, *Вестник РХГА* 15.4: 58–65.
- Тоноян, Л.Г., Семиколенных, М.В. (2019), “Учение о категорическом силлогизме в ‘Диалектике’ Георгия Трапезундского”, *Acta eruditorum* 30: 14–17.
- Эко, У. (2016), *От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации*. М.: Академический проект.
- Georgii Trapezuntii (1545), *De re dialectica liber, scholijs Ioannis Neomagi [et] Bathol. Latomi illustratus; accessit Georgii Vallae ... De expedita ratione argum[en]tandi libellus, cum Petri Mosellani ... in eiusde[m] Categoremata ac Categorias scholijs*. Lugduni: apud Antonium Vincentium.
- Ivanova, E., Tonoyan, L. (2021), “Nicephorus Blemmydes’ Logical-Philosophical and Dogmatico-Polemical Legacy: A Critical Review”, *Platonic Investigations* 14.1: 157–188. (in Russian.)
- Boethius (1847), *Commentaria in Porphyrium*, 71–159. Paris: Migne (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 64).
- Nicephorus Blemmydes (1885), *Opera Omnia*. Paris: Migne (Patrologiae Cursus Completus. Series Græca, 142).

- Pourchot, E. (1711), *Purchotii Edmudi ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae Editio tertia locupletior*. T. I: Complectens Logicam et Metaphysicam. Lugduni: Antonium Boudet.
- Pourchot, E. (1733), *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum et recentiorum philosophorum intelligentiam comparatae*. Lyons: Bruyset.
- Verboon, A.R. (2014), “The Medieval Tree of Porphyry: An Organic Structure of Logic”, in *The Tree: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, ed. by Pippa Salonijs and Andrea Worm, 95–116. Turnhout: Brepols.
- Tonoyan, L.G. (2014), “Nicephorus Blemmides and His ‘Logic’”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 15.4: 58–65. (in Russian.)
- Tonoyan, L.G., Semikolenykh, M.V. (2019) “The Doctrine of the categorical syllogism in ‘Dialectica’ of George of Trebisonid”, *Acta eruditorum* 30:14–17. (in Russian.)

EVOLUTION THE TREE OF PORPHYRY IN THE MIDDLE AGES

TONOYAN, Larisa G.

PhD in Philosophy, Research Fellow.

Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg.

Associate Professor.

St. Petersburg State University.

E-mail: tonoyan2003@list.ru

Keywords: The Tree of Porphyry, medieval logic, scholastic logic, classification.

The article offers an overview of the origin and development of the image of the first classification scheme — the Tree of Porphyry. The very method of defining a concept by means of dichotomous division is already found in Plato and is later actively used by Aristotle. This method was developed in detail by the Neoplatonist Porphyry in the Introduction to the “Categories” of Aristotle. However, in the treatises of Porphyry, there are no images, especially there are no trees. We find the first image and a link in the text to the figure in Boethius’s commentary on Porphyry’s “Introduction”. At the same time, Boethius does not call the division scheme “the tree”. From the ninth to the twelfth century, in the lists and in translations of Boethius’s treatise, the table did not look like a real tree. Since the thirteenth century, the scheme has been brought closer to the image of a tree in every possible way, sometimes drawing it with leaves, branches, fruits, roots, etc. Then appear the name “Porphyrian Tree” and its modifications. This article examines the question of how the metaphor of the tree reflects the method of logical division and what types of the tree of division are found in medieval treatises of the West and the East.

Acknowledgments: This research is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 18-78-10051, “The Byzantine Roots of the Russian Logical Tradition”.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.38

ИОАНН ДАМАСКИН. «ДИАЛЕКТИКА»: ЭЛЕМЕНТЫ НОВОГО ПЕРЕВОДА*

ВОРОБЬЕВ

Валерий Владимирович

Кандидат философских наук, научный сотрудник.

Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.

Email: voiborov@mail.ru

Ключевые слова:

«Диалектика» Иоанна Дамаскина, Аристотель, Порфирий, пять предикабилей.

«Диалектика» Иоанна Дамаскина (ок. 675 — ок. 750), последнего из «отцов церкви», является первой частью его основополагающего логико-философского и теологического труда «Источник знания». Она представляет собой компилятивное изложение, основанное на текстах Аристотеля, Порфирия, Аммония Гермия и некоторых других авторов. Перевод этого текста на современный русский язык (впервые изданный в 1913 г., более ста лет назад) требует, на наш взгляд, использования и современной логико-философской терминологии, взятой из соответствующих переводов вышеупомянутых источников Иоанна Дамаскина. В предыдущих работах (см. например, Воробьев 2019) нами были сделаны уточнения, а иногда — существенные изменения переводов ряда терминов «Диалектики» (прежде всего логических — так называемых пяти предикабилей Порфирия и некоторых других), и был сделан вывод о необходимости значительной переработки имеющихся переводов.

Элементы нового перевода будут предложены к тексту главы пятой (традиционное название — «О звуке», новый вариант — «О звуковом знаке» или «О термине»), в которой впервые в тексте «Диалектики» объясняется, что обозначают «род», «вид», «видовое отличие», «собственный признак» и «привходящий признак».

«Диалектика» уже рассматривалась в наших исследованиях, что отражено в публикациях. Например, «Диалектика Иоанна Дамаскина: источники и терминология» (Воробьев, 2019), где обозначена тема, которую я в данной работе намерен продолжить.

Проблема перевода философских текстов является, на наш взгляд, одной из основных при изучении философии и, особенно, истории философии, что достаточно очевидно. Переводы «Диалектики» Иоанна

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Дамаскина на древнеславянский (церковнославянский) здесь затрагиваться не будут, тем более что там много неясностей, кто его перевел — Иоанн Экзарх (или кто-то другой). Первые такие рукописи (сербские) относятся к XIV веку, а на Руси — к началу XV века. Но мы будем рассматривать только переводы на современный русский язык. Первое соответствующее издание вышло в 1913 году (Иоанн Дамаскин 1913); поскольку первый том вышел в 1913 году, а в следующем году началась Первая Мировая война, а потом еще и революция произошла, то этот первый том так и остался единственным. И уже с текстом этого издания начинаются непонятности. В современных перепечатках этого тома в одних случаях переводчиком «Диалектики» назван Н.М. Малахов, в других случаях — В.А. Беляев. Я думаю, что это В.А. Беляев (1883–1953), о нем удалось найти сведения. Он был преподавателем филологии, до революции работал в Санкт-Петербургской духовной Академии, и понятно, почему его могли привлечь к переводу «Диалектики», поскольку по специальности он не богослов, а философ. Достаточно понятно также, почему сочинения Иоанна Дамаскина долгое время у нас в стране не издавали, точнее, издавали, но в основном «Точное изложение православной веры», поскольку это одна из основополагающих книг для Русской Православной церкви. В 1999 году был отдельно издан перевод «Диалектики» и указано, что это перевод Н. Сагарды, очевидно, Николая Сагарды. Этот же перевод был повторен в 2002 году и в 2018 году. В 2006 году был издан «Источник знания» под редакцией Я. А. Слина, в котором имелся несколько иной, видоизмененный перевод «Диалектики», который позаимствован из издания 1913 года; цифровая копия перевода н. Сагарды находится в открытом доступе на сайте «Православная библиотека» (azbyka.ru). Однако переводы логических терминов, что прежде всего нас интересует, имеющиеся и в линии, которая идет от текста 1999 года к 2002 и 2018 году, и в линии, которая идет от перевода 1913 года к 2006 году и тексту в интернете по-прежнему неточны (мягко говоря).

Для обоснования нашей точки зрения рассмотрим главу пятую «Диалектики», в которой Иоанн, собственно, и начинает вводить, определять, объяснять и описывать логические термины, которыми пользуется в дальнейшем. В известном издании Миня (Migne J.-P. 1864), повторяющем более раннее издание Лекьена, в которых имеется также параллельный латинский текст сочинений Иоанна Дамаскина, как уже сказано, вводятся пять терминов (предикабилей), в русской традиции иногда называются «гласы». В этой главе «Диалектики» Иоанна мы находим следующий текст: *Eisi de autai genos, eidos, diafora, idion kai symbebekos*; в латинском переводе: *sunt autem hae genus, species,*

differentia, proprium et accidens. Как эти термины переведены на русский язык? В издании 1999 года (и последующих) первых два термина (*genos* и *eidos*) переводятся: «род» и «вид», что вполне правильно и точно. Именно так даны переводы этих терминов и их определений в современных изданиях «Диалектики», и они во всех вариантах переводов (как уже сказано) одинаковы. Но не так обстоит дело с остальными тремя предикабиями. Наиболее серьезные расхождения обнаруживаются в переводах третьего термина *diafora*, поскольку он, на наш взгляд, достаточно сложен для понимания и может рассматриваться в двух смыслах. В издании 2002 года он переведен как «различие», а в издании 2006 года (т.е. 1913) — это термин «разность». Следующие два термина (*idion* и *symbebekos*) одинаково переводятся и в издании 2002 года, и в изданиях 1913 и 2006 года: «свойство» и «акциденция». К сожалению, переводчики 1913 года не могли знать и, соответственно, использовать переводы на русский язык источников, из которых Иоанн Дамаскин свой текст заимствовал (так как он прямо говорит, что ничего своего в его книге нет, а все взято у других авторов и, в частности, у «эллинских мудрецов»). Впоследствии было достаточно легко установлено, что Иоанн использовал прежде всего «Категории» Аристотеля, «Введение» Порфирия и «Комментарии на десять категорий» Аммония Гермия. Переводы этих произведений Аристотеля (Аристотель 1978), и Порфирия {Порфирий 1939} на русский язык опубликованы, а работа Аммония Гермия на русский язык не переводилась (есть только английский перевод (Ammonius 1991)). А в 1913 году автор перевода «Диалектики» мог только в общем виде, исходя из публикации текста на греческом языке в издании Миня, увидеть и установить, что этот текст взят из Аристотеля и Порфирия, но точных знаний, как правильно переводить эти тексты (и логические термины), использованные Иоанном, тогда еще не могло быть, так как не существовало (как отмечено выше) квалифицированных переводов произведений этих авторов на русский язык. Что касается вообще переводов логических текстов (не философских, а именно логических), то здесь я хочу сослаться на авторитет выдающегося логика (и историка логики) Яна Лукасевича, который в своей прекрасной книге «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики» разбирает некоторые переводы логических текстов Аристотеля, в частности, К. Прантля и Г. Майера (известных исследователей античной философии и прекрасных знатоков древнегреческого языка) и делает вывод, что с точки зрения логики их работы (и переводы) во многом ошибочны (Лукасевич 1959, 76–80, 91). Он также выдвигает важный (и достаточно очевидный) методологический принцип, что для того, чтобы заниматься историей

античной логики, нужно получить достаточные знания современной логики, а не только древнегреческого языка, что, впрочем, справедливо и для истории любой другой науки (Лукаевич 1959, 91–92).

Надо отметить, что если переводчики в 1913 году и не могли знать, как правильно переводить логические термины Аристотеля и Порфирия, то в 1999, 2002, 2006 и 2018 годах, когда переиздавали «Источник знания» («Диалектику»), соответствующие переводы уже были опубликованы и их можно было (и нужно было) использовать. Тем более, что пятерку предикабилей, например, часто называют «порфириевыми», так как они четко выделены во «Введении». У Аристотеля их не пять, а четыре, но одна из них разделяется на две. К сожалению, такая работа не была проведена. Переводы логических произведений Аристотеля были сделаны в разное время. Современный перевод «Категорий» принадлежит А.В. Кубицкому, был впервые издан еще в 1939 году и, как это часто делалось в прошлом (еще в древности при издании «Категорий»), издан вместе с «Категориями». Теперь посмотрим, как соответствующая пятерка терминов, переведенных Кубицким, выглядит в сравнении с текстами в современных изданиях Иоанна. В «Категориях» (у Кубицкого) термины «род» и «вид» совпадают с соответствующими переводами в «Диалектике», а вот *diafora* («различие» или «разность» в современных изданиях «Диалектики») Кубицким переведено как «видовое отличие», *idion* («свойство» в современных изданиях) — «собственное», и *symbebekos* («акциденция» в современных изданиях) у Кубицкого — «привходящее». В его переводе «Введения» Порфирия «род» и «вид» также совпадают, а остальные три термина в этом переводе немного видоизменены, но несущественно, а именно: «видовое отличие» («Категории») — «различающий признак» («Введение»); «собственное» («Категории») — «собственный признак» («Введение») и «привходящее» («Категории») — «привходящий признак» («Введение»). Полагаю, что переводы во «Введении» более точны, так как они систематичны (все три термина называются «признаками»). И именно этот вариант следовало принять переводчикам в современных изданиях «Диалектики» Иоанна Дамаскина (чего они не сделали), тем более что некоторые из них пишут, что они отредактировали текст, просмотрели работы Коттера (немецкое издание сочинений Иоанна 1970-х годов). Нужно также сказать о переводе термина *fone*, ведь и сама пятая глава называется *Peri fone* (и во всех вышеупомянутых текстах это заглавие переведено: «О звуке», — и, на мой взгляд, это тоже неточно). В переводе Э. Радловым Аристотеля *fone* — «звукосочетание», в английском переводе текста Аммония *fone* — *word* («слово»); при этом Аммоний обсуждает проблему, как понимать этот термин,

и объясняет, ссылаясь на «толкователей Аристотеля», что некоторые из них считают, что Аристотель имел в виду «предметы» (*pragmata* — *things* в английском переводе), а некоторые полагают — «мысли, представления» (*noemata* — *concepts* в английском переводе). Аммоний считает, что *word* «обозначает предметы через понятия» — такая объединяющая точка зрения. (Ammonius 1991, 16). Я предложил бы перевести *fone* как «звуковой знак» или, может быть, даже «термин», потому что эти пять «гласов» называются иногда «предикабиями», а иногда просто «терминами».

В этой связи хотел бы сделать некоторые методологические замечания. Я — преподаватель логики (один мой хороший приятель, когда ему говорили: «Вы — философ», — отвечал: «Нет, я — преподаватель философии»); так вот, как преподаватель логики, я, естественно, очень интересуюсь переводами Аристотеля. Второй том собрания сочинений Аристотеля, в котором содержится «Органон», состоит, к сожалению, из переводов очень разных и по времени, и по авторам. «Категории» — перевод А.В. Кубицкого, 1939 года, «Об истолковании» — перевод Э.Л. Радлова, 1891 года, «Аналитики» — перевод Б.А. Фохта, 1952 года, «Тописка» и «О софистических опровержениях» — перевод М.И. Иткина, 1978 года. Мы видим, что эти переводы весьма разнородны, причем особенно неудачен перевод Радлова, так как он не вполне себе представлял, что такое формальная логика (что для конца XIX века простительно). К сожалению, из большого количества переводчиков (в четырех томах сочинений Аристотеля) о методологии перевода высказалась только Нина Владимировна Брагинская в примечаниях к «Никомаховой этике» (Аристотель 1983, 691–692). Эти методологические принципы я хотел бы привести, поскольку полагаю их полезными. Первое: передавать однокоренные термины греческие однокоренными же терминами русскими, создавая терминологическое «гнездо». Приведу только один пример (хотя их немало) того, как это делается неправильно. «Об истолковании» в переводе Радлова — 17 в 5, слово *leukos* переводится как «бледный», а в 17 в 10 *leukos* переводится как «белый», причем высказывания совершенно одинаковы: «человек — белый» или «человек — не белый», «человек — бледный», «человек — не бледный». И по всему тексту этого перевода нет однозначности. Переводчик использует здесь слово «бледный», хотя в русском языке оно прежде всего означает некоторое не совсем обычное эмоциональное состояние, а не цвет. «Человек побледнел», это может быть от неожиданности или от испуга. Почему в примерах Аристотеля может быть использован этот термин, остается непонятным. В этой главе (седьмой) Аристотель объясняет различные виды отношений между

высказываниями. И опять-таки непонятно, почему редакторы не устранили такую простую ошибку? Второе: избегать иноязычных терминов, так как они в русском языке не составляют «гнезд». Переводить *symbebekos* как «акциденция»? А что такое «акциденция»? Это на русском языке понятнее? Вообще-то, это слово тоже надо переводить, так как оно латинское. Третье: не оглядываться на традицию уже имеющихся переводов, что, как мы видим, во втором томе Аристотеля не соблюдается. Четвертое: не вводить неологизмов, ограничиваясь сдвигом значений русских слов. И пятое: особенности перевода и языка Аристотеля нужно объяснять в примечаниях, что во втором томе также не соблюдается.

В заключение хотел бы обратить внимание на то, что в последнее время вышло несколько изданий (упомянутых выше) «Источника Знания» (соответственно — «Диалектики» как первой части этого трактата), но кому принадлежат переводы текстов Иоанна Дамаскина в этих изданиях либо не указывается, либо указания даны на редакторов издания. Но ведь Иоанн Дамаскин — один из основоположников, если не основной богослов в Русской Православной церкви. И такое невнимание к важнейшей теме точности переводов его произведений непонятно.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель (1978), *Собрание сочинений в 4-х томах. Том 2*. М.: Мысль.
- Аристотель (1983), *Собрание сочинений в 4-х томах. Том 4*. М.: Мысль.
- Воробьев, В.В. (2019), «Диалектика Иоанна Дамаскина: источники и терминология», *Acta eruditorum* 30: 7–10.
- Иоанн Дамаскин (1913), *Полное собрание творений Иоанна Дамаскина*. Т. 1. СПб.: Тип. М. Меркушева.
- Иоанн Дамаскин (2006), *Источник знания*. СПб.: Наука.
- Иоанн Дамаскин (2018), *Источник знания*. М.: Рипол классик.
- Лукаевич, Я. (1959), *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. М.: Издательство иностранной литературы.
- Порфирий (1939), «Введение к Категориям», пер. А.В. Кубицкий, in *Аристотель. Категории*, 53–83. М.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Ammonius (1991), *On Aristotle's Categories*. Transl. by S. Mark Cohen and Gareth B. Matthews. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Aristotle (1978), *Works in 4 vols*. Vol. 2. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Aristotle (1983), *Works in 4 vols*. Vol. 4. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- John Damascene (1913), *Complete Set of Works of John Damascene*. Vol. 1. St. Petersburg: Tip. M. Merkusheva. (in Russian)

- John Damascene (2006), *The Fount of Knowledge*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- John Damascene (2018), *The Fount of Knowledge*. Moscow: Ripol classic. (in Russian.)
- Migne, J.-P., ed. (1864), John Damascene, *Opera omnia quae exstant, et ejus nomine circumferuntur*, in *Patrologiae Graecae*. Vol. XCIV. Paris.
- Lukasevich, Ya. (1959), *Aristotelian Syllogistics from the Point of View of the Current Formal Logic*. Moscow: Izdatelstvo inostrannoy literatury. (in Russian.)
- Porphiry (1939), Kubitsky, A.V. (tr.) "Introduction to *Categories*", in Aristotle. *Categories*. Moscow: Gosydarstvennoe socialno-economiceskoe izdatelstvo. (in Russian.)
- Vorobyev, V.V. (2019), "*Dialectica* of John Damascene: sources and terminology", *Acta eruditorum* 30: 7–10. (in Russian.)

JOHN DAMASCENE. *DIALECTICA*: ELEMENTS OF NEW TRANSLATION

VOROBYEV, Valery V.

PhD in Philosophy, Research Fellow.

Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg.

Email: voiborov@mail.ru

Keywords: *Dialectica* of John Damascene, Aristotle, Porphyry, five *praedicabilia*.

Dialectica of John Damascene (circa 675 — circa 750), the last of the Greek Fathers, is the first part of his basic logical philosophical and theological work The Fount of Knowledge. This work is the compilation based on the texts of Aristotle, Porphyry, Ammonius Hermiae and other authors. The translation of this text into Russian (the first such translation was published in 1913, i. e. more than 100 years ago) should, in my opinion, employ contemporary logical and philosophical terminology which must be taken from corresponding translations of above-mentioned works of John Damascene. In my previous articles (e.g., Vorobyev 2019) I specified and sometimes made important changes in the translations of some terms in Dialectica (first of all, logical ones: the so-called five praedicabilia of Porphyry and some others), and concluded that significant remaking of available translations is necessary.

This article proposes some elements of new translation for text of Chapter 5 of Dialectica, traditionally entitled as On sound (with new variant of title: On phonic sign or On term). In this chapter for the first time in the text of Dialectica the author explains the meaning of the words genus, species, specific difference, property, and accident.

Acknowledgments: This paper is part of the research project No. 18-78-10051 "The Byzantine Roots of the Russian Logical Tradition" funded by the Russian Scientific Foundation.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.39

РАССЕЛ, БУЦЦАТИ И ЛОГИКА ПАЛАМИЗМА: ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ТЕОРЕТИКО-МНОЖЕСТВЕННЫЙ АСПЕКТЫ (Об одном частном примере пересечения диалектического и богословского дискурсов)*

МАКАРОВ

Дмитрий Игоревич

Доктор философских наук, доцент.

Уральская государственная консерватория им. М.П. Мусоргского,
Екатеринбург.

Уральский федеральный университет, Екатеринбург.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Ключевые слова:

Бертран Рассел, Дино Буццати, парадоксы теории множеств,
логика паламизма, диалектизм, сущность и энергия Божия.

Выделяется одна из разновидностей теоретико-множественных парадоксов (согласно схеме Рассела, к рассмотрению которой в наши дни обратился Г. Прист) — формула «запретных слов» из одноименного рассказа Дино Буццати (1958) — и показывается, что паламитское различие сущности и энергии Божией удовлетворяет условиям данной формулы — и схемы Рассела. Запрет именованной сущности Божией в паламизме структурно изоморфен (с позиции теории множеств) «запретным словам» великого итальянского постмодерниста. При этом множество именованных Бога по энергии структурно соответствует области «нормальных» слов у Буццати, т.е. слов и выражений, использующихся в обыденном языке.

1. ВВЕДЕНИЕ. БОГОСЛОВИЕ И ЛОГИКА ДИАЛЕКТИЗМА

Диалектическими формулами (в смысле Г. Приста (Priest 2018)) полна вся христианская экзегеза: так, из Пс. 89:5 следует, что день Божий как равен тысяче лет (и так этот стих и воспринимали многие мыслители, начиная с авторов Книги юбилеев и прочих произведений иудейской апокалиптики¹), так, возможно, и не равен, поскольку

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44214 «Взаимодействие и взаимопритяжение античных и средневековых философско-богословских традиций в трудах Феодора Метохита и Никифора Григоры».

1 См. особенно: Daniélou 1948, 2, 5, 7, 9–10, 16.

никакая земная калькуляция здесь не состоятельна: «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в своей власти» (Деян. 1:7). Следует подчеркнуть, что речь идет о четвертом и высшем из выделяемых Г. Пристом уровней диалетеичности — о *параконсистентной диалетеичности*, исходящей, согласно философу, из того, что некоторые противоречия типа $\sim (A \& \sim A)$ истинны в реальном мире². Вспомним хотя бы главные догматы (тринитарный и христологический), а также парадокс Божественной имманентности и трансцендентности: Бог выше и не выше мира, соответственно, по сущности (G) и по энергии, которая выступает как бы «Богом со знаком минус» ($\sim G$). Чтобы воскреснуть, Христу предстояло умереть (разумеется, не по Божеству), и т.д. Поэтому в целом представляется рациональным согласиться с Г. Пристом: «Если метафизику подобает вновь поместить в самое ядро философии, то центральное место в этом ядре занимает дискуссия о возможности диалетеических истин»³. Присту вторит Д.С. Бирюков, согласно которому, «паламитское различие сущности и энергии... оказывается коаном» (Бирюков 2021, 426, 427). На взгляд паламитской и неопаламитской традиции, такие истины составляют фундамент и смысловое ядро ПКТЛ (параконсистентной теологии). Взять хотя бы положение о том, что Бог в Себе (по Своей сверх-сущности) непостижим, а энергии — это как раз то, что познаваемо: «то, что характеризует сущность, — это непознаваемость и непричастуемость, а то, что характеризует энергии, — это познаваемость и причастуемость» (Бирюков 2021, 425)⁴. Не случайно наш ум, будучи невещественным светом, сродни энергии Божией⁵.

2 Priest 2018: Section 1. Some Basic Concepts. Сюда относятся, по-видимому, такие парадоксы, как уравнение $2x = x$; и т.п.

3 Priest 2018: Section 6. Themes for Further Research. Насчет метафизики — Гегель именно так и считал; ср.: «Если разум должен быть познанием, знающим о Боге, свободе, праве и обязанности, безусловном, сверхчувственном...» (Гегель 1929, 70). Так же полагал и византийский философ Феодор Метохит (1270–1332). Так, в Стихотворении 12.238–242 Метохит, противопоставляя (вслед за стоиками) знание математическое, логическое и этическое, тем не менее находит объединяющую черту для всех данных видов эпистемы, и это — метафизичность, общая принадлежность к сверхчувственному миру: «Философии пристало заниматься теми свершениями, что превыше естества» (τὰ μετὰ φύσιος ἔργα μέλει φιλοσοφῆ) (Theodori Metochitae 2015, 233).

4 Ср.: Бирюков 2021, 431.

5 Ср.: S. Gregorii Palamae 1988, 449.26–28; Бирюков 2021, 428.

2. ФОРМАЛИЗАЦИЯ ПАРАДОКСА В РАССКАЗЕ ДИНО БУЦЦАТИ «ЗАПРЕТНОЕ СЛОВО» (ИЗ СБОРНИКА «ШЕСТЬДЕСЯТ РАССКАЗОВ», 1958). ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Пусть символ p обозначает запретное слово, dp — функцию «говорить p », vp — функцию «видеть (или: являть) p », $\Box p$ — долг, $\sim\Diamond p$ — запрет. Ключевое для наших целей место рассказа — в следующей реплике Джеронимо из беседы с рассказчиком (он же — герой): «Ведь если закон, запрещающий слово, это же слово и назовет, то он сам себе будет противоречить. Вопиющее юридическое противоречие» (Буццати 2011, 415).

Ясно, что перед нами — одна из разновидностей парадокса брадобрея, т.е. описанного и изученного Расселом «простейшего парадокса теории множеств» (Priest 2002, 129). Однако в целях отчасти педагогических попытаемся на языке деонтологической модальной логики наглядно продемонстрировать раскрытое автором противоречие. Итак:

- 1) Дано: $\sim\Diamond p$ — запрет p .
- 2) Как показал Я. Хинтиikka (Hintikka 1973, 28), $\sim\Diamond p \leftrightarrow \Box(\sim p)$.
- 3) Но очевидно, что $dp \supset vp$ (сказал — сделал явным). Тогда
- 4) $\Box(\sim p) \supset \Box(\sim vp) \supset \sim\Diamond vp$. Запрет сохраняется.
- 5) Из (3) и (4) получаем противоречие: $\sim(vp \leftrightarrow \sim\Diamond vp)$. Неверно, что ситуации vp и $\sim\Diamond vp$ могут сосуществовать друг с другом. В принципе, с позиции онтологии дело можно свести к обычной дизъюнкции: $vp \vee \sim\Diamond vp$.
- 6) Но с позиции модальной логики, пожалуй, дело можно представить в виде формулы: $vp \oplus \sim\Diamond vp$.

Итогом оказывается ситуация взаимного исключения *обеих возможностей*, или жесткой бинарной оппозиции между ними, что и требовалось доказать. В рамках обычной модальной логики, восходящей к Аристотелю, ситуация выходит из-под границ привычного и оказывается парадоксом.

А теперь самое время вспомнить принципы диалетеизма (из «Дао дэ-цзин», I, и прочие, собранные Г. Пристом⁶). Не вызывает сомнений универсальность того, о чем говорят как древние авторы, так и Д. Буццати, и важность сказанного ими для проблем теологии.

6 Priest 2018. Section 2.2. Dialetheism in East Asian Philosophy.

3. ЭНЕРГИЯ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ: ОТ ДИАЛЕТЕИКИ — К ПАЛАМИЗМУ И НАЗАД... В XXI ВЕК

Итак, если человек и станет *пытаться именовать* сущность Бога, то даже с точки зрения деонтологической логики у него ничего не получится — или же (с позиции исихастского богословия) он впадет в ересь. Потому что «со стороны Бога» в рассмотренной нами ситуации наличествует парадокс, близкий описанному Расселом.

В самом деле, воспроизведем рассмотренную нами ситуацию сообразно с классической схемой парадоксов теории множеств, разработанной Расселом и в начале XXI в. рассмотренной Г. Пристом⁷. Пусть y — все слова данного естественного языка (например, русского); $\phi(y)$ — наличие у всякого слова денотата (даже у словечка 'Тарарабумбия' — 'страна грез, вымышленная страна'); x — запретные (непроизносимые) слова; функция $\delta(x)$ — именование денотата слова (т.е. сама возможность такого именованя). Тогда, во-первых, применительно к условиям нашей задачи выполняется *условие существования*:

$$\Omega = \{y; \phi(y)\} (1).$$

Далее, по условиям задачи

$$\{x\} \in \{y\} (1a).$$

Тогда мы убеждаемся в действенности для данной задачи *условия трансцендентности* (Transcendence):

$$\delta(x) \notin x (2a).$$

В самом деле, именование данных слов не относится к сфере этих слов — они произносимы (находятся под запретом). Аналог из паламитской теологике — запрет на то, чтобы считать денотатом такого рода (*запретных*) слов *сущность* Божию — Она принципиально неизменна⁸. Но тогда, соответственно, и в случае запретных слов из рассказа Буццати, и в случае паламитской теологике соблюдается и *условие включенности* (Closure, Inclosure):

$$\delta(x) \in \Omega (2b).$$

7 См. особенно: Priest 2002, 128–131.

8 Так, в 81-й главе из «Ста пятидесяти глав» Палама пишет о том, что «един Бог — Один и Тот же непостижимый по сущности, но постижимый от творений сообразно с Божественными его энергиями...» (S. Gregorii Palamae 1992, 81.27–29). Раз Бог по сущности непостижим, значит, и неизменен.

Иначе говоря, мы все-таки каким-то образом знаем (каким? Вот в чем загвоздка!), что ёсть такие слова (в рассказе Буццати герой в духе известной теории упирает на *подсознание* (Буццати 2011, 416)⁹), а в случае Бога мы тоже знаем, что Он ёсть и каков Он в Своем действии/действиях — по энергии/энергиям Божиим. Тогда как дискурс описания сущности Божией запрещен — аналогично тому, как запрещены запретные слова в рассказе итальянского писателя. Поэтому прав Д.С. Бирюков, назвавший паламитское учение о сущности и энергиях Божиих коаном¹⁰. Добавим — таящим в себе немало логических парадоксов¹¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Бирюков, Д.С. (2021), “Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция. Беседа с А.И. Кырлежевым”, *Вопросы теологии* 3.3: 417–441.
- Буццати, Д. (2011), “Запретное слово”, пер. с ит. А. Велесик, in Дино Буццати. *Шестьдесят рассказов*, 411–417. М.: АСТ, Астрель (Книга на все времена).
- Гегель, Г.В.Ф. (1929), *Наука логики*, ч. 3. *Учение о понятии*. М.: Издание профкома слушателей Института красной профессуры.
- Рабинович, В.Л. (1979), *Алхимия как феномен средневековой культуры*. М.: Наука.
- Birjukov, D.S. (2021), “The Specificity of the Palamite Doctrine, Its Origins and Its Later Reception. A Conversation with Alexander I. Kyrlezhev”, *Theological Issues* 3.3: 417–441. (in Russian.)
- Buzzati, D. (2011) “La parola proibita” (russian trans. by A. Velesik), in D. Buzzati. *Sessanta racconti*, 411–417. Moscow: AST, Astrel (Kniga na vse vremena). (in Russian.)
- Daniélou, J. (1948), “La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif”, *Vigiliae Christianae* 2: 1–16.
- S. Gregorii Palamae (1988), “Triadae pro hesychastis”, I, 3, 39, in В. Bobrinsky, П. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, П. Χρήστου (eds.) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Т. А', 448–449. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός οἶκος Κυρομάνος.
- S. Gregorii Palamae (1992), “Capita 150”, cap. 81, in П.К. Χρήστου (ed.) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Т. Е', 80–82. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός οἶκος Κυρομάνος.
- Hegel, G.W.F. (1929), *Die Wissenschaft der Logik*, pt. 3., *Die Begriffslehre*. Moscow: Izdanie profkoma slushatelej Instituta krasnoj professury. (in Russian.)

9 С другой стороны, автор устами Джеронимо намекает на мистагогические истоки своей теории: «Тебе нужно пройти через своего рода посвящение» (Буццати 2011, 417). Все это весьма уместно для сопоставления с религиозным дискурсом истины. Ср. принцип алхимического герметизма: *Procul este, profani!* («Прочь, непосвященные!») (Рабинович 1979, 320).

10 См. прим. 3.

11 Автор благодарен О.Ю. Гончарко за высказанные замечания и пожелания, способствовавшие улучшению статьи.

- Hintikka, J. (1973), "Aristotle's Different Possibilities", in J. Hintikka. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, 27–40. Oxford: Clarendon press.
- Hintikka, J. (1973a), "Time, Truth, and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers", in J. Hintikka. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, 62–92. Oxford: Clarendon press.
- Priest, G. (2002), *Beyond the Limits of Thought*, Oxford; New York: Oxford University press.
- Priest, G. (2018) Priest G. "Dialetheism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy First* (published Fri Dec 4, 1998; substantive revision Fri Jun 22, 2018). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>
- Rabinovich, V.L. (1979), *Alchemy as a Phenomenon of Medieval Culture*, Moscow: Nauka. (in Russian.)
- Theodori Metochitae (2015), "Carmen XII", 238, in I. Polemis (ed.) *Theodori Metochitae Carmina*, 233. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca, 83).

RUSSELL, BUZZATI, AND THE LOGIC OF PALAMISM: DEONTOLOGICAL AND SET-THEORETICAL ASPECTS. A Case Study of an Overlapping between the Dialethic and the Theological Discourses

MAKAROV, Dmitry I.

DSc in Philosophy, Professor.
Urals Mussorgsky State Conservatoire, Yekaterinburg.
Ural Federal University, Yekaterinburg.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Keywords: Bertrand Russell, Dino Buzzati, set-theoretical paradoxes, the logic of Palamism, dialetheism, essence and energy of God.

We single out a type of set-theoretical paradoxes, following the famous Bertrand Russell scheme which was recently spotlighted by Graham Priest. It is the formula of "prohibited words" from Dino Buzzati's 1958 short story bearing the same name. We show up that the not less famous Palamite distinction between the Divine essence and energy satisfies the formula conditions, the same being true for its correspondence with the Russell scheme. Seen from the set-theoretical viewpoint, the Palamite prohibition to name the Divine essence is structurally isomorphic to the "prohibited words" depicted by the great Italian postmodernist writer. Hereby the set of Divine names stemming from His energies corresponds in Palamism to the domain of "normal" words in Buzzati, i.e., of those words, expressions, and idioms which are made use of in the ordinary language.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44214 «The Interaction and Mutual Attraction of Antique and Medieval Philosophical and Theological Traditions in the Work of Theodore Metochites and Nicephorus Gregoras».

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.40

ЭПИСТОЛЯРНЫЙ ЖАНР КАК КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ МЕХАНИЗМ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ПЕРЕПИСКА ГЕННАДИЯ СХОЛАРИЯ И ГЕОРГИЯ БРАНКОВИЧА

КОСТИН
Николай Олегович

Аспирант.
Аспирантская школа гуманитарных наук Папского университета
Юоанна Павла II в Кракове, Польша.

E-mail: nikolai.kostin@doktorant.upjp2.edu.pl

Ключевые слова:

Геннадий Схоларий, Георгий Бранкович, Византия,
эпистолярный жанр, диалог культур.

В статье предлагается анализ эпистолярного наследия патриарха Константинополя Геннадия Схолария и сербского деспота Георгия Бранковича как прямого взаимодействия политической, духовной и философской культур. Переписка как исторический источник рассматривается в качестве фиксации кросс-культурного механизма поздней Византии и славянского мира (Сербии), как редкая социально-политическая практика церковного и светского иерархов. Исследование состоит из краткой информации о персоналиях (авторах), информации о самом рассматриваемом тексте и анализа эпистолярного наследия как канала передачи философской мысли и духовной традиции. В данном случае переписка имеет особое значение для взаимодействия государств и культур, так как это диалог не между церковными лицами и не между светскими правителями, а между патриархом осажденной Византии и деспотом притесняемой Сербии. В формате вопросов (со стороны Бранковича) и ответов (со стороны Схолария) обсуждается сохранение и развитие Православной Церкви в условиях Османского вторжения. Также в статье приводится перевод фрагмента исторического источника с последующим анализом и комментариями.

1. ВВЕДЕНИЕ

Данная статья посвящена эпистолярному наследию и его роли в передаче духовной традиции, его философскому потенциалу. Разумеется, когда речь заходит о переписке (особенно средневековой), то зачастую сама переписка становится, в первую очередь, объектом изучения представителей исторической науки. Конечно, переписка —

это и философский жанр, подтверждений этому мы имеем множество в рамках истории философии. Но и в таком случае это часто становится работой исключительно историков философии, т.е. реконструируется историческая ситуация, характерная для корреспонденции.

Когда речь идет о взаимосвязи духовных традиций, диалоге культур, в теоретическом поле мы, как правило, выходим на философию диалога. Один из основателей философии диалога, Мартин Бубер, разрабатывает общую концепцию диалога через «со-бытие» личности с другими людьми (Бубер 1993). Польский философ Юзеф Тишнер говорил о диалоге через призму этики солидарности (Tischner 2018) и личной драмы (Tischner 1990). В отечественной философской мысли понятие диалог через личностное общение и теорию культуры изучал М.С. Каган (Каган 1988) и целый ряд исследователей. Однако, вне зависимости от того, какую мы выбираем теоретическую платформу для понимания диалога культур, необходимо обращаться к конкретике, т.е. тому, каким образом осуществляется кросс-культурный обмен между культурными общностями. Исходя из этого, именно эпистолярный жанр между конкретными представителями разных культур может рассматриваться как механизм такого рода диалога.

Ситуация общения, о которой здесь пойдет речь, действительно необычная, можно сказать, уникальная. Данная статья представляет собой краткий анализ исторического источника византийско-сербского происхождения — вопросы сербского деспота и ответы на них патриарха Константинополя. Изначально текст имел двух авторов: Георгия (Джураджа) Бранковича (задающего вопросы) и Геннадия Схолария (отвечающего на эти вопросы). Однако письма Бранковича до нас не дошли, о них мы имеем представление только благодаря ответам самого Схолария. Собственно, наш источник представляет собой 15 ответов на заданные вопросы. Некоторые из них имеют тематический заголовок, который отражает характер вопроса: литургический, канонический, политический. Приведем немного биографической информации об участниках рассматриваемого диалога.

Георгий Бранкович (ок. 1377–1457) — последний правитель средневековой Сербии. Имел непосредственные связи с Византией, так как был женат на царевне Ирине Кантакузине. После попадания Сербии под османскую власть, Георгий, в качестве деспота, направляет сербские войска в помощь Мехмеду II Завоевателю на штурм Константинополя. Вероятно, именно благодаря этим контактам, он мог лично или опосредованно познакомиться со Схоларием, будущим патриархом. «Деспот Георгий Бранкович правил в чрезвычайно сложной и тяжелой обстановке. В стране усиливалась феодальная анархия. Турция,

Венгрия, Венеция со всех сторон теснили Сербию, отрывали от нее кусок за куском» (Бромлей, Достян, Карасев, Никитин 1963, 113).

Геннадий Схоларий (1403/05–1472/73) — в миру Георгий Куртесий Схоларий. Первый патриарх Константинополя, занявший кафедру после падения Византийской империи и взятия столицы турками. Фигура Схолария неоднозначно оценивалась как его современниками, так и потомками — дело в том, что его отношение к Ферраро-Флорентийскому собору претерпело радикальное изменение — от симпатии к униатству и участия в действии собора в качестве светского чиновника до сильнейшего противоборства унии в качестве патриарха (Занемонец 2010, 43).

2. ВНЕШНЯЯ КРИТИКА ИСТОЧНИКА

Коротко о внешней критике источника — время создания источника восстановить несложно: это возможно на основании фактологических данных. Схоларий и Бранкович могли общаться только с 6 января 1454 г., когда Геннадий стал патриархом, и 24 декабря 1456 г., когда Бранкович умер. Кроме того, поскольку Геннадий, по всей вероятности, посылал свои ответы после того, как взял на себя роль патриарха, временные рамки могут быть установлены до конца его первого срока в качестве патриарха в начале 1456 г. Источник был написан на греческом языке, однако на данный момент мы имеем дело только с его копиями. Определить то, что в сохранности остались только списки рукописи, позволяет одна простая текстологическая операция: анализ титулов Геннадия Схолария. В текстах его именование звучит следующим образом: «По милости Божией, архиепископ Константинополя, Нового Рима, и Вселенский Патриарх», но это только следование переписчиком ранневизантийской традиции. Сам же Схоларий, осознавая то, что Византия пала и что не может быть речи о независимом патриархате, находящимся под властью иноверцев, именуется так — «Слуга детей Божьих», «Нищий Христа ради», «Кир Геннадий».

Мы имеем три рукописи — копии переписки Бранковича и Схолария: рукопись библиотеки святого Иоанна Богослова на остров Патмос, в Кодексе 540 (так называемая Патмосская рукопись); рукопись Саксонской Государственной и Университетской библиотеки в Дрездене в каталоге как MS A 187; рукопись в монастыре святого Марка в Венеции. На данный момент опубликованы первые две рукописи, текст же третьей не имеет особенных отличий. Впервые греческий текст был опубликован в 1882 г. Мануэлем Гедеоном в «*Ἐκκλῆσιαστικῆ Ἀλήθεια*». Публикация

содержит 14 ответов Схолария. В 1905 г. Эрнестом фон Добщютцом была предпринята вторая публикация, содержащая полный текст из 15 ответов. Добщютц также систематизировал ответы и дал им номера и заголовки, опубликовав их в «Byzantinische Zeitschrift».

Первый перевод источника (на английский язык) был выполнен только в 2013 г. греческим ученым Махой Паизи-Апостолопулу (Μάχη Παΐζη-Αποστολόπουλου), опубликовавшей его параллельно с греческим текстом в «Historical Rewiew». На данный момент эта публикация является единственным переводом переписки Схолария и Бранковича (The Historical Review 2012, 95–116).

Перевод дает хорошее общее представление о характере текста, адекватно передает многие сложные фразы, однако имеет ряд минусов: почти все греческие термины даются на латинице и не переведены, не дается пояснений относительно названий сербских и греческих городов, а также людей, упоминаемых в тексте, некоторые фразы перевода упрощают фразы источника.

В данной работе мы приведем только небольшую часть переписки: 1, 2 и 8 ответы. Данный выбор неслучаен — он позволяет при небольшом объеме отрывка понять основной смысл переписки: ответы 1 и 2 посвящены литургике и богословию, 8 вопрос «Об архиепископе и патриархе» посвящен острому церковно-политическому сербскому вопросу. Так как источник крайне интересен, то в ближайшем времени будет необходимо сделать полный русский перевод текста.

3. ТЕКСТ ИСТОЧНИКА

[1a] Что касается Вашего вопроса об экзегезе Феофилакта, архиепископа Болгарского: это было одобрено Церковью. То, что он говорит, на самом деле не его собственное изобретение, но основанное другими святыми, и к тому же Златоустом. В самом деле, он был мудрым и православным священником. Если есть что-то в сербских книгах, что может показаться не созвучным, то это от невежества, причиненного в результате плохого перевода или дурного копирования.

[1b] Книга Ксанфопула была одобрена Церковью. Если кажется, что в частях вопросы не поставлены должным образом или в соответствии с православной доктриной, возможно, она не была хорошо переведена на сербский язык. Ибо в нашем языке, вся книга православна.

[1c] Литургия оглашенных [διπλοκατηχούμενα] читается только в литургии Преждеосвященных Даров. Благословение Святого Богоявления проводится перед подачей антидора [ἀντίδωρον].

[2] Вопрос. Благословение хлеба в Великий Четверг.

Ответ. *Литургия* на благословение хлеба производится в соответствии с обычаями других дней, но с престола [βήμα], а не с алтаря. Для этого хранится и используется для таинств перед подачей антидора.

[8] Вопрос. Об архиепископе и патриархе.

Ответ. Вполне возможно для владыки страны и синода епископов назначить в качестве архиепископа и патриарха, того, чья предыдущая епархия была не в том же месте. Митрополит Навпактский, проживает в другом городе, потому что Навпакт [Ναύπακτος] сейчас находится под контролем латинян и не принимает его присутствия, но до сих пор именуется Митрополитом Навпакта. Митрополит России известен как «Киевский и всея Руси», но он еще располагается в Москве, потому что Киев находится сейчас под контролем латинян и нет позволения православному обряду. И есть много других таких примеров. Когда Константинополь пал под силой латинян в течение 63 лет, патриархи Константинополя были все же назначены последовательно, и названы так, но находились в Никее, так как епархия была основана там. В месте, где есть архиепископ или патриарх, не может быть другого законного священника; такой епископ должен быть либо переведен в другую церковь, если есть свободные, или, чтобы он не стал триепископом [τριεπίσκοπος], он должен уйти в отставку ради общего блага.

4. АНАЛИЗ ТЕКСТА И КОММЕНТАРИИ

При первом же прочтении можно отметить то, как отличается слог Схолария от других его текстов — в нем нет привычных для византийской литературы и эпистолярного жанра клише, сложных формул в обращении и проч. (Бибикив 1998). Это объясняется тем, что Геннадий осознавал важность скорого ответа деспоту, так как Сербия находилась в бедственном положении и советы требовались незамедлительно. Отсюда и происходит краткость, отсутствие многочисленных ссылок на Священное Писание и Отцов Церкви.

В первом вопросе упоминается Болгарский архиепископ Фелофилакт — видный и влиятельный толкователь Священного Писания. Видимо, Георгий знал о полемике относительно его экзегетических трудов и потому просит авторитетного комментария. Это говорит о включенности Георгия в среду богословских споров.

Во второй части первого вопроса идет речь о деятельности Исидора II Ксанфопула — преемника Геннадия на кафедре Константинополя. Это также подразумевает осведомленность Бранковича относительно греческой церкви и ее иерархов.

В третьей части этого же вопроса речь идет о «литургии верных», «литургии оглашенных» (то, что в английском переводе дано нам лишь как «diplokatechoumena»). Сам греческий термин «διπλοκατηχούμενα» использовался только в средневековье, в современном греческом богословии его не употребляют. Упоминается также и священный хлеб — антидор (в английском тексте — «antidoron»). Скорее всего, этот вопрос Бранкович передает от иерархов Сербской церкви. Это указывает на связь светского правителя и церковной иерархии. Поэтому вполне правомерны параллели Схолария в соотношении властей правитель-патриарх, когда он приравнивает сербского деспота к византийскому вавилевсу, о чем будет сказано в другом письме.

Второй вопрос также посвящен литургике и канонической традиции. Проблема перевода заключается в термине «βῆμα» (престол).

Восьмой вопрос носит политический характер, очень интересен и требует особого комментария. В то время как на территории Сербии усиливается османское влияние, в 1455 году умирает Сербский патриарх и архиепископ Печи Никодим, поэтому престол остается незанятым. Более того, ситуация осложняется тем, что территория, относящаяся к городу Печ, к тому времени полностью находится под турецкой властью. Поэтому не может быть никакой речи о служении будущего патриарха в той же резиденции.

Бранковичу было необходимо восстановление патриаршества для усиления морального духа населения, национальной идеи. Однако назначение патриарха было делом непростым, осложняющимся еще и каноническим правом — в одном городе не может быть одновременно двух высоких священнослужителей. Схоларий успокаивает правителя, приводя аналогичные примеры территориального перемещения епископов без смены их титула: митрополита Навпактского, митрополита Московского, а также назначение патриархов в Никее на протяжении латинского владычества в Константинополе. Однако, он подчеркивает и другой аспект: «в месте, где есть архиепископ или патриарх, не может быть другого законного священника; такой епископ должен быть либо переведен в другую церковь, если есть свободные, или, чтобы он не стал триепископом, он должен уйти в отставку ради общего блага». Это определит решение Сербской церкви и перемещение резиденции патриарха будет выполнено согласно этому совету (однако уже после внезапной смерти Бранковича). Примечателен также термин, который использует Схоларий — «τριεπίσκοπος», что дословно можно перевести как «трижды епископ». Понятно, что епископ не может быть епископом трижды — речь идет о нарушении церковного права. Примечательно использование этого выражения Схоларием. Термин

«триепископ» (в русском переводе этот вариант кажется нам наиболее адекватным) носит ярко выраженную негативную окраску.

Подводя итоги, необходимо сказать, что эпистолярный жанр (на данном примере) как фиксация кросс-культурного механизма поздней Византии и славянского мира требует всестороннего и детального анализа: как с исторической точки зрения, так и с позиций культурных особенностей (философская мысль, богословская традиция, государственное устройство, язык). В таком случае корреспонденция предстает не просто в качестве канала передачи информации, а как социально-политическая практика диалога культур.

ЛИТЕРАТУРА

- Бибиков, М.В. (1998), *Историческая литература Византии (серия «Византийская библиотека»)*. СПб.: Изд-во Алетейя.
- Бромлей, Ю.В., Достян, И.С., Карасев, В.Г., Никитин, С.А. (1963), *История Югославии*. Т. 1. М.: Изд-во Академии Наук СССР.
- Бубер, М. (1993), *Я и Ты*. М.: Изд-во Высшая школа.
- Занемонец, А. (2010), *Геннадий Схоларий, патриарх Константинопольский (1454–1456)*. М.: Изд-во ББИ.
- Каган, М.С. (1988), *Мир общения: Проблема межсубъектных отношений*. М.: Изд-во Политиздат.
- Bibikov, M.V. (1998), *Historical Literature of Byzantium (series «Byzantine Library»)*. St. Petersburg: Publishing house of Aletheya. (in Russian.)
- Bromley, Yu.V., Dostyan, I.S., Karasev, V.G., Nikitin, S.A. (1963), *History of Yugoslavia*. Vol. 1. Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences. (in Russian.)
- Buber, M. (1993), *I and Thou*. Moscow: Higher School Publishing House. (in Russian.)
- Kagan, M.S. (1988), *The World of Communication: The Problem of Intersubject Relations*. Moscow: Publishing house Politizdat. (in Russian.)
- The Historical Review / La Revue Historique Department of Neohellenic Research / Institute of Historical Research. Vol. IX (2012).
- Tischner, J. (1990), *Filozofia Dramatu*. Paris: Éd. du Dialogue.
- Tischner, J. (2018), *Etyka Solidarności oraz Homo Sovieticus*. Kraków. Kindle.
- Zanemonets, A. (2010), *Gennady Scholarius, Patriarch of Constantinople (1454–1456)*. Moscow: Publishing house of BBI. (in Russian.)

EPISTOLARY GENRE AS A CROSS-CULTURAL MECHANISM OF PHILOSOPHICAL THOUGHT: CORRESPONDENCE BETWEEN GENNADIUS SCHOLARIUS AND ĐURAĐ BRANKOVIĆ

KOSTIN, Nikolai O.

PhD Student.

Doctoral School of the Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland.

E-mail: nikolai.kostin@doktorant.upjp2.edu.pl

Keywords: Gennadius Scholarius, Đurađ Branković, Byzantium, epistolary genre, dialogue of cultures.

The article offers an analysis of the epistolary heritage of the Patriarch of Constantinople Gennadius Scholarius and the Serbian despot Đurađ Branković as a direct interaction of political, spiritual and philosophical cultures. Correspondence as a historical source is seen as a fixation of the cross-cultural mechanism of late Byzantium and the Slavic world (Serbia), as a rare socio-political practice of the church and secular hierarchs. The study consists of brief information about the personalities (authors), information about the text under consideration and an analysis of the epistolary heritage as a channel for the transmission of philosophical thought and spiritual tradition. In this case, correspondence is of particular importance for the interaction of states and cultures, since it is not a dialogue between churchmen and not between secular rulers, but between the patriarch of besieged Byzantium and the despot of oppressed Serbia. In the format of questions (from the side of Branković) and answers (from the side of Scholarius), the preservation and development of the Orthodox Church under the conditions of the Ottoman invasion is discussed. The article also provides a translation of a fragment of a historical source with subsequent analysis and comments.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.41

СОЧИНЕНИЯ ГЕРАСИМА ВЛАХА ПО РИТОРИКЕ*

КУРБАНОВ

Андрей Викторович

Кандидат исторических наук, научный сотрудник.

Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.

E-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

СПИРИДОНОВА

Лидия Валентиновна

Кандидат исторических наук, научный сотрудник.

Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.

E-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Ключевые слова:

Герасим Влах, Софроний Лихуд, средневековая риторика, критская литература, критский ренессанс.

Сочинения по риторике выдающегося греческого интеллектуала XVII в. Герасима Влаха до сих пор не были опубликованы, также нам неизвестно, какие из них дошли до наших дней и в каких рукописных собраниях они сохранились. В архиве Греческого института византийских и поствизантийских исследований в Венеции сохранился составленный самим Герасимом Влахом каталог его личной библиотеки. Сочинения по риторике входят сразу в два раздела этого каталога: в ἐγκύκλιος παιδεία и в собственно риторике. Риторические тексты отдела ἐγκύκλιος παιδεία включали: «Руководство по искусству риторики» (Εὐχερίδιον τὴν ῥητορικῆς τέχνης), «Введение в искусство стихосложения» (Εἰσαγωγή τῆς μετρικῆς τέχνης), «Теорию прогимнасм Афтония» (Θεωρία εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα), «Об эпистолярных стилях» (Περὶ ἐπιστολικῆς χαρακτῆρος). Раздел риторики состоит из трех сочинений: «О риторической силе: в трех книгах» (Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως βιβλία τρία), «О риторической силе: краткое учение» (Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως συνοπτικῆς διδασκαλίας), «Антология риторики Аристототеля» (Ἀνθολογία ἐκ τῆς ῥητορικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους). В данной статье было проведено сопоставление названий каталога с сохранившимися в рукописных собраниях текстами, приписываемыми Герасиму Влаху.

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

1. ВВЕДЕНИЕ

После падения Константинополя греческие академии в Фессалониках, Мистре (Георгия Гемиста Плифона) и Трапезунде, в которых до этого греческие интеллектуалы получали высшее образование, закрылись. Все выдающиеся ученые отправились в Западную Европу: в Венецию, Падую, Флоренцию, Базель, Париж и другие центры научной мысли того времени. Оставшиеся старые греческие школы, как, например, Патриаршая академия в Константинополе, превратились в провинциальные семинарии, учителя которых со второй половины XVI в. стали получать образование за границей.

Тем временем, к концу XVI в. греческие общины стали процветать в большинстве крупных городов Европы — Венеции, Падуе и Риме, а также в Вене, Лейпциге, Антверпене и Лондоне. В среде диаспоры росла необходимость в собственных кадрах. Самым крупным центром для греческих студентов, в том числе будущих духовных лиц греческой Церкви, стал университет в Падуе. В 1576 г. папа Григорий XIII вновь открыл греческую Коллегию св. Афанасия в Риме, основанную еще в 1513 г. папой Львом X. В середине XVII в. в Венеции открылась Греческая школа при храме Сан-Джорджо-деи-Гречи — центра греческой диаспоры, выпустившая длинную череду греческих ученых и общественных деятелей. Самым ярким и плодовитым учителем этой школы стал Герасим Влах (Γεράσιμος Βλάχος; 1605/7–1685), эмигрировавший в Венецию из осажденного Крита в 1655 г. Его многочисленные сочинения повлияли на дальнейшее развитие греческой науки и образования.

Большая часть трудов Герасима Влаха до сих пор не была опубликована и даже неизвестно, что из них сохранилось и в каких рукописных собраниях. Между тем, для истории российской науки и образования его труды представляют особый интерес, так как братья Лихуды, самые известные его ученики и продолжатели, отталкивались при составлении пособий для Греко-латинской академии от работ своего учителя.

2. РИТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ГЕРАСИМА ВЛАХА В ЕГО СОБСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКЕ

В архиве Греческого института византийских и поствизантийских исследований в Венеции сохранился каталог личной библиотеки Герасима Влаха, составленный им самим в сентябре 1683 г. (рег. № 92).

Несмотря на то, что полный каталог подаренной коллекции не издан до сих пор, та его часть, где располагаются труды самого Герасима Влаха (лл. 69^в–72^л), была несколько раз опубликована (Τατάκης 1973, 38; Σπυριδάκης 1940, 90–92; Δημητράκοπούλου 1871, 57). Сочинения по

риторике входят сразу в два раздела этого каталога: в ἐγκύκλιος παιδεία и в собственно риторику.

Риторические тексты раздела «ἐγκύκλιος παιδεία» включали:

- Учебник по искусству риторики (Ἐγχειρίδιον τὴν ῥητορικῆς τέχνης);
- Введение в искусство стихосложения (Εἰσαγωγή τῆς μετρικῆς τέχνης);
- Теорию прогимнасм Афтония (Θεωρία εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα);
- Об эпистолярных стилях (Περὶ ἐπιστολικῆς χαρακτῆρος).

Раздел риторики состоит из трех сочинений:

- О риторической силе: в трех книгах (Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως βιβλία τρία);
- О риторической силе: краткое учение (Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως συνοπτικὴ διδασκαλία);
- Антология риторики Аристототеля (Ἀνθολογία ἐκ τῆς ῥητορικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους).

Однако до сих пор неизвестно, сохранились ли все эти сочинения? Когда они были написаны? И пересекаются ли сочинения из раздела «Риторика» с разделом «ἐγκύκλιος παιδεία»?

Попробуем ответить на эти вопросы, насколько это возможно на данном этапе исследования. В ходе исследования мы выявили рукописи, которые предположительно содержат сочинения, упомянутые Влахом в каталоге его библиотеки. Приводим их с первичным анализом их содержимого на основании имеющихся у нас на сегодняшний день данных.

3. РУКОПИСИ «ОБ ИСКУССТВЕ РИТОРИКИ ВКРАТЦЕ»

Среди многочисленных кодексов с текстами Герасима Влаха нет ни одного сочинения с названием «Ἐγχειρίδιον τὴν ῥητορικῆς τέχνης» (Руководство по искусству риторики), которое мы видим в каталоге библиотеки автора. При этом в сохранившихся рукописях встречается сочинение с другим названием «Περὶ ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις» (Учение о риторическом искусстве вкратце). Очевидно, речь идет об одном и том же произведении, служившем учебником ученикам Влаха. Рукописные титулы не позволяют на сегодняшний день с абсолютной точностью установить время написания данного сочинения, поскольку рукопись МПТ 261 (№3 в списке ниже) и *Ивирон* 103 (№5) содержат название критского периода, а МПТ 696 (№7) — венецианского, но скорее всего, этот текст был написан автором на Крите, а затем отредактирован в Венеции.

1) Афины, *Греческая национальная библиотека (Η Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №158. Рукопись написана в 1672 г. на 99 лл. (+2 чистых). Бумага (201×145) (см. описание в каталоге (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, IV, 142). Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 376 (п. 3), 390 (п. 1). Титул: Περί ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις (βιβλία α'–γ') παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός τοῦ τῶν ἐπιστημῶν ὑφηγητοῦ ἐκδοθεῖσα.

2) ВЕНЕЦИЯ, *Национальная библиотека св. Марка (Biblioteca Nazionale Marciana)*, gr. VIII, 15 (=1224). Рукопись XVII в. См. описания в каталогах (Mingarelli 1784, 461, №279; Mioni 1960, 141. № VII, 15). Титул: Περί ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός. Однако на фронтисписе сочинения указывается другое название: Περί ῥητορικῆς δυνάμεως βιβλία τρία (см. об этом ниже в §4).

3) Афины, *Греческая национальная библиотека (Η Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №261. Рукопись написана в 1682 г., 469 лл. (+3). См. описание в каталоге (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, IV, 234). Риторический сборник. Титул: Σύντομος παράδοσις τῆς ῥητορικῆς τέχνης, ἐκδοθεῖσα παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός, ff. 49–114 (датировка 1682 г. относится именно к этому тексту).

4) Афины, *Греческая национальная библиотека (Η Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, №1187. Рукопись написана в 1691 г. 151 лл. (лл. 96, 97, 145 пустые). См. (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 376 (+ п. 3), 377 (+ п. 1)). Имеет владельческую запись л. 95r: Γρηγόριος ἱεροδιάκονος, Ἰωάννινα. Титул: Περί ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις. Данная рукопись примечательна также тем, что в ней содержится сочинение «О периоде» (Περί περιόδου), также приписанное переписчиком Герасиму Влаху. Скорее всего, речь идет о главе из другой работы автора. Помимо трудов Герасима Влаха, в кодексе присутствует логика Аристотеля и сочинения Прокла.

5) АФОН, *Монастырь Ивирон*, 103 (Л. 4223). Рукопись XVIII в. 96 лл. Бумага 8°. См. краткое описание в каталоге (Λάμπρος 1900, Vol. II, 20). Титул: Περί ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παρὰ Γερασίμου ἱερομονάχου Βλάχου τοῦ Κρητός.

6) АФОН, *Монастырь Ивирон*, 107 (Л. 4227). Рукопись XVIII в. Бумага 8°. См. краткое описание в каталоге (Λάμπρος 1900, Vol. II, 20). Титул: Περί ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις παρὰ τοῦ πανιερωτάτου καὶ σοφωτάτου μητροπολίτου Φιλαδελφίας κυρίου Γερασίμου ἱερομονάχου Βλάχου τοῦ Κρητός.

7) Афины, *Греческая национальная библиотека (Η Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №696. Рукопись XVIII в. на 489 с. (+2/+6 пустые). Бумага (210×150). Сборник включает в себя различные риторические произведения, в том числе Феофила Коридаллевса, а также другие произведения Герасима Влаха. См. описание в каталоге (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, IV, 238); также см. (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 376 (п. 3), 378, 388; Καρας 1993, 383). Титул: Περὶ ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιστάτου κυρίου Γερασίου ἱερομονάχου Βλάχου τοῦ Κρητός καὶ τῶν ἐπιστημῶν ὑφηγητοῦ ἐκδοθεῖσα (лл. 276–489).

8) Афины, *Греческая национальная библиотека (Η Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, №2143. Рукопись XVIII в., на 216 лл. (+3/+2 пустые). Бумага (215×150). Учебник по риторике, принадлежавший Фессалоникской гимназии и Герасиму Зафирису (Γεράσιμος Ζαφύρης). Кроме руководства по риторике Герасима Влаха также содержит сочинения его ученика Георгия Сугдуриса и «Прогимназмы Афтония», необходимые для освоения курса риторики. См. описание в каталоге (Πολίτης 1991, 171–172); также см. (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 376 (+ п. 3), 377, 388). Титул: Περὶ ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις (лл. 189–216в).

4. РУКОПИСИ «ЭПИТОМЫ “О РИТОРИЧЕСКОЙ СИЛЕ”»

Второе риторическое сочинение под именем Герасима Влаха, которое мы находим в рукописях, носит название «Ἐπιτομή τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως» (Эпитома «О риторической силе»). Оно, очевидно, соответствует «Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως συνοπτικὴ διδασκαλία» (О риторической силе: краткое учение) из каталога библиотеки Герасима Влаха. Судя по рукописному титулу раннего кодекса 1658 г. данное сочинение стоит датировать критским периодом.

В свое время Василиос Татакис, самый известный исследователь творчества Герасима Влаха, предположил (Τατάκης 1973, 66), что данное сочинение идентично «Περὶ ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις» (Учение об искусстве риторики вкратце), рукописи которого мы рассмотрели выше. Василики Бобу-Стамати (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 377) в ответ на суждение В. Татакиса предложила другую гипотезу. Согласно исследовательнице, изначально Герасим Влах написал три книги по риторике, одна из которых называлась «Об искусстве риторики», затем он объединил три книги в одну под одним титулом «О риторической силе». В действительности, обоим исследователям ввела в заблуждение рукопись из венецианской *Biblioteca Nazionale Marciana*, gr. VIII, 15

(=1224), датирующаяся временем жизни Герасима Влаха. В ней перед самим текстом Герасима Влаха приводится название: «Περὶ ῥητορικῆς τέχνης σύντομος παράδοσις παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρητός». Однако на фронтисписе сочинения указывается другое название: «Περὶ ῥητορικῆς δυνάμεως βιβλία τρία». Именно это двойное название ввело в недоумение исследователей. Василиос Татакис (Τατάκης 1973, 66) пришел к выводу, что это автограф, и получается сам автор использовал два названия сочинения синонимично, Василики Бобу-Стамати (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 377) опровергла его заключение, поскольку один из титулов содержит ошибку (ἔφηγητοῦ вместо ὑφηγητοῦ), которая могла случиться только при переписывании текста. При этом парадокс двойного названия она объяснила тем, что одно произведение являлось частью сборника по риторике, созданного самим автором.

Изучив рукописи с одним и другим произведением (которые были недоступны В. Татакису и В. Бобу-Стамати), мы можем заключить, что оба текста, несмотря на схожесть, особенно начала, являются разными сочинениями. И, по всей видимости, схожесть почерка писца веницанской рукописи объясняется тем, что он был одним из учеников Влаха, унаследовавшим манеру писания учителя (похожая ситуация сложилась вокруг круга рукописей учеников Софрония Лихуда).

Мы выявили следующие кодексы, содержащие текст «Эпитомы “О риторической силе”»:

1) Афон, *Монастырь Ивирон*, 111 (Л. 4231). Рукопись написана в 1658 г. вскоре после написания сочинения Герасимом Влахом. Бумага 16°. См. краткое описание в каталоге (Λάμπρος 1900, Vol. II, 21). Титул: Ἐπιτομή τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως ἐκδοθεῖσα παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρητός.

2) САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, *Российская национальная библиотека, ф. 906 (Собрание греческих рукописей)*, №736. Рукопись написана в конце XVII в., 247 лл. Бумага (205×163). Происходит из собрания А. Пападопуло-Керамевса (см. Лебедева 2014, 225–226; Рамазанова 2017). Кодекс был создан неизвестным писцом лихудовского круга, по всей видимости, одним из первых учеников Софрония Лихуда по книге, принадлежавшей братьям Лихудам, переплетен в тисненый кожей картон уже в XVIII в. Состав рукописи следующий: 1) лл. 2–38^{об.} — Герасим Влах «Эпитомы “О риторической силе”» (Ἐπιτομή τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως ἐκδοθεῖσα παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρητός, κήρυκος τοῦ Ἱεροῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἐπιστημῶν κ<ατ> ἄμφοτέρας τὰς διαλέκτους); 2) лл. 41–56 (пинакс), лл. 57–205^{об.} — Учебник риторики Софрония Лихуда; 3) лл. 208–248^{об.} — Тексты, составленные в качестве риторических упражнений первыми учениками Софрония Лихуда. Присутствие эпитомы Герасима Влаха

в сборнике указывает на то, что в учебной практике Славяно-греко-латинской академии пользовались этим сочинением.

3) ПЕТРОЗАВОДСК, Национальная библиотека Республики Карелия, №36539. Рукопись первой половины XVIII в., 86 лл., бумага 8° (152×94). Содержит только произведение Герасима Влаха. Титул: Ἐπιτομή τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως ἐκδοθεῖσα παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρήτος, κήρυκος τοῦ Ἱεροῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους.

5. РУКОПИСИ РУКОВОДСТВА ГЕРАСИМА ВЛАХА ПО СТИХОСЛОЖЕНИЮ

Среди сочинений, атрибутируемых Герасиму Влаху в рукописных сборниках, есть «Руководство по искусству стихосложения» (Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης). Оно, без сомнения, соответствует «Εἰσαγωγή τῆς μετρικῆς τέχνης» (Введение в искусство стихосложения) из каталога библиотеки Герасима Влаха. Судя по рукописным заглавиям, само сочинение было написано в критский период жизни Герасима Влаха.

В ходе исследования мы выявили следующие кодексы, содержащие данный труд:

1) Афины, *Греческая национальная библиотека (Н Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №184. 409 лл. (+4/+2 чистых). Бумага (215×160). Кодекс представляет собой конволют, составленный из разных тетрадей. См. (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 379) (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, 154–159). Согласно владельческой записи, данный кодекс принадлежал ученому другу Герасима Влаха, Виссариону Макрису (Βησσαρίων Μακρῆς; 1635–1699) Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης (лл. 386–404).

2) Афины, *Греческая национальная библиотека (Н Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №770. Рукопись XVII в. 201 лл. (много пустых листов). Бумага (215×150). См. каталог (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, V, 261). См. также (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 379). Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρητός, τοῦ τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους καθηγητοῦ καὶ τοῦ Ἱεροῦ εὐαγγελίου κήρυκος (лл. 172–182).

3) Афины, *Греческая национальная библиотека (Н Εθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει),

№154. Рукопись XVIII в. 203 лл. (+3/+3 пустые). Бумага (215×150). Математарион по риторике и грамматике. См. каталог (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, IV, 140). См. также (Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 379). Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός συντεθέν.

4) Иерусалим, Патриаршая библиотека, №389. Рукопись XVIII в. 192 лл. Бумага (215×165). Математарион по риторике. Записан Иоакимом Смирнским. См. каталог (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1891, I, 403). Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης.

5) Иерусалим, Патриаршая библиотека, №684. Рукопись написана в 1731 г. 362 лл. Бумага (215×165). См. каталог (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1894, II, 647). Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης, ποιηθέν παρὰ Γερασίμου ἱερομονάχου τοῦ Κρητός, τοῦ τῶν ἐπιστημῶν διδασκάλου κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους καθηγητοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου κήρυκος (лл. 260–283)

6) Бухарест, Библиотека Румынской Академии, греческий фонд, №631 (=85). Рукопись написана в 1707 г. 281 лл. Бумага (210×160). Сборник, разные писцы. См. каталог (Litzica 1909, 334). Титул: Ἐγχειρίδιον ἀπάσης τῆς μετρικῆς τέχνης παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός συντεθέν (начинается с л. 188, неполный текст).

6. РУКОВОДСТВО ПО ЭПИСТОЛОГРАФИИ

В рукописном наследии Герасима Влаха находится, по крайней мере, один текст, который соответствует сочинению «Об эпистолярных стилях» (Περὶ ἐπιστολικῆς χαρακτῆρος) из каталога его библиотеки. Заглавие свидетельствует о том, что он был записан автором еще на Крите.

Афины, Греческая национальная библиотека (Н Εθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος), Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), №184. Бумага (215×16). Конволют. См. (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1899, 154–159; Μπόμπου-Σταμάτη 1975, 379). Согласно владельческой записи, данный кодекс принадлежал другу Герасима Влаха, Виссариону Макрису (Βησσαρίων Μακρῆς; 1635–1699), что подтверждает аутентичность сочинения. Титул: Περὶ ἐπιστολικαίου χαρακτῆρος, συντεθέντος παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητός, κήρυκος τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου καὶ διδασκάλου πασῶν τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В собраниях греческих рукописей полностью сохранились, по крайней мере, такие риторических труды Герасима Влаха как: «Учебник

искусства риторики вкратце», эпитама «О риторической силе», «Введение в искусство метрики» и «Об эпистолярных стилях». Другие сочинения («Теория прогимнасм Афтония», «О риторической силе: в трех книгах», «Антология риторики Аристототеля») потенциально могут быть найдены в многочисленных рукописных книгах греческой диаспоры, но на сегодняшний день их тексты неизвестны. Все дошедшие до нас риторические тексты были написаны, судя по рукописным заголовкам, в критский период жизни Герасима Влаха.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- Λεβεдеβα, Ι.Ν., сост. (2014), *Κατάλογος греческих рукописей Российской национальной библиотеки*. Санкт-Петербург.
- Ραμαζανова, Δ.Ν. (2017), “‘Ρητορική’ Герасима Влаха и Софрония Лихуда в составе РНБ. Греч. 736: из наблюдений над кодексом”, in Β.Λ. Φονκίχ (ред.) *Μονφοκόν: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике*, 162–171. Москва.
- Lebedeva I.N., ed. (2014), *Catalogue of Greek manuscripts of the Russian National Library*. St. Petersburg. (in Russian)
- Litzica, C. (1909), *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriselor grecești*. București: C. Göbl.
- Mingarelli, I.A. (1784), *Graeci codices manu scripti apud Nanios patricos Venetos asservati*. Boloniae.
- Mioni, E. (1960), *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*. T. II. Roma.
- Ramazanova, D.N. (2017), “‘Rhetoric’ by Gerasimos Vlachos and Sophronios Leichoudes from the National Library of Russia, in B.L. Fonkich (red.) *Monfokon*, 162э–э171. Moscow. (in Russian)
- Δημητρακοπούλου, Α. (1871), *Προσηήκαι και Διορθώσεις εις την Νεοελληνικήν Φιλολογίαν Κ. Σάθα*. Λειψία.
- Λάμπρος, Σ. (1900), *Κατάλογος τών εν ταῖς βιβλιοθήκαις του Ἁγίου Ὁρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, T. 1–2. Cambridge.
- Μπόμπου-Σταμάτη, Β. (1975), “Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τών ἔργων του Γερασίμου Βλάχου”, *Ἑλληνικά* 28: 375–393.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (T. I — 1891; T. II — 1894), “Κατάλογος τών ἑλληνικῶν κωδίκων τῆς κυρίως πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης”, in *Ἱεροσολυμιτικῆ Βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τών εν ταῖς βιβλιοθήκαις του ἀγιωτάτου ἀποστολικου τε και καθολικου ὀρθοδόξου πατριαρχικου θρόνου τών Ἱεροσολύμων και πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*. Ἐν Πετρούπολει.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (T. IV — 1899; T. V — 1915), “Κατάλογος κωδίκων εὑρισκομένων εν τῇ βιβλιοθήκη του Ἐκωνσταντινουπόλει Μετοχιου του Παναγιου Τάφου”, in *Ἱεροσολυμιτικῆ Βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τών εν ταῖς βιβλιοθήκαις του ἀγιωτάτου ἀποστολικου τε και καθολικου ὀρθοδόξου πατριαρχικου θρόνου τών Ἱεροσολύμων και πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*. Ἐν Πετρούπολει.

- Πολίτης, Λ. (1991), *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, ἀριθ. 1857–2500.
- Σπυριδάκης, Γ.Κ. (1940), “Γεράσιμος Βλάχος (1607–1685)”, *Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 2: 70–106.
- Τατάκης, Β. (1973), *Γεράσιμος Βλάχος ο Κρής (1605/7–1685)*, φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Βενετία.

GERASIMOS VLACHOS' WORKS ON RHETORIC

KURBANOV, Andrey V.

PhD in History, Research Fellow.

Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg.

E-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

SPYRIDONOVA, Lydia V.

PhD in History, Research Fellow.

Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg.

E-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Keywords: Gerasimos Vlachos, Sophronios Leichoudes, mediaeval rhetoric, Cretan Literature, Cretan Renaissance.

Gerasimos Vlachos was one of the most important Greek scholars of the 17th century, he is also known as the teacher of the brothers Leichoudes, the founders of the Slavic-Latin-Greek Academy in Moscow. The paper focuses on his unpublished works on rhetoric, which were the models for that of Sophronios Leichoudes. It appears that all the texts that make up the rhetorical collection still remain unidentified. The archive of the Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice keeps a catalogue of Gerasimos Vlachos's private library compiled by himself in September 1683. According to it, his works on rhetoric were included in two sections of his library: in the ἐγκύκλιος παιδεία and in the rhetoric. The rhetorical texts of the ἐγκύκλιος παιδεία section included: “Textbook on the Art of Rhetoric” (Ἐγχειρίδιον τὴν ῥητορικῆς τέχνης), “Introduction to the Art of Metrics” (Ἐισαγωγή τῆς μετρικῆς τέχνης), “The Theory of Progymnasmata Aphthonius» (Θεωρία εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα), and “On Epistolary Characters” (Περὶ ἐπιστολικῶν χαρακτήρων). The section on rhetoric consists of three works: “On Rhetorical Force: in Three Books”, “On Rhetorical Force: a Brief Teaching”, and “The Anthology of Rhetoric by Aristotle” (Ἀνθολογία ἐκ τῆς ῥητορικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους).

Acknowledgments: This paper is part of the research project No. 18-78-10051 “The Byzantine Roots of the Russian Logical Tradition” funded by the Russian Scientific Foundation.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.42

MEDICI OPERA ПАВЛА ЭГИНСКОГО (ЛИОН, 1567) ИЗ ЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ Я. В. ВИЛЛИЕ*

ГУЧНИНСКИЙ
Марк Григорьевич

Кандидат филологических наук, библиограф.
Дом ученых им. М. Горького Российской Академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: mark.gu@mail.ru

СЕМИКОЛЕННЫХ
Мария Владимировна

Кандидат культурологии, научный сотрудник.
Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург.

E-mail: maria.semikolennykh@gmail.com

Ключевые слова:

Павел Эгинский, Я.В. Виллие, история медицины, перевод.

Личная библиотека военного врача, Якова Васильевича Виллие (James Wylie) насчитывает более 500 редких томов. Совсем недавно в библиотеке Военно-медицинской академии была обнаружена раннепечатная книга, которая, судя по автографу Я.В. Виллие, входила в его собрание. Это — датированный 1567 г. перевод на латинский язык медицинской энциклопедии знаменитого византийского врача Павла Эгинского (VII в.), выполненный немецким врачом и переводчиком Иоганном Винтером фон Андернахом. Это семичастное сочинение долгое время считалось непревзойденным по точности и полноте источником медицинских знаний. Хотя книга из библиотеки Я.В. Виллие и не является первым изданием латинского перевода энциклопедии Павла Эгинского, как и, собственно, первым переводом, она, тем не менее, представляет большой интерес для исследователя — в первую очередь благодаря содержащимся в ней глоссам и комментариям, принадлежащим перу известных европейских врачей XVI в.: Януса Корнарцуса, Жака Далешана и Жака Гупиля.

В статье дается краткая биография Я.В. Виллие, а также рассказывается об истории ренессансных переводов и изданий энциклопедии Павла Эгинского и, в частности, о характере глосс и комментариев в лионском издании 1567 г.

* Исследования одного из авторов статьи, М.В. Семиколенных, поддерживаются Российским научным фондом, проект № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Библиотека Военно-медицинской академии обладает уникальным фондом естественно-научных книг конца XV–XVIII вв., а также редких рукописей: в частности, в ней находятся книги польских библиофилов и общественных деятелей братьев Залуских, Юзефа Анжея (1702–1774) и Анжея Станислава (1695–1758), а также рукописный фонд одного из самых известных европейских врачей Германа Бургаве (Boerhaave) (1668–1738). Недавно во время перестановки в отделе редкой книги библиотеки ВМА один из авторов этой статьи сделал неожиданную находку: *Medici opera* Павла Эгинского, изданные одним томом в Лионе в 1567 г.

Книга эта представляет собой небольшое, обрезанное под цельнокожанный коричневый переплет издание по размеру в половину 8-й доли листа (очень удобный формат для работы практического врача) с ляссе зеленого цвета; обрез, очевидно, раньше тоже был зеленым. Сочинение набрано типографским шрифтом «антиква» разных размеров, в квадратной рамке, инициалы с растительным орнаментом. Книга имеет шифр библиотеки ВМА, но не значится в каталоге и картотеке редких книг библиотеки. Таким образом, издание было «открыто», образно говоря, дважды: для самой библиотеки и для широкого круга исследователей. Стоит также отметить, что это издание энциклопедии Павла Эгинского представляет собой своего рода материальное воплощение взаимосвязи практик и традиций Византии, Европы и России в области медицины.

Экслибрис на титульном листе свидетельствует о том, что в 1799 г. обладателем этой книги стал Яков Васильевич Виллие. Стоит отметить, что в этом же собрании есть еще одна книга с экслибрисом Виллие — *Collectorum medicinalium* Орибасия (альдина, Париж, 1555 г.), попавший к Виллие в том же 1799 г.

Скажем пару слов о владельце книги. Джеймс Вайли (будущий Яков Васильевич Виллие) родился в 1768 г. в небольшом шотландском городке Кинкардин-Порт, в многодетной семье, видимо, не очень бедной, поскольку он смог учиться сначала в частной медицинской школе, а потом в Эдинбургском университете¹.

В 1790 г. он прибыл в Россию по приглашению своего земляка, доктора И. С. Роджерсона, придворного врача Екатерины II. Выдержав 19 сентября 1790 г. экзамен на право врачебной практики в российской медицинской коллегии (где, в частности, его экзаменовал крупный

1 Научная биография Я.В. Виллие пока не написана, поэтому биографические сведения о нем мы приводим, в первую очередь, по статьям Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона и Большой российской энциклопедии.

акушер и педиатр Нестор Максимович Максимович-Амбодик (Чурилов et al. 2012, 977)), Яков Виллие служил с этого года военным врачом в 33 Елецком пехотном полку русской армии, расквартированном в Литве. В 1794 г. вместе с полком он принимал участие в военных действиях против польских повстанцев. Интересно, что в результате этой кампании А.В. Суворовым в качестве трофея была захвачена польская национальная библиотека, собранная библиофилами братьями Залускими. Около 400 тысяч книг было отправлено в Россию; довели из них примерно 200 тысяч, а по приезде сгрузили на месте будущего Екатерининского сада. Основная часть фонда поступила в строящуюся в тот период Публичную библиотеку, а значительная часть медицинских и естественно-научных изданий была передана в Медико-хирургическую академию. В конце польской кампании командующий, князь Николай Васильевич Репнин, обратился в Медицинский совет с просьбой присвоить Виллие на чин выше положенного и перевести из полка в его окружение. Медицинский Совет не согласился с мнением командующего и повысил Виллие только до следующего по порядку чина. Как пишут в биографиях Виллие, тот обиделся и подал в отставку: 11 ноября 1795 г. он был уволен со службы. В том же году Виллие становится домашним врачом графа Б.В. Строгонова (Шабунин 1998, 9). (Биографии Б. В. Строгонова нам разыскать не удалось). С помощью графа и своей успешной врачебной практики, Виллие оказывается вхож в высшее светское общество Москвы и Санкт-Петербурга. Судя по всему, этому немало поспособствовало также и то, что к тому времени в городе уже много лет успешно практиковало несколько шотландских врачей, в число которых входил и покровительствовавший Виллие И. С. Рожерсон (Долинин 1984, 16; Гуманенко et al 2014, 10). В этот период Виллие делает близким к Павлу I сановникам несколько хирургических операций, на которые кроме него никто не решался. Например, посланнику датского двора в России, барону Отто фон Блому, а также — крестнику и любимцу Павла I, его камердинеру Ивану Павловичу Кутайсову (в детстве тот попал в плен под Бендерами и был привезен в подарок Екатерине II, которая «передала» его своему сыну) — причем впервые в России для спасения пациента от гнойного нарыва была применена ларинготомия (Чурилов et al. 2012, 977–978). Видимо, не без участия своих пациентов 23 июля 1799 г. Я. В. Виллие «определен лейб-хирургом к особе Государя-императора» (Шабунин 1998, 26). Можно предположить, что этот круг высшей российской знати мог быть источником доната — книги Павла Эгинского — в личную библиотеку делавшего блестящую служебную карьеру Виллие.

После смерти Павла I Виллие становится лейб-медиком Александра I, занимая все самые высокие медицинские должности в армии.

В 1806 г. его назначают главным военно-медицинским инспектором армии (был им до 1854 г.) и директором медицинского департамента Военного министерства (на этой должности проработал до 1836 г.); а 1 августа 1808 г. Виллие, которому едва исполнилось 40 лет, становится первым президентом старейшего высшего медицинского учебного заведения России — Петербургской Медико-хирургической академии (ныне Военно-медицинская академия) — работой которой будет руководить следующие 30 лет (Чурилов et al. 2012, 979–980). Важно отметить, что Виллие как лично, так и соавторами приступает к изданию медицинских книг для армии. В 1806 г. выходят его «Краткое наставление о важнейших хирургических операциях» (первое отечественное руководство по военно-полевой хирургии) и «Наставление, служащее руководством врачам, при наборе рекрут находящимися» (Гуманенко et al 2014, 10–11). В год своего президентства он с соавторами составляет и издает «Российскую полевую фармакопею», ставшую единым справочником для всех военных врачей, за что «объявлено ему Высочайшее благоволение» (Шабунин 1998, 27): в этом пособии наряду со сведениями о патентованных заграничных лекарственных средствах упоминались медикаменты отечественного производства, в том числе и заимствованные из народной медицины. «Полевая русская фармакопея» периодически дополнялась и изменялась, и к моменту смерти Я. В. Виллие выдержала четыре издания (Долинин 1984, 43). С 1810 по 1813 г. Виллие был деканом Медицинского совета Министерства народного просвещения, а 25 мая 1814 г. он был избран членом Петербургской академии наук. Кроме того, благодаря ему появился первый в России научный медицинский журнал — «Всеобщий журнал врачебной науки» (1811–1816), а в 1823 г. был основан выходящий и поныне «Военно-медицинский журнал» (Долинин 1984, 37; Чурилов et al. 2012, 980).

В библиотеке Военно-медицинской академии обнаружены пока только два тома, входивших в собрание Виллие: уже упомянутые сочинения Орибасия и Павла Эгинского. Однако сами по себе эти издания весьма интересны. Об одном из них, а именно, лионском издании *Medici opera* Павла Эгинского (1567) в переводе немецкого врача Иоганна Винтера фон Андернаха, снабженном обширными комментариями Януса Корнариуса, Жака Далешана и Жака Гупиля, мы расскажем подробнее.

Павел Эгинский (625–690), родившийся на острове Эгина и практиковавший медицину в Александрии², — замыкает ряд знаменитых

2 По свидетельству Абу-ль-Фараджа, он прославился как искусный акушер и гинеколог (Salazar 1998, 170).

ранневизантийских компиляторов (Орибасий, Аэций из Амиды и др.), при написании своих сочинений опиравшихся преимущественно на Гиппократ и Галена, и, вероятно, является самым известным из них (Papadakis et al. 2015, 779; Болгова 2017, 377).

Ἐπιτομὴς Ἰατρικῆς βιβλία ἑπτὰ Павла Эгинского, как явствует из названия, представляет собой компендиум, состоящий из семи книг. Каждая из них посвящена одной конкретной теме — гигиене и питанию, лихорадкам, болезням, локализующимся в разных частях тела, кожным болезням, укусам ядовитых животных и противоядиям, фармакологии³. Наиболее интересной и оригинальной считается шестая книга: Павел Эгинский был талантливым хирургом, сделавшим значительный вклад в развитие этой дисциплины, и содержащиеся в его сочинении описания таких операций, как трахеотомия, удаление миндалин, установка катетера, удаление камней, герниопластика и т.д. считаются новаторскими. Особое внимание привлекают сообщаемые им сведения по военно-полевой хирургии: сквозных ранениях и извлечении стрел из разных частей человеческого тела, включая сердце и легкие — в этом отношении он долгое время оставался непревзойденным авторитетом (Gurunluoglu 2003, 20).

В предисловии к своему сочинению Павел Эгинский дает понять, что стремится излагать медицинские сведения так, чтобы они были максимально полезны и доступны практикующим медикам, которые склонны бранить древних авторов за «многоречивости» (*ἀδολεσχίαν αὐτῶν κατηγοροῦσιν*): его задача, — пишет он, — создать медицинский справочник наподобие тех, которыми пользуются законники, причем врачам, работающим «не только в городах, полях, пустынных местах, но и в море на борту кораблей» такой справочник будет полезнее, чем юристам, большинство из которых подвизается в городах, где «книг в избытке»⁴. Это, несомненно, и определило популярность его медицинской энциклопедии, имеющей богатейшую рукописную традицию: 60 греческих рукописей (Diels 1906, 77–81; Noret 1979). Существовали и ее переводы на латинский язык. В IX в. сочинение Павла Эгинско-

3 Такое разделение вполне традиционно: например, во многом сходен с этим план *Ἰατρικαὶ Συναγωγαὶ* Орибасия, на сочинение которого Павел Эгинский прямо ссылается как на основной источник, на который он опирался при работе над первыми двумя книгами своего сочинения.

4 «...ἐκείνους μὲν γὰρ ἐν μόνασι σχεδὸν ταῖς πόλεσι κατελείγει τῶν πραγμάτων τὸ χρῆσιμον, ἐνθα καὶ τῶν βιβλίων ἀφθονός ἐστιν εὐπορία, τοῖς δὲ ἰατροῖς οὐκ ἐν πόλεσι μόνον ἢ ἀγοραῖς ἢ καὶ τισιν ἐρήμοις χωρίοις ἀλλ' ἤδη καὶ κατὰ θάλατταν πολλὰκις ἐν αὐταῖς ναυσὶν ἐξαφνίδιος νοσημάτων ἀνάγκη προσπίπτει, ἐφ' ᾧν ἡ ἀναβολὴ θάνατον ἢ πάντως γε κίνδυνον ἔσχατον ἀπεργάζεται» (Heiberg 1921, 3).

го было переведено на арабский язык известным багдадским врачом Хунаймом ибн Исхаком и стало основным источником сведений по хирургии в исламском мире: его влияние прослеживается в трудах Ар-Рази, Хали Аббаса, Альбукасиса и Авиценны (Aciduman et al 2010, 1472; Болгова 2017, 377).

Первое печатное издание на греческом языке относится к 1528 г. (Венеция, альдина). Однако еще в 1510 г. в Париже был издан перевод на латинский язык избранных глав сочинения (в основном, касающихся родовспоможения, помощи при разнообразных травмах и свойств продуктов питания), выполненный знаменитым Вильгельмом Коппом (впоследствии этот перевод несколько раз переиздавался — как минимум, в 1512 и 1527 гг.) (Guilielmus Copus 1510). В 1532 г. в Базеле был издан перевод Альбано Торино, также неполный — шестая книга, посвященная хирургии, осталась непереведенной (Albanus Torinus 1532)⁵. В этом же году появился еще один перевод — на сей раз без купюр, что подчеркивалось уже в заглавии; этот перевод принадлежал Иоганну Винтеру фон Андернаху и впоследствии дополнялся, редактировался и переиздавался (Andernacus 1532). Так, например, в 1554 г. он вышел в Венеции с комментариями Жака Гупиля и схолиями «нового философа» Иоанна Баптисты Гамотиуса (Andernacus 1554). В 1540 г. появляется, по-видимому, первый перевод на новый язык — правда, только шестой книги (Tolet 1540). А в 1556 г. в Базеле издает свой перевод сочинения Павла Эгинского Янус Корнариус (Janus Cornarius 1556).

Наконец, — хотя это и не последнее издание, и не последний перевод, — в 1567 г. в Лионе опять переиздается перевод Иоганна Винтера фон Андернаха: на этот раз с комментариями не только Гупиля, но и Корнариуса, а также Жака Далешана (Andernacus 1567). Издателем был французский типограф Гийом Руйе (1518–1589): его типографский знак можно видеть на титульном листе — расправивший крылья орел, сидящий на глобусе, установленном на колонне в окружении двух змей с переплетенными хвостами. Руйе издавал исторические и поэтические сочинения, разнообразные сборники и справочники, а также медицинские труды выпускал и медицинские, в частности, *Materia Medica* Диоскорида — издание, посвященное его другу Мигелю Сервету (1511–1553), врачу и философу, открывшему «малый круг кровообращения» и казненному по приговору инквизиции (González Echeverría s. d.).

На этом история изданий сочинения Павла Эгинского, разумеется, не заканчивается: в том же 1567 г. в Венеции переиздается более

5 Книга была тут же переиздана в Венеции.

ранний перевод Андернаха с комментариями Гупиля; затем, в 1589 г., наше издание 1567 г. (с комментариями Гупиля, Корнариуса и Далешана) еще раз выходит в Лионе. В XIX в. Павла Эгинского начинают переводить на новые языки — в 1834 на английский, в 1855 — на французский (только книгу по хирургии, вместе с греческим текстом); в 1914 г. появляется перевод на немецкий. Выходят также новые издания греческого текста сочинения.

Вероятно, этот перечень неполон, но нас интересовали прежде всего ренессансные переводы и издания Павла Эгинского. Рассказ о судьбе сочинения Павла Эгинского в XVI в. нужен, чтобы продемонстрировать: перед нами плод впечатляющей многолетней коллективной работы выдающихся медиков и филологов своего времени. Количество появившихся за каких-то полвека переводов и изданий сочинения Павла Эгинского свидетельствуют о том, что ренессансные врачи считали собранные им сведения полезными и прибегали к ним в своей собственной работе: например, Иероним Фабриций в своих трудах по хирургии опирался именно на него. Интересно, что когда в 1833 г. Фрэнсис Адамс писал предисловие к своему комментированному переводу сочинения Павла Эгинского на английский язык, для него это произведение имело не только историческое, но и практическое значение: «Уверен, что следуя за этим правдивым и надежным проводником, — восполняя, когда это необходимо, пропущенное им и расширяя его замысел... — я смог предоставить читателю сочинение, которое сможет “одним махом” познакомить его с общепризнанными мнениями медиков по самым важным вопросам Медицинской Практики за период более чем пятнадцати столетий» (Adams 1834, iv). Таким образом, сочинение Павла Эгинского, вероятно, и для Якова Вилле могло иметь отнюдь не только антикварную ценность.

Скажем также несколько слов о сложной структуре издания, взяв в качестве примера одну из глав, а именно — VI (88) «Об извлечении из тела метательного оружия» (*De Telis ex corpore extrahendis*) (Andernacus 1567, 646 ff.): как мы уже отмечали, именно VI книгу и, в частности, фрагменты, посвященные военно-полевой хирургии, можно считать наиболее оригинальными частями сочинения Павла Эгинского; кроме того, можно предположить, что как раз они могли представлять особый интерес для владельца книги, военного врача, проявлявшего особый интерес к хирургии. Важность этого раздела хирургии подчеркивает и сам Павел Эгинский, приводя в доказательство стих из *Илиады*:

Стоит многих людей один врачеватель искусный:
Вырежет он и стрелу, и рану присыплет лекарством. (XI, 514–515)

Прежде всего автор создает своего рода классификацию метательного оружия (копий, дротиков, стрел и пр.): разные его виды отличаются материалом, формой, размером, количеством, способом изготовления и силой воздействия. Затем описывает два способа извлечения оружия из раны: вытягивание (*κατ' ἐφέλκυσμόν, evulsio*) и проталкивание (*κατὰ διωσμόν, propulsus*), — и подробно разбирает, в каких случаях какой способ лучше подходит. Затем ведет речь о лечении ран, особое внимание уделяя воспалениям, а также ранам, нанесенным отравленным оружием. Последняя часть главы посвящена случаям, когда оружие застревает в каком-либо органе — мозге, сердце, горле, легких, печени, желудке, кишечнике, почке, матке, мочевом пузыре; автор подробно описывает симптомы, возникающие при таких ранениях, их наиболее вероятный исход, — а также дает советы о наилучших способах оружия в таких случаях, и даже указывает, какие инструменты при этом следует применять. Интересны также рекомендации этического характера: если поражен жизненно важный орган, — пишет Павел Эгинский, — и уже очевидны признаки приближающейся смерти, «следует отказаться от попыток лечения, ибо когда наши действия не идут больному на пользу, мы оказываемся беззащитными перед осуждением невежд. Но если исход лечения вызывает сомнения, следует приложить усилия, сперва предупредив об опасности... ведь если оставить оружие нетронутым, быстро наступит смерть, и притом наше искусство покажется бесчеловечным, — а если извлечь его, то, быть может, будет спасена человеческая жизнь»⁶.

Что же считают необходимым прокомментировать врачи середины XVI в.? Прежде всего, в тексте появляется дополнительная рубрикация: на полях помечены места, где речь идет об уже упомянутой классификации оружия, об извлечении его из плоти и из кости (отдельно), о том, в каких случаях для извлечения нужно использовать охватываемую,

6 “μελλούσης παραιτησόμεθα τὴν ἐγχείρησιν, ἵνα μὴ πρὸς τῷ μηδὲν ὠφελῆσαι καὶ λοιδορίας πρόφασιν τοῖς ἰδιώταις παράσχωμεν. εἰ δὲ τὰ τῆς ἐκβάσεως ἄδηλα τέως τυγχάνοι, προειπόντα τὸν κίνδυνον ἐγχειρεῖν δεῖ... τὸ μὲν οὖν ἐγκαταλείπειν τοῦτοις τὸ βέλος ἀπαραίτητον ἐπάγει τὸν θάνατον πρὸς τῷ καὶ ἀπάνθρωπον δεικνύει τὴν τέχνην, τὸ δὲ ἀφέλειν εἰκὸς καὶ περιέσωσεν” (Heiberg 1924, 132–133).

“...nihil tentabimus, ne praeterquam quod nihil sumus profecturi, etiam convitiandi occasionem idiotis praebeamus. Si vero exitus fuerit obscurus, nec in conspectum veniat, praefati periculum, opus aggrediemur... Tellum itaque si in his relinquitur, in praesentaneam mortem praecipitat, praeterquam quod artem etiam inhumanam ostendat: si eximatur, forte etiam falus subsequitur” (Andernacus 1567, 649).

а в каких — охватывающую часть инструмента, об использовании ядовитого растения, соком которого даки и далматы отравляли свое оружие, о том, что исцеление возможно даже в случае поражения жизненно важных органов, о поражении мозга и его оболочек. Такая рубрикация явным образом облегчает использование книги. То же можно сказать и ссылок на книги других медиков: там, где Павел Эгинский ссылается вообще на Галена, Гиппократ, Орибасия и проч., в нашем издании на полях появляются маргиналии с указанием конкретной книги, а иногда — главы сочинения.

Следующее, на что хочется сразу обратить внимание — схолии, принадлежащие перу Жака Далешана и Жака Гупиля. Схолии Далешана даны в квадратных скобках, и каждая относится к соответствующему месту в тексте, тоже взятому в квадратные скобки, тогда как схолии Гупиля зачастую подписаны и обозначены символами: крестом, полумесяцем, звездочкой и пр. Помимо схолий, почти каждую главу сопровождают два уровня комментариев — принадлежащих Янусу Корнариусу и Иоганну фон Андернаху соответственно: места, комментируемые первым, помечаются буквами; второй приводит слова и фразы, нуждающиеся, по его мнению, в пояснениях.

В подавляющем большинстве случаев Далешан предлагает небольшие исправления и уточнения отдельных слов и фраз: *statim* вместо *inde*, *citra dilacerationem* вместо *modestem*, *voce privantur* вместо *vox nihil sonat*. Однако из этого правила есть исключения. Так, фразу *elenium et Ninum dictum* во фрагменте об использовании ядов он комментирует следующим образом: «Я читаю: “эллебор и аконит”, ибо белый эллебор испанцы используют с той же целью, почему она и зовется “травой лучников”, *yerva del balestriero*». Гупиль гораздо чаще дает свой перевод не отдельных фраз, а целых предложений, причем зачастую дополняет его текстом греческого оригинала — той же стратегии придерживаются и два других комментатора.

Андернах в комментариях поясняет свои переводческие решения, ссылаясь для их обоснования на то, в каком смысле те или иные слова используют авторитетные медики прошлого (Гиппократ, Авл Корнелий Цельс и др.), а также на то, как те или иные греческие термины уже переводились на латинский язык. Интересно также, что в некоторых случаях он в своих комментариях вступает в своего рода дискуссию с другими комментаторами. Так, например, в нашей главе Далешан поясняет слово *succus* (желудочный сок) термином, производным от греческого: *chylus*. Андернах тоже комментирует это место, приводя греческое слово — *χυλός*, и поясняет: «Правильно говорить *Chylus* — сок, под действием которого пища начинает перевариваться в желудке,

и неверно называть это по-латински *succus*; но так как другого выражения у нас нет, было использовано это»⁷.

Комментарии Корнариуса тоже по большей части филологического характера: он также предлагает свой перевод отдельных предложений и фраз. Однако помимо этого он находит необходимым пояснить, в чем состоит разница между «женскими» и «мужскими» хирургическими инструментами, предназначенными для извлечения инородных предметов из тела (т.е. с углублением или выступом, позволяющими захватить, например, наконечник стрелы), и отдельно останавливается на упоминаемом в классификации метательных орудий египетском оружии под названием *тисса*: рассуждая о происхождении этого слова и о том, какую форму (*шита*, *микта* или же *микрѣ*, поскольку в дорийском диалекте вместо *микрѣ* используется *миккѣ*).

Заметим также, что в одной из схолий к нашей главе Далешан ссылается на Альбукаписа, отмечая, что у того комментируемая им фраза отсутствует. Таким образом, при подготовке издания и составлении комментариев участники этого предприятия, как минимум, однажды обращались за справкой к сочинению арабского автора. Можно предположить, что это все-таки не единичный случай, и дальнейшее изучение издания позволит составить более длинный перечень авторитетных авторов, к которым апеллируют комментаторы.

Сказанного, однако, достаточно, чтобы понять: перед нами очень сложный текст, состоящий, как минимум, из пяти разных «слоев» — а если учитывать ссылки на авторитеты, то и больше, — синтез разнообразных дисциплин и эпох, имеющих, кроме того, и определенную литературную ценность. А то, что эта книга попала в библиотеку Я. В. Виллие, одного из виднейших деятелей в истории российской медицины, который мог использовать ее в собственных штудиях и при написании своих собственных сочинений (вопрос, который еще предстоит изучить), превращает ее в своего рода материальное воплощение многовековой традиции.

ЛИТЕРАТУРА

Болгова, А.М. (2017), «Павел Эгинский — александрийский врач и схоляр», in *Классическая и византийская традиция. 2017. Сборник материалов XI научной конференции*, 372–379. Белгород: Издательский дом «Белгород»; НИУ БелГУ.

7 “Est autem proprie Chylus, succus ex alimento in ventriculo prima concoc-tione factus; nec proprie succus Latine dicitur. Quia vero aliam dictionem non habemus, ea utendum fuit” (Andernacus 1567, 651).

- Болдаков, И.М. (1892), “Виллие”, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, IV: 342. СПб: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона).
- Гуманенко, Е.К., Самохвалов, И.М., Тынянкин, Н.А. (2014), “Яков Васильевич Виллие (1768–1854) — хирург-организатор военно-медицинской службы России”, *Вестник хирургии имени И.И. Грекова* 173.6: 9–14.
- Долинин, В.А. (1984), *Я.В. Виллие (1766–1854)*. М.: Медицина.
- Мирский, М.Б. (2016), “Виллие”, in *Большая российская энциклопедия. Электронная версия*. URL: <https://bigenc.ru/medicine/text/1914032>. Дата обращения: 10.11.2021.
- Чурилов, Л.П., Строев, Ю.И., Тюкин, В.П. (2012), “Герой Отечественной войны 1812 г. баронет Яков Васильевич Виллие и русская медицина”, *Здоровье — основа человеческого потенциала. Проблемы и пути их решения* 7.2: 974–995.
- Шабунин, А. (1998), *Я.В. Виллие (1768–1854). Малоизвестные документы и материалы*. СПб.: Издательство Военно-медицинского музея МО РФ.
- Aciduman, A., Arda, B., Kahya, E., Belen, D. (2010), “The Royal Book by Haly Abbas From the 10th Century: One of the Earliest Illustrations of the Surgical Approach to Skull Fractures”, *Neurosurgery* 67.6: 1466–1475.
- Adams, F. (1834), *The medical works of Paulus Aegineta, the Greek physician, translated into English: With a copious commentary containing a comprehensive view of the knowledge possessed by the Greeks, Romans, and Arabians, on all subjects connected with medicine and surgery*. 2 Vols. London: Welsh, Treuttel, Würtz.
- Albanus Torinus, ed (1532a), *Pauli Aeginetae Medici insignis Opus divinum, quo vir ille vastissimum totius artis oceanum, Laconica brevitate, sensibus argutis, merisque aphorismis in epitomen redegit*. Basileae.
- Boldakov, I.M. (1892), “Wylie”, *Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary*, IV: 342. St. Petersburg: Semenovskaya Tipolithography (of I.A. Efron). (in Russian.)
- Bolgova, A.M. (2017), “Paul of Aegina — Physician and Scholar from Alexandria”, in *Classical and Byzantine Tradition. 2017. Proceedings of the XI Scientific Conference*, 372–379. Belgorod: “Belgorod” Publishing House; Belgorod State University. (in Russian.)
- Churilov, L.P., Stroev, Yu.I., Tyukin, V.P. (2012), “Hero of the Patriotic War of 1812 baronet Yakov Vasilyevich Wylie and Russian Medicine”, *Health — the Base of Human Potential: Problems and Ways to Solve Them* 7.2: 974–995. (in Russian.)
- Diels, H. (1906), *Handschriften der antiken Arzte. Griechische Abteilung*. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften.
- Dolinin, V.A. (1984), *Ya. V. Wylie (1766–1854)*. Moscow: Medicine. (in Russian.)
- González Echeverría, F.J. (s.d.), (1554) “Dioscorides. Edición homenaje de los impresores”, in *Miguel Servet — Centro de Investigación*. URL: <https://michaelservetus-center.org/1554-dioscorides-edicion-homenaje/>
- Guilielmi Copus, ed. (1510), *Pauli Aeginetae Praecepta salubria Guilielmo Copo Basileiensi interprete*. Parisiis.
- Gumanenko, E.K., Samohvalov, I.M., Tynyankin, N.A. (2014), “Yakov Vasilyevich Wylie (1768–1854) — Surgeon and Instructor of Russian Medical Service Corps”, *Grekov's Bulletin of Surgery* 173.6: 9–14. (in Russian.)

- Gurunluoglu, R., Gurunluoglu, A. (2001), "Paulus Aegineta, A Seventh Century Encyclopedist and Surgeon: His Role in the History of Plastic Surgery", *Plastic and Reconstructive Surgery* 108 (7): 2072–2079.
- Gurunluoglu, Raffi (2003), "Paul of Aegina: Landmark in Surgical Progress", *World Journal of Surgery* 27: 18–25.
- Heiberg, I.L., ed. (1921), *Pauli Aeginetae Epitoma. Libri I–IV*. Leipzig, Berlin: In aedibus B. G. Teubneri.
- Heiberg, I.L., ed. (1924), *Pauli Aeginetae Epitoma. Libri V–VII*. Leipzig, Berlin: In aedibus B.G. Teubneri.
- Ioannes Guinterius Andernacus, ed. (1532), *Opus de re medicina Pauli Aeginetae; nunc primum integrum latinitate donatum, per Joanne Guinterio Andernacum, Doctorem medicum*. Paris: S. Colinaeum.
- Ioannes Guinterius Andernacus, ed. (1554), *Pauli Aeginetae Medici Opera. A Ioanne Guinterio Andernaco medico exercitatissimo summique iudicii conuersa, & illustrata commentariis. Adiecta sunt annotationes Iacobi Goupyli medici Parisiensis, in aliquot singulorum librorum capita. Ioanne Baptista Camotio philosopho nouissimè corrigente, cum quibusdam scolijs in margine positis*. Venetiis: Paolo Manuzio.
- Ioannes Guinterius Andernacus, ed. (1567), *Pauli Aeginetae Medici Opera, Joanne Guinterio Andernaco, medico peritissimo interprete. Eiusdem Guinterii, et Jani Cornarii annotationes. Item Jacobi Goupyli et Jacobi Dalechampii scholia in eadem opera*. Lugdini: Guillaume Rouillé.
- Janus Cornarius, ed. (1556), *Pauli Aeginetae totius rei medicae libri VII. ad profectiorem parati, et breui summa omnem artem complectens. Per Janum Cornarium medicum Physicum Latina lingua conscripti*. Baseleae: per Johannes Hervagios.
- Mirsky, M.B. (2016), "Wylie", in *Great Russian Encyclopedia. Digital Resource*. URL: <https://bigenc.ru/medicine/text/1914032>. Accessed: 10.11.2021. (in Russian.)
- Noret, J. (1979) "Trente-six grands folios onciaux palimpsestes (avec un fragment inédit) de Paul d'Aegine", *Byzantion* 49: 307–13.
- Papadakis, M., de Bree, E., Trompoukis, C., Manios A. (2015), "Paul of Aegina's surgical instruments: a complete surgical instrumentarium in the seventh century AD", *ANZ Journal of Surgery* 88.7–8: 779–785.
- Salazar, C.F. (1998), "Getting the Point; Paul of Aegina on Arrow Wounds", *Sudhoffs Archiv* 82.2: 170–187.
- Shabunin, A. (1998), *Ya.V. Wylie (1768–1854). Little known Documents and Materials*. St. Petersburg: Russian Museum of Military Medicine Press. (in Russian.)
- Tolet, P., ed. (1540), *La chirurgie de Paulus Aegineta: qui est le sixiesme livre de ses oeuvres <...> traduit de latin en françois par maistre Pierre Tolet, Medicin de l'Hospital de Lyon*. Lyon: chés Estienne Dolet.

**MEDICI OPERA BY PAUL OF AEGINA (LYON, 1567)
FROM THE PERSONAL LIBRARY OF YA.V. WYLIE**

GUCHNINSKY, Mark G.

PhD in Philology, Bibliographer.

Maxim Gorky House of Scientists of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: mark.gu@mail.ru

SEMIKOLENNYKH, Maria V.

PhD in Culturology, Research Fellow.

Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg.

E-mail: maria.semikolennykh@gmail.com

Keywords: Paul of Aegina, Ya. V. Wylie, history of medicine, translation.

The personal library of the battlefield surgeon Yakov Vasilyevich Wylie (Sir James Wylie) contains more than 500 rare volumes. Nowadays they are mostly stored in The Library of the Russian Academy of Sciences, but recently we have found that some early printed books from this collection ended up in the library of the S. M. Kirov Military Medical Academy. One of these books is the Latin version of the medical encyclopedia by Paul of Aegina, translated by Johann Winter von Andernach and printed in 1567 in Lyon. Although the book from the library of Ya. V. Wylie is not the first edition or translation of Paul of Aegina's work, it is nevertheless extremely interesting for the researcher, primarily due to the glosses, annotations, and comments by famous European doctors of the XVI century: Janus Cornarius, Jacques Daléchamps, and Jacques Goupil.

The paper deals with the biography of Ya. V. Wylie, his personal library as well as the history of early translations and editions of Paul of Aegina's work. The special attention is paid to the Lyon edition of 1567.

Acknowledgments: Maria V. Semikolennykh's research work conducted with the financial support of the Russian Science Foundation, the research project No. 18-78-10051 "The Byzantine Roots of the Russian Logical Tradition".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.43

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ БОГОСЛОВСКИХ СПОРОВ ПЕРВОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ Н.Э. В РОМАНЕ У. ЭКО «БАУДОЛИНО»: АУТЕНТИЧНОСТЬ И НОВЫЙ ВЗГЛЯД

А КИ Ш И Н

Сергей Борисович

Независимый исследователь, Санкт-Петербург.

E-mail: emmenai@gmail.com

Ключевые слова:

У. Эко, «Баудолино», Пресвитер Иоанн, несторианство, арианство, монархианство, маргиналии, ортодоксия.

Предмет богословской полемики не так часто становится значимым элементом художественной ткани литературного произведения, и фундаментальные споры времен поздней Античности и ранней Византии не составляют исключения. Весьма знаменательно в этой связи, что Умберто Эко попытался внедрить своего рода реминисценции монархианских, арианских и несторианских споров в контекст своего романа «Баудолино», непосредственное действие которого происходит в Византии начала XIII в. Как известный исследователь культуры Средних веков, он придерживался в своем труде научных стандартов, требуемых при работе с таким материалом, и воспроизвел богословские сюжеты со всей возможной деликатной тщательностью, пользуясь, среди прочего, тем, что характер творческой работы позволял ему рассмотреть их комплексно в синхроническом аспекте, дополняющем историческую диахроню их возникновения и развития. В рамках нашего исследования мы постараемся не только отследить отголоски «прежних» богословских споров по ходу действия «Баудолино», но и произвести известную их «обратную реконструкцию», имея целью уяснить возможные пределы аутентичного отображения противоборства идей посредством такого неординарного представления, а также оценить опыт писателя и ученого в нахождении для него неких общекультурных координат, не обязательно совпадающих с теми, что предопределены смысловой логикой развертывания понятий и образов религиозного почитания.

Карта научных интересов далеко не всегда совпадает с картой художественного искания, причем настолько, что удивляться следует как раз тем случаям, когда о каком-то единстве их перспективы можно предметно говорить. Если иметь в виду те или иные культурно-

исторические периоды и ареалы, то относительно их новеллистической представленности может сложиться впечатление известной лотереи. Египтология в век своих важнейших открытий нашла свое «продолжение» в «Фараоне» Б. Пруса, а для русского читателя, по крайней мере в возможности, открывалась перспектива сопоставления Я. Буркхардта и А. Гарнака с романами Д.С. Мережковского. Уж так получилось, что ни в XIX, ни в прошлом веке Византия в такой двойной фокус не попала, и равнозначных трудам С.С. Аверинцева и А.П. Каждана художественных опытов воспроизведения византийской жизни мы пока в широкой известности не имеем.

За одним исключением: роман Умберто Эко «Баудолино», имея своим предметным содержанием миссию главного героя по разысканию царя-пресвитера Иоанна на рубеже XII-XIII вв., отводит Византии роль одного из локусов — ключевых, незаменимых. И дело здесь не исчерпывается тем, что трагический эпизод ее истории, взятие крестоносцами Константинополя в 1204 г., обрамляет в романе синхронию основной фабулы, встречи Баудолино и Никиты Хониата, знаменитого историка и придворного, которого Баудолино спасает от гибели при разграблении Святой Софии, сам вовсе не будучи в составе штурмовавших город крестоносцев¹.

Это очень своеобразная встреча, диалог в своей основе, возможность которого катастрофа взятия Константинополя должна была бы окончательно свести на нет. Но все же диалог Византии и латинского Запада совершается: рассказ Баудолино о своей жизни, придающий повествованию диахроническую глубину, и восприятие его со стороны Хониата, подразумевают равноправное сопоставление взглядов, без утверждения победителем своего превосходства над побежденным в его недовершенности и ущербности. Пусть одна сторона, Византия, и выступает в нем «проигравшей», но это был проигрыш ситуативный, глубинные причины и исторический смысл которого еще не обрели своей однозначной формулы, а только подлежали выяснению. С другой стороны, Баудолино также предстает перед Никитой непосредственно после своего жизненного крушения, возвращения из похода, точнее было бы сказать, «хождения», не достигшего своей цели. Причем мы не должны забывать, что будучи персонажем, по своей природе олицетворяющим в соединении частное, генезис итальянской нации, и общее для западного христианского мира, идеальную и тоже по-своему «крестоносную» цель он искал другими путями, которые не только не

1 О подлинных обстоятельствах спасения Хониата см.: Каждан 2005, 285, 287; Kampianaki 2021, 217–218.

отвергли Византию, но включали ее в себя, притом едва ли не изначально в самой заданности искания царства пресвитера Иоанна.

И здесь-то может оправдаться, или не оправдаться, кредит доверия автору в том, что он предлагает свое видение определенного хронологически исторического средневекового эпизода не в виде научного труда или наукообразного эссе. У Эко налицо две позиции, медиевиста и литератора, что могло бы заставить подозревать конфликт интересов: для писателя то, что предлагает медиевист, так или иначе остается не больше чем материалом для рекомбинации, а для исследователя современная художественная форма не может не вызвать серьезных сомнений в способности аутентичной передачи исторической реальности. И перед нами непростая ситуация для восприятия, то ли Эко отстаивает свою научную позицию средствами литературы или, наоборот, он готов пожертвовать научной релевантностью в угоду литературным эффектам, и заранее ясно, что автор балансировал на некоей грани. Известным образом он сам оказался в положении своего персонажа:

Никита слушал львиноликого собеседника, оценивал изящество выражений и сдержанную риторичность его почти литературных греческих оборотов, гадая, что за существо перед ним, способное выражаться как скотопас, передавая речь односельчан, но и с королевским достоинством, пересказывая беседы с придворными и с монархом. Есть ли душа, недоумевал он, у этого субъекта, имеющего разные голоса для показа различных душ? И если в нем живут различные души, которую из них я-то сам принимаю за истинную? (Эко 2012, 65)

На самом деле Эко с первых глав своего романа показал готовность к равноправной диверсификации голосов. Референции диалога латинян и византийцев на страницах повествования появляются достаточно скоро, хотя поначалу и непрямым образом — при попытке Баудолино объяснить Никите приводные механизмы средневековых властных отношений:

— ...Император латинян, будь он и не латинянин... а ни один из императоров не латинянин со времен Великого Карла... император латинян — это прямой наследник римских кесарей. Римских из Рима, я имею в виду, не римских из Константинополя. Но для пущей надежности его должен короновать римский папа, потому что законы Христа теперь у нас сильнее законов лжи и неверия. Однако чтобы римский папа короновал императора, этого императора должны признать итальянские города, а у каждого города

свой норов, значит, первым делом этот император должен стать королем Италии и соответственно короноваться, но, понятно, только при одном условии: что его прежде выберут тевтонские принцессы. Это тебе ясно?

Никите давно было ясно одно: что латиняне, хоть они и варвары, все закручивают хитрее некуда. Ничего не смысля в тонкостях и дистинкциях богословия, они доходят до невоспроизводимой казуистики, когда дело касается гражданских законоуложений. И во все те столетия, что были потрачены византийскими ромеями на жаркие разборы, в чем состоит природа Господа, безотносительно к проблеме власти (власть продолжала исходить прямо от Константина)², люди Запада оставляли теологию попам из Рима, а все имеющееся время употребляли на то, чтоб травить и потрошить друг друга, выясняя, есть ли еще над ними император и кто он. С тем результатом, что настоящего императора так и не имели (Эко 2012, 45–46).

Такова реакция Никиты Хониата; следует отметить, что в ней очень точно отражена типология представления византийцев о «латинянах», точнее даже «франках», представления высокомерного, если и допускающего интерес к особенностям жизни на Западе, то лишь из любопытства, а не в признание равноположности. Разумеется, несложно за этим усмотреть еще античное предпочтение созерцательного начала перед практическим, при котором первое считалось самодостаточным, а второе зависящим от первого. Оно было весьма форсированным по отношению к реальной истории XII в., при взлете западной схоластики, однако нам нужно принимать во внимание, что это движение мысли не стало тогда частью общего кругозора латинского и византийского христианского мира, и Эко был в полном праве предположить у Никиты прежнюю мироцентричность непоколебленной. Соответственно, не выглядит нелогичным то, что исходным моментом и посылкой для предначертанного синтеза оказывается такое положение богословия, которое было общим для Византии и Запада, но исторически было историко-догматическим сюжетом преимущественно в Восточной Церкви. Общим предполагается и синтез, обретаемый в царстве Пресвитера Иоанна; о последнем главному герою рассказывает престарелый епископ Оттон, автор «Хроники Фридриха»:

Когда они подошли к части «Хроники», где говорилось о пресвитере Иоанне, Баудолино спросил, что означало: «христианин, хотя

2 О сложном и неоднозначном отношении Хониата к образу императора см.: Kampianaki 2021, 219. См. также: Каждан 2005, 201–203.

несторианин». То есть эти несториане были и христиане, и не совсем?

— Говоря по совести, сынок, этот Несторий был еретик, но мы ему благодарны. Знай же, что в Индии после проповеди апостола Фомы именно несториане насаждали христианскую религию, вплоть до самых далеких держав, от которых мы возим шелк. Несторий допустил только одну, хотя и очень грубую, ошибку по поводу Иисуса Христа нашего Владыки и пресвятейшей Его родительницы. Мы с тобой твердо верим, что имеется единое божественное естество и что тем не менее Троица в единстве этого естества составлена из трех отдельных лиц: Отца, Сына и Святого Духа. Но в то же время мы верим, что в Иисусе одно лицо (божественное) и два естества (божественное и человеческое). Несторий же учил, что в Христе и вправду сочетаются два естества, человеческое и божественное, но сочетаются и два лица. Поэтому-де Мария произвела на свет лишь человеческое лицо и не имеет оснований зваться Богородицею, поскольку она мать Христа-человека, и она-де не Богородица, не Theotokos, а уж в крайнем случае Христородица, Christotokos.

— А это думать нельзя?

— И нельзя, и можно... — раздраженно отвечал Оттон. — Можно все равно любить Пресвятую Деву, даже если думаешь о ней то, что думал Несторий. Но, конечно, почету ей при этом меньше. Кроме того, лицо есть индивидуальная субстанция рационального существа, значит, если в Христе сочетаются два лица, выходит, в Нем две индивидуальные субстанции двух рациональных существ? Куда может завести подобная логика? Получается, Христос выступает то от имени одного лица, то от имени другого? Я не хочу сказать, что тот пресвитер — вероломный еретик, но все-таки думаю, что ему не вредно было бы познакомиться с христианским императором, чтоб от него воспринять истинную веру, а так как Иоанн, конечно, честный человек, он непременно ее воспримет (Эко 2012, 68–69).

В обращении к фигуре пресвитера Иоанна заключен поиск выхода и разрешения конфликта, казалось бы, не относящегося напрямую к чисто богословским вопросам. В первой части романа и Фридрих Барбаросса в своем противостоянии с ломбардскими городами-коммунами, и Баудолино как своеобразный посредник — уроженец среды и приемный сын императора, — должны были, каждый по-своему, стремиться к такому способу взаимоустройства общественной жизни, при котором власть примирилась бы с подвластными. Власть должна была найти свое самообоснование, при котором подвластные ее бы

принимали, а она находила бы ресурсы для действий, которые направлялись бы на подлинное благо подвластных, не в последнюю очередь, в том, чтобы они перестали враждовать между собой. Здесь неизбежно возникала потребность в образе, в котором соединялись бы царственность и священство, т.е. сакральность как предел самоочевидности светского правления. И если для средневекового сознания образец можно было найти только во Христе, то как раз несторианская версия для этого подходила больше. Ведь одно дело следовать образу царя и священника, исполняющего Свой прообраз Мелхиседека в том, что истинное Царство не от мира сего, и другое — резервировать отдельную личность для исторического Христа, которой можно было бы атрибутировать царство и священство, в мире сем осуществимые, пусть и принципиально в возможности и, добавим важное соображение, в некоем модуле пограничном.

И это не выглядит в романе так, будто Эко предполагал возродить смысловой потенциал несторианской позиции; одно дело альтернатива и сторона диалога, другое дело проекция принципиальной недостижимости, образующая рамку для игрового поля маргиналий так, что они, в свою очередь, оказываются и барьером, и, в силу амбивалентной природы границы, коммуникативным пространством, которое, на самом деле, более свидетельствует не о себе, а о том, чего в нем нет, но без чего оно не возникло бы никогда.

* * *

Сам того не подозревая, вектор маргинальности задает Баудолино, когда формулирует необходимость своего предприятия перед Фридрихом Барбароссой, не без привлечения разновидности онтологического аргумента:

— Отец мой, — непрерывно повторял он, — сейчас это осмысленнее, чем прежде. Ты прежде подозревал, что царство — порождение моих фантазий. Теперь ты знаешь, что в него веруют и византийский василевс и римский папа. В Париже меня учили, что если наш рассудок может вместить нечто, превыше чего нет ничего на свете, то следовательно, это нечто реально (Эко 2012, 277).

И проверить этот тезис ему пришлось уже по ходу экспедиции, маршрут которой, начавшись от места трагической кончины Фридриха, чем дальше тем все более «сбывался» в смысле замещения реальной в нашем смысле земной географии тем, что ему и его спутникам предначертало воображение в границах разума.

По сюжету романа, персонажи дошли до границ обжитого мира чтобы найти предельное основание для переустройства своей земной жизни, но обнаруживают исключительно странную агломерацию на рубеже, где обретаются совместно всевозможные маргинальные учения, а их носители сами суть маргиналии эстетической функции воображения. Там, куда они в итоге прибыли, в городе Пндапетциме, представлявшем собой ряд сопок, на поверхности каждой из которых было множество дыр, «чисто пчелиные гнезда», они обнаружили удивительное и единственное в своем роде общежительство.

Это было сообщество, состоящее из тех существ, которые в «реальной» истории относятся к вымыслам и небылицам, еще со времен поздней Античности населявшим культурный кругозор. Здесь же, в «виртуальном» пространстве повести Баудолино, они обретают плоть и кровь и предстают в своем неизменно узнаваемом виде, будучи наделены разумом и способность эту употребляя на предметы, интерес к которым никак нельзя было бы предугадать ни в какой сложной фантазии, — богословским спорам:

— Раз так, почему ты говоришь, что исхиаподы не дружат с блегмами?

— Блегмы худо мыслишь.

— В каком смысле худо?

— Блегмы христиане, но они отметные. Они *phantasiastoi*. Хотя и они в убеждении, точно как мы, что Сын не единой природы с Отцом, поскольку бытие Отца извечно, а Сын, Он сотворен Отцом, и не по необходимости, а по своей воле, но в то время как мы провозгласишь: значит, Сын есть приемное детище Божие, блегмы еще добавишь: да, Сын не единой природы с Отцом, но будучи Словом, он, хоть и приемное детище, однако не способен воплощаться.

Значит, Иисус не воплотиться. И виденное апостолами это только... так просто не скажешь... *phantasma*...

— Чистая видимость.

— Точно. Они говоришь, что только фантазм Сына был распят на кресте. Сын не был рожден в Вифлееме, не был рожден от Марии. Некогда у реки Иордан Он был явлен Иоанну Предтече и все тогда скажешь: ах! ах! Но если Сын не был воплощен, как скажешь: ядый мою плоть и пияй мою кровь? Потому-то у блегмов нет причастия хлебом и бурком (Эко 2012, 438–439).

Исхиапод Гавагай, их провожатый, в свою очередь, как можно заметить из цитаты, исповедовал арианство, притом, как впоследствии

выяснилось не в первоначальном виде, но в его омиусианской версии, заставлявшей его отвергать аномеев, мысливших «инаковее всех на свете», хотя они и не представлены в номенклатуре обитателей Пндапетцима. Соответственно, в том, что исхиаподы составляют дуальную оппозицию с блегмами, можно увидеть нечто неординарное, поскольку, во-первых, им полагалось бы противостоять парой «единосущникам»-никейцам³, а во-вторых — «фантазиазм» блегмов явно гностической, а не монофизитской итерации, хотя и позднейшее имя афтартодокетов, «нетленнопризрачников», они также принимают. Однако на этом калейдоскоп не исчерпывается:

— Ну, а паноции? — спросил Баудолино.

— О, паноциям не важно, чем был занят Сын, сошедши на землю. Они радеешь лишь о Духе Святом. Понимаешь, они говоришь, что христиане на Западе думаешь, будто Дух Святой исходишь и от Отца и от Сына. Паноции не согласны. Они утверждаешь, что Сын добавлен после и что в Константинопольском кредо не сказано так. Дух Святой для них исходишь исключительно от Отца. Они думаешь супротивно пигмеям. А пигмеи говоришь, что Дух Святой только от Сына. А от Отца Духа нет. Паноции хуже всего ненавидишь этих инакомыслящих пигмеев (Эко 2012, 439).

Что замечательно, паноции и пигмеи оказываются единственным примером минимальной пары, т.е. отличающейся по конкретной контрастности. Конечно, нельзя тут не видеть провокативности автора, кажущимся образом подспудно призывающим иронически посмотреть на ту самую проблему, которая стала предметом окончательного раскола между латинской и византийской Церквями: исповедание последней, исхождение Духа от Отца, предстает немаркированным элементом двух оппозиций, и тем самым предметность всей проблемы как бы теряет значимость, коль скоро маркированные элементы можно поменять один на другой. Но как раз в этом мы и подступаемся к существу представленной картины. Наличие споров само по себе не дает никакой гарантии релевантности, тем более, что есть среди обитателей Пндапетцима и такие, которые выделяются не по догматическому ряду — великаны-«артотириты», безъязычники-мессалиане, нубийцы-циркумкелионы:

— Друзья, — попытожил Баудолино, — мне кажется очевидным, что разные здешние породы существ не придают значения несходствам телесного вида, цвета кожи, телосложения; совершенно

3 Подробнее см.: Спасский 1914, 414–427.

не то что мы, которые пред лицом карлика полагаем, будто видим ошибку природы. В то же время, наоборот сему, как, впрочем, и многие наши любомудрствователи, здешние придают значение разным толкам относительно природы Христа, а также Пресвятой Троицы... (Эко 2012, 439–440).

Некоторые дополнительные пояснения Баудолино получает от главного евнуха, председательствующего на пире, где Баудолино и его товарищей приветствуют как «Волхваоцарей», вернувшихся с Запада на Восток с чашей Грааля для подношения Пресвитеру:

Живут все вместе веками, привыкли к остальным и отказываются видеть уродства соседней, не говоря уж о собственных. Они уроды, конечно, и больше смахивают на тварей, чем на людей, еще и плодятся как кролики. Извольте повелевать таким народом, вдобавок твердой рукой, чтобы они не перегрызлись из-за ересей. Поэтому много веков назад Пресвитер всех их выселил сюда, на околицу державы, чтоб не смущали гадким видом доброкачественных подданных, которые, заверяю тебя, сударь Баудолино, все отменно хороши собой. Однако естественно, чтоб естество порождало и уродов, и даже удивительно, что полностью в чудовищ не выродилось все человеческое племя, после того как совершило самое жуткое преступление, распяв на кресте Отца-Бога.

Тут Баудолино смекнул, что худо мыслят также и евнухи, и задал несколько вопросов.

— Некоторые из этих чудищ, — сказал ему Праксей, — полагают, что Сын был только усыновленным для Отца. Другие, надрываясь, оспаривают, кто из кого произошел, и всякий погрязает в собственном ему, уроду, химерическом заблуждении, преумножая ипостаси Божественного, веруя, будто бы Высшее Благо имеет три различные сущности, а иные веруют, будто четыре. Кумирники! Божественная сущность лишь одна. Она и есть порождающая: се Отец. Она и есть порождаемая: се Сын. Она и есть преосвящающая: се Дух Святой. Это одно единое божественное естество. Все прочее личины, коими укрывается Господь. Единая сущность и одно тройственное лицо! А не, как утверждают иные еретики, три лица в одной сущности! Но если это так, и если Бог, целиком, заметь, а не уполномочивая какого-то усыновленного отпрыска, Бог принимает исполнение телесное, следовательно, Отцом был распятый на кресте⁴. Распятый Отца! Постигаешь? Только отъявленная порода могла дойти до такого бессрамия. Задача верующих —

4 Подробнее см.: Спасский 1914, 39–41, 46–48.

мстить за Отца. Ни капли жалости к отъявленной породе Адамовой! (Эко 2012, 455–456)

То, что главного евнуха зовут Праксей, весьма красноречиво, поскольку так звали одного из столпов монархианства модалистического толка III века, против которого написал трактат Тертуллиан. Его соименник в романе Эко излагает основные положения этой прототриадологии достаточно связно. Но мы не должны при этом забывать, что наше историческое представление об ортодоксии и ереси существенно трансформировано в контексте романа, и «монархианский» эту главного администратора-евнуха, заправляющего всеми делами при наместнике пресвитера, его наследнике Диаконе Иоанне, немощном молодом человеке, схватывает один из ключевых ее моментов. Ведь это в нашей исторической векторности «прототриадология» предполагает ее развертывание, при котором «личина» наполняется все большей содержательностью и, в конце концов, утверждается как непреложная в своей особенности ипостась. А здесь не то чтобы речь шла о свертывании вспять, но о внутреннем иррелевантном безразличии, проявляемом обитателями города друг к другу, при кажущейся истовой вовлеченности в поиски богословской истины. Пндапетцим — действительно маргиналия во всех возможных вариациях смысловой амбивалентности, и пространственной, поскольку на краю ойкумены как для христианского мира, так и для царства Пресвитера, и временной, поскольку закрепляет за псевдо-настоящим осколки псевдо-прошлого, не позволяя установить начала и концы, а стало быть, и в смысловом отношении, власть и подвластность, царство и священство.

При невозможности в данных рамках подробно остановиться на сюжетных перипетиях романа, и даже на его «ответвлениях», очень содержательных в интересующем нас аспекте, все же мы возьмем на себя риск постулировать уход в маргинальность в качестве основы смысловой динамики романа, — наряду с проблемой возвращения из маргинальности.

Безусловно, нам как увлеченным читателям, следующим авторскому замыслу, больше приходится сопереживать Баудолино, ведь раз ему после неудачи нет пути в прошлое, даже сказать, в хронотоп прошлого, то возвращение будет иметь в виду только его самого; а такую заданность, чтобы индивидуально-биографическое стало знаменателем культурного сдвига в сторону индивидуации, выдержать ему едва ли возможно, не получив никакой другой основы, не обретя никакой другой, немаргинальной платформы. Ведь в той культурной перспективе общность и раздельность судеб латинского и византийского мира

уже не будет играть первой роли; но это то, чего Баудолино не знает, и что мы знаем не по одному только фактическому протеканию истории, но и по сопровождающей его и лежащей в его основе картине обстояния первосмыслов, варьирующихся посредством оттеснения маргиналий и возвращения в себя. Как мы видим, повод к реконструкции такой картины в отношении византийской культуры роман подает достаточно определенный.

Для этого нам следует попытаться установить относительно маргиналий, — что есть то, к чему они оказываются маргиналиями, но само центрировано и собрано на своей собственной основе, иного и маргинального не принимая, однако присутствуя в нем непреложно, делая его тем самым пресловутым «своим иным», «своей маргиналией». И есть ли при этом нечто, что должно составлять его собственное, несводимое к маргиналиям, но одновременно и в силу этого обеспечивающее маргиналиям тоже известную «самость», которая, в свою очередь, даже позволяет маргиналиям составить картину согласия и совместной жизни, правда не ту, что подразумевает указанная основа.

Ведь нужно держать в уме, что все бытующие в Пндапетциме учения, персонифицированные отдельными типами физиогномической девиации, продолжающие исторически отвергнутые Церковью доктрины, сами меж собой Церковь не образуют. Таково условие художественного текста, что они не представляют собой смысловой ряд, где все элементы подогнаны друг к другу и к наличной совокупности; это позволило им соблюдать «терпимость» и «дружбу» в их взаимоотношениях и совместных делах. Но причиной тому также и то, что каждая община несет в себе законченность всего учения, провозглашая себя единственно возможной платформой согласия и не делегируя по внутреннему побуждению никаких потенций вариативности. При этом очевидно, что они приобрели свою единственность в разрозненности не из ниоткуда, словно сегменты генома, которые содержат некую частичную «истину» или «ущерб», достаточные для своего отдельного места, но не будучи в состоянии заменить собой целую ДНК, и поэтому лишены подлинной коммуникации меж собой. Стало быть, отсутствие репрезентации «ДНК» представляет собой очень выразительный момент, предъявляющий странным образом ее реальность и требующий признания релевантности не только ее законченной формы, но и оформленности исторической последовательности ее создания.

Отсюда следует, что если эту основу просто назвать «ортодоксией», то мы рискуем пройти мимо весьма существенной ее особенности: она представляет собой реальность не статическую, но динамическую,

и более того, эту динамику определяет саморазвертывающийся смысл. Эту основу мы безусловно усматриваем в реальной исторической последовательности догматического противоборства, фиксируя ее в ряде очевидных оппозиций «доктринального вызова» со стороны того или иного учителя и «ответа истины», возглашаемого на Соборе. Однако здесь мы имеем дело со строгими дизъюнкциями доведенных до возможной логической определенности альтернатив, и итогом становится восстановление целого учения в его надлежащих частях, подразумевающего, что все «сущностные» аспекты достоверно выражены в должном виде, что соблюден принцип правильного почитания Слова Божия по всем уровням системы Его представления, будь то в триадологии, христологии, еkkлезиологии, антропологии и других. Также наше понимание полученной картины должно строиться по крайней мере с учетом фактического исполнения, при котором внутренняя логическая и жизненная необходимость совпадает с ходом событий так, что она получает свое воплощение «именно-так», а не иначе.

Но может ли эта история предстать перед нашим взглядом в своей внутренней смысловой динамике при своей немаркированности, в странной проекции, где она выступает скрытым бэкграундом для отношений, лишенных категориального содержания и разыгрывающихся в калейдоскопе маргиналий? Ведь в таком случае именно немаркированность может стать тем, что удостоверяет картину своего рода дополнительной истинностью, но только в виде реверсии.

Нет, конечно же, Эко дает отсылку к ее подлинной историко-культурной атрибуции, когда Никита Хониат прерывает рассказ Баудолино указательной ремаркой:

Поскольку Баудолино, излагая эти эпизоды, добавил, что они недоумевали, в чем различие между этими «омоус» и «омиус», и может ли Предвечный быть сведен к двум словам, Никита улыбнулся:

— Есть, есть различие. Может, на вашем Западе противоречия уже забыты, но в империи у нас, у римлян, дискуссия длилась чрезвычайно долго, и были отлученные от церкви, и оглашенные, и вообще убитые за эту букву, разделяющую два слова. Что меня изумляет, это что полемика, которая у нас уже давно подавлена, все еще бушует в тех районах, о которых ты рассказывал.

Затем он думал: вот я гадаю, не плетет ли мне вранье этот Баудолино. Однако полуварвар, каков он есть, прошедший жизнь у алеманов и у миланцев, не отличающих Святую и Животворящую Троицу от Карла Великого, не мог бы знать таких премудростей,

если не услышал в том походе. Хотя, кто скажет, может быть, он услышал их где-нибудь в других местах? (Эко 2012, 473–474)

Собственно говоря, именно по последней мысли Никиты мы и можем установить действительный ракурс реконструкции, или же реверсивной инженерии, присутствующей в романе. Баудолино, сам все так же оставаясь для Никиты субъектом, не лишенным явно маргинальных черт, «возвращает» византийскому логофету стержневую реальность его собственной большой истории. Но для него она, можем мы сказать, и так остается своей, знакомой в плоти и духе культуры, в которой он был взращен и о которой ему предстояло свидетельствовать в отведенное ему время, включая драматический период действия романа. Другое дело наше восприятие, не имеющее нагрузки обращенности в неясную перспективу, но также и не имеющее возможности опознания давней богословской полемики как непосредственно свой культурный опыт. И для него Эко предложил вариант реверсивной встречи с живой археологией, выглядящей как паноптикум живых «сколков», которому писатель сумел придать огромную меру обаяния, провоцирующую наш интерес, причем не только читательский, но и соучаствующий. И он может состоять в том, что, увидев эту агломерацию сколков прежних эпох, мы с удивлением наблюдаем, что так или иначе они указывают на какое-то целое, иначе нельзя было бы их счесть и сколками. В реконструкции этого целого, по признакам и очертаниям сколков, не самым решающим фактором оказывается даже то, что сколки были отвергнуты и оттеснены на периферию актуального культурно-исторического сознания. Что важнее, они продолжают нести энергии целого, напоминают о нем, хотя сами не могут между собой новое целое составить. При таком смыкании синхронии и диахронии предполагается, что реконструируемое совпадение даст нам понять, почему обломки именно такие, а не другие, и их «истинно-таковость» все равно обеспечивается тем, что где-то и когда-то было целым. Однако мы вправе заключить, пусть и через опосредование реверсии и негативности, и то, что целое христианского вероучения тоже каким-то образом составлялось постепенно, что оно тоже не предстало сразу в законченном виде дома; его строили, не имея предначальной точной схемы и рабочего графика. Здесь мы получаем как бы потаенное свидетельство того, что принцип системного строительства, который на каждом этапе провозглашался в своем торжестве, соблюдался во все новых и новых наращиваниях, причем «чертежи» составляли эвентуальное целое с «блоками». Нам нетрудно сделать такой вывод из фактической истории Церкви и развития догматических движений, в частности, из

того, что Символ Веры, имея свою историю редакций, из которых окончательная содержит в себе следы экклезиологического компромисса на момент принятия, отражает в себе стремление такого развития первосмыслов, при котором всякое вероучительное положение, входящее в него, имплицитно содержало в себе все без исключения другие, с возможностью расширения, но без изъятия. Тем не менее, некое особенное понимание их достоверности и аутентичности мы получаем, увидев косвенное и во многих смыслах маргинальное подтверждение в таком неожиданном источнике как постмодернистский роман.

ЛИТЕРАТУРА

- Эко, У. (2012), *БAUDOLINO*. Пер. Е. Костюкович. М.: Астрель.
- Каждан, А.П. (2005), *Никита Хониат и его время*. СПб.: Дмитрий Буланин.
- Спасский, А.А. (1914), *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени)*. Издание второе. Сергиев Посад.
- Kampianaki, Th. (2021), "Βίβλος ζώντων or Libro dei viventi. The reception of Niketas Choniates' History in Umberto Eco's Baudolino", *Parekbolai* 11: 211–226.
- Eco, U. (2012), *Baudolino*, trans. into Russian by E. Kostyukovich. Moscow: Astrel.
- Kazhdan, A.P. (2005), *Niketas Choniates and his time*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin.
- Spassky A.A. (1914) *History of dogmatic movements in the period of Oecumenical Councils (connected to the philosophical doctrines of that period)*. 2nd ed. Sergiev Posad.

REPRESENTATION OF THE FIRST-MILLENNIUM THEOLOGICAL DISCUSSIONS IN THE NOVEL BY UMBERTO ECO "BAUDOLINO": AUTHENTICITY AND NEW UNDERSTANDING

AKISHIN, Sergyei B.

Independent Researcher, St. Petersburg.

E-mail: emmenai@gmail.com

Keywords: U. Eco, "Baudolino", Prester John, Nestorianism, Arianism, Monarchianism, marginalia, orthodoxy.

The subject of the early and classical Christian theological controversies has seldom appeared a sufficient element of the artificial context of a fiction novel. Significantly, it was Umberto Eco who produced an attempt to involve them into his novel "Baudolino", having taken them, if not in their direct and complicated actuality for the beginning of the XIII century, where the action was set, yet as an essential part of the conceptual background for the events of the novel and the incentives of its characters. While being a renowned medievalist and thus inherent to high scientific standards in operating with this kind of cultural phenomena, Eco transplanted it into fictional soil with as much care as was possible, using, inter alia, the advantage of the opportunity

to observe it there as something integral and synchronic as supplementing its real historic diachronic continuity. In the present study, we strive not only to summarize the traces of the “previous” theological polemics within the plot of the book but also to outline a sort of its “reverse reconstruction” aimed at clarifying whether it is possible to obtain a certain scent of vivid and meaningful authenticity of centuries-old discussions on sublime matters through such an unorthodox experience, as well as to elaborate a new understanding of their so to say dimensionality in the coordinates of the entire culture, not just within the framework of the logic whereby the concepts and images of sacred realities of varying degrees of purity and consistency were deployed.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-381-2.2021.44

Научное издание

**Византия, Европа, Россия:
социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.
Архив конференции**

Выпуск 1

Материалы международной научной конференции
(Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 года)

Редактор: О.Н. Ноговицин.

Корректор: Т.А. Сенина.

Компьютерная верстка: Т.А. Сенина.

Художники: С.Е. Еременко, Т.А. Сенина.

Технический редактор: С.Е. Еременко.

ISBN 978-5-89697-381-2



Подписано к печати 22.12.2021.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 30.25.
Тираж 150 экз. Заказ 1276.

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310–79–29, +7(981)699–6595;
e-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А.М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134.