ВИЗАНТИЯ ЕВРОПА РОССИЯ

социальные практики
и взаимосвязь духовных
традиций



Архив конференции
Выпуск 2

Санкт-Петербург
2022

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

ВИЗАНТИЯ, ЕВРОПА, РОССИЯ: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

АРХИВ КОНФЕРЕНЦИИ

Выпуск 2

Материалы международной научной конференции
(Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 года)

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2022

УДК 1:2
ББК 86:87
В42

Утверждено к печати Учёным советом ФНИСЦ РАН

Рецензенты:
д-р филос. наук, проф., С. В. Никоненко (СПбГУ)
канд. социол. наук Р. Г. Браславский (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН)

Редакционная коллегия:
О. Н. Ноговицин (отв. ред.), Е. А. Маковецкий, А. А. Иваненко,
А. Д. Пантелеев, А. В. Малинов, О. Ю. Гончарко, А. А. Синицын

В42 **Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2 :** материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / Отв. ред. О. Н. Ноговицин ; ФНИСЦ РАН. — СПб. : Издательство РХГА, 2022. — 452 с.
ISBN 978-5-89697-406-2
DOI 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022
EDN ATFRRU

В издании представлены статьи по материалам докладов второй международной научной конференции «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», прошедшей 22–24 сентября 2022 г. в Социологическом институте РАН — филиале ФНИСЦ РАН. 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 978-5-89697-406-2

© Авторы, текст, 2022
© ФНИСЦ РАН, 2022
© Издательство РХГА, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 7

РУССКАЯ МЫСЛЬ МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

Грякалов А. А.
Диалог, событие и субъект-свидетель — топо-модерн? 11

Евлампиев И. И.
Идея «народной монархии» в творчестве А. Хомякова и И. Киреевского: сходства и различия 31

Фомин В. В.
Размышления А. С. Хомякова о русском языке 42

Матвеева И. Ю.
Влияние философии славянофилов на концепцию семьи и народной религиозности в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» 52

Николаев Н. Ю.
«Война очень большое зло, однако не самое большее»: Н. Я. Данилевский о войне и мире 66

Малинов А. В.
Византийское наследие России в интерпретации В. И. Ламанского 74

Медоваров М. В.
Развитие представлений В. И. Ламанского о западной и южной границе «Среднего мира» 85

Володин А. В.
Конфликт с метафизикой и «альтернатива сердца» у А. Ф. Лосева как основание мифологической вне-науки 94

Попов Д. А.
Музей в проекте русского космизма 105

Синицын А. А., Богатов М. А.
Античность — Европа — Россия: О «роковых интерпретациях» в языковом и культурном переводах (замечания к взглядам Франсуа Федье, изложенным в книге о русской культуре) 112

Тантлевский И. Р.
Библейский «коррелят» наименования «Россия» как “prooftext” для обоснования доктрины «Москва — Третий Рим» 122

Ноговицин О. Н.
Политическая теология в России конца XX — начала XXI вв. и ее европейский контекст 130

Даренский В. Ю.
Апология Византии в новейшей русской историографии 146

Ищенко Н. С.
Ослепление претендента на престол в византийской и русской культуре 163

ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ ОТ АНТИЧНОСТИ К МОДЕРНУ И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В РОССИИ

Протопопов И. А.
Бесконечный разум как основание бытия чувственно воспринимаемых вещей, сообразно принципу причинности и взаимодействия в ранних произведениях Канта 179

Лёшев В. А.
Генезис исторической и моральной религии в учении Иммануила Канта 196

Шевцов А. В.
Логическое учение Людвига Кондратьевича фон Якоба в контексте критической философии 204

Куприянов В. А.
Проблема обоснования права на революцию в политической философии Дж. Локка и И. Г. Фихте 213

Иваненко А. А.
Философия религии И. Г. Фихте и христианство 222

Паткуль А. Б.
Позитивная философия Ф. В. Й. Шеллинга и онто-тео-логия 233

Муравьев А. Н.
Гегель об абсолютной религии как результате исторического развития религиозного духа 242

Тимофеев А. И.
Г. В. Ф. Гегель и А. Н. Бердяев: две концепции духа 249

Ляшко И. А.
Различие понятия и представления
в философском наследии Э. В. Ильенкова и Г. В. Ф. Гегеля 258

Makovetsky E. A., Kuzin I. V., Sokolov E. G.
The Imaginary Speeches about the Imaginary Pictures:
Mimesis and Fantasy in the Basis of Art 266

Darovskikh A. A.
Ethics of pandemics: the resource allocation problems 273

ВИЗАНТИЯ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

Даниш М.
Научные взгляды словацкого византолога
Александра Авенариуса 285

Варламова М. Н.
«Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάνκη κινεῖσθαι»:
проблема движения по природе и самодвижения
одушевленного в «Физике» Аристотеля 299

Виноградов Д. А.
Предмет и метод первой и второй философии Аристотеля 314

Пантелеев А. Д.
Бедность и богатство в раннехристианской традиции:
от Нового Завета до начала III в. 329

Баранов В. В.
Одушевление тела в трактате «О сотворении мира»
Иоанна Филопона 341

Ноговицин О. Н.
Между аллегорезой
и буквальным толкованием книги Бытия:
экзегетический метод Иоанна Филопона
в трактате «О сотворении мира» 363

Щукин Т. А.
По образу Сына Божия? Полемика Иоанна Филопона
с оригенизмом в VI книге трактата «О сотворении мира» 393

Курбанов А. В., Спиридонова Л. В.
Житие Космы и Иоанна Дамаскина *BHG* 394:
датировка и мотивы написания 403

Акишин С. Б.
Учение о богах в «Первоосновах теологии» Прокла
и особенности его интерпретации у Николая Мефонского
и Иоанэ Петрици 418

Макаров Д. И.
Бог и виртуальные миры.
Размышления византолога над книгой К. Г. Фролова
«Очерки аналитической метафизики» 433

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Международная научная конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», состоялась 22–24 сентября 2022 г. в Санкт-Петербурге в Социологическом институте РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) и является второй конференцией, организованной в рамках этого проекта. Как и год назад она 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. 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. Некоторые статьи подготовлены по материалам Девятых международных чтений по русской философии «Цивилизационные проекты славянофилов: беседы поверх времени», прошедших в Социологическом институте РАН в те же дни, что и конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций». Статьи, публикуемые в этом собрании, представляют собой как тексты, подготовленные на основе сделанных в секциях обеих конференций докладов, так и новые, написанные специально для этого издания.

РУССКАЯ МЫСЛЬ МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

ДИАЛОГ, СОБЫТИЕ И СУБЪЕКТ-СВИДЕТЕЛЬ — ТОПО-МОДЕРН?

ГРЯКАЛОВ
Алексей Алексеевич

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: alexalgr@mail.ru

Ключевые слова:
диалог, классика, рефлексия, модерн, постмодерн, метамодерн, субъект, топос, топо-модерн, космизм, персонология.

В статье рассмотрены стратегии преемственности диалогической и событийной мысли в современной философии на материале формирования основных понятий и стратегий рефлексии. Закономерным звеном выступает представление о субъекте-свидетеле, соединяющем в себе эпистемологические и экзистенциальные параметры самоопределения человека. Вводятся и обосновываются концепты топо-модерна и топо-модернизма как актуального анабасиса идей, энергий и сил модерна и классики. Рядоположенность и равноположенность констант рефлексии и самоопределения создает значимую для современности топологическую стяженность смыслов и ценностей.

ДИАЛОГ И ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Поиски оснований целостности мысли и существования в современной рефлексии осуществляются посредством обращения к стяженным началам — *пространству между*, *мы-переживанию*, *интерсубъективности*, *трансцендентальной прагматике* и *онтической редукции* («…изначальность бытийной человеческой онтологичности все больше вытесняется онтической, замкнутой в горизонте сущего и отсылающей к другим ареалам границы» (Хоружий 2002, 139)). Одно сущее определяется через другое сущее или может быть понято через соединяющее их «между». Идейное и ценностное наполнение смыслового пространства может быть различным — от экзистенциального до коммуникативного, но константа отношения сохраняется. И если осуществить деконструкцию диалога — «дать осесть понятию» (Жак Деррида), может быть высвечена имманентная логика актуальной рефлексии.

Исходным образом идеи стяженности и отношений намечена в стратегиях диалога. Актуализирован диалог в 20-е гг. XX в. Мартин Бубер — «Я и Ты» (1923). Михаил Михайлович Бахтин — «Проблемы

творчества Достоевского» (1928). Диалог был теоретически обоснован, но культурно-политическим сознанием того времени не воспринят. Вновь актуализирован диалог в 60-е гг. прошлого века — в сфере экзистенциального одиночества предельно усилена тема *другого* — до жертвенности и прекрасной иллюзии («Любить — это говорить другому: ты никогда не умрешь»). И, в связи с этим, встает вопрос о природе диалога; при всей кажущейся ясности общего смысла есть требующие внимательного исследования позиции.

Дело в том, что ситуация начала XXI в. существенно отличается от *модерна*, мир радикально обособился, стал фрагментарным. И недавний соблазн постмодерна прошел — мы находимся не в ситуации толерантности, а в ситуации всепроникающего противостояния и «диффузного цинизма» (Петер Слотердайк). Над противостоянием только то, что способно объединять: экологические проблемы, экософские представления, терроризм. Но это *негативная* интеграция — сплачивающими становятся деструктивные действия, — перед угрозой гибели природы или перед международным терроризмом никто не защищен. Поэтому встает вопрос о формах ответственной *позитивной* интеграции, которая могла бы планомерно выстраиваться в пространстве современного «общества риска».

Предельную ответственность получают интегрирующие усилия мысли и действия цивилизационной ориентации, которые сохраняют определенную независимость от господствующих дискурсов политики и экономики. Более того, именно в отношении к официальным языкам современности трансполитический философский диалог обладает конструктивной продуктивностью и способен обладать особым статусом — в центре внимании оказываются культура традиций, опыт духовности и повседневности, феномены чувственности, человеческий смысл «генетического кода».

Диалогическая общность как бы растет *снизу*, а не спроецирована *сверху* — значима антропо-логика диалога. Именно «на земле» возникают проблемы, над которыми идеоло-логика не имеет полновластной силы. И есть зоны, предельно затрудненные и почти закрытые для диалога. Если для практической политики или межгосударственной организации культурных связей альтернативы диалогу, казалось бы, вовсе не существует — во всех случаях действительно важна установка на диалог, а не на конфронтацию, то теоретически необходимо представить возможные модели диалога с учетом принципиальных трудностей и реальных ограничений.

Должна быть осознана иллюзия общего просветительского подхода, при которой диалог строится на культурных универсалиях.

Диалог является *историческим* изобретением и поэтому *историчен*. Но существуют сообщества, которые о диалоге ничего не хотят знать. Более того, принципиально его не принимают. Добровольная — тем более вынужденная — перемена места субъектами-сообществами может сделать их совершено безразличными к ценностям «другой жизни», в которой они оказываются — при одновременном забвении собственных традиционных ценностей и свойственного молодежным сообществам «культа удовольствия»[1]. Целые сообщества сегодня ничего не хотят знать о всеобщем: традиция воспринимается в таком случае как *ретроканал*, а музей — как *архив*.

Более того, сами идеалы знания оказываются под вопросом[2]. Разворачиваются параллельные миры существования, над которым диалог не властен. Диалог, можно сказать, *канализирован* внутри сообществ. Это совпадает с изменением принципиальных стратегий смыслогенеза: если традиционные истины выстраиваются «с точки зрения вечности», то модерн открывает ангажированность исторического знания.

Представление о согласии всего человечества существовало в эпоху Просвещения — это то, что было названо «универсальной моделью культуры». Но эмпирическое содержание таких понятий как «брак», «семья», «религия», «собственность» — разное, хотя они обладают универсальностью.

Мистический опыт религии — различен.

Только в сознании, лишенном понимания различий, возникает мысль о том, что Бог у всех один. Опыт хлыстов и опыт «протестантской этики» непереводим на другой язык без остатка[3]. Необходима инте-

---

1 «Преступный мир молод и в первую очередь включает в свою орбиту культурных маргиналов, расовые меньшинства, иммигрантов и молодежь из семей иммигрантов. Система потребления гораздо радикальнее разрушает традиционные структуры и личности, чего не могла сделать расистская колониальная система: отныне не столько унижение характеризует портрет “колонизованного”, сколько систематическая дезорганизация его самобытности, жестокая дезориентация его “Я”, порожденная поощрением потребностей такого индивида, стремящегося к интенсивной жизни.
Здесь отсутствует горизонт.
Повсюду процесс персонализации разрушает личность: если посмотреть на нее с лицевой стороны, то она растрескивается по линиям нарциссизма и умиротворения; если же взглянуть с тыла, то в ней проглядывают черты громилы и насильника. Гедонистическое общество безотчетно создает взрывчатую смесь» (Липовецки 2001, 298).

2 «Если Европа представляет собой идеал, то мы можем сказать, что европейцы потеряли преимущественные права на владение этим идеалом» (Кокер 2006, 80).

3 Ср.: «В исламе, как правило, ищут по аналогии с христианством ортодок-

грация с позиций антропологии — не сложение позиций, а процедура соотнесенности с учетом топологической характеристики субъективности и субъектности. В связи с этим имеет смысл рассматривать культуру как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций, управляющих поведением. Это именно то, что сущностным образом характеризует топологическую субъективность.

Субъект понят в зависимости от таких культурных программ и механизмов. В центр внимания полагаются механизмы не столько универсально-культурологические, сколько социо-антропологические. Это путь приведения бесконечного количества возможностей прожить жизнь к исполненности: неопределенность врожденных способностей редуцирована до конкретности реальных достижений. Необходим анализ значимых символов — не только слов, но жизненных жестов, образов пространства, организации предметной среды и повседневности. Важно обращаться к тому, что есть: если у этноса отсутствует традиция живописи, то вряд ли можно эффективно «диалогизировать» в ее пространстве. Эти символы действуют как «источники света» — естественная органика дает освещение слишком рассеянное, ведь люди — незавершенные существ, которые завершают себя посредством культуры через сложный комплекс значимых символов. Культурные модели обладают смыслопорождающей энергией — мы имеет дело не просто с *браком*, но с набором представлений о том, как должны мужчина и женщина относиться друг к другу, кому и когда можно вступать в брак. Люди никогда не имеют дела «просто с религией», но с пониманием опыта веры, аскезы, практикой духовного воспитания.

Перенесенные в другое *место* эти символы становятся совершенно искаженными.

Разговор о прогрессе становится утопическим — для него нет *места*.

Даже идея прогрессизма предстает как непрерывное помешательство — чистое становление вне какой-либо меры, подлинное и непрерывное умопомешательство, пребывающее сразу в двух смыслах, всегда избегающее настоящего и заставляющее будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток сливаться до неразличенности. В непрерывном неконтролируемом стремлении господствуют муляжи, эрзацы действительности, видимости. В эстетике *симулякр* вытесняет художественный образ и занимает его место. Переходным звеном между реальным объектом и симулякром является *кич* как бедное значениями *клише*, *стереотип*, *псевдовещь*.

сию, теологию, церковную идеологию и т.п., между тем этих феноменов в мусульманской культуре просто не существует» (Кирабаев 2006, 144).

Стремительный обмен информацией выступает как подделка диалога.

Сравнивая культуру конца XX в. с засыпающей осенней мухой, Жан Бодрийяр указывает на риск деградации, истощения, «ухода со сцены», таящийся именно в эстетике симулякра. Специфика «симулякра прогресса» состоит в том, что все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования исчез. Идея прогресса функционирует, хотя сам смысл прогресса исчез — продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование нисколько не страдает от этого, а, напротив, становится все более совершенным. Современный индивид оказывается в ситуации перманентной нестабильности.

Нет устойчивых и защищенных мест существования, налицо их перманентная мутация.

Соответственно, постоянно мутирует субъективность

Как можно свидетельствовать о *месте*, постоянно подвергаемом радикальному смещению?

Террор действует как «негативная сборка» — это тот «общий враг», который в отношении к себе соединяет разрозненные сообщества. Более того, рассеянный во всем социуме террор, оказываясь необходимым для существования власти, заставляет мутировать власть, делая ее для себя все более и более поддающейся.

С «помощью» террора можно оправдать войну.

Обосновывать экономическое неравенство и подавление.

Оправдать насилие.

И самое главное то, что *все* принимают — это связано с отчуждением одних мест существования от других.

Совершенно очевидно, что под таким давлением общение не обладает собственно диалогической — *свободной* — природой. В мире Достоевского все и всё должны знать друг друга и друг о друге, должны вступать в контакт, сойтись лицом к лицу и заговорить друг с другом — все должно «взаимоотражаться и взаимоосвещаться диалогически». И все разъединенное и далекое должно быть сведено в одну пространственную и временную *точку* (М.М. Бахтин). Это особая форма отношения-встречи.

Именно тут возникает чрезвычайно важная для производства субъективности тема *третьего.*

Третий способен свидетельствовать из разных топосов, соединять их в одной оптике, корректировать видение, различать и устранять возникающие при зраках *призраки.* Отметим, что *тринитарные* стратегии объяснения мира не только устойчиво присутствуют

в философии, но выступают порождающими моделями субъективности. Можно говорить о принципиальной значимости *третьего пути* — не вполне определенном стремлении выйти за пределы бинарного исчисления. *Третий* — то существо, в котором современность постоянно испытывает нужду — парадоксальным образом *третий* способен оказываться существом *пред*шествующим, он как бы задает самую способность *единственности* и *другости.* Его постоянное *со*присутствие может представать и переживаться как чудо, а может быть понято и истолковано в терминах диалога или интерсубъективности. *Третий* свидетельствует даже если он при-зрак, исчезающий при свете дня, но это существо-призрак создает возможность встречи и понимания. *Третий* способен присутствовать как необъяснимое переживание или влечение.

Третий — не растворяющийся в ситуации свидетель любого смещения — отдаления/приближения и различия/сходства.

Он одновременно танатологичен и эротичен — появляется в момент соединения разделенного и разделения соединенного. *Третий* сопровождает мир, ни одно странствование и ни одна встречи не осуществляются без его присутствия. Как луна, на которую взглядывает путник, он будто бы всегда размещен рядом.

В работе «К философским основам гуманитарных наук» Бахтин противопоставляет постижение личности познанию «чистой мертвой вещи», существующей только *для-другого* и могущей быть раскрытой до конца внешним познавательным актом. Постижение человека не подобно познанию вещи и предполагает свободное самооткровение личности. Но и эта принципиальная открытость *другому* не устраняет внутреннее ядро существования, которое нельзя до конца исчислить, поглотить или истребить. Пределом постижения — следует вспомнить психологию сектантского экстаза, где важны и тайна, и ложь, и нескромность, и оскорбление, а критерием является не точность познания, а глубина проникновения, является мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва.

И в анализе монолога Бахтин отмечает наличие точки зрения *третьего,* где реплики оказываются в *одной* плоскости воспринимающего («Диалог. Из архивных записей к работе “Проблема речевых жанров”»: Бахтин 1997, 207). А ситуация общения, в которой есть реальный диалогический контакт, но нет контакта смыслового, развертывается в *нулевых диалогических отношениях* — в них раскрывается особая точка зрения *третьего* — того существа, которое в диалоге реально не участвует, но его *представляет* и *понимает.* Понятие *третьего* очевидно не может быть отделено от понятия *нулевых диалогических*

отношений — они предстают как некая исходная возможность — даже субстанциальность, в соотнесенности с которой только и развертываются конкретные акты встречи. Речь должна, следовательно, идти не о минимальности («нулевые отношения») диалогического смысла, напротив о *все-со-бытийности* и *диалогическом отношении согласия.* Встречаясь друг с другом как личности, участники встречи остаются одновременно участниками самой возможности понимания.

Но *третий* и его мир ориентированы не только на *встречу* в ее экзистенциальной исполненности и не только на соотнесенность стратегий понимания.

Тема *третьего* по-новому полагает актуальный вопрос о событии субъективности. Ведь топос *третьего* однозначно не определен, можно даже сказать так, что *третий* — метафизический свидетель — утрачивает себя в тот момент, когда привходит в конкретность встречи.

Именно он задает возможность складывания уместной субъективности. И *понимающий* неизбежно становится *«третьим»* в диалоге (конечно, не в буквальном арифметическом смысле, отметил Бахтин, ибо участников понимаемого диалога кроме «*третьего*» может быть неограниченное количество).

Диалогическая позиция этого *«третьего»* — совершенно особая. Можно говорить о том, что имеется сфера понимания, в отношении к которой конкретные встречи-диалоги предстают как ее проекции. Иными словами, предполагается, хотя далеко не всегда вполне ясным образом для участников общения, особое *пространство* понимания, дающее возможность конкретным диалогам-встречам. В отношении к субъектам общения «*третий»* выступает не столько как *исток*, сколько как *производитель смыслов* — «необозначенный полюс антиномии», так можно было бы сказать, вспоминая автономию эстетической ценности в структуральной концепции Яна Мукаржовского.

Непосредственно предстающего в общении субъекта Бахтин называет *вторым.* Это тот адресат**,** ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает. Его тематизации всегда конкретно представимы: *второй* существует в обозримых горизонтах понимания. Но кроме данного в непосредственном или принципиально представимом наблюдении адресата («второго») автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *«нададресата»* («*третьего*»), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени» («1961 год. Заметки»: Бахтин 1997, 337).

Это фигура *абсолютного свидетеля*.

И хотя в бахтинских работах нет однозначного толкования термина («*третий*») — смысл определяется контекстуальной интерпретацией, сущностность может быть установлена в отношении с *нададресатом*: предполагается установка на *Другого*, на его справедливое и оправдывающее понимание, т.е. на встречу «я» и «другого» в последней диалогической субстанции[4]. Проблема соотношения *третьего* и *нададресата* превосходит, таким образом, уровень интеракций и приобретает принципиальный онтологический характер — *третий* своим присутствием задает возможность свидетельствования в разделенном фрагментарном мире. Эта фигура возвышения не означает надзора и господства, а предстает как условие и возможность осуществления. Усилие *третьего* вводит диалог в смысловое пространство, в котором принципиально возможна соотнесенность любых встреч, — вовлеченным оказывается непосредственно не наблюдаемое бытие и существование («то, чего в диалоге непосредственно и налично нет»).

Так понимаемый *третий* близок значимому для Бахтина понятию *нададресата,* хотя в других смысловых полях концепт соотносим преимущественно с семантико-прагматическими позициями текста (*третий* как герой высказывания, третейский суд в риторическом слове, абстрактно-объективная позиция *третьего* в науке, «заочные слова» *третьего* и т.п.). *Нададресат* воплощает возможность идеального ответного понимания в разные эпохи и при разном миропонимании, отмечает Бахтин, этот *нададресат* способен принимать разные идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.п.).

Взыскуемая участниками общения полнота понимания лишь потенциальна: «Автор никогда не может отдать всего себя и все свое речевое произведение на полную и окончательную волю наличным или близким адресатам (ведь и ближайшие потомки могут ошибаться) и всегда предполагает (с большей или меньшей осознанностью) какую-то высшую инстанцию ответного понимания, которая может отодвигаться в разных направлениях» («1961 год. Заметки»: Бахтин 1997, 338). Каждый диалог, пишет Бахтин, происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего «*третьего*», стоящего над всеми участниками диалога: тема *ада* («абсолютная неуслышанность») Бахтиным сравнивается не с чем иным, как полным отсутствием «*третьего*».

4 См. комментарии в книге: Бахтин 1997, 658.

Но Бахтин уточняет, что *третий* вовсе не является чем-то мистическим или метафизическим (хотя при определенном миропонимании и может получить подобное выражение), — это *конститутивный* момент целого высказывания, который при более глубоком анализе может быть в нем обнаружен. Если угодно, может быть обозначен как «доминантный субъект» свидетельствования. Позиция *третьего* соотнесена с неким исходным и как бы впервые осуществленным разделением, которое одновременно же является и соединением. Он обустраивает встречу, где могут быть разделены чувства одиночества, отчужденности, непонимания.

Так в сознании разделившегося мира он *всегда уже* как бы предупреждает возможную несоотносимость позиций: для слова (а следовательно и для человека), пишет Бахтин, нет ничего страшнее *безответности.* Даже заведомо ложное слово не бывает абсолютно ложным, всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает, хотя бы в форме: «всякий *на моем месте* солгал бы также» («1961 год. Заметки»: Бахтин 1997, 338). Не имеющий своего конкретного топоса *третий* каждый раз обретает его в конкретных встречах-диалогах, но главное в том, что *третий за*дает самую возможность производства субъективности.

Он *поощряет* к производству, давая тем самым возможность осуществиться диалогической длительности — именно сохранение понимания делает возможным устойчивость субъективности. Позиция *третьего* постоянно отсылает к истокам и представляет исток: в каждой диалогической встрече создается актуальная отсылка к событию существования — Бахтин говорит об «услышанности как таковой». Она является диалогическим отношением: и между глубоко монологическими речевыми произведениями всегда наличны диалогические отношения («1961 год. Заметки»: Бахтин 1997, 336). В самом высказываемом слове содержится энергия вопрошания и ответствования («слово хочет быть услышанным»). Слово же, которое боится *третьего* и ищет только временного признания ограниченной полноты смысла у ближайших адресатов, не способно к свидетельству и утверждению.

Именно пребывание в субстанции *третьего* делает слово *бездонным*, что и соотносит субъективность с идеей ее принципиальной открытости и незавершенности: полноправное и полнозначное чужое сознание не может быть вставлено в завершающую оправу действительности и не завершаемо ничем (даже смертью), ибо убить — не значит опровергнуть. У Бахтина понятие *третьего* оказывается как раз тем, что способно объединить «персоналистически-полифоническую» тематику и тематику «раблезианско-родовую».

И главное все-таки в том, что *третий* создает и обустраивает «место мест», которое нигде не находится, но всему придает возможность существования.

Пространство *третьего* имеет отношение как к «большому телу», так и к религиозно истолковываемому диалогу. Происходит *встреча* проблемных тем, что также может быть проанализировано через обращение к топологической субъективности. И это тем более важно, что в концепции Бахтина, как отмечают комментаторы, наличествует некая терминологическая пустота, частично заполняемая понятием «топографически единая картина мира», но чаще каждый раз именуемая заново.

Бахтин возражал против субстанциалистского взгляда на культуру[5]. И позиции *нададресата* или *третьего* принципиально не могут быть достигнуты и присвоены, иначе превратились бы в одну из реализованных и с необходимостью конечных диалогических встреч. Телеологическая установка Бахтина направлена на метафизически открываемую «нравственную реальность», т.е. того вида бытия, который *единственно есть — есть* в том смысле, что существует как событие, возвышаясь в своей сложности над миром физической реальности (в том числе телесной) и над миром символически помеченного культурного пространства. Раскрывающаяся между участниками встречи *бездна* таковой является тогда, когда они разлучены и разделены. «Изолированные “я” и “другой” также недостаточны, как и формы их некритического смешения, более того — сами формы смешения и есть исторические проявления тенденций к изоляции “я” либо “другого”» (Гоготишвили 1992, 118). Крайности абсолютизации «я» или «другого», в принципе сходятся друг с другом — в них возникает по-разному центрированная, но принципиально схожая позиция монологизма.

Необходимо *место*, где встреча возможна.

Мир Достоевского Бахтин понимает как мир глубоко плюралистичный. Можно говорить о гетерогенности соответствующей такому миру субъективности. И если уж искать для такого мира образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, пишет Бахтин, то таким образом является церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные (Бахтин 1972, 7).

5 «И то, что Бог (автор, говорящий, типический образ говорящего) не входит субстанциально в тварный мир (в произведение, высказывание, стиль языка), и то, что одновременно Он тем не менее “присутствует” в мире — оба эти положения являются константами бахтинской мысли» (Комментарии: Бахтин 1997, 397).

В этом смысле может быть актуализировано понимание *соборности.*

Для Достоевского разобраться в мире значило помыслить все содержания как *одно*временные, угадать их взаимоотношения в разрезе *одного момента.* Время словно бы опространствливается, под вопрос ставится временение как стратегия смыслогенеза, что актуально обсуждается в современной рефлексии (Молчанов 2014, 223–226). Бахтин, говоря о способности Достоевского слышать и понимать *все* голоса сразу, связывает это с объективной сложностью эпохи, ее противоречивостью и многоголосностью, а также положением самого Достоевского — положением разночинца и социального скитальца. Некоторая маргинальность положения Достоевского обеспечила ему, полагает Бахтин, глубочайшую биографическую и внутреннюю причастность многопланности жизни, что соединилось с особым художественным даром видеть мир во взаимодействии и сосуществовании. Мысли героев Достоевского — это реплики в незавершенном диалоге. Мысли живут на границах с чужой мыслью, с чужим сознанием — только в пространстве *третьего* может быть обретено *место*, где сохраняется исповедальное самовысказывание героя.

Актуально тема *третьего* появляется там, где нет исходной убежденности монологической правоты: «…один человек, остающийся только с самим собою, не может свести концы с концами даже в самых глубинных и интимных сферах своей духовной жизни, не может обойтись без другого сознания. Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом» (Бахтин 1972, 306). Для понимания нужна встреча — место в пространстве понимания, которое не природно и не отвлеченно-идеально.

Ни одному из участников встречи оно не принадлежит.

Никто не властвует в этом пространстве единолично. Но не властвует там и безличная идея. И чтобы встреча состоялась, необходим перерыв постепенности — экзистенциальное усилие постижения одного человека другим.

Это не образ единого духа, а событие встречи в определенном месте.

Можно сказать, что позиция *третьего* противостоит в целом той общей территории, где сходятся монологические принципы абсолютизации «я» и «другого» — абсолютизации идеи «человека вообще». (Именно против этого восставал герой произведения Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»). *Событие* представляет единство конкретно-всеобщего религиозного переживания мира, культурного космоса и неповторимого поступка. Наличие свободного выбора в действии

предохраняет от подчинения личности тоталитарной принудительности всеобщего характера. Соотнесенность же личностного сознания и действия с миром хранит от своевольного («я для себя») эгоизма.

СОБЫТИЕ И СУБЪЕКТ-СВИДЕТЕЛЬ

В рефлексии субъективности устойчиво присутствует интерес к событию — идеи Мартина Хайдеггера, Альфреда Норта Уайтхеда, М.М. Бахтина, Алена Бадью, Жиля Делёза, В.В. Бибихина. При всем различии позиций есть устойчивость интереса — значимая для современной мысли фигура повторения актуализирована уже в сочинениях С. Кьеркегора. К. Романо придает событию способность прозревать новые горизонты мысли: «Событие не вторгается в мир, но открывает новый мир для того, к кому оно приходит» (Романо 2017, 27). На таком фоне обращение к событию и свидетельствованию — не только поиск устойчивых оснований и констант рефлексии, но и не в меньшей степени жест проблематизации существования. В том числе необходимо поставить вопрос: что делает наука с цельностью экзистенциального опыта (Грякалов, Положенцев 2019, 23–25).

В актуальном контексте А. Бадью связывает преодоление кризиса философии с обращением к событийной целостности, где концептуально представлена соотносительность *матемы*, *поэмы*, *политического измерения* и *любовной Двоицы*.

То, что можно обозначить как постсовременность, озабочено местом, соотнесенностью, структурацией, расположенностью — возможностью создавать *міръ* и человека через свидетельствование. Время больше не является непрерывным потоком — оно пульсирует в особого рода событийной аритмологии. Лишенное онтологии в вечности, время фрагментировано в пространстве отдельных топосов, которые необходимо свести в одно транс-топологическое поле, если вообще вопрос о целостности еще сохраняет значимость хотя бы как вопрос о внутренней сорасположенности фрагментов.

Соответственно, тема события предполагает обращение к фигуре соответствующего субъекта.

На этом фоне оформляется тема субъекта-свидетеля в противо-со-действии двух линий мысли XX в. — экзистенциализма и структурализма. Не только в той смысловой энергии, которая возникает между ними, но и в силу скрытых импульсов, наличествующих внутри позиций как свое-иное. Это присутствует в стремлении к дискурсивной выраженности экзистенции, что наиболее ярко представлено в экзистенциалистском письме, с одной стороны, и, с другой стороны, в переходе операционального структурализма в постструктурализм

с его интересом ко всему, что «проваливается сквозь решетку» — эротика, смерть, желание. Именно в исчерпанности и несомненном осознании кризиса возникает забота о субъекте, способном свидетельствовать о желанном обретении — об *ином*. И можно сказать, что субъект-свидетель востребован не столько временем в ситуации пост-истории, а оказался необходим топо-логически, представая связующим звеном пространства рефлексии и поступания.

И с этого момента — по времени это означает конец 70-х гг. прошлого века, субъект-свидетель приобретает автономную смысловую значимость, воздействуя соответственно на эпистемологические и антропологические характеристики знания и существования. С этого же времени субъект-свидетель приобретает свойства феномена — ни к чему не сводимой данности познания и человеческого бытия. В отношении к исторической тенденции свидетельствования также появляется концептуально оформленная проблема: не так значим исток свидетельствования, сколько важны эффекты представления и действия свидетельства. Свидетельствование предстает как процесс производства смыслов, в отношении к которым минимизирован вопрос об истоке. В противном случае речь шла бы только о переборе тех познавательных эффектов, которые в той или иной степени присутствовали в истории рефлексии.

Джорджо Агамбен, ссылаясь на неканоническое Евангелие от Никодима, рассматривает действия Пилата как свидетельство человечности — надысторическое судится с позиций исторического.

Субъект-свидетель — существо жизненного ландшафта.

В окоеме свидетельствования задействованы тело, месторазвитие, опыт предела, в целом действует трансцендентальная интенция с включением экзистенциального переживания. Соответственно, субъективность, создаваемая субъектом-свидетелем — субъективность событийная. И такой субъект — существо определенного места, существо, осознающее свою конечность. Следовательно, опыт конечности субъекта-свидетеля обращен прежде всего к самому себе — это осознание трагической неустойчивости собственного существования и стремление сохранить и упрочить место существования.

Свидетель — фигура контингентности.

Событие свидетельства и он сам могут исполниться, а могут и не исполниться. И все дело в том, что необходимая жесткая привязка к предмету или процессу допускает неопределенность проживаний и интерпретаций — субъект-свидетель совершает не только диагностику, но способен на прогностику. Он сам предстает как прогностическое существо, свидетельствующее самим фактом своего существования —

существо многих сходящихся в одном месте разновременных смыслов и действий. Майкл Хардт и Антонио Негри пишут о гибридной субъективности: «…это рабочий вне фабрики, ученик вне школы, заключенный вне тюрьмы, пациент вне стен клиники, — все это одновременно.

Гибридная субъективность не принадлежит ни одной из этих идентичностей, и одновременно принадлежит им всем — вне рамок общественных институтов, но еще более строго подчиняясь их дисциплинарной логике» (Хардт, Негри 2004, 308–309). Подобно этому субъект-свидетель хотя и принадлежит уместному *одному*, представляет ауру события, которая превышает и превозмогает ситуацию совершения — свободна от любых условия конвенциональности и не зависит от намерений субъекта. Событие непредсказуемо и не является следствием эгологических команд (Коначева 2019, 83).

Можно сказать, что во многом субъект-свидетель подобен поэту: поэтическая функции в отличие от практической, религиозной и коммуникативной обращена ко всему ценностному универсуму, давая полностью состояться тем автономным силам, которые задействованы в других функциях. Действия субъекта-свидетеля разворачиваются на границах гибридной субъективности — именно на пределах, которые субъекта-свидетеля не могут ограничить и сдержать. Свидетель способен различать пределы и даже осуществлять их дескрипцию, становясь тем самым эпистемологически актантом. Таким образом, можно сказать, что субъект-свидетель в конечном счете выходит даже за пределы гибридной субъективности с ее навязчивым проникновением в мысль и существование.

Особые отношения возникают у субъекта-свидетеля с проблематикой времени.

Актуализированные модерном темы времени и временности выразились в предельном внимании к *хронотопу. Временение* представало не только основным способом имения дела с историческим и его показаниями, но с размерностью и доминантой рефлексии. Смещенная модерном вечность словно бы стремится восстановить себя в явлениях временения.

Именно временность полагаема в основания рефлексии и смыслогенеза: действовала хроно-логика со всей ее сложной, но внутренне единой темпоральной структурой.

ТОПОМОДЕРН / ТОПОМОДЕРНИЗМ?

Проблемы выхода из эпохи постмодерна и установок постмодернизма актуализируют перспективы рефлексии и творчества.

И внешне может казаться, что это очередной поворот-возврат к идеям и ценностям, объявленными смещенными и децентрированными[6]. Вводимые понятия метамодерна и модернизма свидетельствуют не столько о новой определенности, сколько об исчерпанности констант модерна и позиций постмодернизма.

Активно обсуждаемая идея метамодернистской искренности (следует вспомнить о значимости искренности для взглядов Канта) выступает как наиболее яркая характеристика метамодерна, на что обращают внимание сторонники мета-модернизма[7]. Но следует, наверное, исходить из того, что искренность предстает скорее как *намерение*, наследующее к тому же модернистскую энергетику и субъективность. И если для художественной теории и практики искренность вполне уместна для обобщающих представлений, то в сфере рефлексии намерений и представлений романтизированной субъективности, осциллирующей «между постмодернистским цинизмом и новой искренностью» совершенно недостаточна.

Важнее оказывается вопрос о внутренней энергетике поворота-возврата и возможных стратегиях действия.

Возврат может быть обозначен как представленный Ксенофонтом *анабасис* — рискованное возвращение-утверждение, а не просто движение чувств. Вводимые в оборот понятие — мета-модернизм, альтермодернизм, автомодернизм, диджимодернизм, реновализм, альтермодернизм, ремодернизм — возрождение элементов раннего модернизма, реконструктивизм — возрождение идей конструктивизма, приоритета функции над содержанием, новая Искренность — уход от иронии и цинизма эпохи постмодернизма, гуманизм и искренность как основные составляющие творческого процесса, стакизм — панк-живопись, или фигуративная живопись в противовес концептуальному искусству.

Означают вводимые понятия в общем плане ясно фиксируемую завершенность недавней доминанты постмодернизма — обращает на себя внимание аффектированная — модернистская — наполненность метафор и образов мета-модернизма (Павлов 2018).

---

6 Нужно иметь в виду, что отказ от смысла в постмодернизме значим лишь как часть определенной методической стратегии («негативная теология»), выработанной с учетом конкретной социокультурной ситуации, стратегии вынужденной и временной (как это было, к примеру, в случае с антиутопией Теодора Адорно. Постмодернистская теория может быть сопоставлена с апофатическим богословием (см.: Рыков 2007, 7).

7 См, например: Vermeulen, van den Akker 2010; рус. пер.: Вермюлен, Аккер 2015.

Рискованными путями возвращаются идеи, энергии и силы, присущие реализму и модерну. И на фоне поворота имеет смысл сказать о *топо-модерне* и *топо-модернизме.* Такие возращения не означают простой возврат иерархических представлений сил и оснований модерна. Скорее, это наброски понимания будущего. Исследуя темпоральные структуры исторического развития понятий, Райнхарт Козеллек делает точное обобщение: «В действительности можно утверждать, что все современные “измы” образованы напряжением между опытом (обобщенным в них наличным бытием) и ожиданием (проектом будущего)» (Козеллек 2010, 26). В идее топо-модернизма происходит сыгрывание позиций. И если исходным материалом для мета-модернистов выступает не столько философская рефлексия, сколько эстетический опыт, эстетическая теория и практики искусства, то введение терминов топо-модерн и топо-модернизм говорит об актуализации смыслов и ценностей эпохи модерна и обращении к классическим смыслам и ценностям. *Воля*, *жизнь*, *пол*, *свобода*, *творчество*, *справедливость* начинают выступать как ориентиры и константы мысли и существования — топологически они выстроены так, что ни одна из них не обладает первичной детерминаций. Программы вертикали сменяются рефлексией событий сорасположенности, отношений, взаимодействий, сыгранности.

И в таком плане в отечественной мысли есть прообраз топо-модернизма — это русский космизм с его идеями «жить со всеми и для всех». Это уже не просто чувственность, а онтологически укоренная событийная мысль. И в такой проекции топо-модернизм предстает не только как художественный проект, а как развернутое и внутренне топологически стяженное событие мысли, проекции которого в науку, политику, философию, искусство, экософию и личностное осуществление создают возможность целостного хотя и гетерогенного понимания. Когда же, обращаясь к метамодернизму, говорят о *странности* этого явления, которое обращено к невиданным и неназванным доселе реалиям, то, учитывая смыслы слова *странный*, нужно иметь в виду странствование реалий и смыслов не только в искусстве, но в экономике и в политике. Конечно, речь идет не в последнюю очередь о новой структуре чувств — превращении чувственности в чрезвычайно значимый феномен социальной жизни и рефлексии.

Новое в топо-модерне и топо-модернизме состоит в сорасположенности энергий и сил, где они подобно структуре диалогического романа создают не только новую целостность, но существенно меняют содержание феноменов модерна. Но эти особенности, следует подчеркнуть еще раз, в топо-модерне и топо-модернизме относятся

не столько к субъективности и субъектности переживаний. Они обращены к событийности во всей стяженной полноте онтологических, эпистемологических и экзистенциальных энергий и смыслов[8]. Значимая для постмодернизма ирония оказывается теперь размещенной в отношениях *между* позициями именно для того, чтобы противодействовать центрированию на одной из них. Рассеиваясь, постмодернистская ирония, утрачивает дискурсивную властность, становясь, если угодно, своим собственным отрицанием и усиливая гетерогенную сплоченность структур топо-модерна — тут можно обратить внимание на интерпретированные в таком контексте идеи космизма: *космо-модерн*. Для этого есть основания, коренящиеся в русском космизме с его принципиальной проективностью. Но в отличие от мета-модернизма топо-модернизм совсем не сводится к структурации чувственности и новой искренности. Космо-модерн стяженно совмещает в себе обращения к природе, идущую из глубин религиозной веры, интуицию трансцендентности, внимание к пониманию жизни и смерти, родство земной жизни и космоса.

Может быть творчески воспринят объединяющий опыт *русского космизма*, где открывается целостный смысл существования. Просвещение оказывается жизненно ориентированным: *охранение, утверждение жизни на Земле* (Н.А. Умов). Действенность идей космизма состоит в направленности мысли на земной и космический универсум, точнее на сферу их со-расположенности.

Искомая «система идей» должна в свою очередь соответствовать системе «практических действий» — ориентированное на поступок самобытной жизни познание в непрерывности самоосуществления органически вырастает из жизненной стихии. Такой ход, подчеркивал Николай Сергеевич Трубецкой, дает возможность соотнести порядок существования с целостностью традиционного сознания («подсознательная философская система»). В этом смысле культурные модели обладают конкретным смыслом — человек и сообщество имеют дело не просто с религией, но с конкретным и неповторимым опытом веры. Трубецкой утверждал соотносительность «рядов» жизни в пределах общества и мирового сосуществования.

Личность как особого рода событие не совпадает ни с одним из этих рядов («ликов») и ни с одной из индивидуаций: «личность есть *связь и совокупность* всех их» (Трубецкой 1995, 106).

8 Стоит благодарно вспомнить о *персонологии* евразийцев — в учении о личности сведены географические, исторические, ментальные, духовные константы месторазвития и даже учтены особенности «подсознательной философской системы (Н.С. Трубецкой).

Актуализировано единство «духа» и «плоти» — физическое окружение («природа территории») и «плотская сторона» существования предстают как коррелят «иерархии личностей». Совокупное усилие географии, антропологии, археологии, этнографии, статистики и истории искусств совмещено с историософией, этнософией и геософией так, чтоб представить многомерность личности. Идея личности, доминируя в системе наук, не замыкается одними науками и за их пределами становится исходной точкой для системы философии.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин, М.М. (1972), *Проблемы поэтики Достоевского*. М.: Советский писатель.

Бахтин, М.М. (1997), *Собрание сочинений в 7 т*. Т. 5: Работы 1940-х — начала 1960-х годов. М.: Русские словари.

Вермюлен, Т., Аккер, ван ден Р. (2015), "Заметки о метамодернизме" (Опубликовано: 2.12.2015), *Metamodern*. URL: https://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/

Гоготишвили, Л.А. (1992), "Варианты и инварианты М.М. Бахтина", *Вопросы философии* 1: 115–133.

Грякалов, Н.А., Положенцев, А.М. (2019), *Сны бытия. Очерки по антропологии науки*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга.

Кирабаев, Н. (2006), "Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации", *Мировой общественный форум "Диалог цивилизаций". Вестник* 1: 142–154.

Козеллек, Р. (2010), "К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий", in *История понятий, история дискурса, история менталитета*, 21–33. М.: Новое литературное обозрение.

Кокер, К. (2006), "Средиземноморье в представлении Запада: три диалога нового и новейшего времени", *Мировой общественный форум "Диалог цивилизаций". Вестник* 1: 155–162.

Коначева, С.А. (2019), *Бог после Бога. Пути постметафизического мышления*. М.: РГГУ.

Липовецки, Ж. (2001), *Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме*. СПб.: Владимир Даль.

Молчанов, В.И. (2014), "Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии)", in *История философии. Вызовы XXI века*, 223–226. М.: Канон-плюс.

Павлов, А. (2018), "Образы современности в XXI веке: метамодернизм", *Логос* 28.6: 1–19.

Романо, К. (2017), *Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события*. М.: РИПОЛ классик.

Рыков, А.В. (2007), *Постмодернизм как «радикальный консерватизм». Проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства 1960–1990 гг*. СПб.: Алетейя.

Трубецкой, Н.С. (1995), “К проблеме русского самопознания”, in Н.С., Трубецкой, *История. Культура. Язык*, 105–210. М.: Прогресс; Универс.

Хардт, М., Негри, А. (2004), *Империя*. М.: Праксис.

Хоружий, С.С. (2002), “Шесть интенций на бытийную альтернативу”, in С.С., Хоружий, *Современные проблемы православного миросозерцания*, 112–144. Веб-Центр “Омега”. URL: https://eparhia-saratov.ru/Content/Books/91/problems.pdf

Bakhtin, M.M. (1972), *Problems of Dostoevsky’s Poetics*. Moscow: Sovetskij pisatel. (in Russian.)

Bakhtin, M.M. (1997), *Collected works in 7 vols*., Vol. 5: Works of the 1940s — early 1960s. Moscow: Russian dictionaries. (in Russian.)

Vermeulen, T., Akker, van den R. (2015), “Notes on Metamodernism” (Published: 12/2/2015), *Metamodern*. URL: https://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/ (in Russian.)

Gogotishvili, L.A. (1992), “Variants and invariants of M.M. Bakhtin”, *Voprosy Filosofii* 1: 115–133. (in Russian.)

Gryakalov, N.A., Polozhentsev, A.M. (2019), *Dreams of being. Essays on the anthropology of science*. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; University book. (in Russian.)

Kirabaev, N. (2006), “Muslim Civilization: Challenges of Globalization”, *World Public Forum “Dialogue of Civilizations”. Herald* 1: 142–154. (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 Mentality*, 21–33. Moscow: New Literary Observer. (in Russian.)

Cocker, K. (2006), “The Western View of the Mediterranean: Three Modern and Contemporary Dialogues”, *World Public Forum “Dialogue of Civilizations”. Herald* 1: 155–162. (in Russian.)

Konacheva, S.A. (2019), *God after God. Ways of post-metaphysical thinking*. Moscow: RSUH. (in Russian.)

Lipovetsky, G. (2001), *Era of the Void. An Essay on Contemporary Individualism*. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)

Molchanov, V.I. (2014), “The problem of time as a fictitious problem (a spatial turn in phenomenology)”, in *History of Philosophy. Challenges of the 21st century*, 223–226. Moscow: Canon-plus. (in Russian.)

Pavlov, A. (2018), “Images of Modernity in the 21st Century: Metamodernism”, *Logos* 28.6: 1–19. (in Russian.)

Romano, C. (2017), *Adventure of Time. Three essays on the phenomenology of the event*. Moscow: RIPOL classic. (in Russian.)

Rykov, A.V. (2007), *Postmodernism as “radical conservatism”. The problem of artistic-theoretical conservatism and the American theory of contemporary art 1960–1990*. St. Petersburg: Aletheia. (in Russian.)

Trubetskoy, N.S. (1995), “On the problem of Russian self-knowledge”, in N.S., Trubetskoy, *History. Culture. Language*, 105–210. Moscow: Progress; Univers. (in Russian.)

Hardt, M., Negri, A. (2004), *Empire*. M.: Praxis. (in Russian.)

Khoruzhy, S.S. (2002), "Six Intentions for an Existential Alternative", in S.S., Khoruzhy, *Modern Problems of the Orthodox Worldview*, 112–144. Web Center "Omega". URL: https://eparhia-saratov.ru/Content/Books/91/problems.pdf (in Russian.)

Vermeulen, T., Akker van den, R. (2010), "Notes on Metamodernism", *Journal of Aesthetics & Culture* 2.1: 1–14.

DIALOG, EVENT AND SUBJECT-WITNESS — IS IT TOPO-MODERN?

GRYAKALOV, Alexey A.

DSc in Philosophy, Professor.
Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia.

E-mail: alexalgr@mail.ru

Keywords: dialog, classic, reflection, modern, postmodern, metamodern, subject, topos, topo-modern, cosmism, personology.

In the article, the strategies of succession of dialogical and event-driven thought in modern philosophy are considered based on the material of formation of critical concepts and strategies of reflection. As a legitimate nexus, a perception of a subject-witness appears, which conjoins within itself the epistemological and existential parameters of human self-determination. Concepts of topo-modern and topo-modernism as an actual anabasis of ideas, energies, and powers of modern and classic are introduced and substantiated. Juxtaposition and equal position of the constants of reflection and self-determination creates a contraction of reasons and values significant for modernity.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.1

ИДЕЯ «НАРОДНОЙ МОНАРХИИ» В ТВОРЧЕСТВЕ А. ХОМЯКОВА И И. КИРЕЕВСКОГО: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ*

ЕВЛАМПИЕВ
Игорь Иванович

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Ключевые слова:
монархия, народная воля, община, Хомяков, Киреевский, Бердяев, Петр I.

В статье доказывается, что существующее мнение о предельной близости воззрений А. Хомякова и И. Киреевского на монархическую государственность, о чем, в частности, пишет Н. Бердяев в известной книге о Хомякове, не соответствует действительности. Оба мыслителя сходились в признании в качестве главного фактора складывания и развития русского общества духовного единства народа, выражавшееся в системе обычаев, в вечевом праве, в народном совете и т.п. Однако они существенно расходились в оценке второго полюса общественной организации — государственной (монархической) власти. Киреевский рассматривал ее только как олицетворение и реализацию коллективной народной воли, полностью вторичной по отношению к ней. Хомяков, напротив, считал власть монарха самодостаточной и абсолютной инстанцией, органически дополняющей народную волю, но не сливающейся с ней. Это различие имело следствием очень разную оценку личности и реформ Петра I — сугубо положительную в сочинениях Хомякова и отрицательную в трудах Киреевского.

В известной книге об А. Хомякове Н. Бердяев дает выразительную характеристику воззрений русского мыслителя на монархическую государственность:

> Хомяков, как и все славянофилы, не только не государственник, но даже антигосударственник. Идея живого общественного организма, а не мертвого государственного механизма, лежит в основе славянофильской социальной философии. Герой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет) https://rscf.ru/project/21-18-00153/

> славянофильской общественности — народ, а не государство. Сама идея царя у славянофилов — не государственная и даже антигосударственная. Славянофилы не только не поклонялись идолу государственной власти, но всем сердцем своим отвергали этот идол, не любили его и противились ему. Славянофилы были своеобразными анархистами, анархический мотив у них очень силен. И в этом были они выразителями русского национального духа — не государственного, не формалистического, мало склонного к политическому строительству. Самый монархизм славянофилов — не государственный, а анархический (Бердяев 1996, 118).

Далее Бердяев поясняет, что, согласно Хомякову, русский народ обладает внутренним духовным единством, которое находило себе выражение в системе обычаев, привычек, в форме общественного мнения, определяющего поступки и поведение людей без необходимости применять к ним внешнее, властное принуждение. В этом смысле, если бы нации не нужно было защищаться от внешних врагов и политически реализовывать в отношениях с иными народами свои интересы, она бы вообще могла обходиться без единого центра государственной власти. В силу неотменяемости указанных задач единое государство и власть необходимы, однако по отношению к ним народ занимает позицию отстранения, «аскезы», он не желает быть реальным основанием власти и ее реальным исполнителем. «Изначальная полнота власти принадлежит народу, но народ от власти отказывается, избирает себе царя и ему поручает нести бремя власти» (Бердяев 1996, 122). Именно такую лаконичную формулу русской монархической, имперской государственности находит Бердяев в воззрениях Хомякова, в этом смысле, утверждает он, Хомякову можно приписать понятие «народной монархии», которое впервые ввел другой деятель раннего славянофильства — Ю. Самарин (Груздева 2008).

Бердяев категорически заявляет, что Хомяков не приемлет представления о сакральности самодержавной власти, характерную для официозного понимания русской монархии. Точно так же Бердяев не видит у Хомякова мистического обоснования империи, характерного для более поздней концепции Вл. Соловьева, формально очень похожей на концепцию Хомякова, поскольку в обоих случаях акт легитимизации власти монарха исходит от Церкви. Впрочем, уже здесь можно увидеть в рассуждениях Бердяева заметное противоречие: если он признает, что именно Церковь дает санкцию монарху на правление, трудно полностью отрицать сакральность власти, ведь Церковь в своей сути является мистической, а не земной инстанцией. Оправдать точку зрения Бердяева можно только в том смысле, что в акте освящения

власти Церковь «транслирует» на нее не божественную благодать, а только волю народа, которую она содержит в себе. Хотя такое разделение воли народа и божественной благодати внутри самой Церкви в свою очередь не является естественным.

Современные исследователи чаще всего идут по стопам Бердяева и во многом повторяют его описание воззрений Хомякова на общество и государство (Широкова 2005). Однако обратим внимание на тот факт, что в разделе своей книги, посвященный концепции государства у Хомякова, Бердяев не приводит собственных высказываний мыслителя на этот счет, а опирается в основном на книгу «Самодержавие» его сына Дмитрия Хомякова, опубликованную в 1907 г. Хотя Бердяев считает, что в этой книге очень точно выражены воззрения основателя славянофильства, это убеждение весьма сомнительно, учитывая эпоху, в которую писалось это сочинение (после первой русской революции!).

Если собрать собственные (к сожалению, не очень развернутые и ясные) суждения Хомякова, можно увидеть, что его представления о монархии (империи) во многих существенных чертах не совпадают с тем, как их излагает Бердяев: точка зрения последнего вполне адекватно передает воззрения И. Киреевского и К. Аксакова (Широкова 2012), но не взгляды самого известного славянофила.

Уже в небольшой ранней работе «О старом и новом» (1839), с которой началась история славянофильства, Хомяков формулирует главную особенность устройства русской государственности, определившуюся в момент ее возникновения через призвание варягов:

> Всё, что можно разобрать в первых началах истории русской, заключается в немногих словах. Правительство из варягов представляет внешнюю сторону; областные веча — внутреннюю сторону государства. Во всей России исполнительная власть, защита границ, сношения с державами соседними находятся в руках одной варяго-русской семьи, начальствующей над наемною дружиною; суд правды, сохранение обычаев, решение всех вопросов правления внутреннего предоставлены народному совещанию (Хомяков 2008, 213).

Собственно государственная власть и народ, живущий в соответствии со своими коллективистскими, общинными традициями, предстают здесь двумя полюсами общественного устройства, дополняющими друг друга, но и в значительной степени независимыми друг от друга.

Однако именно в силу этой особенности русского общества оно не смогло удержать единства: внешняя форма этого единства, заданная призванием варягов, оказалась слишком непрочной по

отношению к самостоятельной жизни отдельных общинных центров; Русь оказалась раздробленной, не способной достичь плодотворного общественного и культурного единства. В результате, Хомяков признает монгольское нашествие «случайностью, счастливою для нас» (Хомяков 2008, 217): разрушая отдельные княжества, монгольские орды сделали насущной и более просто реализуемой целью объединение народа для борьбы с врагом.

Тем не менее свершившееся к XVI в. объединение России Хомяков не признает достаточно правильным, поскольку разрушение прежних центров общинной жизни одновременно *разрушило и саму эту жизнь*, а это, в свою очередь, привело к тому, что русские люди перестали ощущать свое участие в делах государства и перестали по-настоящему *ценить* его:

> …жизнь частей исчезла; но люди, отступившись от своей мятежной и ограниченной деятельности в уделах и областях, не могли еще перенести к новосозданному целому теплого чувства любви, с которым они стремились к знаменам родного города при криках: «За Новгород и святую Софию» или: «За Владимир и Боголюбскую Богородицу». России еще никто не любил в самой России, ибо, понимая необходимость государства, *никто не понимал его святости* (Хомяков 2008, 219; курсив мой. — *И.Е.*).

Даже народный подъем 1612 г., который другие славянофилы считали триумфом общинной природы русского народа, добровольно избравшего себя нового монарха, Хомяков оценивает не очень высоко, называя «победою всей России над какою-то горстью поляков (Хомяков 2008, 219). Для него эпоха XVI–XVII вв. была в большей степени эпохой утрат, чем приобретений: было приобретено только формальное единство государства, утрачены же все положительные начала общественной жизни, происходящие из ее глубинного общинного характера:

> …все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства, когда люди, охраненные вещественною властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол (Хомяков 2008, 220).

Не удивительно, что при такой оценке указанной эпохи, правление Петра I и его реформы Хомяков оценивает положительно:

> Явился Петр, и, по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув всё прекрасное и святое значение слова *государство*, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающим родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в келиях и поборов по городам, и забывающим церковь, и человечество, и братство христианское. За кого из них заступится история? (Хомяков 2008, 220).

Как мы видим, Хомяков оценивает в качестве решительного недостатка допетровской эпохи непонимание *святости* государства, а глубокий смысл петровских реформ выводит из того, что Петр понимал *прекрасное и святое* содержание идеи государства. Это очевидно противоречит утверждениям Бердяева о Хомякове как об «антигосударственнике» и о том, что в представлениях Хомякова отсутствует сакральное, мистическое отношение к власти. На деле Хомяков в своем представлении о правильном государстве считает в равной степени необходимым и общинное устройство народа, и отношение к власти как к священной инстанции, выражающей и сохраняющей народное единство.

Бердяев в своей книге о Хомякове приводит отрицательную характеристику реформ Перта I его сыном Дмитрием Хомяковым, который утверждал, что суть этих реформ свелась к замене русского самодержавия, имевшего опору в народе и лишь олицетворявшем народную общинную волю, на «абсолютизм», осуществлявший насилие над народом, не считавшийся с его волей. Здесь Бердяев совершает наиболее очевидную и грубую ошибку: на деле, Хомяков безусловно положительно относится к реформам Петра и даже более того — утверждает, что только благодаря им гармония монархической власти и народной воли, утраченная после монгольского нашествия, снова утвердилась в русской истории. Это наглядно проявляется в его положительном отношении к переносу столицы в Петербург, каковой акт остальные славянофилы оценивали скорее отрицательно, чем положительно. Хомяков рассматривает возникшее противостояние двух столичных городов именно как выражение указанной дополнительности и равной «святости» и общинной воли народа и власти монарха:

> С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд <ей>. Она из

> Москвы выдвигается на границу, на морской берег, чтобы быть доступнее влиянию других земель — торговых и просвещенных. Но это движение не было действием воли народной; Петербург был и будет единственно городом правительственным, и, может быть, *для здорового и разумного развития России не осталось и не останется бесполезным такое разъединение в самом центре государства*. Жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения. Одна из Петербурга движет всеми видимыми силами России, всеми ее изменениями формальными, всею внешнею ее деятельностью; другая незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено еще облечься в образ и перейти из инстинктов в полную, разумную, проявленную деятельность. Таким образом, вещественная личность государства получает решительную и определенную деятельность, свободную от всякого внутреннего волнения, и в то же время бесстрастное и спокойное сознание души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности (Хомяков 2008, 218–219; курсив мой. — *И.Е.*).

Можно предположить, что такое отношение Хомякова к Петру было следствием его солидарности с Пушкиным в его заочным споре с Радищевым. Радищев первым в русской культуре высказал осуждение Петербургу как символу петровских реформ и противопоставил ему Москву как символ и выражение внутренних положительных сил русского народа; Пушкин же в своем творчестве ясно обозначил величие Петра как преобразователя и даже *спасителя* России от косности и варварства (Матвеева, Евлампиев 2022). Хомяков развивает в своем творчестве (по крайней мере в раннем) именно пушкинские оценки деятельности Петра.

На естественный вопрос о том, возможна ли и как возможна реализация идеальной формы монархического правления как органического единства самодержавной власти, чутко слушающей народ, и самого народа, вырабатывающего свои пожелания монарху с помощью общинной системы, Хомяков ответил в двух более поздних исторических работах, посвященных правлению Ивана Грозного («Тридцать лет царствования Ивана Васильевича», 1845) и его сына Федора Иоанновича («Царь Федор Иоаннович», 1844). Он немного изменил свои негативные оценки эпохи, предшествующей Петру I, теперь он находит здесь ясные примеры гармонии монархии и народа. Самое неожиданное, что такой пример обнаруживается в правлении царя, который остался в памяти народа и в сочинениях историков как

кровавый тиран. Но Хомяков выделяет из долгого правления Ивана Грозного период с 1547 по 1560 г. и утверждает, что в эту эпоху царь реализовал идеал «народной монархии» за счет того, что приблизил к себе двух советников и помощников — священника Сильвестра и воеводу Алексея Федоровича Адашева. Хотя историки не видят здесь чего-то принципиально отличающегося от других случаев влияния на царя его приближенных, выражающих мнения отдельных партий, борющихся за свои интересы, Хомякова рассматривает этих двух исторических деятелей как абсолютно бескорыстных и благородных людей, не имевших никаких иных целей, как только довести до царя мнение народа, к которому царь не только внимательно прислушивался, но которого он *слушался*:

> …в продолжение 13 лет благодетельствовал он <Иван Грозный> России не потому, что любил добро, но потому, что понимал славу и, так сказать, художественную красоту добра на престоле. Он был, по его же словам, *пленником* не насилия, которого даже и предполагать нельзя, не обмана, который был невозможен при его великом уме, но пленником понятия о великом христианском венценосце, которое ему представляли Сильвестр и Адашев и от которого долго он не мог освободиться. <…> Это время было временем доброго совета (Хомяков 2008, 243, 245).

Точно так же Хомяков оценивает правление Федора Иоанновича. Он не соглашается с почти единодушным мнением историков о том, что достижения этого правления во многом обусловлены тем, что у царя был умный и благородный советник — Борис Годунов; он снова утверждает, что причина здесь — в способности царя прислушиваться к народу и его запросам и желаниям: «Если государь правдолюбивый ищет доброго совета, добрый совет является всегда на его призвание» (Хомяков 2008, 253).

Если обратиться к взглядам И. Киреевского, то мы найдем в них точно такое же, как у Хомякова, противопоставление монархической власти и общинной организации народа. Киреевский во всех своих работах особенно большое внимание обращает на принципиальное различие в организации западных государств и российского государства. Там он видит формальное, внешнее объединение индивидов, для обеспечения устойчивости которого и нужна центральная власть; здесь — органическое единство личностей через духовное взаимодействие, не требующее никакого внешнего регулятора. Это приводит к тому, что в западных государствах власть монарха является главным принципом устойчивости и прочности государства, в России же она является почти

необязательным дополнением к органическому и, по сути, «анархическому» единству свободных личностей. Организацию общественной жизни, близкую к идеалу, Киреевский находит уже в древней истории России, в жизни первых княжеств. Так он пишет в статье «В ответ А.С. Хомякову» (1839), если мы сообразим,

> что сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным; что разбор и суд, который в некоторых случаях принадлежал князю, не мог совершаться несогласно со всеобъемлющими обычаями, ни толкование этих обычаев по той же причине не могло быть произвольное; что общий ход дел принадлежал мирам и приказам, судившим также по обычаю вековому и потому всем известному; наконец, что в крайних случаях князь, нарушавший правильность своих отношений к народу и церкви, был изгоняем самим народом, — сообразивши все это, кажется очевидно, что собственно княжеская власть заключалась более в предводительстве дружин, чем во внутреннем управлении, более в вооруженном покровительстве, чем во владении областями (Киреевский 2007, 356–357).

Однако в резком отличие от мнения Хомякова, Киреевский не мыслит равноправного взаимодействия двух полюсов государственной организации — монархической власти и народной общинной воли, для него воля народа является абсолютно первичной, а власть монарха просто «замещением» народной воли, которая «не хочет» сама править и «передоверяет» это монарху. Это буквально совпадает с изображением славянофильской концепции монархии в книге Бердяева. Не случайно и резко негативное отношение Киреевского к Петру I и его реформам хорошо соотносится с мнением Дмитрия Хомякова, которое воспроизводит Бердяев. Петр для Киреевского — это прежде всего «разрушитель русского и вводитель немецкого» (Киреевский 2007, 361).

Особенно наглядно представление Киреевского об идеальной монархии выступает в рукописной «Записке об отношении русского народа к царской власти» (1855). Здесь он называет опорами власти русского монарха не только любовь к Отечеству и к Святой Православной церкви, но и «любовь к законности». Причем развивая в этой работе свои представления о власти монарха, Киреевский постепенно переносит акцент именно на последний принцип. Сначала он уравнивает любовь народа к царю и уважение к законности: «В народе же самая любовь к Царю есть собственно остаток прежнего уважения к закону, так что если последнее совсем исчезнет, то и первое поколеблется» (Киреевский 2007, 50–51). Затем утверждает, что в идеальной «народ-

ной монархии» власть царя должна естественным образом уменьшатся по мере развития законности, которая как бы подменяет царское «самовластие»:

> …развитие весомой и твердой законности в народе, если бы и могло через известное время иметь косвенным последствием своим нравственное ограничение верховной власти, связавшей себя своим собственным обычно законным образом действия и затруднившей себе возможность уклонения в произвольные действия силой собственной привычки к законности и твердостию общественного порядка, согласно с нею самой и с потребностями народа устроенного, — то такое ограничение не было бы зло ни для народа, ни для самой верховной власти (Киреевский 2007, 52).

Наконец, в качестве итога своего рассуждения Киреевский прямо заявляет, что самодержавная власть должна «растворится» в твердо установленном и окончательном порядке законности, причем это соответствует высшей цели ее существования:

> …конечная цель развития законности в России, где самодержавие само собою и заметно исчезнет в твердости общего порядка, — не только не противно воле Самодержца русского, но, без малейшего сомнения, составляет самую главную мысль и постоянную цель всех его трудов и забот о благе и устройстве государственном (Киреевский 2007, 55).

По отношению к такому результату утверждение Бердяева о том, что взгляды славянофилов являются «анархическими» и «антигосударственными», является вполне обоснованным; но только нужно иметь в виду, что это не относится к представлениям основателя славянофильства. Взгляды Хомякова оказываются существенно иными и существенно более сложными, в определенном смысле мы можем сказать, что они не вполне укладываются в собственно «славянофильство» и во многом пересекаются со взглядами противников и критиков славянофильской концепции.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев, Н.А. (1996), *Алексей Степанович Хомяков*. Томск: Водолей.

Груздева, О.В. (2008), “Идея ‘народной монархии’ в трудах Ю.Ф. Самарина”, *Вестник МГТУ. Труды Мурманского государственного технического университета* 11.1: 34–42.

Киреевский, И.В. (2007), *Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации.

Матвеева, И.Ю., Евлампиев, И.И. (2022), "Петр I и Пугачев: зарождение идеи 'народной империи'' в творчестве А.С. Пушкина", *Соловьевские исследования* 3 (75): 123–139.

Хомяков, А.С. (2008), *Всемирная задача России*. М.: Институт русской цивилизации.

Широкова, М.А. (2012), "Основные характеристики самодержавного государства в философско-политической концепции славянофилов", *Известия Алтайского государственного университета* 4–1 (76–1): 270–275.

Широкова, М.А. (2005), "Проблема социально-политического идеала в политической философии ранних славянофилов", *Известия Алтайского государственного университета* 4 (38): 107–111.

Berdyaev, N.A. (1996), *Alexey Stepanovich Khomyakov*. Tomsk: Vodoley. (in Russian.)

Gruzdeva, O.V. (2008), "The idea of 'people's monarchy' in the works of Yu.F. Samarin" *Bulletin of MSTU. Proceedings of the Murmansk State Technical University* 11.1: 34–42. (in Russian.)

Kireevsky, I.V. (2007), *Spiritual foundations of Russian life*. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Khomyakov, A.S. (2008), *Russia's Worldwide Problem*. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Matveeva, I.Yu., Evlampiev, I.I. (2022), "Peter I and Pugachev: the birth of the idea of a 'people's empire' in the work of A.S. Pushkin", *Solovyov Research* 3 (75): 123–139. (in Russian.)

Shirokova, M.A. (2012), "The main characteristics of the autocratic state in the philosophical and political concept of the Slavophiles", *The News of Altai State University* 4–1 (76–1): 270–275. (in Russian.)

Shirokova, M.A. (2005), "The Problem of the Socio-Political Ideal in the Political Philosophy of the Early Slavophiles", *The News of Altai State University* 4 (38): 107–111. (in Russian.)

THE IDEA OF "PEOPLE'S MONARCHY" IN THE WORK OF A. KHOMYAKOV AND I. KIREEVSKY: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

EVLAMPIEV, Igor I.

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

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Keywords: monarchy, people's will, community, Khomyakov, Kireevsky, Berdyaev, Peter I.

The article proves that the existing opinion about the extreme closeness of the views of A. Khomyakov and I. Kireevsky on monarchical statehood, which, in particular, N. Berdyaev writes in the famous book about Khomyakov, does not correspond to reality. Both thinkers agreed in recognizing the spiritual unity of the people as the main factor in the formation and development of Russian

society, expressed in the system of customs, in veche law, in the people's council, etc. However, they differed significantly in their assessment of the second pole of social organization — the state (monarchist) authority. Kireevsky considered it only as the personification and realization of the collective people's will, completely secondary to it. Khomyakov, on the contrary, considered the power of the monarch to be a self-sufficient and absolute authority, organically supplementing the people's will, but not merging with it. This difference resulted in a very different assessment of the personality and reforms of Peter I — purely positive in the writings of Khomyakov and negative in the writings of Kireevsky.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 21-18-00153 "The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries" (Saint Petersburg State University) https://rscf.ru/en/project/21-18-00153/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.2

РАЗМЫШЛЕНИЯ А.С. ХОМЯКОВА О РУССКОМ ЯЗЫКЕ

ФОМИН
Вячеслав Владимирович

Священник.
Кафедральный Воскресенский собор, Ханты-Мансийск, Россия.
Директор.
НЧОУ ДО «Духовно-просветительский центр», Ханты-Мансийск, Россия.
E-mail: fom.in1979@yandex.ru

Ключевые слова:
лингвистика, язык, Хомяков, православие, русская цивилизация.

В статье рассматривается отношение славянофилов, и в частности, А.С. Хомякова к русскому языку как средству выражения духа народа. По мнению мыслителя, русский язык хранит в себе духовные откровения, которые во всей полноте были усвоены нашими предками. Рассуждая об истории России, Хомяков писал, что не только язык, но и вся духовная сила русского человека создала нашу великую родину. Важнейшим достоянием русского народа, подтверждающим его величие, Хомяков считал православную веру.

Как известно, одним из первых, кто высказался, что язык народа — это его дух, был немецкий лингвист В. фон Гумбольдт, он «понимал язык как деятельность человеческого духа, обозначая ее греческим термином Energeia и противопоставляя вещи, или продукту деятельности (Ergon). В языке, по его мнению, заключена энергия, дух народа» (Кронгауз 2005, 85). Эту гипотезу поддерживал и великий русский философ Алексей Степанович Хомяков. Он был уверен, что язык является одним из важнейших средств, объединяющих группу людей в единый народ. «Жизнь языка… связана с жизнию народов», — писал Хомяков (Хомяков 1994, 319). Его мнение о языке важно для нас, в первую очередь потому, что, как известно, сам Алексей Степанович был незаурядным человеком, обладавшим феноменальной памятью, владевшим, по рассказам современников, множеством языков.

Хомяков, рассуждая о положении современных ему языков, утверждал, что в результате разрыва духовных связей с праотцами народы Западной Европы совершенно утратили понимание духовного пути развития человечества, что привело как к деградации их духовных качеств, так и к утрате высокого предназначения их языков. Хомяков пишет о современном ему представителе европейской цивилизации:

«Язык для него есть орудие чисто физическое, как рука или нога. Его нужды телесны, его побуждения телесны: святыня мысли для него исчезла, а с нею и святыня слова, чудного храма, созданного для мысли» (Хомяков 1994, 393–394).

В своих произведениях Хомяков писал, что язык важен не только как форма выражения содержания мысли, но и как средство проявления и выражения народного духа. Однако он учил и тому, что дух народа не ограничен словами языка, поскольку существуют вещи, словами невыразимые. Хомяков считал, что «мысль не всегда облекается в словесную форму. Слова человеческого недостаточно, чтобы передать смысл, поскольку сознание народа представляет целостный дух, объединяющий в себе и творческую деятельность — волю, и отражательную восприимчивость — веру, и окончательное сознание — рассудок. Самосознание, представляющее собой выражение цельности народного духа, своей историей вырабатывает адекватные своей сути формы языка. Оно требует словесного обличия, когда дух осознал достоинство свободной мысли» (Безлепкин 2002, 44).

Хомяков был убежден в происхождении русского языка от санскрита: «Гений языков славянского и санскритского, — писал он, — доминанты в звуках, так ясно сходны между собою, или, лучше сказать, так явно одни и те же, что братство их так же мало подвержено сомнению, как братство эллинского и римского языков. Их можно скорее назвать наречиями, чем языками» (Хомяков 1994, 43) и продолжал: «Следы древнего, общего просвещения, явные в языке санскритском, глубоко запечатлены в его славянском брате» (Хомяков 1994, 344).

В отличие от многих языков Европы русский язык, по мнению Хомякова, сохранил ту глубину и совершенство, которая позволяет его носителю принимать и передавать сакральные духовные истины. Он указывает на величие «великорусского языка, которого все части, логически стройные и органически созданные из уцелевших корней, носят на себе неизгладимую печать словесного развития, которое уступает одному только санскриту, святыне, сохраненной кастою брахманов» (Хомяков 1994, 399).

По мнению Хомякова, только русский язык в наибольшей степени сберег глубокое наследие санскрита, поскольку менее всего был подвержен внешним влияниям: «…изо всех славянских наречий самым славянским считаю я русское», — писал славянофил (Хомяков 1994, 43). Мыслитель считал, что множество славянских языков, которые возникли в результате искажения древнеславянского языка, по сути, полноценными языками не являются. Рассуждая о культуре наших соседей, он отмечал, что, хотя их языки также имеют происхождение от

санскрита, но со временем они выродились во множество «мелких, искаженных наречий» (Хомяков 1994, 345).

Рассуждая о языках Западной Европы, Хомяков указывал на их несовершенство. Об английском языке мыслитель писал, что он утратил эстетическую полноту звучания, поэтому англичанин «в свисте и деревянной стукотне своих стихов, требует от них мысли и образа» (Хомяков 1994, 324–325). Еще более невысокого мнения Хомяков был о немецком языке, о котором он замечал: «Мы сказали, что язык немецкий, принадлежа к иранскому корню, не содержит признаков полного умственного развития, явного в санскритском и славянском» (Хомяков 1994, 356), с чем мы не можем не согласиться.

Хомяков считал, что все многообразие языков мира восходит к одному праязыку. Он утверждал, что «сличение наречий человеческих сводит их к одному коренному языку, разветвившемуся многоразлично у всех народов под влиянием внешних обстоятельств и внутренних страстей, но сохранившемуся в наибольшей чистоте в белом иранском племени и его чистейших семьях. В этом единстве всех языков, не случайном, не примитивном, но коренном и основном, лежит ручательство о первобытном единстве рода и о случайном разделении на племена» (Хомяков 1994, 443). Следует отметить, что великий лингвист, один из пионеров глоттохронологии и ностратики Сергей Анатольевич Старостин (1953–2005) в последние годы выражал надежду на то, что уже довольно скоро, следуя методу глоттохронологии, можно будет дойти в реконструкции праисторического состояния языка до изначального «языка Адама» (Алпатов 2021, 105). Таким образом, мы можем заключить, что у нас есть все основания считать подлинной библейскую историю о Вавилонском столпотворении, в которой говорится о том, что изначально человечество имело единый общий язык.

Известный лингвист Ф. де Соссюр учил, что усвоение языка ребенком происходит точно таким же образом, как это делают взрослые, которые изучают иностранные языки. Н. Хомский в конце 1950-х гг. выдвинул гипотезу о генеративной или порождающей грамматике (англ. generative grammar), которая объясняет способность человека овладевать языком тем фактом, что эта функция сознания изначально заложена в его природу. И эта версия выглядит наиболее логичной.

Задолго до лингвистических открытий современных ученых Хомяков писал, что «Слово есть условное и покорное орудие мысли, оно принимает в себя все ее оттенки, хотя, с другой стороны, оно также сильно действует на ее развитие» (Хомяков 1994, 392). В статье «Об общественном воспитании в России» (1850) Хомяков писал: «Строй ума ребенка, которого первые слова были: Бог, тятя, мама — будет не

таков, как у ребенка, которого первые слова были: деньги, наряд или выгода» (Хомяков 1900, 351). Действительно, отношение к жизни складывается у человека исходя из того набора ценностей, которые содержатся в его языке, а следовательно, и в его рассудке. Если в сознании человека будут отсутствовать некоторые важные понятия — это сделает невозможным интеллектуальные операции с их использованием. Является очевидным, что для того, чтобы сформировать личность человека, его душу следует наполнить достойными примерами поведения, создать для нее систему высоких ценностей, передать ей средства для очищения и развития.

Язык, на котором мыслит и говорит человек, является средством, созидающим и его душевные качества. Под воздействием языка формируются, в том числе, и его интеллектуальные способности, основанием для которых является развитость и универсальность языка, которым этот человек владеет. Стоит отметить, что, если от рождения ребенок не будет находиться в языковой среде и общаться с другими людьми, то он никогда не сможет приобрести речевые способности. При этом китаец, выросший среди зулусов, будет говорить по-зулусски, а зулус, попавший в Китай, — по-китайски. Отсюда видна социальная обусловленность языка и его коммуникативная природа (Реформатский 2004, 17).

Важно отметить, что хотя мышление всех людей по своей форме одинаково, по способу реализации оно находится в строгой зависимости от языка, на котором человек говорит. Жизненный мир человека — это пространство, сформированное его сознанием при помощи языка: «Язык специфицирует работу когнитивных систем. Поскольку на уровне имплицитной вербальности язык всегда вовлечен в когнитивность, его категориальная система оставляет свой след в общем процессе категоризации. Участие языка в конструировании ментальной модели ведет к лингвоспецифичности симуляции. Он также специфицирует память, зрительное восприятие, слуховую модальность, моторную систему, жестикуляцию, воображение, пространственные репрезентации и эмоциональную сферу» (Бородай 2020, 17).

Согласно гипотезе Сепира-Уорфа, язык, на котором говорит человек, в значительной степени определяет его мышление. В современной семантике этот вывод подтверждается с самых разных сторон: «Разные языки по-разному концептуализируют мир» (Кронгауз 2005, 85–87). «В современной этнолингвистике одной из центральных является мысль о том, что различия в языке отражают различия в национальной ментальности и что каждый язык характеризуется своей уникальной “картиной мира”. Эта идея, восходящая к работам Гумбольдта

и знаменитой гипотезе Сепира–Уорфа, нашла продолжение в работах Анны Вежбицкой…, а также Московской семантической школы» (Апресян 1996, 437).

Рассуждая об истории России, Хомяков писал, что не только язык, но и вся духовная сила русского человека создала нашу великую родину (Хомяков 1900, 98). А главным достоянием русской цивилизации он считал православную веру, которую мы смогли, в отличие от жителей Западной Европы, принять во всей целости и полноте.

Хотя Хомяков был по-настоящему православным человеком, он не уделял должного внимания вопросу различия русского языка и языка церковнославянского.

Будучи уверенным в совершенстве русского языка, Хомяков был ошибочно убежден, что можно без ущерба для содержания сделать качественный перевод Священного Писания на современный ему язык, в котором практически отсутствуют понятия, описывающие Божественную реальность. И хотя он утверждал, что содержание священных текстов раскрывается Святым Духом, но упустил из внимания, что мы, будучи тварными существами, требуем посредства тварных вещей в совершении Таинств, каковыми, несомненно, являются изучение Священного Писания, богослужение и молитва, совершаемые на церковнославянском языке. К примеру, для совершения Таинства Крещения необходима специально освященная вода, а для действенного усвоения благодатных слов Священного Писания необходим священный язык, каковым и является церковнославянский.

Как известно, к созданию литературного русского языка приложили руку и сердце великие граждане России, как исконно русские, такие, как М.В. Ломоносов и А.П. Сумароков, так и те, кто по происхождению не был чистокровным русским. Среди последних отметим А.С. Пушкина, Н.М. Карамзина, М.Ю. Лермонтова и многих других. Однако именно эти великие творцы русской словесности были истинно русскими по духу.

Изменения, которые стали происходить в русском языке со времени правления Петра I, привели к спору между последователями А.С. Шишкова и Н.М. Карамзина. Сущность данного спора заключалась в том, следует ли модернизировать и развивать русский язык, внося в него новые понятия и иностранные слова, или необходимо избавляться от внешних влияний, сохраняя его древность. Мы знаем, что в итоге победил Н.М. Карамзин, реформировав русский язык по примеру французского.

Однако, рассуждая о русском языке, мы должны признать, что полноценным его носителем является только тот, кто владеет языком, от которого он ведет свое происхождение — языком церковнославянским.

Войдя в духовную жизнь русского народа трудами святых Кирилла и Мефодия, он стал языком молитвы и богослужения, каковым остается уже более тысячи лет. Благодаря его наличию, православные славяне всего мира, будучи разными по крови (будь то русские, сербы, болгары и пр.), по Духу составляют один народ Божий (λαός του Θεού). Это понимали и ощущали славянофилы, в частности, И.В. Киреевский. Они видели в языке богослужения ту божественную красоту и содержательность, которая возникла в нем под действием Святого Духа.

Для нас с вами является очевидным тот факт, что в интеллектуальной и духовной среде русского человека уместно наличие двух языков: современного русского и церковнославянского. Русский язык служит средством постижения и описания как внешних обстоятельств жизни, так и душевных состояний, и сочетается с рассудком (διάνοια), а язык церковнославянский, являясь языком молитвы и богослужения, служит средством выражения жизни духа и соотносится с умом (νοῦς).

Русский народ составляет единое целое благодаря общим духовным ценностям, культуре и русскому языку. При этом, из среды русского народа можно выделить народ Божий, для которого истинными ценностями являются только ценности христианские, а главным языком — язык молитвы, церковнославянский язык.

Хомяков считал грамоту (письменность) «охраной языка», а именно церковнославянская письменность, опираясь на святость Священного Писания, стала средством, обеспечившим сохранность духовных истин, раскрывшихся в языке наших предков.

Известно, что Хомяков прекрасно владел древнегреческим языком, но не имел духовного образования. В конце жизни он сделал перевод посланий апостола Павла к Галатам и Ефессянам на русский язык. Перевод вышел неудачным, значительно проигрывавшим синодальному переводу и не идущим ни в какое сравнение с церковнославянским текстом. Хомяков, вместо того чтобы приложить усилие к тому, дабы помочь русскому человеку возвыситься до вершин богопознания с помощью изучения священного языка Церкви, сделал попытку раскрыть небесное языком обыденности, что ему совершенно не удалось.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Со времени возникновения вопросов о роли русского народа в истории и будущего России произошло множество число событий, оказавших значительное влияние на весь мир. Сегодня позиция славянофилов, возникшая в XIX в., требует развития и переосмысления в контексте идеи Русского мира.

Исторически самое ранее употребление термина «русский мир» сохранилось в памятнике древнерусской литературы под названием «Слово на обновление Десятинной церкви», написанное в XI в. во время правления великого князя Киевского Изяслава Ярославича, где мы встречаем слова: «…не только в Риме, но и повсюду: и в Херсоне и еще в русском мире» (Назаренко 2013, 184–185).

Хомяков был приверженцем идей панславизма. Он был уверен, что все славяне должны объединиться в единый союз равных народов. Однако время показало, что этот взгляд был ошибочен. Многие из этих народов и государств настолько привыкли к внешнему порабощению, что готовы совершенно сойти с исторической арены, но остаться верными западному господину.

В 1869 г. увидела свет знаменитая работа публициста, социолога и естествоиспытателя Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа», в которой он впервые изложил теорию «локальных культурно-исторических типов», получившую впоследствии широкое распространение в Западной Европе XX столетия в трудах О. Шпенглера и А.Д. Тойнби. Н.Я. Данилевский высказал мнение о том, что для успешного развития славянским народам необходимо создать союз друг с другом. Но Ф.М. Достоевский в своем дневнике в 1877 г. написал: «Не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только Россия их освободит, а Европа согласится признать их освобожденными… Начнут они с того, что убедят себя в том, что России они не обязаны ни малейшею благодарностью, напротив, что от властолюбия России они едва спаслись при заключении мира вмешательством европейского концерта, а не вмешайся Европа, так Россия проглотила бы их тотчас же, “имея в виду расширение границ и основание великой Всеславянской империи на порабощении славян жадному, хитрому и варварскому великорусскому племени”» (Достоевский 1995, 352–358). История подтвердила мнение великого писателя: многие из государств, которые образовались или получили независимость благодаря России, отплатили ей за это не только неблагодарностью, но и ненавистью.

Развивая идеи славянофилов, мы приходим к выводу о том, что Россия — это не государство, Россия — это цивилизация. Более того, русская цивилизация — одна из самых значительных в мировой истории. Для того, чтобы страна или народ стали частью Русского мира, им не нужно обязательно быть славянами. Каждый, кто разделяет ценности, на которых стоит Святая Русь, может быть причастен великой русской цивилизации.

В книге Р.-М. Рильке «Истории о Господе Боге» есть рассказ под названием «Как на Руси появилась измена». В нем есть диалог, который можно перефразировать следующим образом: «Государства граничат с государствами, а Россия граничит с Небом». А если Россия граничит с Небом, то благодаря близости к Богу мы можем яснее слышать Его волю. А если мы можем слышать волю Господа, то мы и обязаны ее исполнить! В этом и заключается сущность Русского мира.

Переосмысливая идеи славянофилов, мы можем заключить, что, возможно, пришло время пересмотреть концепцию «Москва — третий Рим», поскольку мы можем с уверенностью сказать, что Москва является центром целой цивилизации под названием Россия. Москва — не третья в ряду подражателей, а первая в своей уникальности. Нам не стоит повторять чужие цивилизационные идеи, мы должны стремиться к реализации своих собственных взглядов. Наша страна должна следовать тем духовно-нравственным идеалам, которые считает для себя единственно верными, не оглядываясь на мнение остального мира. А труды русских философов послужат нам в этом твердым основанием.

ЛИТЕРАТУРА

Алпатов, В.М. (2021), “Значение трудов С.А. Старостина для компаративистики”, *Урало-алтайские исследования* 3 (42): 100–105.

Апресян, Ю.Д. (1996), “‘Ценить’ и ‘дорожить’ в словаре синонимов”, in *Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А. Зализняка*, 436–450. М.: Индрик.

Безлепкин, Н.И. (2002), *Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии*. СПб.: Искусство-СПб.

Бородай, С.Ю. (2020), *Язык и познание: Введение в пострелятивизм*. М.: Садра; Издательский Дом ЯСК.

Гумбольдт, В. фон. (2000), *Избранные труды по языкознанию.* М.: Прогресс.

Достоевский, Ф.М. (1995), *Собрание сочинений в 15 томах.* Т. 14. СПб.: Наука.

Киреев, А.А. (2012), *Учение славянофилов*. М.: Институт русской цивилизации.

Киреевский, И.В. (2011), *Обозрение современного состояния литературы.* М.: Издательство Московского университета.

Кронгауз, М.А. (2005), *Семантика*. М.: Академия.

Назаренко, А.В. (2013), *Слово на обновление Десятинной церкви, или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси*. Москва; Брюссель: Свято-Екатерининский мужской монастырь.

Реформатский, А.А. (2004), *Введение в языковедение.* М.: Аспект-пресс.

Рубинштейн, С.Л. (2000), Основы общей психологии. СПб: Питер.

Успенский, Б.А. (2002), *История русского литературного языка (XI–XVII вв.).* М.: Аспект Пресс.

Хомяков, А.С. (1994), *Сочинения в 2 т*. Т. 1. М.: Медиум.

Хомяков, А.С. (1900), *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова в 8 томах.* Т. 1. М.: Университетская типография.

Alpatov, V.M. (2021), "The significance of S. A. Starostin's works for comparativism", *Ural-Altaic Studies* 3 (42): 100–105. (in Russian.)

Apresyan, Y. D. (1996), "'To appreciate' and ''to cherish' in a dictionary of synonyms", in *Russistika. Slavistics. Indo-European Studies. Collected for the 60th anniversary of A.A. Zaliznyak*, 436–450. Moscow: Indrik. (in Russian.)

Bezlepkin, N.I. (2002), *Philosophy of Language in Russia: To the History of Russian Linguophilosophy*. St. Petersburg: Art-SPb. (in Russian.)

Borodai, S.Y. (2020), *Language and cognition: Introduction to postrelativism*. Moscow: Sadra: YASK Publishing House. (in Russian.)

Dostoevsky, F.M. (1995), *Collected Works in 15 volumes*. Vol. 14. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

Humboldt, V. von (2000), *Selected works on linguistics*. Moscow: Progress. (in Russian.)

Khomyakov, A.S. (1994), *Collected Works in 2 vol*. Vol. 1. Moscow: Medium. (in Russian.)

Khomyakov, A.S. (1900), *Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov in 8 volumes*. Vol. 1. Moscow: University Printing House (in Russian.)

Kireevsky, I. V. (2011), *Review of the contemporary state of literature*. Moscow: Moscow University Press. (in Russian.)

Kireev, A.A. (2012), *Doctrine of the Slavophiles*. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Krongauz, M.A. (2005), *Semantics*. Moscow: Academia. (in Russian.)

Nazarenko, A.V. (2013), *Word on the Renewal of the Tithe Church, or to the History of the Veneration of St. Clement of Rome in Ancient Rus*. Moscow-Brussels: St. Catherine's Monastery. (in Russian.)

Reformatsky, A.A. (2004), *Introduction to Linguistics*. Moscow: Aspect-Press. (in Russian.)

Rubinstein, S.L. (2000), *Fundamentals of general psychology*. St. Petersburg: Peter. (in Russian.)

Uspensky, B.A. (2002), *History of the Russian literary language (XI–XVII centuries)*. Moscow: Aspect-Press. (in Russian.)

REFLECTIONS OF A.S. KHOMYAKOV ON THE RUSSIAN LANGUAGE

FOMIN, Vyacheslav V.

Priest.
Resurrection Cathedral, Khanty-Mansiysk, Russia.

Director.
NPEI AE “Spiritual and Educational Center”, Khanty-Mansiysk, Russia.

E-mail: fom.in1979@yandex.ru

Keywords: linguistics, language, Khomyakov, Orthodoxy, Russian civilization.

The article examines the attitude of Slavophiles, and in particular, A.S. Khomyakov to the Russian language as a means of expressing the spirit of the people. According to the thinker, the Russian language contains spiritual revelations that were fully assimilated by our ancestors. Discussing the history of Russia, Khomyakov wrote that not only the language, but the entire spiritual power of the Russian man created our great homeland. Khomyakov considered the Orthodox faith to be the most important asset of the Russian people, confirming its greatness.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.3

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ НА КОНЦЕПЦИЮ СЕМЬИ И НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОМАНЕ Л.Н. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»*

МАТВЕЕВА
Инга Юрьевна

Кандидат филологических наук, доцент.
Российский государственный институт сценических искусств,
Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Ключевые слова:
славянофилы, Л.Н. Толстой, семья, народное единство, народная религиозность.

В статье анализируется влияние философии славянофилов на мировоззрение Л.Н. Толстого и отражение важнейших идей славянофильства в художественной философии романа-эпопеи «Война и мир». Идея славянофилов о духовной связанности людей в Боге, которая определяет ход исторических событий, становится важнейшим компонентом философии истории Толстого. Духовная связанность людей в художественном пространстве романа проявляет себя как в семейных, мирных сценах, так и в сценах исторических — народное единство мыслится писателем как обретенное или осознанное чувство родства между людьми, близкое семейным связям и отношениям. В образе жизни и миропонимании Платона Каратаева Толстой видит особый тип народной религиозности, который определяется интуитивным пониманием связанности людей, чувством их глубинной непосредственной причастности к совершающемуся в историческом пространстве добру и злу.

В последние десятилетия исследовательский интерес к генезису религиозных представлений Л.Н. Толстого усилился, в том числе и тема «Толстой и славянофилы» все больше привлекает внимание исследователей. Влияние славянофильских идей обычно рассматривается в связи с «религиозным переломом» во взглядах писателя (Кавацца 1998; Можарова 2002; Шпагин 2004; Можарова 2021), когда, по словам

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44093 «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII — первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

Толстого, вопрос религии стал «таким же вопросом, как для утопающего вопрос о том, за что ему ухватиться, чтобы спастись от неминуемой гибели, которую он чувствует всем существом своим» (Толстой, Толстая 2011, 342). Действительно, в этот период важнейшие темы философии славянофильства находят отражение в размышлениях Толстого: христианский идеал, понятый как процесс самосовершенствования личности, идея личности в западном и восточном христианстве, роль народных масс в истории, проблема личной власти, вопросы эстетики и др.

Но мы обратимся к раннему периоду жизни и творчества Толстого. На значение идеологии славянофильства для размышлений Толстого 1850-х гг. обратил внимание уже Б.М. Эйхенбаум: формирование мировоззрения писателя осмысливалось исследователем через взаимодействие его представлений с философскими, общественными, эстетическими концепциями эпохи (Эйхенбаум 1928). Конечно, все биографы Толстого констатировали факт его знакомства со славянофилами, которое состоялось в 1856 г., приводили их мнения и суждения друг о друге (Бирюков 2000, 204–206; Гусев 1957, 19). Именно на суд Аксаковых Толстой отдает фрагмент «Романа русского помещика», где главной задачей было изображение крестьян и крестьянского быта (фрагмент будет опубликован в «Отечественных записках» в 1856 г. под названием «Утро помещика»). Широко известны оценки, данные С.Т. Аксаковым тогда еще очень молодому писателю Толстому, в письме к И.С. Тургеневу; 7 февраля 1856 г. Аксаков писал: «Мы оба с Константином очень рады знакомству с графом Толстым. Он умен и серьезен; он способен понимать строгие мысли, в какие бы пустяки ни вовлекала его пошлая сторона жизни» (Аксаков 1894, 577–578). Кроме того, Аксаков признавал даровитость молодого писателя и выражал надежды на его будущие литературные успехи. С.Т. Аксаков высоко оценил рассказ Толстого «Метель», а К.С. Аксаков дал разбор его ранних произведений; фактически это был один из первых критических отзывов о произведениях писателя (Аксаков 1857, 1–39).

В своем дневнике Толстой отметил факт знакомства с А. С. Хомяковым, которое состоялось 21 мая 1856 г. в московском доме Аксаковых: «Познакомился с Хомяковым. Остроумный человек» (Толстой 1928–1958, LXVII, 74). В записках, оставленных Д.П. Маковицким, приведены поздние воспоминания Толстого о встрече с Хомяковым и кружком славянофилов: «Он был блестящий, общительный человек, <...> он позвал меня к себе <...>, — вероятно, чтобы узнать взгляды молодого литератора. Милое впечатление осталось» (Маковицкий 1979–1981, II, 46). В позднейшие годы воспоминания о знакомстве с кружком

славянофилов пронизаны светлым ностальгическим чувством, не лишенным умиления. В 1902 г. П. А. Сергеенко отметил в дневнике, что Толстой говорил о Хомякове «с чувством уважения», и передал его рассказ об Алексее Степановиче: «Он говорил по-немецки, по-французски, как француз и как немец. Однажды он завел меня к себе и проговорил целый вечер. Этой был самый крупный и яркий из славянофилов. С черными, широко расставленными глазами» (Сергеенко 1939, 550). Более поздние воспоминания Толстого о Хомякове относятся к 1908 г.: «Он был умен и оригинален. В нем было и остроумие, и едкость <...>. Был художник» (Маковицкий 1979–1981, III, 93). Несколькими днями позже Толстой говорил: «Я очень уважал его деятельность и его славянофильские взгляды, и как поэта» (Маковицкий 1979–1981, III, 103). Однако обращает на себя внимание, что рядом с положительными характеристиками Толстого 1850-х гг. мы находим в те же годы и вовсе не лестные эмоциональные высказывания писателя о представителях славянофильства, которые, впрочем, носят ситуативный характер и не отражают его окончательных и взвешенных оценок.

В 1850-е гг. Толстой не примкнул ни к лагерю западников, ни к лагерю славянофилов. Это было связано с его резкой неприязнью к разного рода «убеждениям», строгим теориям, которые он называл «умственными спекуляциями». В пылу спора Толстой часто менял направление своих возражений. Характерна его дневниковая запись о спорах у Аксаковых: «Спорил с Константином о сельском чтении, которое он считает невозможным. Вечером у Горчак[овых] с С[ергеем] Д[митриевичем] спорил о совершенно противном; С[ергей] Д[митриевич] уверял, что самый развратный класс крестьяне. Разумеется я из Западника сделался жестоким Славянофилом» (Толстой 1828–1858, LXVII, 74). Такие же разноречивые суждения о славянофилах мы находим в ранних редакциях романа «Анна Каренина». Разоблачительное, даже сатирическое изображение славянофилов возникает в романе при описании светского круга, к которому относился Алексей Александрович Каренин: автор отмечает, что в этот круг входили «дамы того высшего Петербургского Православно-Хомяковского-добродетельно-придворно-Жуковско-Христианского направления, которые старались защитить его и выставить истинным Христианином, подставившим левую, когда его били по правой» (Толстой 1828–1858, XX, 370–371). О Константине Левине, во многом автобиографическом герое, говорится, что он обращался к сочинениям многих философов, в частности, прочел Хомякова. Учение Хомякова о Церкви сначала «поразило» героя, но признание Церкви в качестве исключительного посредника в движении человека к вере «оттолкнуло его» (Толстой 1828–1858, XX, 563).

Несмотря на внутреннее неприятие Толстым «убеждений», которые он всегда интерпретировал как фанатичную приверженность какой-либо определенной теории, обреченной, по мысли писателя, на ошибки и односторонность, славянофилы привлекали Толстого. Но что еще существеннее — основные положения славянофилов в переработанном и преобразованном виде отразились в художественных размышлениях, предварявших написание романа-эпопеи «Война и мир», а затем вошли и в идейную структуру романа. Как хорошо известно, Толстой первоначально предполагал написать роман о декабристе. Замысел будущего произведения возникает еще в 1856 г., об этом Толстой говорил в ранних вариантах предисловия к «Войне и миру». Декабристская тема сохраняется и на последующих этапах работы над романом, свидетельством чего является вариант вступительной части произведения, который относится уже к 1860-м гг.: «Тем, кто знали князя Петра Кириловича Б. в начале царствования Александра II, в 1850-х гг., когда Петр Кирилыч был возвращен из Сибири белым как лунь стариком, трудно бы было вообразить себе его беззаботным, бестолковым и сумасбродным юношей, каким он был в начале царствования Александра I, вскоре после приезда своего из-за границы, где он по желанию отца оканчивал свое воспитание» (Толстой 1828–1858, XIII, 184).

В отечественной историографии принято противопоставлять взгляды ранних славянофилов и декабристов. Однако зарождение русского самосознания, которое оказалось в равной степени выраженным в обоих направления, традиционно связывают именно с эпохой, которой посвящена книга Толстого «Война и мир» — Отечественная война 1812 г. С одной стороны, сами декабристы говорили о себе: «Мы были дети 1812 года» (С.И. Муравьев-Апостол). С другой стороны, подчеркивая значение этой эпохи для русского самосознания, Н.А. Бердяев в качестве главного результата этого исторического события называет религиозно-философское мировоззрение славянофилов: «Отечественная война подготовила почву, на которой зародилось славянофильское самосознание, это один из жизненных истоков славянофильства. После испытаний Отечественной войны народилось поколение более глубокое, с окрепшим чувством России» (Бердяев 1912, 3). Бердяев утверждает, что славянофилы были первыми русскими людьми, которые «стали мыслить самостоятельно». Таким образом, в книге «Война и мир» Толстой впервые наглядно показал взаимодействие этих разнонаправленных, но диалектически связанных начал русской жизни и русского самосознания.

Попробуем понять, какие идеи славянофилов становятся определяющими для размышлений Толстого об эпохе Отечественной войны.

В трудах славянофилов особенно большую роль играет идея соборного единства народа, определяющего ход истории, это единство славянофилы интерпретировали как духовную связанность людей в Боге, их философия истории принципиально зависит от их религиозной концепции. Истинное христианство мыслится как реализация духовного единства человечества через любовь. Причем любовная связанность людей понимается не как форма этических взаимоотношений людей, а как онтологическое единство, «слитное» существование. По мысли славянофилов, идеальное человеческое общество представляет собой единый организм, реализацию единого соборного духа. В качестве прообраза идеальных общественных отношений Хомяков предлагает модель семейных отношений. В распаде семьи и семейных связей Самарин видит причину погружения мир в хаос.

Показательно, что Толстой в дневниковой записи от 8 мая 1856 г., определяя «серьезные истины» славянофилов, называет «семейный быт, общину, Православие» (Толстой 1828–1858, LXVII, 70). Впрочем, далее писатель критически высказывается о Православии, подчеркивая «уродливость его выражения и несостоятельность историческую» (Толстой 1828–1858, LXVII, 70).

Книга «Война и мир» создается в 1860-е гг., в эпоху реформ, когда русская жизнь «переворотилась» и когда настоятельно требуются новые формы организации общества. Широко известны приведенные С.А. Толстой, слова писателя о том, что в «Войне и мире» он «любил мысль народную», а в «Анне Карениной» — «мысль семейную» (Толстая 1978, 502). Но в такой формулировке видится противостояние этих двух идей. Вернее говорить, что в «Войне и мире» «мысль семейная» становится «мыслью народной», идея семейной связанности людей преображается в идею народного единства. Очень важное положение славянофилов о семейном типе отношений как модели идеального устройства человеческого общества в «Войне и мире» становится одним из организующих повествование принципов: так называемые «семейные сцены» являются своего рода зеркальным отражением «сцен исторических», мирная домашняя жизнь людей стремится раскрыть те же сущностные законы жизни, что и события исторические. По мысли С.Г. Бочарова, у Толстого «принципиально соизмеримы и равноценны в своей значительности сцены семейные и исторические, и само разделение это еще очень внешнее» (Бочаров 1978, 9). Новаторство Толстого в организации романного повествования (рассредоточенность романного действия, которое развивается параллельными линиями) определяется тем, что в основе «сцепления» романных сцен оказывается представление о единой жизни всех людей,

и это единое основание жизни являет себя как в сценах мирных, семейных, так и исторических.

В связи с «мыслью семейной» отметим интересный литературно-теоретический аспект: в классической русской литературе отсутствует пример «семейного романа» как чистого жанра (что мы находим в западноевропейской романной традиции). Однако Н.Н. Страхов смотрел на «Войну и мир» именно как на «семейную хронику»: «Стоит немножко вглядеться в “Войну и мир”, чтобы убедиться, что это — тоже некоторая *семейная хроника.* Именно, это хроника двух семейств: семейства Ростовых и семейства Болконских» (Страхов 1989, 224). Первый русский «семейный роман» — это «Капитанская дочка» А.С. Пушкина. Не случайно в своих размышлениях о романе-эпопее «Война и мир» Н.Н. Страхов упоминал «Капитанскую дочку» А.С. Пушкина, называя ее всего лишь «рассказом о том, как Петр Гринев женился на дочери капитана Миронова» (Страхов 1989, 224). Это суждение особенно показательно в связи с тем известным фактом, что замысел «Капитанской дочки» первоначально был достаточно глобальным: он вырос из размышлений Пушкина об истории, исторический труд «История Пугачева» будет закончен раньше, чем художественное произведение. В повести наглядно проявляется оригинальная черта русской литературной традиции: об истории следует писать «домашним образом» (Пушкин 1978, 366), т.е. показывать, как исторические события влияют на жизнь обыкновенных людей, отражаются в их биографиях.

Это же сращение семейного и исторического планов романа мы видим в «Войне и мире»: философия истории Толстого включает в качестве важного элемента внимание к семейной жизни. В 1870-е гг. Толстой разрабатывает замысел романа о Петре, который, как полагал Эйхенбаум, не удался именно потому, что у Толстого не было личного материала, писатель не чувствовал личной связи с исторической эпохой Петра. Как известно, «Война и мир» — это во многом воспоминание о своей семейной, родовой истории (представители рода Болконских и Ростовых связаны с Волконскими и Толстыми).

Через семейную линию повествования в романе «Война и мир» явлена полувековая история России: старый князь Николай Андреевич Болконский служил при Суворове, его сын, князь Андрей, становится участником наполеоновских войн и Отечественной войны, в эпилоге романа-эпопеи о новых явлениях русской жизни, тайных обществах декабристов узнает Николенька Болконский, сын князя Андрея.

Толстой в своем романе создает ясную иерархию ценностей, обнажая те невидимые опоры и основания, на которых держится семейный уклад. Семейство Курагиных разоблачается автором, так как оно

основано на искусственных связях и отношениях, ограниченных миром материальным: их повседневные заботы связаны с организацией брака по расчету, получением наследства, поисками выгодного места службы. В основе отношений внутри семьи Болконских оказываются высокие представления о чести, достоинстве, которые держатся на вере в человеческий разум. Вспомним в этой связи, как старый князь, уважая точные науки, обучает княжну Марью геометрии. Однако одновременно Толстой почти лишает князя Николая Андреевича Болконского душевной теплоты и чуткости. В противоположность этому князь Андрей в ситуации Отечественной войны приходит к пониманию того, что событиями движут не «правильные», разумные поступки и достойное поведение, а единое напряжение общих духовных сил, духовная и душевная связанность людей. Идеальный тип отношений Толстой видит в семействе Ростовых, основой невидимых, таинственных связей героев является любовь: чувства, связывающие героев в этом семействе, выражаются не словами, а чем-то, что находится за словами, в этом смысле показательны именно картины семейной жизни Ростовых — музыкальные вечера, задушевные разговоры в домашней гостиной, праздники и пр. Искренность чувств и подчинение законам естественной жизни (в этом Толстой верный последователь Ж.-Ж. Руссо и творческий продолжатель литературы сентиментализма) определяют нравственный облик героев. Однако важно добавить, что эту тенденцию, которая в просветительском мировоззрении всегда сочеталась с индивидуалистическим представлением о человеке, Толстой органично соединяет с характерным для славянофильства принципом духовной «слитности» людей.

Особую сюжетную линию в романе составляет история Пьера Безухова, который является незаконнорожденным сыном графа Безухова, екатерининского вельможи. Пьер получает огромное наследство отца, его романная история — это собственный путь к осознанию ценности семейной жизни. Своего рода символом этого пути в сюжетной части эпилога «Войны и мира» становится сцена, в которой Пьер держит на своей широкой ладони грудного сына. Однако именно в случае с Пьером движение к осознанию ценности семьи осуществляется через открытие идеи единства человечества. Получается, что семья — это «награда», данная Пьеру за те обретения и открытия, которые он вынес из опыта войны 1812 г.

Показательно, что человек в «Войне и мире» всегда предстает как член определенной семьи, в нем подчеркивается присутствие родовых черт; например, автор отмечает приступы «бешенства», которые напоминают в Пьере его отца, или обращает внимание на «лучистый

взгляд» княжны Марьи, который появляется снова уже в качестве характеристики князя Андрея после разговора с Пьером на пароме. Человек определяется характером рода, несет в себе приметы семейного духовного (или бездуховного) облика. Напомним, что Пьер Безухов интуитивно чувствует, что его женитьба на Элен ошибка, с наибольшей силой это чувство проявляет себя, когда герой припоминает характер семейства Курагиных: «“Мне говорили, что ее брат Анатоль был влюблен в нее, и она влюблена в него, что была целая история, и что от этого услали Анатоля. Брат ее — Ипполит… Отец ее — князь Василий... Это нехорошо”, думал он» (Толстой 1928–1958, IX, 253). В эпизоде, когда несчастной княжне Марье, только что похоронившей отца, предлагают покровительство французского генерала, она незамедлительно отказывается, чувствуя, что такое предложение оскорбительно для нее, «представительницы своего покойного отца и князя Андрея». Княжна Марья оценивает все происходящее с позиции ее родных людей: «Она невольно думала их мыслями и чувствовала их чувствами» (Толстой 1928–1958, XI, 150).

В книге «Война и мир» «мысль семейная» не противопоставляется «мысли народной», а включается в нее, становится идеальной моделью для отношений между людьми одной нации. Движение истории в книге определяется картинами народного единства, совокупностью духовных усилий всех, в противоположность мысли о волевом усилии одной личности. Князь Андрей накануне Бородинского сражения подчиняется и верит тому единому чувству, которое, как он говорит, «есть во мне, в нем, — он указал на Тимохина, — в каждом солдате» (Толстой 1928–1958, XI, 208). Именно это чувство, связывающее русских людей, по мысли князя Андрея, решит исход Бородинского сражения.

Можно сказать, что в кульминационных эпизодах произведения наглядно проявляется единство народного духа. И показательно, что такие значительные событийные фрагменты в книге художественно осмысливаются автором через образы семейных связей и отношений. Князь Андрей рассказывает Кутузову о смерти своего отца, о том, какое разорение он видел в Лысых горах — родовом имении. На это главнокомандующий скажет: «Но помни, дружок, что я тебе отец, другой отец...» (Толстой 1928–1958, XI, 172). При прощании Кутузов повторяет жест, который не раз возникал в сценах, изображающих поведение старика Болконского, отца князя Андрея: «Кутузов притянул его за руку, подставляя ему щеку» (Толстой 1928–1958, XI, 173). Пьер во время Бородинского сражения находится на батарее Раевского, как позже выяснится, это была самая горячая точка сражения. Тип отношений между

солдатами неоднократно определяется как «семейный»: в отношениях солдат «чувствовалось одинаковое и общее всем, как бы семейное оживление», они «приняли Пьера в свою семью», у них образовался «семейный кружок» (Толстой 1928–1958, XI, 232–233). Военный совет в Филях Толстой нам предлагает увидеть из темного угла за печкой глазами девочки Малаши, которая «внутренно» называет Кутузова «дедушка»: «Все глаза смотрели на него. Малаша тоже смотрела на дедушку» (Толстой 1928–1958, XI, 276–277). Дальше Толстой уточняет: «Ей казалось, что дело было только в личной борьбе между “дедушкой” и “длиннополым”, как она называла Бенигсена» (Толстой 1928–1958, XI, 277).

Война 1812 г. объединяет народ в большую семью, обнаруживает истинные связи между людьми, которые определяются одним чувством, одним желанием. Это именно то чувство, которое оформляется почти бессознательно, на границе сна-яви у Пьера Безухова после Бородинского сражения. Пьер ощущает необходимость соединиться с людьми, с простыми солдатами: «Войти в эту общую жизнь всем существом...» (Толстой 1928–1958, XI, 293).

Именно обнаружение семейного начала в основании человеческих связей делает их органическими. И это народное единство противопоставлено в «Войне и мире» образу толпы. Например, в сцене перехода через Энс люди-солдаты не обретают этого единства. При описании большого количества людей, сошедшихся на мосту, Толстой отмечает, что «на мосту была давка» (Толстой 1928–1958, IX, 169), показывает, как солдат с повозкой напирает «на толпившуюся у самых колес и лошадей пехоту» (Толстой 1928–1958, IX, 169), как солдаты двигаются «теснясь плечом к плечу», «одною сплошною массой» (Толстой 1928–1958, IX, 169). Автор дважды в этом фрагменте сопоставляет движение солдат с природной силой, называя двигающуюся толпу «однообразными живыми волнами» (Толстой 1928–1958, IX, 169). «Масса» в этой сцене не стала народом, не обрела черт единства.

Еще более существенным в идейном плане романа становится эпизод расправы над Верещагиным в Москве: «...толпа давила <...> со всех сторон, колыхалась <...> в середине, как одна масса, из стороны в сторону и не давала <...> возможности ни добить, ни бросить его» (Толстой 1928–1958, XI, 349). «Толпа» и «масса» людей в названных сценах не обретает единства, в сцене перехода через Энс по причине сосредоточенности на частном, ситуативном переживании, которое не выходит за пределы земных нужд и желаний. В сцене расправы над Верещагиным «толпа» движима почти животной жаждой расправы, эта сила не ведет к созиданию, она страшна и разрушительна.

Упомянутым эпизодам противопоставлены массовые сцены романа-эпопеи, демонстрирующие возникновение истинного человеческого единства, которое можно определить термином Л.П. Карсавина — «симфоническая личность». Такое единство возникает при установлении особых связей между людьми, которые ощущают общую всем жизнь; эти связи часто характеризуются писателем как семейные — сама ситуация Отечественной войны переорганизует связи между людьми, делая их родными. В горящей Москве Пьер с гордостью назовет дочерью неизвестную ему девочку, причем это признание герой делает на французском языке и обращаясь к французам. Национальный признак становится причиной единства в столкновении с внешним врагом, и национальное начало понимается как родственное. Князь Андрей будет размышлять о том, что в решающий момент столкновения с врагом нужен не «правильный» немец Барклай, а «свой, родной человек» Кутузов. Мысли о долге перед отечеством в словах князя Андрея сопрягаются с мыслями о старом отце. Точно так же «впечатление потери отца» соединяется для княжны Марьи «с погибелью России» (Толстой 1928–1958, XII, 22). Таким образом, реализуется устойчивое в русской культуре начала XIX в. соотношение «дома», братских, родственных связей и «отечества» (Радомская 2006). Здесь уместно напомнить ставшую крылатой, строку А.С. Грибоедова: «Когда ж постранствуешь, воротишься домой, / *И дым отечества нам сладок и приятен*» (Грибоедов 1995, 28). Или закрепленное А.С. Пушкиным представление о царскосельском братстве: «Нам целый мир чужбина; / Отечество нам Царское Село» (Пушкин 1977–1979, II, 245).

Тем не менее народное единство в романе не всегда объясняется единством национальным. С одной стороны, совершенно закономерно в ситуации Отечественной войны звучат слова Наташи Ростовой: «разве мы немцы какие-нибудь?..» (Толстой 1928–1958, XI, 315) (здесь восстанавливается этимологическое значение слова «немец» — человек, говорящий непонятно, иностранец). Но, с другой стороны, Пьер спасает в занятой французами Москве армянскую семью, причем с опасностью для себя, в результате этого поступка героя уводят, подозревая в нем поджигателя. Или Пьер рассказывает о своей любви к Наташе добродушному и самодовольному французу Рамбалю, которого перед этим Пьер буквально спас от смерти. Получается, что национальный признак в представлении о человеческом единстве может отступить и речь будет идти уже о всечеловеческом единстве. Не случайно слово «народ» в тексте романа иногда заменено синонимичным «мир». Например, в сцене бунта богучаровские мужики упрекают своего старосту: «Ты мир-то поедом ел сколько годов?» (Толстой

1928–1958, XI, 162). На их упреки староста Дрон отвечает: «Я от миру не отказчик» (Толстой 1928–1958, XI, 162). Слово «мир» (написанное в старой орфографии через и-десятеричное) имеет, согласно словарю В.И. Даля, расширительное значение — род человеческий.

В этом плане логика размышлений Толстого совпадает с представлениями славянофилов. Показательно, что Самарин, отказываясь от противопоставления «народного (как ложного) общечеловеческому (как истинному)», утверждал, что «общечеловеческое осуществляется в истории и постигается через народность» (Самарин 1900, 149).

Представление о духовно-интуитивном единстве народа ведет к полаганию особого типа народной религиозности. Эта тема с наибольшей выразительностью предстает в образе Платона Каратаева. Толстой нарочито подчеркивает в романе, что религиозное знание выражается не рассудочно и интеллектуально, а в виде притчи, рассказанной «простым человеком». В истории Платона Каратаева о безвинно пострадавшем купце предстает сама сущность христианского миропонимания, и именно так ее будет выражать Толстой в своих поздних религиозно-философских построениях. В притче о купце и раскаявшемся убийце главной мыслью оказывается идея связанности людей, которая невидима в пространстве земного существования, но тем не менее определяет человеческую земную жизнь. Переживание чужого греха как своего, понимание абсолютной причастности человека ко злу, которое совершается в мире, является приметой истинно духовного существования человека.

Толстой позже обработал сюжет о купце и включил его в состав «Азбуки» под названием «Бог правду видит, да не скоро скажет» (1872). История, рассказанная Каратаевым, демонстрирует идеологическую связь между обретениями Толстого в романе-эпопее «Война и мир» и поздними религиозными представлениями писателя. Поскольку первичной оказывается духовная связанность всех людей, то нет единичного греха, зла и насилия: греховный поступок «переорганизовывает» мир, перестраивает человеческие связи, в конечном итоге разрушая единые духовные, божественные основания жизни. И наоборот, принятое за чужой грех наказание определяет движение к божественному единству. В этой истории содержится важнейший принцип поздней религиозной философии Толстого.

Заметим, что духовное единство людей в романе-эпопее «Война и мир» предстает одновременно и как динамическое, и как устойчивое. В сюжетном плане романа народная история конкретизируется через историю становления большого семейства. В эпилоге мы видим картину гармонического соединения представителей разных

семейств — Безуховых, Ростовых, Болконских. Причем родившиеся дети носят те же имена, что представители этих семейств, погибшие в Отечественной войне (Андрей Болконский, Петя Ростов). Эта сюжетная деталь свидетельствует о внутренней диалектике изменчивости и устойчивости духовной человеческой общности. Процесс становления личности напрямую связан у Толстого со способностью установления духовных связей между людьми, которые бесконечно меняют свои конфигурации, находятся в непрерывном движении.

ЛИТЕРАТУРА

Аксаков, К.С. (1857), "Обозрение современной литературы", *Русская беседа* 2.1 (5): 1–39.

Аксаков, С.Т. (1894), "Письма С.Т., К.С. и И.С. Аксаковых к И.С. Тургеневу", *Русское обозрение* 12: 577–578.

Бердяев, Н.А. (1912), *Алексей Степанович Хомяков*. М.: Путь.

Бирюков, П. И. (2000), *Биография Л.Н. Толстого.* Книга 1. М.: Алгоритм.

Бочаров, С.Г. (1978), "*Война и мир*" *Л.Н. Толстого.* М.: Художественная литература.

Грибоедов, А.С. (1995), "Горе от ума", in А.С., Грибоедов, *Полное собр. соч. в 3 томах.* Т. 1, 9–122. СПб.: Нотабене.

Гусев, Н.Н. (1957), *Л.Н. Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год.* М.: Изд-во Академии наук СССР.

Кавацца, А. (1998), "Л.Н. Толстой и А.С. Хомяков", in *Хомяковский сборник.* Т. 1, 303–325. Томск: Водолей.

Маковицкий, Д.П. (1979–1981), У Толстого. 1904—1910: "Яснополянские записки". В 5 книгах. М.: Наука.

Можарова, М.А. (2002), "Л.Н. Толстой и И.В. Киреевский в литературных спорах 1850-х годов", in К.Н., Ломунов (ред.), *Толстой и о Толстом. Материалы и исследования.* Т 2: 271–292. М.: Наследие.

Можарова, М.А. (2021), "'Я ждал от него приведения меня к вере': А.С. Хомяков и религиозные искания Л.Н. Толстого", *Русско-византийский вестник* 1 (4): 70–89.

Пушкин, А.С. (1977–1979), *Полное собр. соч. в 10 томах.* Л.: Наука.

Радомская, Т.И. (2006), *Дом и Отечество в русской классической литературе первой трети XIX века. Опыт духовного, семейного, государственного устроения*. М.: Совпадение.

Самарин, Ю.Ф. (1900), "По вопросу о народности в науке", in Ю.Ф., Самарин, *Сочинения в 12 томах.* Т. 1, 144–157. М.: Тип. А.И. Мамонтова.

Сергеенко, П.А. (1939), "Записи", in П.И., Лебедев-Полянский, (ред.), *Литературное наследство.* Т. 37–38. *Л.Н. Толстой.* Кн. 2, 559–565. М.: Изд-во АН СССР.

Страхов, Н.Н. (1989), "'Война и мир'. Сочинение графа Л.Н. Толстого. Томы I, II, III, IV. Статья вторая и последняя", in И.Н., Сухих (ред.), *Роман Л.Н. Толстого «Война и мир» в русской критике,* 221–255. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та.

Толстой, Л.Н. (1928–1958), *Полное собр. соч. в 90 томах*. М.: Художественная литература.

Толстой, Л.Н., Толстая, А.А. (2011), *Переписка (1857–1903)*. М.: Наука.

Толстая, С.А. (1978), *Дневники. В 2 томах.* Т. 1. 1862–1900. М.: Художественная литература.

Шпагин, С.А. (2004), "Славянофилы глазами Л.Н. Толстого", in В.А., Кошелев, (ред.), *А.С. Хомяков: личность — творчество — наследие. Хмелитский сборник.* Вып. 7, 262–273. Смоленск: [б.и.]

Эйхенбаум, Б.М. (1928), *Лев Толстой*. Кн. 1. 50-е годы. Л.: Прибой.

Aksakov, K.S. (1857), "Review of modern literature", *Russian conversation* 2.1 (5): 1–39. (in Russian.)

Aksakov, S.T. (1894), "Letters from S.T., K.S. and I.S. Aksakov to I.S. Turgenev", *Russian Review* 12: 577–578. (in Russian.)

Berdyaev, N.A. (1912), *Alexei Stepanovich Khomyakov.* Moscow: Put. (in Russian.)

Biryukov, P. I. (2000), *Biography of L.N. Tolstoy*. Book 1. Moscow: Algorithm. (in Russian.)

Bocharov, S.G. (1978), "*War and Peace" L.N. Tolstoy*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura. (in Russian.)

Griboyedov, A.S. (1995), "Woe from Wit", in A.S., Griboedov, *Complete works in 3 volumes.* Vol. 1, 9–122. St. Petersburg: Notabene. (in Russian.)

Gusev, N.N. (1957), *L.N. Tolstoy. Materials for a biography from 1855 to 1869*. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (in Russian.)

Cavazza, A. (1998), "L.N. Tolstoy and A.S. Khomyakov", in *Khomyakovskii sbornik.* Vol. 1. 303–325. Tomsk: Vodoley. (in Russian.)

Makovitsky, D.P. (1979–1981), *In Tolstoy. 1904–1910: Yasnaya Polyana Notes. In 5 books.* Moscow: Nauka. (in Russian.)

Mozharova, M.A. (2002), "L. N. Tolstoy and I. V. Kireevsky in literary disputes of the 1850s", in K.N., Lomunov (ed.), *Tolstoy and about Tolstoy. Materials and Research.* Vol. 2: 271–292. Moscow: Nasledie. (in Russian.)

Mozharova, M.A. (2021), "'I expected him to bring me to faith': A.S. Khomyakov and L.N. Tolstoy", *Russian-Byzantine Bulletin* 1 (4): 70–89. (in Russian.)

Pushkin, A.S. (1977–1979), *Complete works in 10 volumes.* Leningrad: Nauka. (in Russian.)

Radomskaya, T.I. (2006), *Home and Fatherland in Russian Classical Literature in the First Third of the 19th Century. Experience of spiritual, family, state dispensation.* Moscow: Sovpadenie. (in Russian.)

Samarin, Yu.F. (1900), "On the issue of nationality in science", in Yu.F., Samarin, *Collected Works in 12 volumes*. Vol. 1, 144–157. Moscow: Typography of A.I. Mamontov. (in Russian.)

Sergeenko, P.A. (1939), "Records", in P.I., Lebedev-Polyansky (ed.), *Literary heritage. Vol. 37–38. L.N. Tolstoy.* Book 2, 559–565. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (in Russian.)

Strakhov, N.N. (1989), "'War and Peace'. Composition of Count L.N. Tolstoy. Volumes I, II, III, IV. The second and last article", in I.N., Sukhikh (ed.), *Roman L.N. Tolstoy*

"War and Peace" in Russian criticism, 221–255. Leningrad: Publishing house of the Leningrad University. (in Russian.)

Tolstoy, L.N. (1928–1958), *Complete Works in 90 vols.* Moscow: Khudozhestvennaya Literatura. (in Russian.)

Tolstoy, L.N., Tolstaya, A.A. (2011), *Correspondence (1857–1903).* Moscow: Nauka. (in Russian.)

Tolstaya, S.A. (1978), *Diaries. In 2 volumes.* Vol. 1. 1862–1900. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura. (in Russian.)

Shpagin, S.A. (2004), "Slavophiles through the eyes of L. N. Tolstoy", in V.A., Koshelev, (ed.), *A.S. Khomyakov: personality — creativity — heritage*. *Khmelitsky collection*. Iss. 7, 262–273. Smolensk: [s.n.] (in Russian.)

Eichenbaum, B.M. (1928), *Leo Tolstoy. Book 1. 50s.* Leningrad: Priboj. (in Russian.)

THE INFLUENCE OF THE PHILOSOPHY OF THE SLAVOPHILS ON THE CONCEPT OF THE FAMILY AND FOLK RELIGION IN L.N. TOLSTOY'S NOVEL "WAR AND PEACE"

MATVEEVA, Inga Yu.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg, Russia.

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Keywords: Slavophiles, L.N. Tolstoy, family, national unity, national religiosity.

The article analyzes the influence of the philosophy of the Slavophiles on the worldview of L.N. Tolstoy and the reflection of the most important ideas of Slavophilism in the artistic philosophy of the epic novel "War and Peace". The idea of the Slavophiles about the spiritual connection of people in God, which determines the course of historical events, becomes the most important component of Tolstoy's philosophy of history. The spiritual connection of people in the artistic space of the novel manifests itself both in family, peaceful scenes, and in historical scenes — the writer conceives of national unity as an acquired or conscious sense of kinship between people, close to family ties and relationships. In the way of life and worldview of Platon Karataev, Tolstoy sees a special type of folk religiosity, which is determined by an intuitive understanding of the connectedness of people, a sense of their deep direct involvement in good and evil taking place in historical space.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44093 "Formation of the religious traditions of Russian culture in the late 18th — first half of the 19th century (based on the material of philosophy and literature)".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.4

«ВОЙНА ОЧЕНЬ БОЛЬШОЕ ЗЛО, ОДНАКО НЕ САМОЕ БОЛЬШЕЕ»: Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ О ВОЙНЕ И МИРЕ

НИКОЛАЕВ
Николай Юрьевич

Кандидат исторических наук, доцент.
Волжский политехнический институт, Волжский, Россия.

E-mail: nikcam@mail.ru

Ключевые слова:
Н.Я. Данилевский, война, мир, культурно-исторические типы, восточный вопрос.

В статье проанализированы взгляды известного российского социолога и публициста Н.Я. Данилевского на вопросы войны и мира. Военные конфликты (в том числе и те, в которых участвовала Россия) Данилевский оценивал через призму своей теории культурно-исторических типов. Склонному к насилию и нетерпимости романо-германскому / западноевропейскому миру он противопоставлял миролюбивых Россию и другие славянские народы (за исключением «испорченных» католицизмом и европейским влиянием поляков). Западноевропейскую историю конкистадоров, террористов и инквизиторов Данилевский сравнивал с российским прошлым, в котором за редким исключением преобладали идеи гуманности и терпимости. Если Новый Свет завоевывался англичанами, испанцами и французами, то русские землепроходцы лишь расселялись на бескрайних просторах Сибири. Если европейцы туземцев покоряли, уничтожали и грабили, то русский народ не лишал слабых, полудиких аборигенов ни свободы, ни собственности. Таким образом, по мнению Данилевского, войны, которые вела Европа, были по преимуществу несправедливые и завоевательные, в то время как экспансионистскую политику России он оценивал как прогрессивную культурно-историческую миссию.

Основной интерес исследователей философско-социологического наследия Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) традиционно прикован к его теории культурно-исторических типов, предвосхитившей знаменитые работы О. Шпенглера и А. Тойнби. Несколько меньше внимания уделяется критике Данилевским дарвинизма, его историософии, панславистским взглядам и социально-экономическим воззрениям на пореформенную Россию. К сожалению, до сих пор малоизученной проблемой, при всей многочисленности и тематическом многообразии работ, посвященных Данилевскому, остаются его

взгляды на войну и мир. Существующие работы рассматривают полемологические воззрения Данилевского как составную часть его теории культурно-исторических типов, однако не затрагивают его характеристики войн 1870-х гг., а также предложенные им идеи снижения международной напряженности (Киселев 2021).

Воззрения мыслителя на проблемы войны и мира изложены не только в его главном сочинении — «Россия и Европа», но и в серии статей 1870-х гг. Однако именно основной труд Данилевского в максимальной степени отражает его взгляды на феномен войны. В этой фундаментальной работе война представала извечным и неизменным социокультурным феноменом, который «сопровождал» человечество на протяжении его всемирно-исторического существования. В развитии каждого значимого народа Данилевский выявлял ряд ключевых конфликтов, определявших его историческую судьбу. Все культурно-исторические типы, по его мнению, были склонны к постоянному расширению своего влияния, что приводило к неизбежным столкновениям с народами другого культурно-исторического типа (Данилевский 1991, 305–306). Значение войн во всемирной истории мыслитель видел прежде всего в национальном развитии (этногенезе), образовании государств (политогенезе) и в окончательном формировании культурно-исторических типов (Данилевский 1991, 89–90).

Природу войны Данилевский также рассматривал через призму цивилизационной бинарности России и Запада. Мыслитель считал, что Россия никогда не являлась страной-захватчиком, а ее столь чуждые иностранцам колоссальные размеры, возникли естественным образом, т.е. в результате «свободного расселения, а не государственного завоевания» (Данилевский 1991, 23–24). Огромные и малолюдные пространства русской равнины не требовали покорения и «насильственной ассимиляции», а проживавшие на ее территории племена без «зачатков исторической жизни», добровольно и охотно вливались в состав русского народа. Политика завоевания, признавал автор, в отдельных случаях имела место в отечественной истории, но играла «самую ничтожную роль». В то же время, сам русский народ в период своей начальной истории был объектом «несправедливых нападений и притязаний» со стороны чужеземных захватчиков — татар, шведов, поляков, крестоносцев (Данилевский 1991, 25).

Отметим, что к современной ему агрессивной и завоевательной политике Данилевский относился негативно, однако это касалось лишь так называемых «исторических народов». Их покорение и лишение политической независимости он определял как «национальное, народное убийство или изувечение». Однако право на независимое

существование имели лишь «исторические народы», т.е. обладавшие политико-государственной организацией. Племена же государство не создавшие (в том числе проживавшие на территории России многочисленные тюркские, самодийские, финно-угорские этносы) должны были, по мнению Данилевского, постепенно и ненасильственно ассимилироваться с «историческим», т.е. государствообразующим народом. В отношении подобных «негосударственных» племен завоевательную политику Данилевский вполне допускал, так как в данном случае не видел проявлений «ни национального убийства, ни национального увечья» (Данилевский 1991, 25).

При этом войны, которые вела Россия в новый период своей истории даже против «исторических народов» Данилевский целиком и полностью оправдывал. Так, по его мнению, русско-шведская война 1808–1809 гг. привела к культурному пробуждению финской народности, разделы Польши являлись «делом совершенно законным и справедливым», присоединение черноморских степей было естественным результатом борьбы русского народа с кочевыми племенами, а ликвидация Крымского ханства, определялась мыслителем, как заслуженное наказание за вековые набеги и беззакония (Данилевский 1991, 27–39).

Незавоевательный характер внешней политики России Данилевский объяснял прежде всего свойственной всем славянам терпимостью. Эти терпимость и гуманность проявлялись как в религиозной и общественной жизни славянских народов, так и в их внешней политике. Сибирская «конкиста», носившая характер мирного расселения, по мысли Данилевского, являлась для туземцев едва ли не благом. «Слабые, полудикие и совершенно дикие инородцы, — писал он, — не только не были уничтожены, стерты с лица земли, но даже не были лишены своей свободы и собственности, не были обращены победителями в крепостное состояние» (Данилевский 1991, 189). Печальное исключение из свойственной славянам терпимости представляли собой поляки, что Данилевский увязывал с западным (католическим) влиянием. Присущие главным образом шляхте насильственность и нетерпимость были ими позаимствованы и усвоены у германцев и тем самым исказили исконный «славянский образ» (Данилевский 1991, 187–188).

Ученый считал, что насильственность, выражавшаяся в завоевательной политике и социокультурной нетерпимости, лежала в основе мышления романо-германских народов. Западный индивидуализм порождал личное и общественное высокомерие, убежденность в собственной правоте и нетерпимость к иному/чужому мнению. Навязывание «своего образа мыслей другим» приводило к представлению о другом как о низшем и подчиненном. «Такой склад ума, чувства

и воли, — утверждал Данилевский, — ведет в политике и общественной жизни, смотря по обстоятельствам, к аристократизму, к угнетению народностей или к безграничной, ничем не умеряемой свободе, к крайнему политическому дроблению; в религии — к нетерпимости или к отвержению всякого авторитета» (Данилевский 1991, 179). В международных отношениях романо-германская насильственность проявлялась в жестоких колониальных войнах и агрессивной внешнеторговой экспансии (Данилевский 1991, 185–187).

По мнению Данилевского, конфликт России и Запада был исторически неизбежен и обусловливался фундаментальными геополитическими противоречиями. Угроза войны будет довлеть над российско-европейскими отношениями, до тех пор, пока стороны не урегулируют восточный вопрос — ключевой во внешней политике России. Однако эту борьбу мыслитель считал явлением «спасительным и благодетельным», способным очистить народный дух от подражательности и преклонения перед чужой, прежде всего европейской культурой. Вместе с тем, Данилевский отрицал обвинения в проповедовании войны, утверждая лишь ее неизбежный характер. Более того, по его мнению, «война очень большое зло», но в отдельных случаях она выступала средством излечения общества от еще большего зла (Данилевский 1991, 435–436).

Вопрос установления общего мира мыслитель напрямую в своих работах не затрагивал. Однако, если восточный вопрос в результате предстоящей войны будет решен в пользу России и славянские народы объединятся в единый (Всеславянский) союз (федерацию), тогда, по мнению Данилевского, международная ситуация стала бы более предсказуемой и стабильной. Новое политическое образование «никому не угрожая и не боясь никаких угроз», руководимое и направляемое Россией выступало бы гарантом общего мира. «Союз этот был бы не угрозою кому бы то ни было, — утверждал мыслитель, — а мерою чисто оборонительною — не только в частных интересах славянства, но и всей вселенной» (Данилевский 1991, 424). Раздел мира на сферы влияния между наиболее могущественными государствами или группами государств — Европой, Соединенными Штатами и Всеславянским союзом (Славянством) привел бы к «справедливому разделу власти» и способствовал бы общему умиротворению. Кроме того, именно в такой конкурентной конфигурации международной жизни Данилевский видел гарантию исторического прогресса. Мыслитель выступал категорически против «всемирного владычества» одной державы и установления «общечеловеческой цивилизации». Господство одного культурно-исторического типа, по его мнению, лишило бы человечество

«одного из необходимейших условий успеха и совершенствования — элемента разнообразия» (Данилевский 1991, 425–426).

Немало внимания Данилевский уделял анализу характера и результатов современных ему межгосударственных конфликтов. Их он рассматривал в контексте общих задач, которые стояли перед российской и европейской дипломатией. Так, франко-германскую войну 1870–1871 гг. мыслитель оценивал как «смелую и ловкую» реализацию великой исторической миссии — национального объединения. Ничуть не сочувствуя германским государствам, в которых он видел «главных и прямых врагов Славянства», Данилевский в тоже время определял объединительную политику Пруссии (в том числе посредством войны) как безусловно законную и справедливую (Данилевский 1890, 3). Критические описания жестоких расправ прусской армии над мирным населением Франции, вписывались автором в его теорию культурно-исторических типов. Военные преступления пруссаков оценивались им как откровенные проявления «прирожденной насильственности представителей германского племени» (Данилевский 1890, 3–4).

Вместе с тем, стремительное возвышение Германии, считал мыслитель, таило в будущем серьезные внешнеполитические вызовы для России. Однако обострение российско-германских отношений возможно было лишь в ситуации, когда Россия будет рассматриваться как «один из членов европейской семьи». Подобный взгляд, по мнению Данилевского, не только противоречил текущим российским интересам, но и его теории культурно-исторических типов, противопоставлявшей исторические судьбы славянства романо-германскому миру. «Мирное жительство» с Европой, с периодическим устранением возникавших конфликтов («прискорбных недоразумений») было бы возможно при наличии долговременных общих интересов. В таком случае миролюбивая политика России, ее уступчивость и непритязательность могли бы столкнуться с появлением могущественного и агрессивного соседа на западной границе. Однако «существенные интересы» России противоречили основным интересам Европы и эта противоположность, как считал Данилевский, — «самая положительная, самая коренная, ничем не устранимая» (Данилевский 1890, 6–7). Исторической задачей России являлось освобождение славян из-под иноземного гнета — немецкого, венгерского, турецкого и политическое их объединение. Решение подобной задачи не могло пройти мирными средствами и предполагало в будущем масштабное цивилизационное столкновение. В итоге, Данилевский делал два фундаментальных вывода из общего международного положения, установившегося после франко-прусской войны — во-первых, конфликт России с Европой

неизбежен; во-вторых, в интересах России являлось любое нарушение политического равновесия в Европе.

Отметим, что систему политического равновесия мыслитель последовательно критиковал еще в работе «Россия и Европа» (Данилевский 1991, 444–445). По его мнению, сохранение подобной геополитической конструкции невыгодно, а порой и губительно для России. Установление политического равновесия приводило к тому, что политическая активность объединенной Европы направлялась «наружу», на другие страны и прежде всего против исторически враждебной ей России. Напротив, нарушение равновесия в Европе означало ее раскол на две партии, каждая из которых стремилась привлечь на свою сторону единственную влиятельную силу, которая находилась «вне их семьи, вне их системы», т.е. Россию (Данилевский 1890, 15–16). «Всякое нарушение политического равновесия между европейскими государствами, — резюмировал мыслитель, — выгодно для России; во всяком случае, выгоднее внутреннего европейского мира, всегда скрывающего в своих недрах грозу против России, готовую разразиться при всяком удобном для того случае или предлоге» (Данилевский 1890, 26).

Русско-турецкую войну 1877–1878 гг. Данилевский рассматривал как одно из локальных проявлений извечного восточного вопроса (под этим понятием автор подразумевал «всякую борьбу с Западом из-за русских и славянских интересов») (Данилевский 1890, 15). В силу масштабности и исторической продолжительности восточного вопроса, текущее столкновение с Турцией не способно было разрешить его окончательно, но являлось первым важным шагом к его положительному для России урегулированию (Данилевский 1890, 31–32). Итоговые результаты русско-турецкой войны, закрепленные Берлинским конгрессом, Данилевский оценивал как большую дипломатическую неудачу, обратившую «торжество победы в горечь поражения». Следующим и важнейшим этапом разрешения восточного вопроса он называл борьбу с Англией, ставшей по окончанию войны с Турцией главным врагом России и Славянства (Данилевский 1890, 145, 217–219).

Подводя итоги, отметим, что Данилевский оценивал войну как явление имманентно присущее человечеству и сыгравшее важную роль во всемирной истории. Войну мыслитель оценивал прежде всего в контексте своей теории культурно-исторических типов, т.е. рассматривал столкновения между народами и государствами как цивилизационный конфликт. Данилевский был убежден в грядущей и неизбежной войне между Россией и Европой, первопричиной которой являлась нерешенность восточного вопроса. Однако его окончательное

разрешение и создание под российской эгидой Всеславянского союза могли стать факторами, которые бы способствовали снижению международной напряженности и уменьшению общей конфликтности.

Межгосударственные столкновения 1870-хгг. (франко-прусская и русско-турецкая войны) Данилевский также рассматривал через призму своей теории культурно-исторических типов. Для мыслителя характер и результаты этих войн служили очередным подтверждением его идеи о неизбежности конфликта между Западом и Россией с целью окончательного разрешения восточного вопроса.

ЛИТЕРАТУРА

Данилевский, Н.Я. (1991), *Россия и Европа*. М.: Книга.

Данилевский, Н.Я. (1890), *Сборник политических и экономических статей*. СПб: Н. Страхов.

Киселев, С.Г. (2021), "Н.Я. Данилевский о войне и конфликтах цивилизаций", *Философские науки* 64.6: 109–123.

Danilevskij, N.Ya. (1991), *Russia and Europe*. Moscow: Kniga. (in Russian.)

Danilevskij, N.Ya. (1890), *Collection of political and economic articles*. St. Petersburg: N. Strahov. (in Russian.)

Kiselev, S.G. (2021), "N.Ya. Danilevsky on war and conflicts of civilizations", *Philosophical sciences* 64.6: 109–123. (in Russian.)

"WAR IS A VERY GREAT EVIL, BUT NOT THE GREATEST": N.YA. DANILEVSKY ABOUT WAR AND PEACE

NIKOLAEV, Nikolai Yu.

CSc in History, Associate Professor.
Volzhsky Polytechnic Institute, Volzhsky, Russia.

E-mail: nikcam@mail.ru

Keywords: N.Ya. Danilevsky, war, peace, cultural and historical types, the Eastern question.

The article analyzes the views of the famous Russian sociologist and publicist N.Ya. Danilevsky on the issues of war and peace. Military conflicts (including those in which Russia participated) Danilevsky evaluated through the prism of his theory of cultural and historical types. He contrasted the Romano-Germanic / Western European world prone to violence and intolerance with the peace-loving Russia and other Slavic peoples (with the exception of Poles «corrupted» by Catholicism and European influence). Danilevsky compared the Western European history of conquistadors, terrorists and inquisitors with the Russian past, in which, with rare exceptions, the ideas of humanity and tolerance prevailed. If the New World was conquered by the British, Spaniards and French, then Russian explorers only settled in the vast expanses of Siberia. If

the Europeans conquered the natives, destroyed and plundered, then the Russian people did not deprive the weak, semi-savage aborigines of neither freedom nor property. Thus, according to Danilevsky, the wars waged by Europe were mostly unfair and conquering, while he assessed Russia's expansionist policy as a progressive cultural and historical mission.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.5

ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ В.И. ЛАМАНСКОГО

МАЛИНОВ
Алексей Валерьевич

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

E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Ключевые слова:
Византия, Россия, Ламанский, империя, цивилизация, греко-славянский мир, христианство.

В статье рассматриваются взгляды крупнейшего отечественного слависта Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914) на Византию. Отмечается, что хотя Ламанский и не был византинистом, он придавал большое значение изучению истории и культуры Восточной римской империи, оказавшей определяющее цивилизационное влияние на южных и восточных славян. Из Византии пришло христианство, ставшее главной культуросозидающей силой на Руси и империя как цивилизационная форма. Указывается, что, согласно Ламанскому, Россия занимает в современном мире то место, которое ранее в культурном и политическом отношениях принадлежало Византии.

В своем первом крупном сочинении «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» В.И. Ламанский указывал на необходимость изучения греческой (византийской) истории для понимания русского исторического процесса. Он, в частности, писал:

> Россия вынуждена к необходимости основательного и многостороннего изучения мира греческого для взаимно-полного и удовлетворительного решения в высшей степени важных и необходимых для ее самосознания вопросов: 1) о влиянии греков на Россию, 2) о влиянии России на греков, 3) о влиянии греков (Византии) на Западную Европу, историю которой Россия, столько ей обязанная, должна изучать основательно и многосторонно (Ламанский 1859, 27).

Развивая далее свою мысль, он уточнял: «Кажется ясно, что без основательного знакомства с образованностью византийскою, нам не понять вполне образованности романо-германского мира. После же Петра Великого, после же тесного соприкосновения России с Европою Западною, основательное и многостороннее изучение ее истории

стало одною из настоятельных потребностей наших» (Ламанский 1859, 27). Византийская культура не напрямую проникала на Русь. Греческие тексты переводились в Болгарии на славянский язык и, как правило, лишь потом попадали на Русь и в другие славянские земли. Со временем это привело к тому, что элементы византийской культуры общим достоянием южных и восточных славян. В разделе «О влиянии греков на Россию» Ламанский уточнял:

> При сем нельзя забывать, что стихия византийская проникла к нам отчасти через наших соплеменников, что людям, не имеющим понятия о мире славянском, многое может казаться и действительно кажется в России чужим, византийским, греческим то, что между тем есть обще-славянское, а также наоборот (Ламанский 1859, 29).

Посредством славян византизм проникал и усваивался в Европе.

> Есть возможность не только предполагать, — писал Ламанский, — но и доказать, что стихия византийская проникла в западную Европу отчасти через славян (Ламанский, 1859, 29).

Здесь же он предлагал изучать древнегреческий язык в средних учебных заведениях, а в высших учебных заведениях — новогреческий язык и греческую историю с IV в., т.е. историю Византии:

> Изучение византийской истории никому так не важно и необходимо, как русским; то же самое должно сказать и об изучении судьбы греков в господстве турецком, и до новейшего времени (Ламанский, 1859, 32).

Мысли Ламанского о необходимости изучения истории и культуры Византии, высказанные еще начинающим исследователем, не были увлечением молодости или только плодом кабинетных мечтаний. В последней своей книге, правда не оконченной, «Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник», над которой он работал уже в начале XX в. он вновь повторял мысль о цивилизационной связи России и Византии.

> Вообще, можно сказать, — писал Ламанский, — мы русские, наша Россия, и по прошествии слишком тысячи лет, еще не достигли той степени развития, на которой находилась греческая национальность в IX–X вв., имевшая за собою целые века роскошного, плодотворнейшего и блестящего развития эллинского и эллинистического мира. Мы, конечно, не ошибаемся, говоря о начале русского государства в IX в., и мы не можем не сознавать, что не

> только в XIV и XV вв., но и в последние четыре столетия наше государство представляет еще организм молодой, далеко не зрелый. Если же в России, при всех ее слабых и темных сторонах, не одни русские, но и иноплеменные друзья и недруги ее из высоко культурных и старых наций находят признаки несомненной творческой силы и внутренней мощи, то начатки и зарождение этой силы и мощи восходят именно к первым сложившимся отношениям Руси к восточной церкви и к восточной, Византийской империи, словом именно к тем порядкам, которые так резко отличали средневековую Русь от средневековых Болгарии и Сербии (Ламанский 1915, 209).

Научной специальностью Ламанского было славяноведение. В Петербургском университете он занимал кафедру славянской филологии, хотя считал себя в большей степени историком и политическим мыслителем. Основные курсы, читаемые им, были посвящены истории славянских народов, изучение которых, как и истории России, было невозможно без знакомства с историей крупнейшего православного государства — Восточной римской империи. Ламанский постоянно побуждал своих студентов обращаться к истории Византии. Не случайно выдающийся отечественный византинист Ф.И. Успенский был учеником Ламанского. Дружеские отношения связывали Владимира Ивановича с В.Г. Васильевским, который даже стал крестным отцом одной из дочерей Ламанского — Анастасии (1877–1941) (Малинов 2022, 71–72).

Ламанский не был одинок в своем понимании необходимости изучения истории Византии. Тесные отношения, скрепляемые идейной близостью и общим политическим мировоззрением, связывали Ламанского с Ф.И. Тютчевым, который также признавал византийские корни русской государственности и религиозности. Ф.И. Тютчев полагал, что Россия занимает в современном мире место, которое ранее принадлежало Восточной империи (Линькова 2006). И.С. Аксаков следующим образом пояснял идею империи, к которой склонялся русский поэт и дипломат:

> Между тем, l'empire или Латинское imperium не только выражает вообще идею власти (je n'ai pas d'empire sur moi-même, imperium alicujus contemnere), но есть в то же время термин исторический, означающий собою и исторический факт (Римскую Империю), и связанный с ним исторический, политический принцип. <…> со словом «Империя» связывается представление об Империи Римской, о великой *вселенской*, *единой* империи, которой образ преподан Европейскому миру Римом и запечатлелся в исторической памяти двух тысячелетний. После падения Рима, в средневековой

> истории, с этим словом соединялось не только представление о Римской Империи, но и *притязание* на наследство Римского владычества, притязание на такое же *единое* и *верховное* господство в мире. <…> самый исторический термин «Империя» предполагает только *одну*, а не несколько Империй (Аксаков 1886, 205).

Соглашаясь с Ф.И. Тютчевым, Ламанский рассматривал Россию в качестве преемницы Византии, исходя из принципа translatio imperii (Малинов, Куприянов 2021). Он воспринимал империю не как тип власти, в как цивилизационную форму.

Идея империи была одним из элементов византийского наследия, принятого Россией. Мысль о Москве как преемнице Римской империи была импортирована на Русь в XV в. Необходимость осмыслить положение христианского мира после падения Византии привело к появлению ряда концепций, самой известной из которых стала «Москва — третий Рим». Еще венецианцы, заинтересованные во вступлении России в войну против Турции, отмечал Ламанский, писали Ивану III о византийском наследстве (Ламанский 1876, 12, прим.), который, впрочем, не вдохновился перспективой борьбы за свою «константинову вотчину». По преимуществу религиозная, а не политическая сторона вопроса получила развитие в концепции Москвы — Нового Иерусалима, которая оказалась более востребованной, чем учение о третьем Риме. Зримым воплощением Москвы как центра православия (Нового Иерусалима) стал в XVI в. собор Покрова Пресвятой Богородицы, что на рву, а в XVII в. — Новоиерусалимский монастырь. В XIX в. актуализация восточного вопроса и навязчивые исторические параллели вновь сделали популярной теорию о Москве — третьем Риме.

Москва стала третьим Римом и Новым Иерусалимом не в силу келейных фантазий древнерусских книжников или политических вожделений русских князей. Ламанский подчеркивал, что это мысль не доморощенная, что признать свое главенство в православном мире ее подталкивали сами греки, называвшие русских «вторыми греками» и «ромеями», т.е. православным народом, имеющим свое государство.

> Как в посланиях патриархов в Москву, так и в личных их переговорах с царскими посланниками, — писал он, — постоянно высказывается упование и надежда, что «Господь Бог подает царю московскому наследие царя Константина». Пусть те или другие лица повторяли эту мысль неискренно, из желания угодить Москве, в надежде богатых и великих милостей. Важно то, что эта мысль постоянно повторяется, становится как бы общим местом. Это обличает народность ее происхождения и обширное ее распространение (Ламанский 1876, 12).

По его словам,

> восточное христианство, с уничтожением греческого царства турками, переносит на русский народ и его царя ту миродержавную миссию, которая до того признавалась у всех восточных христиан, между прочим и у русских, за греками и их государями, наследниками Константина Великого и Юстиниана I (Ламанский 1876, 13).

На православном востоке видели в русском государстве силу, способную возродить политическое величие Восточной империи и освободить порабощенные православные народы. Разрешение так называемого восточного вопроса воспринималось как историческая миссия и долг Москвы. Московское государство не отказалось от бремени, налагаемого на него историей, хотя и понимало с какими трудами и жертвами оно связано.

> Справедливо, — замечал Ламанский, — что Москва понимала выпавшую ей роль, не отрекалась и не отчуралась от своего исторического призвания, смело и открыто заявляла, ни перед кем не извиняясь и не расшаркиваясь о своих сочувствиях к порабощенным единоверцам и соплеменникам, по мере своих сил, не оглядываясь по сторонам и не испрашивая ничьего на то разрешения, братски и мужественно содействовала облегчению участи турецких христиан. Но несправедливо, будто Москва с тупым самодовольством, самовластно и самозваннически присвоила себе прозвание третьего Рима, дабы тем спокойнее коснеть в своем, якобы азиатском невежестве и неразумной ненависти к западу (Ламанский 1876, 14).

В качестве исторического преемника Византии Москву воспринимали и сами турки. Ламанский приводил интересное пророчество о падении Константинополя в 1699 г., распространенное и неоднократно подтверждаемое в Турции в продолжении всего XVII в. В пророчестве говорилось, что «Русские Роды с Калмыки возьмут царство их» (Ламанский 1876, 15, прим.). Турки, верившие в пророчество, полагал Ламанский, готовы были смириться с потерей столицы, признавая права на нее православного русского царства.

Первоначально идея империи и мысль о переносе «Римского христианского царства» для Москвы была такой же «фикцией», навязанной ей извне. Россия, политически и культурно возмужавшая в лоне восточно-христианской образованности, волею исторических обстоятельств вынуждена была взяла на себя роль Рима и центра православного мира. «Византия же, — по словам М.Ю. Савельевой, — реализовывала имперскую идею через принцип культурной преемственности»

(Савельева 2017, 58), т.е. включения в орбиту своего влияния других народов, прежде всего, посредством распространения православия, а не политического подчинения. «Таким образом мы замечаем, что со взятия Константинополя Турками, передовая историческая роль постепенно переходит в умах народа и на деле, к Москве», — констатировал Ламанский (Ламанский 1891, 43). История возложила на Россию это бремя христианской империи. Ее воплощение в жизнь связано не с мировым господством, а с самоотречением и жертвенностью. В статье, озаглавленной аксаковской фразой «Россия уж тем полезна славянам, что она существует» и написанной в пору начала борьбы за освобождение южных славян, Ламанский сопрягал эту историческую миссию с современностью.

> Это была гигантская, культурная и политическая задача, всемирно-исторический подвиг, — писал он, — мысленно возложенный мильйонами единоверцев и соплеменников на великий русский народ и его державных вождей. То, что Москва умела понять величие этой идеи, всего лучше говорит против ее косности и национальной исключительности. Только великие, всемирно-историческое народы способны откликаться на мировые задачи, воспринимать вселенские идеи и отдаваться их осуществлению. Эта великая идея завещана была Москвою и новому периоду русской истории (Ламанский 1876, 17).

Борьба на Балканах, казалось, приближала исторический миф к реальности. Многие в те годы грезили о русском Константинополе. Даже значительно позже Ламанский риторически вопрошал о том,

> какое же будущее может и должна желать Россия этой стародавней столице Восточной Империи, всего Восточно-христианского мира, в состав коего вошла Русь уже без мала тысячу лет назад (по крайности с крещения Ольги) и уже четыреста слишком лет образует в нем единственное независимое христианское государство, пока наконец, постепенно возрастая материально и духовно, оно не стало восточно-христианскою империею и не превзошло пространством и населением, свежестью сил, своим единством и своим разнообразием империю Юстиниана В. и его преемником (Ламанский 1902, 139–140).

Последняя цитата взята из рецензии Ламанского на сочинение, представленное на одну из академических премий. Даже в таком, в известном роде рутинном тексте, он не мог удержаться от историософских рассуждений. В эти же годы он работал над исследованием «Паннонского жития» св. Кирилла и пришел к выводу, что крещение Руси состоялось

примерно за 120 лет до официально признаваемой даты. Факты русской истории, полагал он, говорят о том, что Россия с полным правом может оцениваться как восприемница и воспитанница Византии,

> как ядро будущей восточно-христианской мировой державы, способной гораздо лучше Византии обеспечить от нападений, со стороны Азии и Запада, независимость народов Восточной Европы, самостоятельно переработать и далеко подвинуть наследие Греко-Римской и ново-христианской образованности (Ламанский 1875, 436).

Ламанского нередко упрекали в сопоставлении далеких исторических периодов, в произвольном рифмовании отдаленных фактов, в которых он видел «совершенно однородные явления». Однако установление исторических параллелей было необходимо ему для понимания смысла исторических событий. Оправдание такого метода, не принимаемого современной ему позитивистской историографией, он видел в исторических трудах М.В. Ломоносова, который указывал на сходство русской и римской истории:

> Еще Ломоносов в своей Русской истории слегка указал на некоторые сходства и несходства русского и римского народов. В самом деле, тот и другой с величайшими пожертвованиями и усилиями заложили громаднейшие в мире державы. Как римляне подчинились греческой, так русские — романо-германской образованности. Но если пока, вровень римскому праву, римским юристам, или даже историкам, русский народ ничего не представляет столь же замечательного и своеобразного, то его художественное чувство и философская мысль уже успели свергнуть оковы романо-германского влияния и ступить на ту степень самобытного творчества, до которой никогда не поднимались римляне (Ламанский 1865, 88–89).

Ламанский неслучайно обращался к М.В. Ломоносову. Одни из первых самостоятельных исследований петербургского слависта были посвящены русской истории, в частности, истории Академии наук и М.В. Ломоносову. Именно Ламанскому принадлежит мысль, не осуществленная в то время, поставить памятник русскому ученому между университетом и Академией наук.

Обращение Ламанского к истории и культуре Византии существенно дополняло не только его славистические исследования, но и разрабатываемую им цивилизационную концепцию. Учение Ламанского о трех цивилизационных мирах — романо-германском, азиатском и греко-славянском или среднем — можно отнести как к области

философии истории, так и геополитики. Оно вполне соответствовало тем тенденциям, которые проявились в социальных науках его времени.

> Во второй половине XIX в. наряду с концепцией универсальной цивилизации, — пишет Р.Г. Браславский, — формируется представление о реальных множественных цивилизациях. К концу того же столетия оформляются антиэволюционистские теории, в которых человечество оказывается непреодолимо разделенным по религиозно-конфессиональному, культурно-лингвистическому, этнопсихологическому или расово-антропологическому основанию. Мировая история осмысливается в рамках концепции культурно-исторических типов и циклов (Браславский 2022, 67).

В основу цивилизационного деления Ламанским был положен как раз культурно-лингвистический принцип, а его главной, заветной мыслью стало учение о русском языке как геополитической силе. К культурному и языковому сближению славян он относил и потенциальную реальность панславизма. По словам О.В. Саприкиной,

> политический экспансионизм, свойственный некоторым формам имперского панславизма, у Ламанского был заменен идеей постепенного распространения «нравственного влияния» России (Саприкина 2014, 279).

Схожую оценку панславизма петербургского профессора дает С.В. Селиверстов, утверждающий, что Ламанский

> отрицает в отношениях между Россией и славянскими народами консолидацию европейско-имперского типа. И при этом отстаивает историко-культурное разнообразие славянского мира. <…> подлинный, настоящий славизм <…> предполагает не внешнее, политическое объединение, а духовно-культурное, «внутреннее», которое позволяет сохранить и развить национальное, этническое разнообразие объединенного мира (Селиверстов 2021, 98).

Можно добавить, что культурный панславизм Ламанского коррелировал с цивилизационным подходом в социологии. Как отмечают современные исследователи, «цивилизационный анализ в социологии исходит из принципа культурной автономии и представляет собой одну из радикальных версий “культурной социологии”» (Браславский, Козловский 2021, 150). Рассматривая Россию в качестве главного представителя греко-славянского мира на современной политической карте, Ламанский признавал ее греческое наследие в двух смыслах: как наследие Античности (классической древности) и как наследие Византии (христианской империи). Цивилизационная идентичность среднего

мира и России, как его центра, выстраивается на противопоставлении образу другого. С одной стороны, радикальным другим по отношению к России выступает Азия, инаковость которой для греко-славянского мира граничит с безразличием. Ламанский крайне скупо характеризует азиатский мир. Враждебным в своей чуждости другим выступает Европа или романо-германский мир. Ближайшим другим, обращаясь к которому Россия может познавать саму себя, выступает славянский мир и Византия. Более того, Византия предстает в качестве такого исторического опыта другого (своего-другого), который задает «диахронную идентичность» (Минаев, Эрлихсон, Репина, Демидов, Лосев, Лапшина, Захарова 2017, 149). С этой стороны, обращение к Византии становится неизбежным при поисках исторического «мы» России, ее коренной идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

Аксаков, И.С. (1886), *Биография Федора Ивановича Тютчева*. М.: Типография М.Г. Волчанинова.

Минаев, А.И., Эрлихсон, И.М., Репина, Л.П., Демидов, С.В., Лосев, Ю.И., Лапшина, И.К., Захарова, О.В. (2017), *Актуальные проблемы истории Великобритании XVII–XX веков: коллективная монография*. Рязань: Концепция.

Браславский, Р.Г. (2022), "Эволюция концепции цивилизации в социоисторической науке в конце XVIII — начале XX века", *Журнал социологии и социальной антропологии* 25.2: 49–79.

Браславский, Р., Козловский, В. (2021), "Цивилизационное измерение структурирования обществ", *Социологическое обозрение* 20.1: 148–175.

Ламанский, В.И. (1891), *Введение в славяноведение*. Литография [Санкт-Петербург: б.и.].

Ламанский, В.И. (1875), "Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки", in *Славянский сборник*, 413–584. СПб.: Изд. Петерб. отд. Славянского ком.

Ламанский, В.И. (1859), *Исторические замечания к сочинению "О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании"*. СПб.: Типография Академии наук.

Ламанский, В.И. (1865), *Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях*. СПб.: В тип. А.А. Краевского.

Ламанский, В.И. (1902), "Разбор сочинений заслуженного профессора Императорского Новороссийского университета Ал. Кочубинского 'Граф Андрей Иванович Остерман и раздел Турции. Из истории Восточного вопроса. Война пяти лет (1735–1739)' Одесса, 1899", *Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. VIII série* 2. Том VI (*Отчет о сорок втором присуждении наград графа Уварова*): 139–144.

Ламанский, В.И. (1876), "Россия уж тем полезна славянам, что она существует (Посвящается И.С. Аксакову)", in *Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины*, 10–33. СПб: В тип. А.А. Краевского.

Ламанский, В.И. (1915), *Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки*. Пг.: Сенатская типография.

Линькова, Е.В. (2006), "Византизм как основа российской государственности в историософской концепции Ф.И. Тютчева", *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России* 3: 177–182.

Малинов, А.В. (2002), "В.И. Ламанский и истоки 'русского византизма'", *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 100: 67–87.

Малинов, А.В., Куприянов, В.А. (2021), "Идея империи в политико-географической концепции В.И. Ламанского", *Архонт* 5 (26): 134–140.

Савельева, М.Ю. (2017), "Соотношение мифологического и рационального в доктрине византизма", *Философский полилог* 2: 54–64.

Саприкина, О.В. (2014), "Историческое развитие славянских народов в информационном дискурсе российской славистики второй половины XIX в.", *Люди и тексты. Исторический альманах* 5: 272–291.

Селиверстов, С.В. (2021), "'Истинный славизм' раннего В. И. Ламанского и полемика с позицией А. С. Пушкина (конец 1850-х годов)", *Славяноведение* 3: 94–103.

Aksakov, I.S. (1886), *Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev*. Moscow: Typography of M.G. Volchaninov. (in Russian.)

Minaev, A.I., Erlichson, I.M., Repina, L.P., Demidov, S.V., Losev, Y.I., Lapshina, I.K., Zakharova, O.V. (2017), *Actual problems of British history of the XVII–XX centuries: a collective monograph*. Ryazan: Conception. (in Russian.)

Braslavsky, R.G. (2022), "Evolution of the concept of civilization in socio-historical science in the late eighteenth and early twentieth centuries", *The Journal of Sociology and Social Anthropology* 25.2: 49–79. (in Russian.)

Braslavsky, R., Kozlowski, V. (2021), "The Civilizational Dimension of Structuring Societies", *Russian Sociological Review* 20.1: 148–175. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1891), *Introduction to Slavic Studies*. Lithograph [St. Petersburg: s.n.]. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1875), "Prominent figures of West Slavic scholarship in the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries. Historical, Literary and Cultural Sketches", in *Slavonic Collection*, 413–584. St. Petersburg: Izd. peterb. otd. vol. slavicheskogo kom. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1859), *Historical notes to the essay "About the Slavs in Asia Minor, in Africa and in Spain"*. St. Petersburg: Typography of the Academy of Sciences. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1865), *Italian and Slavic nationalities in political and literary relations*. St. Petersburg: Typography of A.A. Kraevsky. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1902), "A Review of the Works of the Distinguished Professor of the Imperial Novorossiysk University, Al. Kochubinsky, 'Count Andrei Ivanovich Ostermann and the Partition of Turkey. From the History of the Eastern Question. The War of Five Years (1735–1739)'. Odessa, 1899", *Notes of the Imperial Academy of Sciences on the Historical and Philological Department. VIII série 2*, Vol. VI (*Report on the Forty-second Award of the Count Uvarov*: 139–144. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1876), "Russia is so useful to Slavs that it exists (Dedicated to I. S. Aksakov)", in *Fraternal Aid to the Afflicted Families of Bosnia and Herzegovina*, 10–33. St. Petersburg: Typography of A.A. Kraevsky. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1915), *Slavic hagiography of St. Cyril as a religious epic work and as a historical source. Critical notes*. Petrograd: Senate Typography. (in Russian.)

Linkova, E.V. (2006), "Byzantism as the Basis of Russian Statehood in F.I. Tyutchev's Historiosophic Concept", *RUDN Journal of Russian History* 3: 177–182. (in Russian.)

Malinov, AV. (2002), "V.I. Lamansky and the Origins of 'Russian Byzantism'", *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies* 100: 67–87. (in Russian.)

Malinov, A.V., Kupriyanov, V.A. (2021), "The idea of empire in V.I. Lamansky's political-geographical concept", *Archont* 5 (26): 134–140. (in Russian.)

Savelieva, M.Y. (2017), "The correlation of the mythological and the rational in the doctrine of Byzantism", *Philosophical Polylog* 2: 54–64. (in Russian.)

Saprikina, O.V. (2014), "Historical development of Slavic peoples in the information discourse of Russian Slavistics in the second half of the 19th century", *Homines et fontes. Collectanea historica* 5: 272–291. (in Russian.)

Seliverstov, S.V. (2021), "'True Slavism' of early V.I. Lamansky and the polemic with A.S. Pushkin's position (late 1850s)", *Slavianovedenie* 3: 94–103. (in Russian.)

THE BYZANTINE HERITAGE OF RUSSIA AS INTERPRETED BY V.I. LAMANSKY

MALINOV, Alexei V.

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

E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Keywords: Byzantium, Russia, Lamansky, empire, civilization, Greek-Slavic world, Christianity.

The article deals with the views of Russia's leading Slavist, Vladimir Ivanovich Lamansky (1833–1914) on Byzantium. It is noted that although Lamansky was not a Byzantine scholar, he attached great importance to the study of the history and culture of the Eastern Roman Empire, which had a decisive civilizational influence on the southern and eastern Slavs. From Byzantium came Christianity, which became the main culture-building force in Russia and the empire as a civilizational form. It is pointed out that, according to Lamansky, Russia takes the place in the modern world that previously belonged to Byzantium in cultural and political terms. It is pointed out that, according to Lamansky, Russia takes the place in the modern world that previously belonged to Byzantium in cultural and political terms.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.6

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В.И. ЛАМАНСКОГО О ЗАПАДНОЙ И ЮЖНОЙ ГРАНИЦЕ «СРЕДНЕГО МИРА»*

МЕДОВАРОВ
Максим Викторович

Кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Ключевые слова:
В.И. Ламанский, позднее славянофильство, славистика, русский консерватизм, русская геополитика, евразийство, Три мира, Средний мир

Рассмотрена эволюция взглядов В.И. Ламанского на количество и очертания нескольких культурных «миров» Старого Света с 50-х до 90-х гг. XIX в. Продемонстрировано изменение статуса Восточной и Юго-Восточной Европы в его концепциях с промежуточного пояса между Россией и романо-германской Европой к интегральной части «Среднего мира». Уделено внимание границам и промежуточным зонам между греко-славянским миром и мирами Европы и Азии, статусу Малой Азии, Закавказья и Ближнего Востока в учении Ламанского. Утверждается, что мыслитель осознавал отсутствие линейных границ между тремя «мирами» и наличие переходных регионов.

В. И. Ламанский известен своей концепцией трех миров Евразии: Европы, Азии и «Среднего мира», включавшего Российскую империю (не полностью) и сопредельные территории. Эта концепция предвосхитила позднейшее евразийство П.Н. Савицкого и Н.С. Трубецкого, однако гораздо меньше известно, что Ламанский не сразу пришел к этой идее. Его труд «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892) стал лишь завершением тридцати лет эволюции взглядов ученого по данному вопросу. Начиная с 1860-х гг., ученый по-разному формулировал свои понятия о романо-германском, греко-славянском, европейско-американском культурных мирах человечества. Вместе

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 22-78-10006 «Российское общественное мнение по вопросам внешнеполитического курса России и ее места в международных отношениях (конец XIX — начало XX в.)» (Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского) https://rscf.ru/project/22-78-10006/

с тем менялись его воззрения по наиболее острому вопросу о границах «Среднего мира», которые, естественно, предполагали некоторые переходные зоны.

Особенно неопределенной спорной зоной в картине мира Ламанского, как затем и евразийцев, являлось пространство Малой Азии, Курдистана, Закавказья, Ирана, юга Средней Азии, Афганистана. В трудах ученого можно проследить тенденцию к широкому пониманию южного фронтира на данном направлении. Однако не сразу сформировались и его представления о западных границах Среднего мира.

Еще в ранней статье «О распространении знаний в России» (1857) Ламанский писал о том, что в греко-славянский мир, кроме России, входят и ее «единоверцы и соплеменники, и те иноплеменные государства, которые и по этнографическому составу своему, и по своим историческим судьбам принадлежат более к миру восточноевропейскому, чем к западному, именно Турция, Австрия и прежняя Венеция. Сюда же входят… литовцы, албанцы, финны и другие народы азиатские» (Ламанский 2010a, 777).

На начальном этапе своей карьеры, при защите магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, Африке и Испании» в 1860 г. Ламанский относил Малую Азию к древним районам обитания славян, приписывая к ним пафлагонских венедов (Ламанский 2010b, 39), а это значит, что нынешняя Турция оказывалась в «Срединном мире». Как отмечал М.А. Робинсон, Ламанский не применял единого критерия проведения границ между культурными мирами: «Автор не выдерживал, да и не мог соблюсти чистоту их применения» (Робинсон 1997, 100). Вопреки этноязыковому принципу, к греко-славянскому миру ученый отнес греков, армян, православных арабов, сирийцев за пределами границ России (Куприянов, Малинов 2020, 215–216), а также как будто бы все мусульманские народы внутри Российской империи. Однако в 1871 г. Ламанский уже проводил южную и восточную границу «Срединного мира» точно по политическим границам России: «Для нас Россия оканчивается на Восточном Океане, в соседстве Японии и Китая, в Туркестане и в Закавказье, на границах Персии и Азиатской Турции» (Ламанский 1871, 234). За пределами греко-славянского мира он оставлял «конфуциевский, буддийский, шаманский и мусульманский Восток» (Ламанский 1871, 32).

Наиболее серьезные изменения за тридцать лет претерпели взгляды Ламанского на западную границу греко-славянского мира. В крупной работе ученого 1871 г. проблема определения границы между греко-славянским и романо-германским миром обсуждалась более развернуто. Он ставил вопрос: «Что такое Европа? Настоящий ли

географический материк? <…> Не азиатский ли это полуостров? И не культурное ли это понятие, равнозначительное романо-германскому миру?» (Ламанский 1871, 234) Однако тут же Ламанский доказывал, что культурная граница совпадает с природно-географической, что Карпаты и восточные Балканы — горы, не препятствующие единству Среднего мира, в то время как отроги западных Балкан резко отделяют славян от альпийских итальянцев и немцев (Ламанский 1871, 42). Считая Германию самой восточной страной западного мира, Ламанский неизбежно сталкивался с проблемой проведения этнокультурной границы между немцами, с одной стороны, славянами, мадьярами и балтами, с другой (Куприянов, Малинов 2020, с. 214–216). По словам ученого, под «восточным вопросом» следует понимать «собственно вопрос сохранения за собою всех своих западных окраин» и проблему определения западных границ греко-славянского мира в целом (Ламанский 1871, 1, 29). В рассматриваемом труде Ламанский впервые описывал «восточную, Закарпатскую и Задунайскую, Греко-Славянскую Европу» как буферную, переходную зону: «Европа начинается на границах Пруссии, и едва ли Румынии и Австрии, первую и славянские земли до Чехии, Истрии, Далмации, Черной Горы и Албании включительно мы не зовем Россией, но всегда затрудняемся давать им название Европы» (Ламанский 1871, 234). Ученый лишний раз подчеркивал, что не желает присоединения этих земель к России, но лишь ее культурного преобладания в них. Довольно оригинальным выглядит сравнение отношения Восточной и Юго-Восточной Европы к России с отношением Мексики к тогдашним США (Ламанский 1871, 42). Трудно сказать, заходила ли аналогия Ламанского так далеко, чтобы намекать на недавнее поглощение Вашингтоном половины мексиканской территории.

Историки обычно игнорируют развитие теории трех миров в публицистике Ламанского в 70–80-е гг. XIX в. Между тем в 1879 г. он писал: «В колоссальной борьбе *собственно Европы и собственно Азии с третьим Средним миром, греко-славянским*, интересы всего славянства, равно как и всех народностей, тесно культурно и географически с ним связанных (греков, албанцев, румын, литовцев, различных чудских народностей, армян, грузин, сирийцев и пр.), представлены Россией, и ею одной могут быть защищены и обеспечены» (Ламанский 2010, 608). Здесь не только расширяется понятие о западной и южной (включающей Закавказье и Сирию) границе Среднего мира, но и вообще впервые в творчестве мыслителя была ясно сформулирована идея не двух, а трех миров: Европы, Азии и «Среднего мира», т.е. России-Евразии. В 1885 г. Ламанский повторил эту мысль в работе «Кирилло-Мефодиевская идея», отметив, что жители западноевропейских стран

издавна воспринимали земли между ними и Азией как отдельный мир, называемый Грецией или Славией (Ламанский 1885).

По мере глубокого погружения в жизнь западных славян и проблематику немецко-славянских отношений скепсис ученого по отношению к «братским» народам нарастал. Это нашло отражение в скандальной полемике Ламанского с другими славянофилами в 1887–1888 гг., приведшей к агрессивному «отлучению» мыслителя от панславизма и редактирования «Известий Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» (Медоваров, Снежницкая 2019). Произошедшая острая дискуссия не заставила Ламанского отказаться от идеи о славянском мире вообще и о необходимости для России развивать там культурное, гуманитарное влияние («мягкую силу»), но привела к серьезной переоценке земель вдоль его западной и южной границы в Польше, Чехии, Словении, Сербии, Болгарии.

Прямым следствием полемики с основной частью поздних славянофилов для Ламанского стало скорейшее завершение в 1892 г. его книги «Три мира Азийско-Европейского материка» (Медоваров, Снежницкая 2021, 383–386), которую М.А. Робинсон определил как «последнее историософское сочинение славянофильского направления в русском славяноведении» (Робинсон, 97). Относительно изменения позиции ученого в этом труде М.А. Шульга замечает: «Если границы Среднего мира с собственно Азией практически совпадают с его политическими границами, имея свойство переходить в границы этнографические, то его границы с “собственно Европой” являются преимущественно культурно-историческими» (Шульга 2016, 20). Ламанский писал: «Если на востоке и юге, именно в Азии, и частично в Европе, на северо-западе, границы России со Швецией и Норвегией почти совершенно совпадают с этнологическими и историко-культурными границами Среднего мира от собственно Азиатского и собственно Европейского, то на прочем западе и юге эти европейские границы Среднего мира заметно и значительно расходятся с государственными границами России» (Ламанский 2010с, 201). «Не отождествляя и не сливая с Россией прилежащих к ней земель славянских и православных, мы не можем, однако, с точки зрения этнологической и историко-культурной, даже политической, не причислять их к одному с ней разряду или миру и должны отделять их от мира собственно азиатского и от мира собственно европейского», — говорил теперь ученый о Восточной Европе (Ламанский 2010с, 206). Но это значило, что данный регион теперь вместе с Россией эксплицитно объединялся в «третий мир» между Европой и Азией, а прежнее понимание Ламанским Восточной Европы как лимитрофной, буферной зоны между Россией (а не Азией) и Западом было отброшено.

Ламанский подчеркивал раздробленность Европы и Азии на отдельные регионы, разделенные горными хребтами и морскими проливами, в противовес единству степных и лесных просторов Среднего мира (что, впрочем, ставило под вопрос принадлежность к нему Балкан или Кавказа, так что ученому приходилось обосновывать ее отдельно) (Ламанский 2010с, 231–232). В «Трех мирах…» мыслитель несколько скорректировал понятия о границах Среднего мира там, где они отличались от политических пределов России. Теперь Ламанский полагал, что южная и восточная граница проходит по линии горных хребтов Северного Китая, Тибета и Гиндукуша. При этом Синьцзян-Уйгурия, Монголия, частично Маньчжурия оказывались в пределах «греко-славянского» мира (Снежницкая 2020). Среднюю Азию Ламанский включил в Средний мир только потому, что власть России оторвала ее от собственно исламской Азии и начала процесс ее аккультурации. Что касается Закавказья, Анатолии, Ближнего Востока, то здесь ученый записывал в представителей Среднего мира не только армян, ассирийцев, маронитов, православных арабов, но и тюркоязычные и кавказские этносы: «Что касается азиатской Турции, то, по неимению верных этнографическо-статистических сведений, трудно провести в ней черту, которая бы верно обозначала действительное, а не юридическое преобладание и господство турецко-мусульманского элемента над инородцами, древними обитателями страны и прежними христианами, ныне же мусульманами часто только по нужде и по имени» (Ламанский 2010с, 227). М.А. Робинсон заключает о Ламанском: «Его нельзя, пожалуй, обвинить в том, что он прямо призывал к расширению границ Среднего мира, хотя восточное направление все-таки подразумевалось» (Робинсон 1997, 100). На наш взгляд, мыслитель осознавал наличие переходных зон и не стал проводить линейную границу «азийско-европейского» мира на юге. Он лишь относил к Среднему миру «королевство Греческое с островами, всю европейскую Турцию с включением Константинополя, с остальными греческими островами, со всем приморьем Сирии и Малой Азии и с прилежащими к кавказскому наместничеству областями азиатской Турции с населением древнехристианским» (Ламанский 2010с, 227).

Таким образом, юго-западная граница Среднего мира определялась Ламанским как не вполне четкая линия, полоса у берегов Сирии и Малой Азии: «На пространной черте от острова Сахалина и Владивостока на Восточном океане до Самарканда, Мерва, Красноводска мы отделяем от собственной Азии целые чисто азиатские земли, подчиненные русской власти» (Ламанский 2010с, 228). Напротив, западная граница эксплицитно проводилась ученым по линии Данциг — Триест,

что совпадало с воззрениями Н.Я. Данилевского в «России и Европе» и предвосхищало будущее разграничение двух блоков в «холодной войне» после 1945 г. Особо отметим, что в другой статье 1888 г. Ламанский предрекал раздел между двумя мирами по немецко-чешской линии разграничения в Судетах, за полвека предвидя будущий острый конфликт по данному поводу (Ламанский 1888, 234). Относя к Среднему миру «значительную часть Чехии», мыслитель не включал в нее населенные немцами области по окраинам, которые и будут отторгнуты в 1938 г. (Ламанский 2010с, 226). При этом Европу к западу от линии Данциг — Триест (за исключением Скандинавии) Ламанский называл Немецко-Романским или Альпийским полуостровом (Ламанский 2010с, 211–212).

Новую концепцию Ламанского приветствовала консервативная пресса в лице, к примеру, Г.П. Георгиевского, полностью поддержавшая идею проведения границы Среднего мира так, чтобы в его состав входили не только все славянские земли, но и Финляндия, Венгрия, Румыния, Албания, Греция и часть азиатской Турции (Г.Г. 1892, 991). Такой вывод рецензент считал твердо и научно обоснованным.

Итак, концепция нескольких «миров» В.И. Ламанского проделала долгий путь развития с конца 50-х до середины 90-х гг. XIX в. Поначалу Восточная Европа, славянские земли, Греция воспринимались ученым как переходная зона между Россией и Европой, но по мере углубления в тему и идейного отмежевания от других поздних славянофилов ученый стал присоединять этот регион к Среднему миру, проводя четкую линейную границу между ним и населенной немцами и итальянцами Европой. Однако обратной стороной такого решения стало выделение Ламанским достаточно размытой переходной зоны между греко-славянским миром и Азией в Анатолии, Сирии, Средней Азии, в меньшей степени на Дальнем Востоке. Эта проблематичность сохранится в русской мысли и в дальнейшем и приведет к спорам среди евразийцев 1920-х гг. о границе между Россией-Евразией, Тураном и Ираном (Ларюэль 2004, 171–177).

ЛИТЕРАТУРА

Г.Г. [Георгиевский, Г.П.], (1892), “[Рец.:] Три мира Азийско-Европейского материка. В. Ламанского. СПб., 1892”, *Русское обозрение* 10: 989–993.

Куприянов, В.А., Малинов, А.В. (2020), *Академик В.И. Ламанский: Материалы к биографии и научной деятельности*. СПб.: Дмитрий Буланин.

Ламанский, В.И. (2010), “Евреи и немцы в Привислянском крае”, in В.И., Ламанский, *Геополитика панславизма,* 561–614. М.: Институт русской цивилизации.

Ламанский, В.И. (1871), *Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе*. СПб.: Типография Майкова.

Ламанский, В.И. (1885), "Кирилло-Мефодиевская идея", *Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества* 3: 208–212.

Ламанский, В.И. (1888), "Открытый ответ генералу Кирееву", *Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества* 4–5: 203–235.

Ламанский, В.И. (2010a), "О распространении знаний в России", in В.И., Ламанский, *Геополитика панславизма,* 742–790. М.: Институт русской цивилизации.

Ламанский, В.И. (2010b), "Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра: 'О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании'", in В.И., Ламанский, *Геополитика панславизма*, 28–42. М.: Институт русской цивилизации.

Ламанский, В.И. (2010c), "Три мира Азийско-европейского материка", in В.И., Ламанский, *Геополитика панславизма*, 183–323. М.: Институт русской цивилизации.

Ларюэль, М. (2004), *Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи*. М.: Наталис.

Медоваров, М.В., Снежницкая, С.И. (2019), "Раскол среди поздних славянофилов (1887–1897 гг.) и роль В.И. Ламанского в нем", *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского* 5: 38–47.

Медоваров, М.В., Снежницкая, С.И. (2021), "Россия между Востоком и Западом в геополитических концепциях русских мыслителей 80–90-х годов XIX века", *Труды Нижегородской духовной семинарии* 19: 379–402.

Робинсон, М.А. (1997), "В.И. Ламанский и его историософский трактат 'Три мира Азийско-Европейского материка'", in *Славянский альманах,* 90–106. М.: Институт славяноведения РАН.

Снежницкая, С.И. (2020), "Регионы Евразийского материка в концепции В.И. Ламанского", *Регионы мира в трудах молодых ученых: проблемы истории, культуры и политики* 2: 52–57.

Шульга, М.А. (2016), "Русинский вопрос и геополитические миры Владимира Ламанского", *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке* 2 (36): 15–26.

G.G. [Georgievsky, G.P.], (1892), "[Review:] Three worlds of the Asian-European continent. V. Lamansky. St. Peretsburg, 1892", *Russian Review* 10: 989–993. (in Russian.)

Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. (2020), *Academician V.I. Lamansky: Materials for biography and scientific activity*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1871) *About the historical study of the Greek-Slavonic world in Europe*. St. Petersburg: Typography of Maykov. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1885), "Cyril and Methodius idea", *Proceedings of the St. Petersburg Slavic Charitable Society* 3: 208–212. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (1888), "An open response to General Kireev", *Proceedings of the St. Petersburg Slavic Charitable Society* 4–5: 203–235. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (2010), "Jews and Germans in the Privislyansky region", in V.I., Lamansky, *Geopolitics of Pan-Slavism*, 561–614. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (2010a), "On the dissemination of knowledge in Russia", in V.I., Lamansky, *Geopolitics of Pan-Slavism,* 742–790. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (2010b), "Speech delivered at St. Petersburg University on January 31st, 1860 during the public defense of the dissertation for a master's degree: 'About the Slavs in Asia Minor, Africa and Spain'", in V.I., Lamansky, *Geopolitics of Pan-Slavism*. Moscow: Institute of Russian Civilization, 28–42. (in Russian.)

Lamansky, V.I. (2010c), "Three worlds of the Asian-European continent", in V.I., Lamansky, *Geopolitics of Pan-Slavism,* 183–323. Moscow: Institute of Russian Civilization. (in Russian.)

Laruelle, M. (2004), *Ideology of Russian Eurasianism, or Thoughts on the Greatness of the Empire*. Moscow: Natalis. (in Russian.)

Medovarov, M.V., Snezhnitskaya, S.I. (2019), "The split among the late Slavophiles (1887–1897) and the role of V.I. Lamansky in it", *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod* 5: 38–47. (in Russian.)

Medovarov, M.V., Snezhnitskaya, S.I. (2021), "Russia between East and West in the geopolitical concepts of Russian thinkers of the 80–90s of the XIX century", *Proceedings of the Nizhny Novgorod Theological Seminary* 19: 379–402. (in Russian.)

Robinson, M.A. (1997), "V.I. Lamansky and his historiosophical treatise "Three Worlds of the Asian-European Continent"", in *Slavic Almanac,* 90–106. Moscow: Institute of Slavonic Studies of the Russian Academy of Sciences. (in Russian.)

Snezhnitskaya, S.I. (2020), "Regions of the Eurasian continent in the concept of V.I. Lamansky", *Regions of the world in the works of young scientists: problems of history, culture and politics* 2: 52–57. (in Russian.)

Shulga, M.A. (2016), "The Rusyn Question and the Geopolitical Worlds of Vladimir Lamansky", *Humanitis researches in the Russian Far East* 2 (36): 15–26. (in Russian.)

DEVELOPMENT OF VLADIMIR LAMANSKY'S IDEAS ABOUT THE WESTERN AND SOUTHERN BORDERS OF THE "MIDDLE WORLD"

MEDOVAROV, Maxim V.

CSc in History, Associate Professor, Leading Researcher.
Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russia.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Keywords: Vladimir Lamansky, Late Slavophilism, Slavistics, Russian Conservatism, Russian Geopolitics, Eurasianism, Three Worlds, the Middle World

There is considered the evolution of the views of V.I. Lamansky on the number and shape of several cultural "worlds" of the Old World from the 1850s to the 1890s. The change in the status of Eastern and South-Eastern Europe in his concepts from an intermediate belt between Russia and Romano-Germanic Europe to an integral part of the "Middle World" is demonstrated. Attention is

paid to the borders and intermediate zones between the Greek-Slavic (Middle) world and the worlds of Europe and Asia as well to the status of Asia Minor, Transcaucasia and Middle East in the teachings of Lamansky. It is argued that the thinker was aware of the absence of linear boundaries between the three "worlds" and the existence of transitional regions.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 22-78-10006 "Public Opinion in Russia on Issues of Foreign Policy and International Relations (Late Nineteenth — Early Twentieth Centuries)" (National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod) https://rscf.ru/en/project/22-78-10006/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.7

КОНФЛИКТ С МЕТАФИЗИКОЙ И «АЛЬТЕРНАТИВА СЕРДЦА» У А.Ф. ЛОСЕВА КАК ОСНОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ВНЕ-НАУКИ*

ВОЛОДИН
Андрей Владимирович

Лаборант.
Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия.
E-mail: andreivladvol@gmail.com

Ключевые слова:
Лосев, досократики, метафизика, мифология, история философии, русская философия.

Статья посвящена вопросам динамического противостояния метафизики и мифологии в творчестве Алексея Федоровича Лосева. Упор делается на монументальное, «финальное» произведение «Диалектику мифа» (1930), а также на некоторые работы, так же входящие в состав первого «восьмикнижия» Лосева (1927–1930 гг.). 1. Продемонстрирована концептуализация метафизики и в особенности мифологии на противоречиях рациональной философии и «исповеди верующего сердца»; 2. Показано, что Лосев, руководствуясь литературным стилем, а не только методологией, наследует принципы идеализма, характерные для раннегреческой философии Анаксимена и Диогена Аполлонийского; 3. Показан путь мифологизации авторского языка А. Лосева, восходящего к греческому идеализму, направленного на критику натурфилософии и реставрацию вне-научного знания.

Наследие А.Ф. Лосева в нашем отечестве получило обширнейшее признание. Именно наследие в целом — не только пресловутое «творческое», но и личностное наследие — он оказался действительно значимой фигурой в русской философии и это понуждает историка (только ли историка философии?) в России обращаться к *истории* Лосева. В 1991 г. один из его многочисленных учеников (не для всех он был в высоком смысле *учителем*[1], но точно — наставником)

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена) https://rscf.ru/project/22-18-00018/

1 О.В. Бычков, например, называет А.Ф. Лосева «Проповедником и Учителем» и говорит о нем как о возможном и действительном воспитателе будущей молодежи (Бычков 1991, 196).

О.С. Широков опубликовал в сборнике «Лосевских чтений» статью «Античный логос и нус в философской системе А.Ф. Лосева. Логос и нус Ксенофана» (Широков 1991, 130–135), связывающую «трагический двадцатый век» со способностью Алексея Федоровича «разглядеть великую логику провидения и великий разум» (Широков 1991, 131). Согласно открывающей текст оценке, Алексей Лосев не только сумел «разглядеть логику и разум», но и *оформить* их в систему:

> История античной эстетики А.Ф. Лосева является первым последовательным и законченным изложением самостоятельной метафизической системы в нашей отечественной философии (Широков 1991, 130).

Эта серьезная характеристика не может не вызвать у постоянного читателя Алексея Федоровича некоторого недоразумения, поскольку труды Лосева презентуют «метафизику» чаще явно отрицательно, чем нейтрально или положительно. Понятно, что речь идет об «Истории античной эстетики» — серии поздних сочинений. В нашем исследовании мы будем ориентироваться на некоторые «ранние», написанные до «Диалектики мифа» (1930) и до заключения в трудовом лагере работы. Приведем только избранные фрагменты, связанные с вопросами мифа, магии и религии, поставленных в оппозицию метафизической «диктатуре». В сохранившемся на клочке бумаги фрагменте проекта, посвященного философии имени[2] (14 февраля 1929 г.) Алексей Федорович пишет:

> Раз диалектика — универсальный метод, то ему подчинена не только логика, не только экономика и не только история и культура, но и самая дикая магия, ибо она тоже есть момент и логики,

2 Мы не будем здесь специально рассматривать ономатологический проект Лосева. Скажем только, что имя сущего или явления в этом проекте носит характер «максимальной конкретности» — имя какого-либо сущего есть первое и последнее «конкретное» в его структуре. Имя непосредственно и описывается лишь через себя само — описание его «носителя», т.е. содержания, запускает процессы производства метафизики (например, в теологии) и либо имя теряет в конкретности, либо герменевтически дополняется смыслами, несвойственными ему в его персональном фундаменте. См., например: «На словах отрицая метафизику — имея в виду ее «рассудочную», статичную форму, — Лосев на деле утверждает ее в виде абсолютной диалектики, переходящей в (представляющей собою) «абсолютную мифологию» и философию имени. Так он объединяет, подобно Платону, мысль и бытие, диалектику и метафизику, философию и теологию и избегает гегелевского формализма — категориальной опустошенности, — придавая реальный онтологический статус категориям диалектики — статус Мифа и Имени» (Кирабаев, Нижников 2022, 146).

> и экономики, и истории, и культуры. Нужно быть самым отчаянным и рассудочным метафизиком, чтобы вырвать религию и магию из живого исторического процесса (Лосев 1993а, 14–15).

Археологически сошлемся на другой отрывок, вводящий уже теологический контекст:

> Бог — невидим и непостижим; и это может быть подтверждено тысячью текстов из священных книг любой религии. Но если на этом основании кто-нибудь сделает вывод, что для религиозного сознания Бог оказывается безымянным и только безымянным, что Ему не свойственны решительно никакие специфично присущие Ему имена, выявляющие Его сущность, то это уже не религия, но — абстрактная и рационалистическая метафизика, не *исповедь верующего сердца* (курсив мой. — *А.В.*), но чисто головной и рассудочный атеизм (Лосев 1993е, 14–15).

Приведенные цитаты иллюстрируют два фундаментальных императива науки, разрабатываемой А.Ф. Лосевым: 1) диалектический метод организации мышления, экстраполируемый на основные горизонты знания вообще и 2) исповедь сердца. Однако диалектика как вскрытое в истории философии явление противопоставлено метафизике на равных, поскольку и сама метафизика — разновидность мыслительной ориентации на созерцаемый предмет и склонность к первой или второй требует от ученого аргументативной ответственности.

Сложнее как раз с *исповедью верующего сердца*, поставленного в условия не метафизического наукостроения, где оно неизбежно окажется лишним, но достижения вне-научного знания, т.е. знания *мифологического*:

> Метафизика есть наука или пытается быть наукой или наукообразным учением о «сверхчувственном» и об отношении его к «чувственному», в то время как мифология есть не наука, а жизненное отношение к окружающему. Миф ни с какой стороны не научен и не стремится к науке; он совершенно не научен, вернее — вне-научен. Он — абсолютно непосредственен и наивен и не требует никакой специальной работы мысли, тем более — научной или научно-метафизической (Лосев 2001, 59).

Лосев не проблематизирует «сердце»[3] специально, хотя и регулярно либо упоминает его в оппозиции метафизической рациональности,

3 Среди сонма исследовательской литературы, посвященной А.Ф. Лосеву, встречаются так же не проблематизируемые употребления слова «сердце», как если бы исследователь, читая Лосева, соглашался со стилем его

либо приводит цитаты древних авторитетов, упоминающие сердце как некий источник созерцательной способности вообще. Он усвоил это «сердце» риторически, не представив его теологически детальной разработки. Приведем историко-философские фрагменты из некоторых сочинений Лосева, иллюстрирующих атрибуты сердца (Лосев 1993c, 132):

> Воздух, рассуждал он [Диоген Аполлонийский] (прим. мое. — *А.В.*), т.е. мысль, разливается по всему нашему телу вместе с кровью, так что сердце — центр жизни и мышления.

Этой интерпретации предшествуют ссылки на конкретные фрагменты родоначальника «воздушного мышления»[4] Анаксимена:

> Мало того, что «человек есть Воздух» и что, по Анаксимену и стоикам, «душа воздушна», Анаксимен прямо «употребляет слова: Воздух и Дыхание (πνεύμα) как синонимы»; «подобно тому, говорит он, как душа наша, будучи Воздухом, сдерживает нас, так дыхание и Воздух объемлют весь мир». А Цицерон пишет: «Анаксимен высказал учение, что Воздух есть бог, что он возникает, что он безмерен и бесконечен и всегда находится в движении» (Лосев 1993d, 119–120).

Итак, в этих фрагментах мы видим герменевтическую тактику, определяющую всю «метафизическую систему» А.Ф. Лосева. Возводя свою мифологическую вне-науку, он *доверяет* греческим источникам, находя отождествление личного взгляда с философским мифом досократиков. Позиция Анаксимена регистрируется по линии фиксации архэ — начала, связывающего всеобщее и конкретное, порядок мироздания и устройство человеческого существа. Таким образом, вычитав у «коллективного» Анаксимена тезисы: «человек есть воздух»; «душа воздушна»; «воздух есть бог», Лосев при анализе уже приведенного выше положения Диогена заключает: «сердце — центр жизни

науки — и этот стиль здесь далеко не только литературный. См., например: «Основным объектом поиска всех мыслителей, бесспорно, остается тема Начала, Абсолюта, Бога. Русская философия в этом отношении является особым феноменом поиска Первоначала, поиска возможностей познания Бога и божественных истин. Известный русский мыслитель XX в. А.Ф. Лосев является одним из неординарных исследователей данной проблемы, занимаясь ею в противовес установившейся идеологии и укореняясь при этом в том, что являлось традиционным в нашей культуре, а именно в богоискательстве. И хотя слова этого мы не встретим в его текстах, открытое сердце и свободный, чистый ум понимает это всем своим существом» (Сапарбаева, Терехова 2015, 60).

4 «Воздушное мышление» — параграф в «Символически-мифологических чертах в до-Сократовской философии» (Лосев 1993b, 129–133).

и мышления». При анализе уже «Государства» Платона мы вычитываем у Лосева понятие «сердца» как синонима уму и воле:

> <…> в каждом эйдосе дана вся душа (заметим, что разделение на три «части» ничего общего не имеет с современным психологическим делением на три сферы, ибо то, что мы называем умом, сердцем или волей, одинаково содержится в каждой из трех платоновских «частей», — разница только — в мистической и диалектико-этической значимости) (Лосев 1993d, 208).

В конце концов А. Ф. Лосев окончательно связывает ум и сердце в ракурсе умственного расстройства:

> Рапсоды знают наизусть Гомера и хорошо его декламируют. Это не есть знание, говорит Платон. Они — «толмачи толмачей», а не «знающие» (535a). В самом деле, можно ли назвать Иона знающим, если, передавая что-нибудь жалостное, он начинает плакать, а передавая ужасное — испытывает реальный ужас и *сердцебиение* (курсив мой. — *А.В.*). Он в буквальном смысле не в своем уме: какое же это знание (Лосев 1993b, 318)?

Здесь нужно сказать: А.Ф. Лосев использует множество слов, подчеркивающих значение эмоционального напряжения — среди них, согласно нашему предположению, «сердце» имеет статус антропологической сосредоточенности[5] (а не только очередного эпитета) — особенно часто мы встречаем «сердце» на последних страницах «Диалектики мифа». Рассмотрим это ниже, а пока сделаем небольшой экскурс в пространство классических презентаций «сердца», имея в виду предположение либо о влиянии, либо о непосредственном смысловом совпадении с «альтернативой сердца».

Алексей Лосев был большим знатоком античного и библейского мира. Разумеется, литературно и философски его пристрастие к «сердцу» находит серию референций в теологических (а значит и философских) текстах. Древнееврейский монотеизм предлагает серию антропологических контекстов, которые мы могли бы назвать «трансцендентальной анатомией», где сердце играет роль «вместилища» личности. Трансцендентальная анатомия фиксирует органы тела в логике радикальной посюсторонности. Человек, руководимый Божьей Волей в библейском мире толкуется как «раб», т.е. подчиненный, руководимый двумя волями — личной и трансцендентной. Сказать нечто «в сердце своем» — значит принять «личное решение», максимально

5 То есть бытие как бытие человеком.

свободное от возможного давления со стороны, а значит и лично ответственное. Для прояснения некоторых трудных мест здесь исключительно важны работы проф. Тантлевского, в частности посвященные Экклесиасту:

> В стихе Эккл. 3:11 говорится, что Бог «вложил вечность (ха-ʻолам) в их (т.е. людей. — *И.Т.*) сердце» (термин «сердце» в Библии часто коррелирует именно с «духом» человека; оно, вероятно, полагается его «вместилищем») (Тантлевский 2016, 33).

«Сердце» присутствует в библейском тексте в моментах «принятия решения», когда человек уже не сомневается, рассуждая, но оканчивает рассуждения в «моменте» — и этот «момент» случается в «сердце»:

> Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Псалтирь 52:2).

«Сердце» живет и своей жизнью:

> И возвещено было царю Египетскому, что народ бежал; и обратилось сердце фараона и рабов его против народа сего, и они сказали: что это мы сделали? зачем отпустили Израильтян, чтобы они не работали нам? Бог иногда вмешивается в «жизнь сердца», вменяя человеку (Исход 14:5).

альтернативный ход развития его побуждений:

> А Я ожесточу сердце фараона[6], и он погонится за ними, и покажу славу Мою на фараоне и на всем войске его; и познают Египтяне, что Я Господь (Исход 14:4).

Контрасты эмоционального напряжения так же происходят силами сердца:

> 15. Прекратилась радость сердца нашего; хороводы наши обратились в сетование.
> 16. Упал венец с головы нашей; горе нам, что мы согрешили!
> 17. От сего-то изнывает сердце наше; от сего померкли глаза наши (Плач Иеремии 5:15–17).

---

6 Это место в Септуагинте: ἐγὼ δὲ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν φαραω. Φαραω здесь — несклоняемое имя, «фараон». Синодальный перевод предлагает переводить фразу так: «А Я ожесточу сердце фараона». «Сердце фараона» описывает фараона родительным падежом через обладание. Всего лишь в качестве спекулятивной гипотезы мы бы предложили переводить «А Я ожесточу сердце фараону», подразумевая независящее от воли фараона одностороннее вменение сердцу. Это перекликается с нашей гипотезой «автономного сердца».

В сердце происходит и восстание против Бога, и политическая манифестация:

> А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Исаия 14:13–14).

Обращение человека к своему сердцу или высказывание в сердце может быть истолковано и как до-словесное высказывание. Если Бог вложил в человеческое сердце вечность и, если само сердце есть источник самости, значит, высказываясь «в сердцах» человек высказывается перед: 1) собой; и 2) Богом[7]. Эта же идея должна обозначать как субъектный характер ответственности, так и трансцендентное всеведение. В этой логике о Боге следует говорить не пантеистически, не как о «всюду присутствующем», но как о «присутствующем в каждом человеческом сердце». Теологически здесь сердце есть вместилище «малой» версии вечности. Сердце в библейских книгах косвенно «свободно» от субъекта добродетели, как если бы оно было автономией, на манер кантовского автономного разума. Связка здесь может привести нас и к совсем удивительным предположениям, заслуживающим отдельного эссе: в пределах сердца вечность впервые становится трансцендентальным условием человеческой воли и как таковое оно есть источник субъектной самости как человеческого, так и божественного[8].

Следует повторить: А.Ф. Лосев не концептуализирует сердце специально. Такая концептуализация могла бы облегчить наше исследование. Он справедливо называет «Диалектику мифа» «общемифологическим трудом», а не трудом историко-философским или строго-теологическим (Лосев 2001, 216). Заключительная, четырнадцатая

---

7 Или радикальнее: высказываясь в сердце, он высказывается в себе и в Боге.

8 Проф. Тантлевский прямо предполагает здесь вопрос о микрокосме: Идея Аристотеля о бессмертии «деятельного ума» может быть сопоставлена со следующей мыслью Екклесиаста (3:11): «Все Он сделал прекрасным в свой срок, и вечность (ха-ʻолам) вложил в их (т.е. людей. — *И.Т.*) сердце (сердце — синоним «внутреннего» человека, средоточие личности, «седалище» («вместилище»] разума, разумной «души», качеств, чувств. — *И.Т.*), хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Тантлевский 2013, 378–379). В то же время, термин ха-ʻолам может быть здесь интерпретирован как «мир» (имея в виду охват человеческой мыслью мироздания, а возможно, и выражение идеи о душе человека как «микрокосме»], или же как «тайна», «сокрытое». Ср.: Пс. 90[89]:8; ср. также: Еккл. 12:14.

глава «Диалектики мифа» посвящена «идее абсолютной мифологии», и ее антиметафизическая структура строго декларируется так:

> Абсолютная мифология есть та, которая развивается сама из себя и которая ничего не признает, помимо себя. Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ (Лосев 2001, 217).

Таким образом, Лосев презентует два мира в связке «бытие-миф», где оба абсолютны постольку, поскольку не описываются методами рациональной метафизики и позитивной науки. Чистое от теории бытие, описываемое лишь через называние именем «бытие», встречается человеком в пределах сердца, как бы отзеркаливаясь в абсолютное мифа:

> Свобода и необходимость примиряются в чувстве, в котором всегда слиты воедино долг и склонность, заповедь и влечение, долженствование и свободный выбор. Абсолютная мифология есть жизнь сердца (Лосев 2001, 224).

Уже прямо перекликаясь с «библейским контекстом», А.Ф. Лосев связывает категории вечного и временного в «вечный лик»:

> Следовательно, диалектически необходима такая стадия в жизни личности, когда она сама и все ее инобытие синтезируется в некое вечное обстояние, где будет вечное сплошное становление и вечная сплошная неподвижность и нерушимость. Это все дано, кроме того, *сердечно*, т.е. ощутимо в своей алогической динамике, вращающейся вокруг неподвижного центра (Лосев 2001, 232).

Исходя из приведенных отрывков, мы можем интерпретировать проект Лосева как последовательный феноменологический проект по развертыванию «альтернативы сердца», вскрывающей основание вне-научной мифологии в напряжении личности, описываемой через сердце. Это, конечно, не магистральная линия развития — А.Ф. Лосев строит свою вне-науку на принципах диалектической аналитики бытия и мифа. Тем не менее, «сердце» здесь — усвоенный и релевантно примененный концепт, местами вынесенный в подразумеваемое. Контексты, представляющие значимость сердца, присутствуют и в традиции имяславия, и в исихазме, и у Псевдо-Дионисия Ареопагита — здесь мы нарочно опустили их, избегая многократного расширения и усложнения текста; пересказа хорошо исследованных путей философии

Лосева. Сопоставление библейско-экзистенциального структурирования «сердца» и «путей мифологии» Лосева представляется плодотворным — в том числе и потому, что речь здесь с необходимостью должна идти не об истории европейской или русской философии, но о библейской традиции описания космического и человеческого порядков, не знающих рациональной метафизики, но зародившихся в лоне древневосточной *абсолютной мифологии*. Лосев использует здесь древнегреческую науку *методологически*, а исходная позиция коренится в иудео-христианской тактике встречи человека с истинным бытием в пределах сердца.

ЛИТЕРАТУРА

Бычков, О.В. (1991), "Духовное завещание А.Ф. Лосева", in *А.Ф. Лосев и культура XX века*, 192–196. М.: Наука.

Кирабаев, Н.С., Нижников, С.А. (2022), "Диалектика и метафизика в творчестве А.Ф. Лосева", *Вопросы философии* 5: 140–147.

Лосев, А.Ф. (1993a), "Вещь и имя", in А.Ф., Лосев, *Бытие. Имя. Космос*, 803–880. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1993c), "Символически-мифологические черты в до-Сократовской философии", in А.Ф., Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, 100–135. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1993d), "Терминология учения Платона об идеях (εἶδος н ιδέα)", in А.Ф., Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, 136–286. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1993b), "Учение Платона об идеях в его систематическом развитии", in А.Ф., Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, 287–708. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1993e), "Фрагмент наброска книги об имени", in А.Ф., Лосев, *Бытие. Имя. Космос*, 14–15. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (2001), *Диалектика мифа. Дополнение к диалектике мифа.* М.: Мысль.

Сапарбаева, И.В., Терехова, Г.Л. (2015), "'Мистически-символически-мифологический' мир досократической философии в творчестве А.Ф. Лосева", *Вестник Томского государственного университета* 390: 60–65.

Тантлевский, И.Р. (2013), *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э*. СПб.: Изд-во РХГА.

Тантлевский, И.Р. (2016), "Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях", in И.Р., Тантлевский, *Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли*, 19–42. СПб.: Изд-во РХГА.

Широков, О.С. (1991), "Античный логос и нус в философской системе А.Ф. Лосева. Логос и нус Ксенофана", in *А.Ф. Лосев и культура XX века*, 130–135. М.: Наука.

Bychkov, O.V. (1991), "Spiritual Testament of A.F. Losev", in *A. F. Losev and culture of the XX century*. 192–196. Moscow: Nauka. (in Russian.)

Kirabaev N.S., Nizhnikov S.A. (2022), "Dialectics and Metaphysics in A.F. Losev's Creativity", *Voprosy Filosofii* 5: 140–147. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993a), "Thing and Name", in A.F., Losev, *Being. Name. Cosmos*, 803–880. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993c), "Symbolic-mythological features in pre-Socratic philosophy", in A.F., Losev, *Essays on ancient symbolism and mythology*, 100–135. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993d), "Terminology of Plato's doctrine of ideas (είδος η ιδέα)", in A.F., Losev, *Essays on ancient symbolism and mythology*, 136–286. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993b), "Plato's Doctrine of Ideas in its Systematic Development", in A.F., Losev, *Essays on ancient symbolism and mythology*, 287–708. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993e), "Fragment from a draft of a book about a name", in A.F., Losev, *Being. Name. Cosmos*, 14–15. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Losev, A.F. (2001), *The Dialectic of myth. Addition to the Dialectic of myth.* Moscow: Mysl. (in Russian.)

Saparbaeva, I.V., Terekhova, G.L. (2015), "The 'Mystical-Symbolical-Mythological' world of pre-Socratic philosophy in the works of A.F. Losev", *Tomsk State University Journal* 390: 60–65. (in Russian.)

Shirokov, O.S. (1991), "Antique logos and nous in the philosophical system of A.F. Losev. Logos and nous of Xenophanes", in *A.F. Losev and culture of the XX century*, 130–135. Moscow: Nauka. (in Russian.)

Tantlevsky, I.R. (2013), *History of Israel and Judah to 70 AD.* St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

Tantlevsky, I.R. (2016), "Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings", in I.R., Tantlevsky, *Collected Essays on the History of Jewish Religio-Philosophical Thought*, 19–42. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

THE CONFLICT WITH METAPHYSICS AND THE "ALTERNATIVE OF THE HEART" BY A.F. LOSEV AS THE BASIS OF MYTHOLOGICAL OUT-SCIENCE.

VOLODIN, Andrew V.

Laboratory assistant.
Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: andreivladvol@gmail.com

Keywords: Losev, pre-Socratics, metaphysics, mythology, history of philosophy, Russian philosophy.

The article is devoted to the dynamic opposition between metaphysics and mythology in the work of Alexey Losev. Emphasis is placed on the monumental, "final" work "Dialectics of Myth" (1930), as well as on some works that are

also part of Losev's "eight books" (1927–1930). 1. The conceptualization of metaphysics and especially mythology on the contradictions of rational philosophy and the "confession of the believing heart" is demonstrated; 2. It is shown that Losev, guided by literary style and not only methodology, inherits the principles of idealism characteristic of the early Greek philosophy of Anaximenes and Diogenes of Apollonia; 3. Shows the way of mythologizing A. Losev's authorial language, going back to Greek idealism, aimed at criticism of natural philosophy and restoration of extra-scientific knowledge.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 22-18-00018 "Ethnosophy of Altai: Ideology and Mythology of National Consciousness" (Herzen State Pedagogical University of Russia) https://rscf.ru/en/project/22-18-00018/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.8

МУЗЕЙ В ПРОЕКТЕ РУССКОГО КОСМИЗМА

ПОПОВ
Дмитрий Алексеевич

Аспирант.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: popovdtry@yandex.ru

Ключевые слова:
русский космизм, музей, Николай Федоров,
философия общего дела.

В статье рассматривается концепция музея в контексте идей представителей русского космизма. Дело рационального преобразования действительности было для русских космистов моральной проблемой. Наиболее ярким проявлением этого является проект имманентного воскрешения предков, предложенный Н. Федоровым. В реализации этого дела, как это ни странно, ключевое место занимает музей. В этом контексте понятие музея можно рассмотреть в двух измерениях. Во-первых, музей как техника сохранения и реставрации опыта прошлого имеет чисто прикладную задачу — сохранить и предоставить необходимый материал для физического восстановления тел предков. Во-вторых, музей рассматривается как техника общения с прошлым, своего рода культ предков в его новом воплощении. Такое понимания музея в координатах русского космизма приводит к идее «музеефикации» не только вещей, но людей. Мы и наша жизнь должны стать объектом всемирного музея, который явит собой пространство безвременья, где будет осуществлен идеал единства поколений.

Русский космизм — комплексное явление русской культуры, которое по многим причинам остается маргинальным для исследователей. Многие достижения русских космистов в естественнонаучных областях принято «очищать» от религиозного, социального и культурного аспектов их деятельности. В то же время холистическое видение представителей русского космизма наметило в деле рационального преобразования природы этическую и религиозную задачу. Задача данной работы — проследить как идеи космизма разворачиваются в целостности, исходя из одного из принципиальных концептов, а именно концепта «музея». Но прежде, чем определить и описать понятие музея в проекте русского космизма, стоит очертить сами его границы и общие руководящие концепты.

На вопрос, что такое русский космизм можно ответить лишь с некоторой степенью приближения. То же относится и к вопросу, а кого вообще мы можем причислить к русским космистам. Если мы обратимся к русскоязычной википедии, помимо ожидаемых имен Н. Федорова,

П. Вернадского, А. Муравьева, А. Богданова, мы обнаружим и фамилии М. Ломоносова, Л. Толстого, Ф. Достоевского, В. Кандинского, А. Скрябина, С. Рахманинова и др. В самом этом факте нет ничего удивительного. Русский космизм не являлся четко оформленным течением и люди, относимые нами к этому течению мысли, вовсе не называли себя русскими космистами. Само появление термина «русский космизм» оспаривается, но речь идет о 70-х, либо 80-х гг. XX столетия. В этом смысле понятие русский космизм будет варьироваться исходя из предложенной исследовательской аксиоматики. Мы будем говорить о русском космизме, опираясь на представление о Н. Федорове как его основателе и его «философии общего дела» как руководящей системе идей. Такое понимание свойственно и зарубежным исследователям философам (Александров 2018, 53) и в значительной мере присутствует в современной русскоязычной литературе на тему (Сафронов 2022, 18).

Идею Н. Федорова об имманентном воскрешении всех предков действительно можно считать квинтэссенцией космической мысли, в которой объединились и христианская этика и эсхатология, и эволюционистские исторические представления, и позитивистские научно-технологические устремления. Сама идея всеобщего воскрешения не только как возможности, но как морального долга христианина восходит к специфической трактовке Н. Федоровым символа веры (Сафронов 2022, 61–63). Созданный по образу и подобию человек обязан осознать свое положение не только как пользователя сотворенного мира, но и как творца. Раскрытие возможностей разума становится условием достижения совершеннолетия как независимости человека, в том числе от природы, которую следует разумно обустроить. Но дело разумного устроения мира все же подчинено вере. Вера, однако, должна осуществляться трудом, «христианство по существу есть не учение только об искуплении, а именно само дело искупления» (Федоров 1982, 187). Можно сказать, что активный модус в отношении и веры и истории являются характерной установкой русского космизма. Даже дело воскресения должно взять в свои руки.

Идея имманентного воскрешения предков объединяет вокруг себя множество проектов, призванных решить потенциальные проблемы в условиях постепенного достижения технических возможностей необходимых для достижения поставленной цели: продление длительности жизни за счет грамотного устроения процедуры переливания крови, вплоть до достижения человеческого телесного бессмертия в работах А. Богданова; атомное восстановление предков в проекте овладевания временем В. Муравьева; необходимость освоения и обустройства космического пространства для расселения и обустройства множества

воскрешенных предков в проекте К. Циолковского; наброски технических средств самого Н. Федорова, например, проект создания инструмента по контролированию погодных условий на Земле, что обеспечило бы человеческую самостоятельность от природных катаклизмов. Все эти проекты так или иначе встраиваются, корректируют, изменяют, но все же оказываются причастными руководящей идее Н. Федорова. В этом смысле можно говорить о «проектности» русского космизма как хода мысли, смотрящего на историю из «конечной точки» исторического развития, представления о которой, в свою очередь, выступают в качестве регулирующего дискурса, задающего основания для принятия решений и осуществления действий.

Но при чем здесь музей? В самом распространенном из недавно опубликованных текстов о русском космизме — антология «Русский космизм» под редакцией Б. Гройса — самый объемный текст из представленных, являющийся, безусловно, ключевым, это работа Н. Федорова «Музей, его смысл и назначение» (Федоров 2015). Как так вышло, что, казалось бы, такая ретроспективная и охранительная форма обращения с прошлым может стать одним из ведущих инструментов реализации «общего дела»?

Музей, в том виде, как он был представлен в конце XIX в., представляется Н. Федорову как бы в двух измерениях. Книга начинается со слов:

> Наш век, гордый и самолюбивый, <…> желая выразить презрение к какому-либо произведению, не знает другого, более презрительного выражения, как «сдать его в архив, в музей…» <…> Во всяком случае почтение, выраженное «музейски», в нынешнем смысле этого слова, не лишено лицемерия и заключает в себе двусмысленность; а потому музей, в смысле презрения, и музей, в смысле почтения, это такое противоречие, которое нуждается в разрешении (Федоров 2015, 32).

С одной стороны, музей — пространство вещей, отживших свое, вещей, которые исторический процесс изъял из жизни людей. И все ускоряющиеся экономические и политические процессы приводят ко все более ускоряющейся смене вещей, а значит все больше ненужных вещей окажутся сданы в музей.

В этом прослеживается еще один важный для «философии общего дела» мотив: светское светлое будущее, помещенное в прогрессивные эволюционистские концепции исторического развития, совершенно игнорирует людей, которые до этого будущего не доживут. Формула «в будущее возьмут не всех» вполне подходит и к идеям Н. Федорова.

Будущее строится на страдании и смертях всех наших предков; без их участия оно было бы невозможно, но никакого воздаяния нет. Все что остается — это лишь следы прожитых жизней, сданные в «архивы» человечества. Христианство обещает справедливость, но его осуществление трансцендентно и, как мы уже отметили, для Н. Федорова должно быть осуществлено самими людьми. Сама история должна быть трансформирована из того, что было и уже не вернется в область активного созидания.

С другой стороны, сам факт существования музея свидетельствует о какой-то глубинной потребности сохранять память о прошлом, даже тогда, когда она, казалось бы, не несет никакой экономической, технологической или политической ценности. По мысли Н. Федорова музей — понимаемый в данном случае максимально широко — есть свойство всего живого: «…уничтожить музей нельзя: как тень он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим <…> Хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а в особенности, — природы человеческой» (Федоров 2015, 34–35). В акте сохранения прошлого проявляется имманентное стремление человека к единению с предками, доминирующей формой которой становится музей. В этом отношении, по мысли Н. Федорова, он генетически восходит к хороводам и культу предков, обеспечивая, пусть и в ограниченной форме, связь потомков с предками.

Таким образом, обозначенную двойственность музея также следует исправить, разумно трансформировать, чтобы его наличная форма в большей степени соответствовала реализации проекта всеобщего воскресения. Можно выделить два модуса существования музея, которые требуют трансформации. Во-первых, музей был и является пространством хранения вещей. Собирание вещей в той или иной степени предполагает процесс селекции, отделение значимого и важного от того, что не требует особой защиты и наблюдения в музейном пространстве. Во-вторых, о музее можно думать в модусе его существования как специфической формы общения с предками, который выступает своеобразной трансформацией культа предков.

Какие вещи должны попасть в космический музей? Предполагая, что процесс селекции регулируется дискурсом, который предоставляет критерии различения значимости тех или иных артефактов, погрузив музей в предлагаемый Н. Федоровым нарратив, мы можем предположить, какой ответ мог бы быть дан. В пространство музея должно попадать то, что может способствовать делу имманентного воскресения всех предков. Достаточно ли это определение? В отличие от некоторых иных форм деятельности русских космистов, например, К. Циолковского

и А. Богданова, идеи которых нашли вполне конкретное выражение в исследовательских проектах и связанных с ними инфраструктурами, попыток реализации идеи космического музея в институциональной форме никогда не было. В любой обозримой практике собирания вещественных коллекций в музей существует определенный зазор между семантикой — предоставляемым нарративом о том, что должно в нем присутствовать — и непосредственно действием, как эти вещи собираются, хранятся, изучаются и т.д. Да, как и пишет Н. Федоров и органическая и неорганическая материя сохраняет историю, но в какой мере этого могло бы быть достаточно, чтобы предоставить возможность для воскресения человека? Все же вещи имеют свойство исчезать, не потому ли музей существует, что он, в том числе, сохраняет вещи, которые без него исчезли бы, те вещи, которым не нашлось места в актуальной исторической жизни? Едва ли возможно получить исчерпывающий ответ на эти вопросы. Но стоит обратить внимание, насколько вообще подобная проектная парадигма действительна и действенна в наблюдаемых музейных практиках.

Обратимся к музею как технике общения с предками. Очевидно, что «общение» обладает некоторым образным значением. Мы «общаемся» с предками в ограниченной, обрядовой форме. Музей-храм становится местом проведения литургии, участвуя в которой, мы участвуем в деле воскрешения.

> Но, участвуя, таким образом, в деле воскрешения, мы превратили его только в обряд. И пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т.е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом… (Федоров 1982, 131).

Таким образом, используя ресурсы разума, музейное пространство должно быть трансформировано в область актуального общения с предками. Это общение невозможно с мертвецами, поэтому музей становится самой целью космического проекта, финальная форма реализации проекта имманентного воскресения приобретает имя — «музей».

По существу, мы имеем дело с музеем как некоторой конечной формой истории и эволюции, а также с музеем в его промежуточной форме инструмента приближения к этой цели. Источником инструментария, который должен предоставить возможность подобного преобразования, является астрономия — комплекс различных научных дисциплин и практикующих ученых, которые, подобно научно-исследовательскому отделу, являются сущностной частью музея и своей деятельностью приближают к решению поставленных задач.

Какое место займет человек в космическом музее? Если в музее как предварительной форме собирания артефактов прошлого человек остается отделен от них, то в конечном итоге сам человек станет его частью. Он сам станет «музеефицирован». Важный нарратив, с которого Н. Федоров начинает свою работу указывает на то, что, попав в музей, объект как бы лишается своего времени. Выпадая из общественного, политического, культурного аспекта своего бытования, он попадает в пространство музея, находящееся будто бы вне истории. Все, что находится в музее в равной степени важно и значимо, его ценность не может быть стерта ходом времени. И сам человек должен стать существом неисторическим, его жизнь, в конечном итоге, перейдет к существованию, в котором история — по крайней мере в ее диалектическом измерении — будет завершена.

На основании предложенных рассуждений можно сделать следующие выводы. Представленный Н. Федоровым концепт музея можно рассматривать как программу разворачивания общего проекта имманентного воскрешения предков. Несмотря на то, что проект остался лишь проектом, некоторые интуиции и рассуждения Н. Федорова можно использовать для исследования сущности музейной деятельность как таковой. В космическом проекте музей обладает определенной двойственностью. Во-первых, это музей как техника накопления, сохранения и исследования артефактов прошлого; во-вторых — музей как специфический модус общения с предками, пусть и в обрядовой или метафорической форме. Обе стороны музея должны быть переведены в активный модус. В первом случае он дополняется астрономией и становится инструментом по воскрешению предков; во втором — становится конечной целью всего космического проекта, обозначающим пространство жизни, в которой проект воскресения реализован. Человек при этом сам «музеефицируется», он становится частью музея в его вневременном измерении.

ЛИТЕРАТУРА

Александров, И.Ю. (2018), “Образ русского космизма в современной западной культурологии”, *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры* 3 (36): 53–57.

Гройс, Б. (2015), “Русский космизм: биополитика бессмертия”, in *Русский космизм.* Антология, 6–31. М.: Ад Маргинем Пресс.

Сафронов, В. (2022), *Положение мертвых. Ревизионистская история “русского космизма”*. М.: V-A-C Press.

Федоров, Н.Ф. (1982), “Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим”, in Н.Ф., Федоров, *Сочинения*, 53–94. М.: Мысль.

Федоров, Н.Ф. (2015), “Музей, его смысл и назначение”, in *Русский космизм.* Антология, 32–137. М.: Ад Маргинем Пресс.

Alexandrov, I. (2018), “Image of Russian cosmism in contemporary Western cultural studies”, *Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture* 3 (36): 53–57. (in Russian.)

Fyodorov, N.F. (2015), “Museum, it’s meaning and purpose”, in *Russian cosmism*. Anthology, 32–137. Moscow: Ad Marginem Press. (in Russian.)

Fyodorov, N.F. (1982), “Note from not-scientists to scientists, spiritual and secular, to believers and non-believers”, in N.F., Fyodorov, *Works*, 53–94. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Groys, B. (2015), “Russian cosmism. Biopolitics of immortality”, in *Russian cosmism*. Anthology, 6–31. Moscow: Ad Marginem Press. (in Russian.)

Safronov, V. (2022), *Status of the dead. Revisionist history of “russian cosmism”*. Moscow: V-A-C Press. (in Russian.)

MUSEUM IN THE PROJECT OF RUSSIAN COSMISM

POPOV, Dmitry A.

Postgraduate.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: popovdtry@yandex.ru

Keywords: Russian cosmism, museum, Nikolai Fyodorov, humankind’s common cause.

The article offers an overview of the concept of the museum in the context of the ideas of representatives of Russian cosmism. The matter of rational transformation of reality was a moral problem for the Russian cosmists. The most striking manifestation of this is the project of immanent resurrection of the ancestors, proposed by N. Fyodorov. In the implementation of this case the key place is occupied by the museum. In this context, the concept of a museum can be perceived in two dimensions. Firstly, the museum, as a technique for preserving and restoring the experience of the past, has a purely applied task — to preserve and provide the necessary material for the physical restoration of the bodies of ancestors. Secondly, the museum can be seen as a technique for communicating with the past, a special kind of veneration of the dead. Such an understanding of the museum in terms of Russian cosmism leads to the idea of “museification” not of things, but of people. We and our life should become the object of a world museum, which will be a space of timelessness, where the ideal of the unity of generations will be realized.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.9

АНТИЧНОСТЬ — ЕВРОПА — РОССИЯ: О «РОКОВЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ» В ЯЗЫКОВОМ И КУЛЬТУРНОМ ПЕРЕВОДАХ (ЗАМЕЧАНИЯ К ВЗГЛЯДАМ ФРАНСУА ФЕДЬЕ, ИЗЛОЖЕННЫМ В КНИГЕ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ)

СИНИЦЫН
Александр Александрович

Кандидат исторических наук, доцент.
Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: aa.sinizin@mail.ru

БОГАТОВ
Михаил Александрович

Доктор философских наук, профессор.
Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия.
E-mail: m_bogatov@mail.ru

Ключевые слова:
Россия, античность, Федье, Достоевский, Хайдеггер, народ, власть, сопротивление, культура.

Авторы обсуждают книгу французского философа, писателя, публициста и переводчика Франсуа Федье («Мир спасет красота». В России. Пер. с фр. П. Епифанова. СПб., 2020), в которую вошли два этюда, обращенные к русской истории, литературе и культуре. Анализу подвергаются взгляды Федье на античную культуру, на различие европейского и русского менталитетов. Что касается истории античной мысли, то Федье затрагивает две важных темы. Во-первых, проблему перевода важнейших для гуманитарного знания терминов — в частности, с древнегреческого на латынь, — который осуществили древнеримские философы. Здесь, следуя канве «истории бытия» М. Хайдеггера, Федье говорит о «роковых» для всей истории европейской мысли интерпретациях. Однако, в отличие от Хайдеггера, он полагает, что римляне «перехватили» греческие смыслы, не дав раскрыться своим собственным. Из этого, согласно Федье, следует не только их собственная судьба, но и общеевропейская судьба государств и народов. Во-вторых, внимание философа концентрируется на понятии «народ». Второе эссе посвящено поездке Федье в Россию, то рассуждение о «народе» распространяется уже не только на античные значения этого термина, но и на различие в русском и преимущественно немецком его понимании. Федье пытается совместить свои первичные личные впечатления от виденного в России с некими ментальными конструкциями, которые ему знакомы.

В 2020 г. вышел перевод философско-культурологических очерков французского мыслителя, писателя, публициста и переводчика Франсуа Федье, обращенных к России, ее истории и культуре. Издание включает предисловие от переводчика, два сочинения Ф. Федье и примечания к разделам, составленные переводчиком П. Епифановым.

Первый этюд «Мир спасет красота» начинается с суждения о феномене семинара и цели семинарских занятий. Федье понимает семинар как *общность* людей, собравшихся для общего дела (здесь философ припоминает и платоновскую συνουσία), как подлинно коллективный труд индивидуумов, который дает взаимное обогащение. По Федье, семинар — единство различий, единение раз-личностей, это «не множество отдельных индивидов, но множество человеческих существ, т.е. множество поводов быть внимательными к подлинной инаковости» (с. 18)[1]. Будем и мы внимательными, подключаясь к мысли французского философа.

Федье говорит о тоталитарных системах, развитии идеи тоталитаризма и, в связи с этим, обращается к понятиям (все)общности, (все) цельности («Все-целого») и народности. Основной тезис философ сформулировал так: «мыслить о “тоталитарном” есть предельное воплощение старой логической темы всеобщего» (с. 20). Федье работает с латинским и древнегреческим словами *universus* и καθόλου, привлекая классические словари, подбирает аналогичные слова из современных языков, в первую очередь, конечно, из немецкого — языка Хайдеггера, которого Федье называет своим учителем[2] (das Ganze, die Ganzheit). Автор указывает на «один из хуже всего понятых моментов учения Хайдеггера» о «забвении бытия», чему способствовали переводы древними римлянами эллинских философских текстов на *свой* язык, на латынь. Такое толкование хайдеггеровской мысли Федье называет «глупостью», «нелепостью» и предлагает свое истолкование проблемы «забвения». Он говорит, что римляне «сэкономили» на «первоначальном обучении», не совершив усилий, чтобы раскрыть «свою собственную народность», они посчитали, что «обрести некое знание можно через присвоение». В этом намерении римлян и заключается «римская вина… перед римской народностью» (с. 27). Мы не можем однозначно согласиться с суждением, что именно это самонадеянное,

1 Здесь и далее ссылки на обсуждаемую работу Ф. Федье даются в скобках с указанием страниц по изданию: Федье 2020.

2 Об отношениях ученика и учителя кратко рассказывает П. Епифанов в своем предисловии к книге (с. 5–12); укажем другие работы Ф. Федье, в которых французский философ интерпретирует идеи немецкого мыслителя: Федье 2008; Федье 2010.

дерзкое, гибристичное (либо и впрямь — «глупое») «присвоение» римлянами «чужого» привело к «забвению бытия», будто это и стало роковой причиной того, что философия сбилась со своего изначального курса, заданного эллинами. В этом отношении Федье приводит собственную версию мысли, являющейся одной из ключевых для творчества «позднего» Хайдеггера.

Двигаясь по пути, проторенному учителем, философ отталкивается от известного аристотелевского толкования сущего в «Метафизике» и размежевывает понятия «совокупность» и «цельность». Федье призывает нас *быть внимательными* к тому, что говорят наши романские языки и хранить верность духу наших языков, а именно от этого, по его мнению, отступили римляне, когда старались переложить эллинские тексты на язык своей культуры и *изменили* духу своего языка. «Этот вид измены имел место, уже когда римляне пытались перевести слова греческой философии, не исходя из того, что в состоянии сказать латинский язык» (с. 31–32). Как поясняет Федье, согласно Хайдеггеру, «этот перевод был событием катастрофическим; но чуть ли не все толкуют это воистину по-идиотски… Хайдеггер упрекает не латынь, но взгляд римлян на греческую культуру» (с. 32). Эти рассуждения (и учителя, и истолковывающего его идеи ученика) о «переводческой “измене”» бесспорно интересны. Мы не сомневаемся, что они окажутся полезны для дальнейших исследований проблемы изменения направления в онтологии, но опять же предостережем: и здесь не все так однозначно.

Федье настраивает на внимательном отношении к словам, к говорению романских языков, вслед за Гёльдерлином, он призывает «открыть наши уши!», чтобы проникнуть в дух *своего* и *иного* языка. Однако в данном случае, мы видим, что слишком уж широкими мазками изображена картина «философской катастрофы» по Хайдеггеру, т.е. тот поворот (или переворот), который определил всю историю европейской мысли. И ключевая роль в этом переломе (которую Федье называет «изменой») отводится прагматичным римлянам — деятелям скороспелым и ленивым, причем речь идет не о конкретных «реципиентах», а о совокупных римлянах.

Тот переход, который здесь совершает Федье, является квинтэссенцией данной работы: «римляне изменили своей народности» (с. 33). Почему здесь говорится о «народности»? Да и правильно ли здесь использовать определения «народ» и «народность» применительно к римлянам, причем, опять же, в общем смысле: римлянам от Архаики (так называемого Царского периода) до эпохи Империи, гражданам города Рима и великой Римской империи in toto? Верно ли это? Не правильнее ли сказать «своей культуре», или «ментальности», духу (Geist),

духу культуры и т.п.? Но для Федье именно суждение о «народности» имеет ключевое (сущностное для этой работы) значение.

Что касается понятия «народ» в отношении древних греков и римлян, то применительно к эллинам говорить о едином «народе» — неверно, поскольку античные греки не были едины, да и не стремились к единению и цельности. Эллины жили полисами, и их главными, полисными, ценностями были автократия и автономия. Но гражданин полиса — это не представитель *народа*, поскольку это не все те, кто народился и жил в том или ином греческом полисе, а только мужи-граждане, владевшие земельным наделом, участвовавшие в общих собраниях, которые единственные были его телом и обязаны встать на защиту своего отечества в случае войны. В Риме было иначе. Но, как и в случае с Элладой, здесь нужно говорить о разных исторических периодах из многовековой истории этих двух культур. И это уже спор не о тонкостях перевода — французского текста самого Федье или всякого перевода, о чем идет речь в этой его работе. Это уже посыл к разговору о переводе культур.

Следующая часть этой работы посвящена искусству. Здесь Федье отталкивается от Канта, от «эстетического суждения» в третьей «Критике» и продолжает тему всеобщего, цитируя кенигсбергского классика: «*Прекрасно* то, что нравится всеобще без [посредства] понятия». Философ рассуждает об индивиде и всеобщем, о всеобщем человеке, о романе как жанре и великом романе, о метафизике, прекрасном и гармоничном. Делается поворот к «Идиоту» Ф.М. Достоевского и главному герою этого великого романа.

Эта часть завершается заряжающим суждением о возможности и надобности спасения мира, и заботливым призывом читателей к такому со-действию. Для окончательного определения сущности и назначения *прекрасного* Федье прибегает к Гёльдерлину и обращается к поэтам-соотечественникам: Ш. Бодлеру и А. Рембо (с. 46–49). Философ приводит бодлеровскую сентенцию: «Прекрасное всегда необычайно», сравнивая со словами князя Мышкина в «Идиоте» Достоевского: «Красота — загадка»; следом Федье цитирует Гёльдерлина: «Но чистота есть тоже Красота»; а замыкает этот ряд поэтических цитат ссылка на Рембо, который «научился приветствовать красоту». Приводится строка из финала стихотворения Рембо с мистическим названием «Бред II. Алхимия слова» — произведения вдохновенного, но которое сложно заподозрить в трезвости, благочестии и чистоте. Доклад Федье завершается пафосно, этаким философским выводом-пожеланием: «Уметь ПРИВЕТСТВОВАТЬ красоту» — отсылка к бредовому («Délires II») стихотворению Рембо.

Призыв к спасению мира красотой звучит как завещание читателям *et orbi*. Но в одной колее суждений философа, говорящего о красоте

и спасении, оказываются Достоевский и Рембо. Стихи юного французского самородка, возможно, интересные, но их автор пишет о красоте иного рода и (на)значения (sapienti sat est). Русский писатель-мыслитель разделяет красоту на вышнюю и низменную (в рукописях романа «Братья Карамазовы» содержится: «Высшая красота не снаружи, а извнутри», и спасет *вышняя* красота — красота Спасителя, божественная, которая и есть (по Достоевскому) единственно истинная, чистая. В черновых набросках к роману «Бесы» Достоевский пишет: «Мир спасет красота Христова» (цит. по: Катасонов 2020). Но Федье пытается, вопреки пушкинскому афоризму, «в одну телегу впрячь коня и трепетную лань». Как при miscellanea разнозначных цитат и смыслов выстроить Все-целое, Все-общее, если, следуя завету самого Федье, оставаться предельно внимательным к словам и смыслам? Вероятно, французский философ-хайдеггерианец считает, что пресловутая «всеобщность» запросто позволяет всё это сопрячь, слить воедино *различные* сущности: алхимию слова и красоту Христову. В этом и заключается собственное видение Федье, к которому он нас приглашает?

Второй этюд, «В России», — почти биографический, почти мемуарный; он написан под впечатлением о поездке четы Федье в Россию. Но это работа философская, главные темы которой: политика и культура, опять же тоталитаризм, опять же проблемы народа и народности (теперь уже не отвлеченно, о народе вообще, а о русском народе), о русской литературе, доме и прочих аспектах России, виденных автором прежде через философские и художественные тексты, и увиденные в начале 2000-х воочию. Он признается: «для чего еще я приехал сюда, если не узнать, смогу ли я увидеть Россию. Но что для меня Россия? Всю жизнь она для меня связана прежде всего с книгами… Кроме того, Россия для меня — это еще иконы. Наконец, для меня… это еще и русская поэзия» (с. 55–56).

Федье сразу, с первого же абзаца текста, начинает с разделения: Россия — не есть Европа. Хотя далее, проводя различие между Москвой/Россией и Западом, он оговаривается: «Что никоим образом не означает, спешу заметить, будто Россия предстала мне страной неевропейской» (с. 64). Вначале Федье дифференцирует: «Но в “мире”, в котором мы живем, хоть на Западе, хоть в России, уже нет места для политики в подлинном смысле слова. Воображать себе обратное — значит лишь показывать, что мы не имеем понятия о том, чем политика могла бы, а вернее, должна быть» (с. 53). Суждение о неверном понимании политики, может быть, и верно для современного западного европейца. Но здесь важна вторая часть процитированного фрагмента: чем должна являться политика? К этой теме Федье вернется позже,

когда от описания московских и подмосковных впечатлений сделает поворот к суждению о народе.

«В России» много замечаний о советской эпохе, в которой Федье — как и большинство западных европейцев, даже (или: тем более) мыслящих — видит только порочность; оптика, конечно, односторонняя и неверная, искаженная духом европейского либерализма. Складывается впечатление, что этот воспоминательный очерк написан в серых тонах, так что становится мрачновато от восприятия и живописания автором нынешней России и ее советской (да и не только) истории.

Приведем федьевское определение понятия «народ», которое нам представляется идеализированным, а потому искаженным и не резонным, не отражающим действительное положение вещей. «“Народом” должно считаться все множество людей, которые отказываются (по любым причинам — как добрым, так и дурным) осуществлять какую-либо власть, … для них жизненно важно никогда не вступать с ней в контакт» (с. 63). Здесь, впрочем, следует сделать одно уточнение. Вся эта часть книги являет собой диалог с В.В. Бибихиным — как с русским переводчиком Хайдеггера, равно как и с русским оригинальным философом. Определение «народа» у Федье — это несколько грубый вывод из того, что разрабатывает Бибихин в своем лекционном курсе «Введение в философию права», прочитанном в 2001/2002 учебном году в МГУ и, в несколько измененном виде — в Институте философии РАН (Бибихин 2013). Там, среди прочего, Бибихин полагает в основание идеи русского права (в котором неписаное право превалирует над писаным) сюжет о судьбе Бориса и Глеба, поведение которых, отказ от кровавой власти Бибихин характеризует в качестве парадигмального основания отношения «власть — народ» (Бибихин 2000, 71).

Говоря об антагонизме межу властью и народом[3], Федье приводит один фрагмент из «Ректорской речи» Хайдеггера, где немецкий философ говорит: «А быть народом — во-первых и прежде всего остального, означает: сопротивляться» (с. 78). Призывая к «тонкому вслушиванию в слова», Федье предупреждает о «риске путаницы», когда возникает слово «сопротивление» (с. 79–80). Эти осторожности в большей мере ориентированы на европейского читателя, который связывает термин «сопротивление» с антигитлеровским движением Сопротивления во время Второй мировой войны. Федье поясняет, что в его понимании слово «народ» включает «человеческое множество, которое не чувствует себя вправе осуществлять какую-либо власть» (с. 81).

3 Сошлемся на предыдущую работу Ф. Федье о власти: Федье 2002.

Народ не только никогда не осуществляет власть, он ей противостоит. И здесь возникает тема партизан, хотя, заметим, исторически партизаны — это группы, оказывающие сопротивление не своей, а чужой власти. Довольно большой раздел о политике, народе, власти, сути руководства и противостояния Федье представляет в форме диалога заинтересованного и отвечающего (который выступает как бы толкователем высказываний М. Хайдеггера). Здесь несложно догадаться, что в качестве вопрошающего выступает сам Ф. Федье, а в качестве отвечающего — В.В. Бибихин, поскольку речь идет об особенности переводческих решений в русском тексте Хайдеггера, которые мы находим в бибихинских переводах. Можно предположить, что Федье либо делал наброски во время (или после) бесед с Бибихиным, либо, возможно, даже записывал их на диктофон.

Внимание Федье сосредоточено на противопоставлении народа и власти. «Народ» — слово, давно ставшее одним из политических и политологических реперов, им вдохновляют, пугают, клянутся, от имени которого избирают(ся), во имя которого свершают разные поступки (причем, иногда не совсем чистые и благие). Автор этюда «В России» и здесь старается попасть в колею мысли своего учителя (о хайдеггеровском истолковании понятия «народ» (Volk) см.: Rockmore 1997, 189–203). Граждане — не все те, кто народился и наполняет государство, но это понятие связано с теми, кто его (государство) составляет, т.е. гражданским коллективом, кто обладает правами граждан государства (как в древнегреческих полисах δῆμος или в римской истории populus). А Федье смещает смысловые акценты, и получается, что «народ» — это всегда оппозиция власти.

На наш взгляд, если отыскивать антоним «народу» — это «знать». Представители народа противопоставлялись представителям знати = аристократии, т.е. лучшим. Так было столетиями: когда последние (аристократы, благородные) имели власть и распоряжались ею, а первые (так называемые люди из народа, простолюдины) никакой власти не имели, не были допущены и неспособны к властвованию (к управлению, к принятию решений) в государстве или своей территории. Иначе было в античной полисной культуре, откуда и происходят определения, связанные с властью: аристократия, демократия, тирания, монархия, олигархия, да и тимократия, охлократия и прочие -архии, -кратии. Возвращаясь к античной проблематике, заметим, что для эллинов противопоставление народ—власть вообще неуместно, такое противоположение нелепо, поскольку в древнегреческих полисах δῆμος (традиционно переводят это слово как «народ», а δημοκρατία как «народовластие», что неверно) — это только полноправные граждане полиса, которые

и осуществляли власть своего города-государства. Мы хотим обратить внимание только на то, что прямы противопоставлением понятию «народ» (= простолюдины) во все времена была в первую очередь «знать» (фр. noblesse, aristocratie — дворянство, благородное сословие).

В ряде случаев, когда Федье пишет о русской культуре, проступают устойчивые топосы, cliché (речевые, смысловые, культурные), как про русских медведей, водку, балалайку и балет. Да и сам автор в одном месте признается, что «В течение всего нашего пребывания в России (я говорил об этом своей жене) меня мучили клише, мешающие восприятию того, что мы… можем назвать русской “народностью”» (с. 75–76). Философ совершает опыт осмысления России, но, на наш взгляд, он остается в рамках сложившихся веками стереотипов и выражает шаблонное для европейского человека (даже для образованного, даже для самостоятельного культурного мыслителя) представление о России и *par exellence* советской России, содержание и роль которой для русской и мировой истории XX столетия Федье воспринимает негативно (*сугубо в европейской либеральной парадигме*).

На наш взгляд, суждения-рассуждения о «сопротивлении, которое есть как бы сама душа народа» (с. 96) выглядят своеобразным эстетическим опытом. При этом Федье, воспитанный в рамках формального (писаного) правового сознания, не может до конца понять мысль Бибихина о господстве более фундаментального, неписаного права, чтобы не говорить при этом о «сопротивлении». Неписаное право для него, по большому счету, это то, что недосмотрели, что следует «учесть» и включить в *писаное*. Либо же оно сугубо негативно, поскольку только к писаному нельзя не относиться с уважением. Если же мы хотим удержать уважение к неписаному, то только ценой причисления его представителей к той или иной разновидности «сопротивления». И здесь принципиальное расхождение между позицией Бибихина и Федье[4]. Но последний понимает, искренне старается понять все так, как он может. Впрочем, и сам французский мыслитель говорит об одном из «неискоренимых предрассудков»: «считать предназначением философии предоставлять концептуальные инструменты, с помощью которых человечество справлялось бы с “проблемами”, присущими его состоянию» (с. 21). Назначение философии в том, чтобы осмыслить эти

4 «На полях» отметим, что для исследователей творчества В.В. Бибихина приводимый здесь диалог между Федье и Бибихиным представляет особый интерес в нескольких отношениях. Во-первых, русский философ поясняет свои переводческие решения в весьма непростых политических вопросах, и, во-вторых, мы видим моментальную рецепцию и интерпретацию подобных решений со стороны европейского, в данном случае, французского философского сознания.

проблемы, «с полным осознанием и ясностью трудиться над избавлением от привычек, мешающих нам мыслить» (с. 22); «Философия есть знание, которое рассматривает сущее как таковое в целом» (с. 28, 29).

Последний раздел книги составляют примечания, подготовленные переводчиком П. Епифановым, кроме нескольких, которые принадлежат Федье. То отношение, с каким переводчик подготовил примечания (несмотря на наше несогласие с некоторыми его суждениями и истолкованиями), и содержание пролога с личными зарисовками, уместны в издании и, бесспорно, украшают его. Особо хотим отметить язык перевода, проникнутость (приближающаяся к посвященности) П. Епифанова в язык и духовный мир французского философа.

ЛИТЕРАТУРА

Бибихин, В.В. (2000), "Власть России", in *Наше положение: Образ настоящего*, 67–79. М.: Издательство гуманитарной литературы.

Бибихин, В.В. (2013), *Собрание сочинений.* Т. II. *Введение в философию права*. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке.

Катасонов, В.Ю. (2020), "Красота спасет мир?", *Камертон: Сетевой литературный и исторический журнал* 126. 25 апреля 2020. URL: https://webkamerton.ru/2020/04/krasota-spaset-mir

Федье, Ф. (2002), "Власть", in Ф., Везен, *Философия французская и философия немецкая.* Ф., Федье, *Воображаемое. Власть*. Пер. с франц. В.В., Бибихина, 93–136. М.: Едиториал УРСС.

Федье, Ф. (2008), *Хайдеггер: анатомия скандала*. Пер. с франц. В.Ю., Быстрова. СПб.: Владимир Даль.

Федье, Ф. (2010), *Голос друга*. Пер. с франц. О., Седаковой. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.

Федье, Ф. (2020), "*Мир спасет красота*". *В России*. Пер. с франц. П., Епифанова. СПб.: Jaromír Hladík press.

Bibikhin, V.V. (2000), "The Power of Russia", in *Our Situation: The Image of the Present Situation*, 67–79. Moscow: Humanities Publishing House. (in Russian.)

Bibikhin, V.V. (2013), *Collected Works*. Vol. II. *Introduction to the Philosophy of Law*. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science. (in Russian.)

Fédier, F. (2002), "Power", in F., Vezin, *The French Philosophy and the German Philosophy.* F., Fédier, *Imaginary. Power*, transl. by. V.V. Bibikhin, 93–136. Moscow: Editorial URSS. (in Russian.)

Fédier, F. (2008), *Heidegger: the Anatomy of a Scandal*, transl. by V.Yu., Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)

Fédier, F (2010), *The Friend's Voice*, transl. by O., Sedakova. St. Petersburg: Ivan Limbach Publishing House. (in Russian.)

Fédier, F. (2020), *"The World will be saved by Beauty". In Russia*, transl. by P., Epifanov. St. Petersburg: Jaromír Hladík press. (in Russian.)

Katasonov, V.Yu. (2020), "The World will be saved by Beauty?", *Kamerton: Online Literary and Historical Journal* 126. April 25, 2020. URL: https://webkamerton.ru/2020/04/krasota-spaset-mir (in Russian.)

Rockmore, T. (1997), *On Heidegger's Nazism and Philosophy. With a New Preface*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

ANTIQUITY — EUROPE — RUSSIA: ON "FATAL INTERPRETATIONS" IN LINGUISTIC AND CULTURAL TRANSLATIONS (COMMENTS ON THE IDEAS OF FRANÇOIS FÉDIER, EXPRESSED IN THE BOOK ON RUSSIAN CULTURE)

SINITSYN, Alexander A.

CSc in History, Associate Professor.
Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg, Russia.

E-mail: aa.sinizin@mail.ru

BOGATOV, Mikhail A.

DSc in Philosophy, Professor of Philosophy.
Saratov State University, Saratov, Russia

E-mail: m_bogatov@mail.ru

Keywords: Russia, Antiquity, Fédier, Dostoevsky, Heidegger, people, power, resistance, culture.

The article is a review of a little book by philosophy- and culture-oriented essays by a French philosopher, writer, publicist and translator, François Fédier ("The World will be saved by Beauty". In Russia. Transl. by P. Epifanov. St. Petersburg, 2020), which consists of two essays addressing the Russian history, literature and culture. It analyzes Fédier's views on the ancient culture, as well as the European and Russian mentality. As to the history of the ancient thought, Fédier touches upon two important themes. First, the issue of translating terms, which are fundamental in the classical scholarship, in particular, from the Ancient Greek into Latin, as was the practice with the ancient philosophers. Here, following Martin Heidegger's rendering of the 'real history', Fédier speaks about interpretations that proved "fatal" for the whole history of the European thought. Yet, contrary to Heidegger, he believes that the Romans "absorbed" the Greek understanding having nipped their own in the bud. Here hence, according to Fédier, it is not only their own destiny, but also the common European destiny of states and nations. Second, Fédier concentrates on the notion of 'the people'. The second essay is devoted to Fédier's journey to Russia, and his discourse on "the people" goes beyond the ancient meanings of the term to encompass the differences in its understanding by Germans and Russians. The philosopher tries to match his initial personal impressions of whatever he has seen in Russia with certain mental, familiar constructions.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.10

БИБЛЕЙСКИЙ «КОРРЕЛЯТ» НАИМЕНОВАНИЯ «РОССИЯ» КАК "PROOFTEXT" ДЛЯ ОБОСНОВАНИЯ ДОКТРИНЫ «МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»*

ТАНТЛЕВСКИЙ
Игорь Романович

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: tantigor@bk.ru

Ключевые слова:
доктрина «Москва — Третий Рим», Русь, Россия, Иезекиил, Российское царство.

Анализируя латентное влияние библейской терминологии на становление российских концептов и идеологем государственно-имперского характера, автор останавливается на термине «Россия», который именно в данной форме (NB: не в форме Русь), как предполагается, восходят к Библии, к др.-евр. ראש rō'š (дословно «голова», «глава»), некорректно понятому Септуагинтой в Иез. 38, как название «далекой северной страны Ρως», Rōs (Иез. 38:2–3, 6; 39:1). Греческий переводчик Иезекиила принял слово ראש rō'š за наименование страны (или народа) и перевел пассаж о Гоге следующим образом: «Гог, князь (ἄρχοντα) Роса (Ρως), Мосоха (Μοσοχ) и Тобела». Когда византийские историки и анналисты стали коррелировать страны и языки своего времени с народами и землями, упомянутыми в Библии, Ρως Септуагинты, естественно, был идентифицирован с варяжской династией (племенем) Rōs (произносится как Rūs), которое происходило из мест, относящихся к территории нынешней Швеции. Падение Константинополя в 1453 г. послужило мощнейшим толчком к разработке доктрины «Москва — Третий Рим» в Великом княжестве Московском и принятием московскими правителями титула цьсарь/царь. Также принимается и византийская форма наименования страны — Ρωσ(σ)ια, resp. Рос(с)ия; русский же стал обозначаться как росс в поэтическом языке. Кроме того, само выражение Ρως Μοσοχ (LXX; др.-евр. ראש משך rō'š mešek) могло интерпретироваться как Русь Московская (т.е. Μοσοχ = Москва; наименование Москва в ср.- и нов.-греч. — Μόσχα). Библейская «этимология» наименования

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет) https://rscf.ru/project/21-18-00153/

Российского царства, основанная на византийской традиции, имплицитно противопоставлялась новгородско-киевской норманнской этимологии наименования Rus' как восходящая к самому Священному Писанию и, тем самым, латентно обосновывающая преемственность московских правителей от византийских императоров, а не от норманнских ярлов. Любопытно, что в Вульгате др.-евр. ראש rō'š понято и переведено корректно — caput («глава», «голова»), и наименование нашего государства в западной традиции (восходящее к лат. Russia) не коррелировало с ראש rō'š Иезекиила; т. о. концепция соотнесения развития российской государственности с библейскими пророчествами здесь отсутствовала.

Библейская идеология, доктрины, даже терминология — в ряде случаев в глубоко латентных и малоизвестных аспектах — коррелирует с российскими концептами и идеологемами *государственно-имперского характера, причем подчас самым причудливым образом. Механизм их изначальной рефлексии и адаптации* во многих случаях остается малоизученным, и оттого они подчас некорректно интерпретируются или просто не принимаются во внимание. А такого рода корреляции, похоже, имели место в разные периоды истории Российского государства[1].

1 Например, в одной из статей (Тантлевский 2022, 86–97) мы попытались поставить вопрос о вероятном влиянии Библии Пор-Рояля (вторая половина XVII в.) на российскую общественную, интеллектуальную и государственно-политическую мысль. Помимо многочисленных западных изданий в России получило распространение и изданная Российским библейским обществом в Санкт-Петербурге Библия Пор-Рояля: de Saci, Louis-Isaac Lemaistre (1815–1817) в XIX в. (во всяком случае, до появления Синодального перевода Библии; его полный текст был опубликован в Санкт-Петербурге в 1876 г.). Наиболее яркий пример — император Александр I. Известно, с каким тщанием и систематичностью император Александр I стал изучать и анализировать именно Библию Пор-Рояля, делая в читаемом экземпляре постоянные заметки (Шильдер 1905, 56–58) с сентября 1812 г. (после вступления Наполеона в Москву), когда воспринял как знамение то, что в течение короткого времени одного дня разными людьми при нем троекратно читался Псалом 90 (Шильдер 1905, 142; Зубов 2005; Тихомиров 2006, 5). Экземпляры для Александра I неоднократно покупались и в Вене, и в Париже (Шильдер 1905, 56; Зубов 2005, 112–131; Тихомиров 2006). При этом представляется целесообразным учитывать не просто ее текст, т.е. французский перевод с официальной Библии католицизма — Вульгаты (иногда с учетом еврейского Масоретского текста и Септуагинты), но и то, что ее идеологи и переводчики (а местами, скорее, истолкователи) были янсенистами, стратегией которых было насколько это возможно «имплементировать» идеи янсенизма в свой перевод Священного Писания.

В данной статье мы хотели бы обратиться к вопросу о происхождении наименования нашей страны в форме *Россия* в контексте государственного строительства в Великом княжестве Московском (Московской Руси) и затем Российском царстве во второй половине XV — XVI вв. Вторая половина XV столетия — первые десятилетия после падения столицы Византии Константинополя в 1453 г. — знаменовалась бурным развитием Русского государства с центром в Москве. В 1478 г. был разгромлен республиканский Великий Новгород. К концу 1480 г. Великое княжество Московское полностью освобождается от ордынской монголо-татарской зависимости. Московские князья начинают применять по отношению к себе титул *цѣсарь/царь* (лат. *caesar*; др.-греч. καῖσαρ) и даже почитать себя государями «всея Руси», «венчаться на царство» по церковному обряду. С конца XV в. разрабатывается и доктрина о том, что власть московских правителей божественна, а само их государство[2], и конкретно Москва, — это «Третий Рим» (митрополит Зосима[3], игумен Иосифо-Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий, старец псковского Елеазарова монастыря Филофей[4] и др.).

В это время естественно вставал вопрос об официальном названии царства. Так, наименование *Russia* и его корреляты в западноевропейских языках соотносилось с обозначением норманнского (варяжского) племени (династии) *rōs* — произносится как *rūs*, — которое происходило из мест, относящихся к территории нынешней Швеции (например, один из районов в Северной Швеции и ныне называется *Roslagen*, т.е. «округ *русов*»; а по-фински Швеция именуется *Ruotsi*). Это варяжское племя, взявшее власть в Новгороде и Киеве (882 г.), создает здесь одно из первых норманнских государственных образований в Европе — др.-русс., церк.-слав. роусь, роусьскаѧ зємлѧ.

Для правителей Московской Руси и теоретиков доктрины «Москва — Третий Рим» этимология названия государства от наименования варяжского племени могла представляться слишком «локальной» и «молодой». Да и «преемственность» от Новгорода и Киева их явно не

2 Существует предположение, что первоначально под «Третьим Римом» подразумевалась «Русская земля», либо «Российское царство», и что одним из первых свидетельств (если не первым) корреляции «Третьего Рима» непосредственно с Москвой являются записи в так называемых Годуновских Псалтирей, иллюминированных рукописях, переписывавшихся в одном из московских скрипториев между 1591 и 1600 гг. по заказу дяди Бориса Годунова боярина Д. И. Годунова (см.: Усачев 2015; ср. также: Усачев 2012; Синицына 1998; Тимошина 2005, 181–208; Ульянов 2010, 196–214).

3 Предисловие к «Изложению Пасхалии» (1492 г.).

4 Послания 1523–1524 гг.

устраивала. Ведь относительно недавно покоренный Москвой Великий Новгород являлся колыбелью русской государственности (с 862 г.; «Новгородская Русь») под властью династии Рюриковичей (сам Рюрик почил здесь в 879 г.) и одним из важнейших княжеских престолов эпохи Киевской Руси (в 882 г. родственник Рюрика князь Олег захватил Киев, объединив два центра Руси; по смерти Олега в 912 г. власть перешла к сыну Рюрика — князю Игорю и его потомкам). Рюриковское происхождение московских князей не было столь однозначным и прямым. Кроме того, с 1362 по 1569 г. Киев являлся составной частью Великого княжества «Литовского, Руского, Жомойтского (Жемойтского)», а с 1569 по 1654 г. входил в Речь Посполитую (как часть земель Короны Польской). Наименование *Moscovia* и его производные также вряд ли могли устроить царей в Москве.

В свете распространения идей божественности царской власти, реализации «мессианской» миссии «венчанными на царство» московскими владыками, естественным было бы обращение к Библии как источнику, в котором «должны» содержаться весть или даже пророчество о новом великом царстве. И такое пророчество «нашлось». Дело в том, что, когда византийские историки и анналисты стали коррелировать страны и языки своего времени с народами и землями, упомянутыми в Библии, они обратили внимание на следующий пассаж из Иезекиила 38:2–3 (см. также: Иез. 38:6, 39:1), где пророк говорит о могучей в военном плане (и агрессивной в отношении Святой Земли) державе, во главе которой стоит Гог[5]. Последний характеризуется следующим образом:

> «Гог, князь (נשיא *nəśîʾ*), глава (ראש *rōʾš*) [или: “главный князь”. — *И.Т.*] Мешеха (משך *mešeḵ*) и Тувала»[6].

Переводчик Иезекиила в Септуагинте[7] принял древнееврейское слово ראש *rōʾš* (здесь досл.: «голова», «глава») за наименование

---

5 Гог у Иезекиила — это, по всей вероятности, Гиг, основатель лидийской династии (Малая Азия); «земля Магог» у Иезекиила = *māt Guggi/[*Gūgi], т.е. «страна Гига». Правление последнего совпало с периодом ассирийских кампаний против киммерийцев. См., например: Speiser 1986, 66; Diakonoff 1992, 179, n. 49.

6 Мешех и Тувал упоминаются еще в Иез. 27:13 и 32:26, а также, наряду с Магогом, в так называемой Таблице народов (Быт. 10:2) и 1 Хр. 1:5. У Иезекиила Мешех — это Фригия, а Тувал — Каппадокия.

7 Септуагинта (лат. «семьдесят»), содержащая греческий перевод книг Еврейской Библии (этот перевод называют также Переводом Семидесяти или Древним Греческим переводом), осуществленный в основном в III–II вв. до н. э. в Александрии, а также ряд еврейских апокрифов, как пере-

«далекой северной страны (или народа)» Ρως, *Rōs*, и перевел пассаж из Иезекиила следующим образом:

«Гог, князь (ἄρχων) Роса (Ρως), Мосоха (Μοσοχ) и Тобела».

Термин Ρως Септуагинты, естественно, был идентифицирован с норманнами *rōs* (ср.-греч. ῥῶς). Кроме того, само выражение Ρως Μοσοχ (LXX; евр. ראש משך *rōʾš mešeḵ*) в пророчестве Иезекиила могло интерпретироваться как Русь Московская (т.е. Μοσοχ = *Моск*ва; наименование Москва в ср.- и нов.-греч. — Μόσχα).

Таким образом, наименование «Россия», как предполагается[8], в конечном счете восходило к древнееврейскому ראש *rōʾš* («голова», «глава»), некорректно понятому Септуагинтой в Иез. 38, как название великой северной страны Ρως, *Rōs*. В итоге с возникновением царства принимается византийская форма наименования страны — Ῥωσ(σ)ία, resp. *Рос(с)ия*; русский же стал обозначаться как *росс* в поэтическом языке. (NB: еврейская буква ש («шин») неоднократно передается в транслитерациях через две греческие «сигмы».)

Библейская, да еще пророческая, «этимология» наименования молодого Российского царства, «имевшая» к тому времени двухтысячелетнюю давность и поддерживаемая византийской традицией, наследницей которой объявлялась Россия, оказывалась явно предпочтительнее практически омонимичной этимологии норманнской; тем более, что Киев в составе Великого княжества Литовского, *Рускoго*, Жомойтского, а после — Речи Посполитой имел и хронологический, и «генеалогический» приоритет перед Москвой по отношению к государственному строительству варягов *русь*. Московские цари предпочли возвести название своего государства к *византийской* традиции, а не к норманнам *русь*, стоявших у истоков Киевской Руси. И концепция «Москва — Третий Рим» (после Рима и Константинополя) также может рассматриваться в корреляции именно с этой восходящей к Библии «этимологии»[9].

веденных с иврита и арамейского, так и изначально написанных по-гречески. Название «Септуагинта» отражает предание о том, как семьдесят два иудейских мудреца по инициативе египетского царя Птолемея II Филадельфа (285–246 гг. до н. э.) перевели Пятикнижие на греческий язык.

8 См., например: Diakonoff 1992, 179, n. 49.

9 Хотя в рамках доктрины «Москва — Третий Рим» и предрекалось, что «четвертому не бывать», Петр I, кардинально переосмысливавший или даже ломавший многие патриархальные идеологические стереотипы, возводя новую российскую столицу и нарекая ей имя Санкт-Петербург, град Святого Петра, или просто «Петроград», не мог не иметь в виду идею о построении Четвертого Рима, который бы превзошел католический Рим, град своего

Данная библейская «этимология» наименования Российского царства, основанная на византийской традиции, имплицитно противопоставлялась новгородско-киевской норманнской этимологии наименования *Rus'* как восходящая к самому Священному Писанию и, тем самым, имплицитно обосновывающая преемственность московских правителей от византийских императоров, а не от норманнских ярлов.

Таким образом, Россия — именно *в этой форме* наименования нашего государства (не *Русь*) — оказывается, наряду с Израилем, единственными странами в мире, названия которых восходят прямо к Священному Писанию.

Любопытно, что в Вульгате др.-евр. ראש *rō'š* понято и переведено корректно — *caput* («глава», «голова»), и наименование нашего государства в западной традиции (восходящее к лат. *Russia*) не коррелировало с ראש *rō'š* Иезекиила. Поэтому концепция соотнесения развития российской государственности с библейским пророчеством здесь отсутствовала.

ЛИТЕРАТУРА

Зубов, А.Б. (2005), "Размышления над причинами революции в России: На грани веков. Царствование Павла I и начало царствования Александра Благословенного", *Новый мир* 7: 112–131.

Синицына, Н.В. (1998), *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.)*. М.: Индрик.

Тантлевский, И.Р. (2022), "К вопросу о философской интерпретации пушкинского 'Пророка': янсенистская Библия Пор-Рояля и 'пророческое преображение' поэта", *Вопросы философии* 10: 86–97.

тезки апостола Петра (Πέτρος) — досл. по-гречески «камень»/«скала», на которой предполагалось возвести истинную Церковь (ср.: Матф. 16:18–19). «Петр» — это собственно греческий перевод арамейского прозвища *Кифа*, Κηφᾶς, арам. אפא — «камень» (ср.: Гал. 2:7 и сл.), которое дал Иисус апостолу, носившему еврейское имя Шимон. Доктрина Четвертого Рима, естественно, вступала в антагонизм и с представлением о Москве как Третьем Риме, наследнике византийского Константинополя. С этим полностью коррелировала и идея Петра о новой великой империи. Знаменательно, что главный собор империи называется не Собором св. Петра — как римский, а Петропавловским, что подчеркивает глобализм замысла Петра I, ибо Павел — это «апостол язычников». Прообразом герба Санкт-Петербурга был Папский герб с двумя скрещенными ключами, обращенными к небесам (ср.: Матф. 16:19), политизировано «преобразованными» в обращенные также вверх якоря. Создается впечатление, что и указ Петра о том, что *каменное* строительство следует производить исключительно в Петербурге имплицитно коррелирует не только с именем царя, но и с его имперской идеей о Петербурге как Четвертом Риме — «Граде-Скале», на которой воздвигается и новая мировая Империя, и соответствующая ей новая Церковь.

Тимошина, Е.В. (2005), "Теория 'Третьего Рима' в сочинениях 'Филофеева цикла'", *Известия высших учебных заведений. Правоведение* 4 (261): 181–208.

Тихомиров, Б.А. (2006), *К истории отечественной Библии (130-летие Синодального перевода)*. М.: РБО.

Ульянов, О.Г. (2010), "О времени зарождения на Руси концепции 'Москва — Третий Рим' ('Donatio Constantini Magni' и 'Повесть о белом клобуке')", in *Терминология исторической науки. Историописание*, 196–214. М.: ИВИ РАН.

Усачев, А.С. (2012), "'Третий Рим' или 'Третий Киев'? (Московское царство XVI века в восприятии современников)", *Общественные науки и современность* 1: 69–87.

Усачев, А.С. (2015) "Об истории бытования идеи 'Третий Рим' в России XVI в.", *Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви* 3 (64): 9–17.

Шильдер, Н.К. (1905), *Император Александр Первый, его жизнь и царствование*. 2-е изд. Т. 1. СПб.: Тип. А.С. Суворина.

Diakonoff, I.M. (1992), "Naval Power and Trade of Tyre", *The Israel Exploration Journal* 42.3/4: 168–193.

Shilder, N.K. (1905), *Emperor Alexander I, his life and reign,* 2nd ed., Vol. 1. St. Petersburg: Typography of A.S. Suvorin. (in Russian.)

Sinitsyna, N.V. (1998), *The Third Rome. Origins and Evolution of the Russian Medieval Concept (XV–XVI centuries)*. Moscow: Indrik. (in Russian.)

Speiser, E.A. (1986), *Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary*, 3rd ed. New York: Doubleday.

Tantlevskiy, I.R. (2022), "On the Question of the Philosophical Interpretation of Pushkin's 'The Prophet': the Jansenist Bible of Port-Royal and the Poet's 'Prophetic Transformation'", *Voprosy Filosofii* 10: 86–97. (in Russian.)

Tikhomirov, B.A. (2006), *To the History of the Russian Bible (130th Anniversary of the Synodal Translation)*. Moscow: RBS. (in Russian.)

Timoshina, E.V. (2005), "The Theory of 'Third Rome' in the Works of the Philothean Cycle", *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie* 4 (261): 181–208. (in Russian.)

Ulyanov, O.G. (2010), "On the time of origin in Russia of the concept 'Moscow — the Third Rome' ('Donatio Constantini Magni' and 'The Tale of the White Clobuk')", in *Terminology of Historical Science. Historiography*, 196–214. Moscow: IWH RAS. (in Russian.)

Usachev, A.C. (2012), "'Third Rome' or 'Third Kiev'? (The Moscow Tsardom of the Sixteenth Century in the Perception of Contemporaries)", *Social Sciences and Contemporary World* 1: 69–87. (in Russian).

Usachev, A.C. (2015), "About the Distribution of the Theory 'The Third Rome' in Russia of the 16th Century", *St. Tikhon's University Review. Series II: History. Russian Church History* 3 (64): 9–17. (in Russian.)

Zubov, A.B. (2005), "Reflections on the Causes of Revolution in Russia: On the Edge of the Ages. The Reign of Paul I and the Beginning of the Reign of Alexander the Blessed", *New World* 7: 112–131. (in Russian).

THE BIBLICAL "CORRELATE" OF THE NAME "RUSSIA" AS A "PROOFTEXT" FOR THE JUSTIFICATION OF THE DOCTRINE OF "MOSCOW — THE THIRD ROME"

TANTLEVSKIJ, Igor R.

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

E-mail: tantigor@bk.ru

Keywords: doctrine "Moscow — the Third Rome", Rus', Russia, Ezekiel, Russian Kingdom.

Analyzing the latent influence of Biblical terminology on the formation of Russian concepts and ideologemes of state-imperial character, the author dwells on the term "Russia", which in this particular form (NB: not in the form of Rus') is thought to go back to the Bible, to the Hebrew ראש *rō'š (literally "head," "head"), incorrectly understood by the Septuagint in Ezek. 38, as the name for the "far northern country of* Ρως*," Rōs (38:2–3, 6; 39:1). Ezekiel's Greek translator took the word* ראש *rō'š as the name of the country (or people) and translated the passage about Gog as follows: "Gog, the prince (*ἄρχοντα*) of Rosh (*Ρως*), Mosoch (*Μοσοχ*), and Tobel". When Byzantine historians and annalists began to correlate the countries and languages of their time with the peoples and lands mentioned in the Bible, the* Ρως *of the Septuagint was naturally identified with the Varangian dynasty (tribe) Rōs (pronounced Rūs), which came from places in what is now Sweden. The fall of Constantinople (1453) was a powerful impetus for the development of the doctrine of "Moscow — the Third Rome" in the Grand Duchy of Moscow and the adoption by Russian rulers of the title tsar. The Byzantine form of the country name,* Ῥωσ(σ)ία*, resp. Ros(s)ia. Furthermore, the very expression* Ρως Μοσοχ *(LXX; Heb.* ראש משך *rō'š mešek) could have been interpreted as Rus' of Moscow (i.e.* Μοσοχ *= Moscow; the name "Moscow" in Middle and New Greek is* Μόσχα*). The Biblical "etymology" of the name of the Russian kingdom, based on Byzantine tradition, was implicitly opposed to the Novgorod-Kiev Norman etymology of the name Rus' as going back to Holy Scripture itself and thus latently justifying the succession of Moscow rulers from Byzantine emperors, rather than from Norman yarls. It is noteworthy that in the Vulgate the Hebrew* ראש *rō'š is understood and translated correctly — caput ("head", "head"), and the name of our state in the Western tradition (derived from the Latin Russia) was not correlated with* ראש *rō'š of Ezekiel; thus, the concept of correlating the development of Russian statehood with Biblical prophecies was missing here.*

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 21-18-00153 "The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries" (Saint Petersburg State University) https://rscf.ru/en/project/21-18-00153/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.11

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В РОССИИ КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI ВВ. И ЕЕ ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ

НОГОВИЦИН
Олег Николаевич

Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник. Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: onogov@yandex.ru

Ключевые слова:
политическая теология, либерализм, консерватизм, политический исихазм, этический исихазм, философия диалога.

В статье рассматриваются основные аспекты формирования тематического поля политической теологии в России конца XX — начала XXI вв. Во-первых, будут рассмотрены базовые, имеющие публичный характер медийной политической повестки, концепты современной политической и правовой мысли, их теолого-политические истоки и импликации, начиная с эпохи Просвещения. Во-вторых, будет представлено описание и проанализированы детерминации, определяющие характер современного теологического возрождения в философии и социальных науках, видимым эффектом которого стала институциализация в западных университетах «политической теологии» в качестве самостоятельной дисциплины в рамках преподавания социологии и религиоведения. В-третьих, будет дан общий анализ тематического поля политической теологии в России конца XX — начала XXI вв. (политические и институциональные инициативы Русской православной церкви и общественных организаций, «политический исихазм», «диалогизм» и политика толерантности в образовании), а также социально-политических стратегий его формирования и концептуального анализа в рамках «политической теологии» как научной дисциплины.

Современное модернистское сознание строится на целом наборе концептуальных клише, которые одновременно выступают как в качестве публично транслируемых принципов социальной сборки предварительно дефрагментированных на основе экономических, статусных и социо-культурных различий страт общества, характерных для монополистической фазы развития экономической системы капитализма, так и в качестве аксиологических принципов оценки тотальности этой сборки, т.е. всего того, что выходит за рамки такой сборки или располагается в смутной переходной зоне между нормой,

предполагаемой подобными принципами, и ненормальным. Собственно сами такие клише и выражают внеправовой, но публично всеобщий и обязательный статус этих принципов, которые не могут быть превращены непосредственно в правовые нормы, но соответствуют категории авторитета в классической теории гражданского права (и соответственно, в теоретико-содержательной противоположности ему — в праве уголовном), т.е. в теории либерального права, поскольку для как минимум изначально христианского ареала человеческой популяции на данный момент иной теории гражданского права в принципе уже не существует.

Центральным из таких клише, с точки зрения их всеобщности, выступает противопоставление между «цивилизацией» и «варварством» (в классическом варианте мысли Просвещения) или в современном постпросвещенческом варианте — между «цивилизацией» и «традиционализмом», либо «модерном» и «традиционализмом». Данные пары оппозиций сформировались как плод рефлексии над апориями идеи либерализма и прямой демократии, следствия которых проявились в ходе Французской революции (прежде всего — это апория общей воли=общего разума, отождествление которых на основе руссоистского предромантического принципа искренности, как лингвистической формы внутреннего явления и естественно-правового основания любви и дружбы и отказа от любых форм лжи, привело к ситуации политического коллапса якобинской республики, в силу того, что такое уравнение потребовало практического отказа в праве на жизнь для всякого не согласного с такой волей и таким разумом, ставящими знак равенства между принципом политической партийности и предательством и оппортунизмом). Перестановка слов в данном случае никакого значения не имеет, во всех модальностях дискурса здесь под цивилизацией понимается модерн, а под традиционализмом — варварство. Третий концепт, ясно указывающий на этический контекст и идеологическое происхождение перемены варварства на традиционализм при полном тождестве цивилизации и модерна, — это клише «гуманизма». Собственно его введение в современном «моральном», а не собственно этическом смысле (означающем самодостаточный, подобно театральным маскам античности, нрав или характер (от греч. ἦθος), которые еще нужно согласовать с нормой жизни полиса посредством культуры humanitas и гражданского права), относится к эпохе, которая сама себя обозначила как «модерн» (взамен Просвещения) в период перед и после Первой мировой войны и всеобщего кризиса социально-правовой модели национального государства в разнообразных (от монархических до республиканских) вариантах национальной

правовой демократии. В контексте гуманистического подхода «традиционализм», в отличие от «варварства», отмечает место такой моральной оценки (т.е. позиции уже заранее нормативно социализированного на основе внешне внерелигиозных, а значит, моральных, принципах этоса, который, правда, при этом превращается в авторитетное и хотя не нормативно-правовое, но безапелляционное суждение, лишенное своей негативной стороны, которую можно было бы представить хотя бы в виде казуса особого нрава на театральной и общественной сцене, одним из следствий чего, например, становится отделение искусства от этической, т.е. моральной, сферы и сами споры о его общественной полезности). Концепт «гуманизма» изначально являлся синонимом риторического слова, но в силу характерной для модернистского сознания этической неубедительности самого понятия риторики, его технических коннотаций (которые имели положительное значение в культуре humanitas — культуре образования еще в изначально романтической модели самого концепта «образования» XIX в.), был обновлен через другую смысловую и словарную перестановку: «риторику» сменила «пропаганда» (достаточно посмотреть на словарь общественной и социологической мысли первой половины XX в., от марксизма до интеракционизма) — хорошая и плохая (наша и вражеская на любом уровне, от партийной борьбы до межгосударственных отношений), а место этического заняло обновленное понятие гуманизма, тождественного теперь моральности, понимаемой в качестве социально нормативной категории, означающей все то, что еще не подверглось правовой регламентации. К ней и стремится вся сфера социального с момента этой перемены (этот феномен хорошо виден в современных формах правовой регламентации, которая выражает себя посредством тотального обналичивания и перевода в поле публичности всех сфер деятельности, прежде относившихся к области интимного, индивидуального морального решения, либо религиозной регламентации — от харассмента до вопросов эфтаназии). Очевидно, что такой гуманизм только на словах связан с культурой humanitas, т.е. выражает также и идеологическую подмену, призванную создать иллюзию единства европейской традиции гуманности, хотя никакого отношения к какой-либо традиции уже не имеет, кроме самой словесной оболочки, собирая в неокультуренное, лишенное каких-либо религиозных или нормативных истоков и чаще всего какой-либо элементарной рефлексии единство естественный моральный активизм желающих справедливости агентов социального процесса. Это центральное понятие современного социополитического дискурса, по существу, маркирует знаком легальности любую идеологическую подмену и манипуляцию. Прекрасный пример

здесь дает новейшая программа «нового гуманизма», декларированная ЮНЕСКО в 2010 г. (Bokova 2010) в целях модернизации всех сфер человеческой деятельности — и прежде всего, образования («новая педагогика»), согласно которой каждый человек в частности и человечество в целом не только *имеет право* определять смысл и форму своей жизни — принцип из которого исходил гуманизм «классический», но и *обязан* это делать как ответственный субъект глобальной моральности. Построение глобального сообщества людей на принципах равенства и коллективной ответственности в этой связи оказывается в прямой зависимости от формирования и внедрения конкретных нормативно заданных моделей практик и технологий, которые уже не являются предметом выбора, но определяются как обязательные, исходя из заранее декларированного морального принципа человечности: имя «человек» заслуживает только тот субъект человеческого облика, который активно соответствует подкрепляемой различными техниками экономического принуждения авторитетной норме постоянного сохранения в действии своей производительности в качестве экономического, социального и морального субъекта. Отметим также, что уже сильно дискредитированное клише «глобализма» также строилось по противоположности — на этот раз «тоталитаризму», хотя и имеет изначально тот же самый смысл. Примечательно, что и сам «гуманизм», который прежде не определялся со всей ясностью через свою противоположность, на место которой ставились концепты и имена разного происхождения, сводимые к одному слову «зло», теперь, впервые будучи определен как форма коллективной и не имеющей альтернатив в своей тождественности «человечности вообще» активности, а точнее — организованного активизма, эту противоположность обнаруживает в имени «фашизм» — уже второй раз со времени Второй мировой войны. Единственное, но кардинальное отличие нового возвращения имени «фашизм» в политический и публичный медийный словарь состоит в том, что оно переопределяется через исторически эмблематичное явление столь же, как и его противоположность, организованного коллективного активизма бесчеловечного метафизического зла, под которое теперь подпадают все социальные, в прошлом и в современности, феномены, которые не соответствуют формуле либерального гуманизма. В итоге в полном согласии с серией описанных подмен выстраивается цепочка симметричных друг другу идеологических оппозиций: цивилизация — традиционализм, демократия (с заменой на глобальная демократия и наоборот) — тоталитаризм (с заменой на авторитаризм), моральность=гуманизм — фашизм и т.д.

Амбивалентные теологические истоки этих процессов и имен, игра которыми все более очевидным образом обнаруживает свои истоки в логиках сознательной идеологической манипуляции, очевидны. Так, нормативная теория обоснования либеральной морали и права (по существу, социальная теория в современном смысле) Канта, которая через труды Г. Кельзена легла в фундамент континентального права, сама основана на теологической оппозиции: бытия — небытия. Через эту оппозицию мыслится отбор всех понятий о действительном, содержащихся в идее трансцендентального идеала (идее Бога, как только бытия, того, что действительно безотносительно к любой возможности), т.е. всех родов и видов реального, определяющих грамматическую форму и смысловое содержание всех слов естественного языка. Примеры Канта столь же недвусмысленны: цивилизованный человек — слово означающее бытие, соответственно слово «варвар», или «дикарь», — небытие. Абсурдное по самому понятию существование варвара мыслится как бессодержательное, т.е. и в онтологическом, и в моральном смысле пустое понятие, как отрицательная по своему физическому значению сила небытия (Кант 2006, 743–747). В моральной теории эта оппозиция понимается через концепты естественной религии и естественного права, как оппозиция и одновременно иерархия отрицательных и положительных принципов морали (и вытекающих из них этических обязанностей): отрицательные, такие как «не лгать», чтобы не пресечь уважение к субъектам моральности (самому себе и другим) и не повредить моральный закон как основу так организованной практической субъективности, получившей имя личности, служат в этой иерархической структуре морали основой для положительных (например, помощи другим, или полного развития своих талантов и способностей). Деятельное преследование вторых, соответственно, возможно только на основе первоначального отсеивания субъектов на основе отрицательных принципов. Несмотря на то, что такого рода разделения принципов не имеют никакого отношения к христианской этике — они объявляются формирующими основами христианского уважения (отрицательные) и любви (положительные), а христианство — самой сутью естественной религии. Моральный закон, как очередная реинкарнация ветхозаветного закона, кажется, исполняется через новозаветную любовь, однако в подобной модели дело обстоит в точности до наоборот: точно — по слову Христа, который пришел закон исполнить (Мф. 5:17), правда, если следовать букве, а не смыслу этого слова. Моральный закон служит также принципом гражданского права, с тем дополнением, что право собственности определяется понятием первоначального овладения и дальнейшей

регламентации в экономическом обмене. Соответственно, все апории, возникающие в силу несоответствия реальной практики этим принципам, решаются посредством права на легальное насилие, переданное государству. Достижение состояния всемирного государства, в котором все члены ведут себя морально, т.е. легально, — идеальная проекция такого мира. История становится историей цивилизации всего человечества к такому состоянию, однако не предполагающему экономического равенства возможностей, не говоря уже о действительности самого экономического равенства (см. «Метафизические первоначала учения о праве»: Кант 2014).

Диалектические модели в философии, наследующие кантовской постановке вопроса и стремящиеся наладить обмен между полюсами бытия и небытия и всего того, что мыслится за этими понятиями, в том числе и в области морали, права и политики, — от гегельянской социальной модели гражданской демократии и национального государства до фихтеанского социализма и марксистской критики капитализма в оппозиции к идее неотчуждаемости сферы живого труда и действительности коммунизма как венца исторического прогресса — постоянно актуализируют возможность перехода между жесткими оппозициями, лежащими в основаниях кантовской моральной и политической теологии, либо через отрицание ее первичного теологического фундамента, узаконивающего экономическое неравенство не только на этом свете, но и в перспективе всемирного гражданского образа жизни, как это делает марксизм, либо пытаются найти основания коррекции этого образа будущего в первоначальных социальных паттернах народной жизни, т.е. в традиционализме, как в социалистических, так и в национал-социалистических трактовках возможностей ее активации в качестве основания достижения морального единства на фоне капиталистической фрагментации социальности. В этой связи уже начиная с романтической проекции образа народности, здорового габитуса, выступающего из глубин народной жизни, на новую социальность без социального, формирование которой виделось в качестве неизбежного следствия капитализации общественных отношений, характеристика этой народности из религиозной сферы постоянно присутствует как момент построения социальной теории и в этом виде становится частью предметной области социологии (понимающая социология М. Вебера, теории цивилизаций Н. Элиаса, Ш. Эйзенштадта и др.) — и за редкими содержательными исключениями (протестантизм в изображении Вебера) находится в оппозиции к отрицанию религиозных оснований социального в сцепке с концептом народности в универсалистких политических, научных и социальных проектах (либеральных и марксистских).

Тот факт, что с окончанием «холодной войны», после взлета экономического благосостояния западных демократий и последующего постепенного погружения в состояние перманентного экономического кризиса, тема религии как основы социальности снова встает на повестку дня очевиден. С одной стороны, либеральный идеологический проект приобретает черты религиозной одержимости манипулятивной идеей нормативного приоритета права меньшинства над большинством, в виде новой нормы, соблюдение которой теперь может себе позволить передовое общество. Формально здесь мы имеем дело с капитализацией самого религиозного чувства как первичного отношения к Другому, основанной при этом на принципиальном отрицании религии как таковой. С другой — с возрождением Просвещенческой идеи общей воли=общего разума в качестве нормативного требования, разделять которое становится обязанностью всякого, поскольку от этого зависит возможность допуска к легальным социальным практикам (в перспективе сама возможность доступа к рынку квалифицированного труда — процесс, который уже набирает силу). Единственное отличие, что координирующий центр столь разделенной общей воли скрыт и выступает в виде изначально растворенной в профанной среде интернета и других масс-медиа множественности теперь уже, после уничтожения всех содержательных оснований права авторитета, авторитетных высказываний разных блогеров, журналистов, детей и вообще кого угодно.

Маркером, фиксирующим эту симптоматику, еще в 90-е гг. прошлого века стало обращение левых марксистских или испытывающих тяготение к марксизму философов к теме христианского универсализма и политической теологи, области исследований в лице своих классиков (Доносо Кортес, Карл Шмитт, Эрнст Канторович) давно запертой в исторический архив. Две работы об апостоле Павле Алена Бадью и Джорджо Агамбена стали катализаторами этого процесса (Бадью 1999; Агамбен 2018). Отметим, что обе они дают два противоположных взгляда на универсализм Павла и Новозаветное провозвестие, в обоих случаях еретический. Если Бадью рассматриваем любовь как дополнительный к мессианистической манифестации Павлом события воскресения принцип социального, — в этом духе он толкует Рим. 13:10: «Любовь есть исполнение закона», углубляя разрыв между Ветхим заветом и Новым и полностью отождествляя закон любви и Новый завет, — то Агамбена в первую очередь интересует Рим. 8:20–22: «ибо творение было покорено суете не по своей воле, но через покорившего его, в надежде, что и само творение освободится от рабства тления и получит славную свободу детей Бога. Мы знаем, что все творение стонет и мучается по сей день». В случае Бадью свобода детей Бога — это

и есть продукт действия закона любви, универсализм без регламентации и значимости таинств, позиция крайне близкая адопционизму, отрицающему божественную сущность Христа и делающая акцент на усыновлении Христа Богом при крещении и событии Воскресения, как основном во всеобщей ойкономии спасения. Исповедание веры для Бадью есть верность истине события Воскресения, в параллель к событию революции, — эта верность истине события революции (или Воскресения для христианства) обосновывается им в качестве принципа оценки всякого универсалистского акционизма, альтернативного либеральному универсализму как лицемерной проекции универсального на срытой основе политико-экономического принуждения. Понятно, что такая позиция не предполагает диалога с либеральным фашизмом и отражает, как и в случае проекта друга Бадью, Сильвена Лазарюса, интересы групп акционистов в среде рабочего движения. Позиция Агамбена становится очевидной уже из его трактовки Рим. 8:20–22: «Все творение покорилось тщете и бренности, но именно поэтому оно стонет в ожидании избавления. И со стороны Духа этим стенаниям беспрерывно гибнущей твари будет соответствовать не хорошо сформулированный дискурс, который мог бы отследить и зарегистрировать гибель, но лишь “стоны несказанные” (Рим. 8: 26)» (Агамбен 2018, 61). Эта трактовка противоположна интеллектуально заинтересованному активизму Бадью и в целом соответствует толкованию Оригена, одного из любимых авторов Агамбена, — он не может не знать, что в случае «всей твари» у Павла речь идет об ангелах и ангельских чинах (всей небесной твари), которые поставлены следить и направлять земную человеческую тварь и в более исторически точном церковно-славянском переводе «совоздыхают и сболезнуют даже доныне» и радуются о едином грешнике кающемся (Лк. 15:7). Но Ориген специально подчеркивает, что стенает и мучается вся тварь вообще, в том числе принужденные опекать и наказывать грешников ангелы и в первую очередь небесные светила, которые тяготятся своими обязанностями, но из любви и страха божьего исполняют этот тяжкий труд, пока круг не замкнется и вся тварь не восстановится в первоначальное состояние любовного созерцания творца, возможно перед новым эксцессом своеволия и падением в тленный мир (Orig. *De princ*. I.7.5). Агамбен просто усиливает эту еретическую трактовку, замещая логику марксистского активизма моделью эклиссианистического мессианизма в ожидании Судного дня, что четко соответствует позиции интеллектуального академического сообщества, не желающего признать себя в качестве строптивого проводника дискурса Господина, в чем Агамбена уже многократно обвиняли.

Однако тот факт, что в последние два десятилетия политическая теология приобрела статус академической дисциплины (институционально в западных университетах осевшей на кафедрах религиоведения социологических факультетов), с коллективными изданиями в крупнейших мировых издательствах, специализирующихся на публикации научной литературы (например: Scott, Cavanaugh 2004; Parry 2007; Rowland 2007; Theokritoff, Cunningham 2008; Suslov, Uzlaner 2019), и широкими международными проектами, демонстрирует заинтересованность либерального крыла политических сил в капитализации и взятии под контроль социально-религиозного дискурса на всех уровнях его актуализации в качестве действенной политической силы. Исследования ведутся широким фронтом, в том числе это касается и политико-социологического анализа советских и постсоветских проектов осмысления связи религии и социальной практики и формирования на этой основе целенаправленных практик социально-политического активизма и их оценки. Поскольку в самой России такого рода исследования последовательно не проводятся и дело пока идет всего лишь о крайне медленном, длящемся те же два десятилетия, процессе институализации теологии как учебной дисциплины, важно указать на основные исследовательские кейсы российского теолого-политического дискурса, в первую очередь попадающие в поле внимания западных и отдельных российских исследователей, работающих в этом дисциплинарном поле.

При общем сетовании на неразвитость, по сравнению с западно-европейской интеллектуальной традицией, политической теологии в России и вообще в странах православного ареала (что очевидно) и обсуждением причин этого, в данном поле исследований можно выделить две связанные предметные области, к которым можно добавить еще одну.

1) Это инициативы, исходящие от Русской православной церкви, а также от аффилированных с государством общественных организаций, среди которых главным образом выделяется деятельность Всемирного русского народного собора, направленные на построение политической теологии и социальной политики, призванных адекватно реагировать на современные внутренние и внешние вызовы. В случае РПЦ наиболее актуальным является анализ проекта и практик, направленных на его исполнение, сформулированного в документе РПЦ 2000 г. «Основы социальной концепции», где она очертила, среди прочего, и свою политическую теологию — прежде всего в разделах, посвященных соотношению церкви и государства, церкви и нации, церкви и политики (см., например: Agadjanian 2003; Uertz 2004; Wasmuth 2014).

В случае ВРНС речь идет не только об анализе его постановлений, но и тщательном изучении теоретического фундамента и содержания работ его идеологов, таких как А.В. Щипков и М. А. Тюренков (см.: Левинская 2021). В случае программы РПЦ превалирует сдержанная оценка, отмечающая ее двунаправленность: с одной стороны, ориентацию на прошлое и на унаследованную православную, в первую очередь русскую традицию, резкую критику перемен, принесенных западной современностью, с другой — признание того, что церковь должна адаптироваться к современному секулярному устройству, даже если это нежелательно и предосудительно с православной точки зрения (РПЦ стремится сохранить связь и взаимодействие с государством, хотя и готова отказать ему в повиновении, если его требования будут противоречить воле Божией). В случае идеологической платформы ВРНС, основанной на концептах «православной этики» (социальный консенсус на основе православной этики, выражающей основы народного духа), «аксиомодерна» (противоположность постмодерна, предполагающая преобразование современных форм целеполагания на основе связи с традиционными народными ценностями в свободном сотрудничестве с Богом, возвратом к соборности сознания, принципам социальной справедливости и коллективного спасения) и «духа солидарности» (консенсус на основе единства базисных ценностей, таких как вера, справедливость, мир, свобода, единство, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, милосердие, семья, культура и национальные традиции, благо человека, трудолюбие), подчеркивается тоталитарный смысл этой программы, в которой коллективное соборное Мы ставится впереди персонального Я, а идеологическая реконструкция русской народной идентичности строится через открытое признание активной борьбы за эти ценности перед лицом врага (неолиберальной постмодерной демократии). Обвинения в отсутствии диалогизма=присутствии тоталитаризма в таких концепциях естественны и соответствуют обычной либеральной оценке любой, не только русской, программы религиозного народничества (например: Лазари 2004, Tischner 2018). Примечательно, что формулируются они на уже архаичном экзестенциалистком языке философии Другого, лишенного страшной, дьявольской изнанки, наиболее аутентично представленной в работах таких крупных мыслителей еврейской традиции мысли, как Левинас и Бубер, попытавшихся дать универсалистскую трактовку ветхозаветной традиции в современном для XX в. ключе. Эти сложные концепты формировались в диалоге и противостоянии с другими экзистенциалистскими философскими и политическими проектами (Кожев, Сартр, Мерло-Понти и др.) в попытке специфической реинтерпретации

и преобразования гегельянской диалектической традиции, которая, как известно, построена на сложной диалектике отношения Я и Мы, для которой исходной является ситуация столкновения Раба и Господина, а также на прямой уничтожающей критике ветхозаветной традиции с точки зрения радикально понятого протестантизма и отрицания самого типа фундирующей ее социальной связи — как образца предельного развития дискурса Господина даже без намека на осознание несвободы такого положения ее субъектами. Идеологический смысл и политическая направленность такой критики отсутствия диалогизма, как будто образ возможного врага запрещает диалог, как и зачастую совершенная рефлексивная беспомощность их формулировки, вполне прозрачны и ничего не дают для объективной оценки политико-социологического характера исследуемых феноменов.

2) Предметом активного исследования становятся различные течения русской религиозно-политической и исторической мысли (а также греческой в расширенном варианте исследования), несомненно, представляющие собой достаточно развитую традицию политической теологии, собранные под именем «политического исихазма» (см., например: Stoeckl 2010; Payne 2011; Makrides 2013, Hagemeister 2016; Shishkov 2019; Stoeckl 2019, Макридес 2021, Штёкль 2021). Они рассматриваются в русле славянофильской традиции, хотя сам термин «политический исихазм» был введен и стал использоваться в 1960-е и 1970-е гг. православным богословом второго поколения русской эмиграции прот. Иоанном Мейендорфом (1926–1992) и советским историком Гелианом Прохоровым (1936–2017), которые говорили о «политическом исихазме» в контексте анализа политической борьбы в Византии середины XIV в. и рассматривали его в качестве ответа на вопрос о том, как Православная церковь выжила после падения Византийской империи. Аналогия с «советским периодом» в современной ситуации приобретает новые черты: сторонники политического исихазма (среди которых выделяется ученик Прохорова В.В. Петрунин, А. Дугин, А. Малер) видят церковь в борьбе с западными влияниями и с российским государством и обществом, которые, по их мнению, недостаточно привержены православию и склонны поддаваться этим влияниям. Эта позиция сказалась на всецело положительной оценке ими «Основ социальной концепции» РПЦ. Возрождение в последние два десятилетия России как политически мощной державы, с их точки зрения, не избавляет ее от исходной аналогии с последними двумя столетиями существования Византийской империи, в связи с чем необходимо прямое соединение на основе общего и равноправного сотрудничества деятельности РПЦ, религиозного православного сообщества и государства, и направления

ее в русле консолидации общества на традиционных основах, имеющих потенциал преобразования вызовов современного информационного общества, достижения технологического и социального прогресса, в жестком противостоянии дискредитировавшим себя западным либеральным ценностям. Среди приверженцев политического исихазма, как правило, выделяется фигура недавно скончавшегося известного философа С.С. Хоружего, как проводника умеренной линии «этического исихазма», о чем говорит и его связь с традицией философии диалога, и подчеркиваемое родство его синергийной антропологии с идеями Левинаса. Речь идет об этапах исихасткой практики, в рамках которой возможен возврат исихаста в мир: Хоружий резко расходится со своими предшественниками в концептуализации «возврата» исихаста в общество. Если для Прохорова и для других современных энтузиастов политического исихазма это возврат с некоей программой, которая определяется прежде всего и по преимуществу с богословской (против западной католической и протестантской теологии и гуманизма вообще) и геополитической (против Запада как специфического морально и религиозно заданного политического проекта) точек зрения, то Хоружий пишет об этических аспектах этого возврата. Он связывает этап возврата в исихастской практике с этикой «взятия на себя ноши Другого», примером чего является традиция русского старчества. В целом в связи с исследованиями политического исихазма рассматриваются самые различные высказывания, исходящие из различных страт российского общества, вплоть до полноценного социологического анализа актуальных тенденций формирования и развития общественных групп и движений.

3) Интересно, что за пределами исследования, оказывается квазирелигиозный диалогический дискурс (за исключением фигуры Хоружего), характерный для интересов позднесоветской гуманитарной интеллигенции, расцветший в либеральной России 90-х и продолжавший разрабатываться в рамках государственных проектов «формирования толерантных установок сознания» в начале 2000-х (В.С. Библер, Г.С. Померанц, О.Н. Астафьева, сам Хоружий, и множество других). Связанный с синергийными методологиями и воспитательными проектами, он во многом отражал ситуацию социальной фрустрации в условиях постоянного падения уровня жизни населения и нового расслоения как внутри общества в целом, так и среди прежних интеллектуальных элит, с одной стороны, транслируя идею научения демократии и формирования гражданского общества на основаниях диалогической модели дискурса, а с другой — пытаясь взять на себя функцию квази-религиозного дискурса (т.е. правового авторитета), способного сформировать

поведенческие модели, адаптивные по отношению к реальности социально-экономического расслоения и деградации нормативных форм социальной связи. Опора на таких классиков диалогизма и гуманизма как Бубер или Левинас говорит сама за себя. Несомненно, в политико-социальном плане наиболее востребованной в этих моделях дискурса была установка на упразднение другого как врага внутреннего и внешнего, и реально эти практики были направленны на формирование такой аксиологической системы и техник ее усвоения в практиках межличностной и групповой коммуникации, которая предполагала бы подавление социального активизма левого и правого толка. Изначально в плане религиозной идентификации образца для такой установки сознания она соответствует иудейским моделям социальной организации периода диаспоры и мусульманского владычества. Если христианство предполагает постоянное присутствие амбивалентного Другого в себе, т.е. Дьявола (Искусителя) в самих помыслах и, соответственно, концепт искупительной милосердной любви как глубинной основы социальной связи, то Дьявол иудаизма — рациональная конструкция и его реальное, но не затрагивающее самосознание актанта, явление — только плод ошибки в морально-прагматическом расчете или невнимательности, такой образ внутреннего Врага предполагает концепт любви плотской, основанной исключительно на регламентированных семейных связях. Универсализация подобной модели социального в форме философии диалога и философии малого другого как образа большого Другого, т.е. Бога, изначально являлась искусственной и вне подобного контекста кровно-родственного сообщества могла быть востребована только в качестве модели ассимиляции индивидуальной вины в области поддержания логики сословных интересов, в действительности основанной на оппозиции свой — чужой. Именно поэтому поначалу в постсоветском контексте она была удобна только для узкого сословия гуманитарной интеллигенции как способ поддержания баланса интересов внутри разноуровневой по доходам и социальному положению корпорации и стратификации желающих в нее влиться. В дальнейшем, как и на Западе, диалогическая философия и социальная теория были легко адаптированы к нуждам государства, в начале в лице неолиберальных элит, потом новых государственников, в виде связки воспитания толерантности и противодействия экстремизму, что неизбежно обернулось потерей внятного религиозного контекста, ей присущего, и рефлексивной сложности. Не удивительно, что вместе с дискредитацией концепта толерантности в последнее десятилетие и сам концепт философии диалогизма потерял всякую привлекательность и стал достоянием архива, а термин диалог был

очищен от идеологических импликаций и возвращен в прагматически дифференцированный контекст политического словаря.

ЛИТЕРАТУРА

Агамбен, Дж. (2018), *Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение.

Бадью, А. (1999), *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.; СПб.: Московский Философский фонд, Университетская книга.

Кант, И. (2006), "Критика чистого разума (2-е изд. (B), 1787)", in И., Кант, *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. Москва: Наука.

Кант, И. (2014), "Метафизика нравов, Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве", in И. Кант, *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 5. Ч. 1. Москва: Наука.

Лазари, А. (2014), "Чем страшна Европа польским и русским 'славянам'?", *Славяноведение* 1: 74–79.

Левинская, Я.В. (2021), "Аксиологический дискурс в современной России: к проблеме рецепции традиционализма", in О.Н., Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.* Архив конференции. Вып. 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.), 223–236. СПб.: Изд-во РХГА.

Макридес, В. (2021), "Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством ", *ESSE: Философские и теологические исследования* 6.1: 17–61.

Штёкль, К. (2021), "Истоки, эволюция и распространение 'политического исихазма'", *ESSE: Философские и теологические исследования* 6.1: 62–83.

Agadjanian, A. (2003), "Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective", *Religion, State and Society* 31.4: 327–346.

Agamben, G. (2018), *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Moscow: New Literary Observer. (in Russian.)

Badiou, A. (1999), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Moscow; St. Petersburg: Moscow Philosophical Fund, University book. (in Russian.)

Bokova, I. (2010), *Un nouvel humanisme pour le XXIe siècle. Discours prononcé par la Directrice générale de l'UNESCO à Milan (Italie), le 7 septembre 2010*. Imprimé par l'UNESCO.

Hagemeister, M. (2016), *Der "Nördliche Katechon" — "Neobyzantismus" und "Politischer Hesychasmus" im Postsowjetischen Russland*. Erfurt: Universität Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 15/2016).

Kant, I. (2006), "Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl (B), 1787)", in I., Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusissche Ausgabe, Bd. 2, Teil. 1. Moskau: Nauka.

Kant, I. (2014), "Die Metaphysik der Sitten, 1. Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre", in I., Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusissche Ausgabe, Bd. 5, Teil. 1. Moskau: Nauka.

Lazari, A. (2014), “Quis metus Europae est Poloniae et Russici ‘Slavi’?”, *Slavianovedenie* 1: 74–79. (in Russian.)

Levinskaia, Ia.V. (2021), “Axiological discourse in modern Russia: to the problem of traditionalist reception”, in O.N., Nogovizin (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the interconnection of spiritual traditions*. Conference archive. Iss. 1: Materials of the international scientific conference. St. Peterburg. 1–2 oct. 2021, 223–36. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

Makrides, V.N. (2013), “Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?”, *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23: 281–312.

Makrides, V.N. (2021), “Political Theology in Orthodox Christian Contexts: Specificities and Particularities in Comparison with Western Latin Christianity”, *ESSE: The philosophical and theological studies* 6.1: 17–61. (in Russian.)

Payne, D.P. (2011), *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham, MD: Lexington Books.

Parry, K., ed. (2007), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Rowland, C., ed. (2007), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion).

Scott, P., Cavanaugh, W.T., eds. (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Shishkov, A. (2019), “Eastern Orthodoxy, Conservatism, and (Neo)Palamite Tradition in Post-Soviet Russia”, in M., Suslov, D., Uzlaner (eds.), *Contemporary Russian Conservatism: Problems, Paradoxes, and Perspectives*, 321–346. Leiden: Brill (Eurasian Studies Library, 13).

Stoeckl, K. (2010), “Political Hesychasm? Vladimir Petrunin’s Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church”, *Studies in East European Thought* 62 (1): 125–133.

Stoeckl, K. (2021), “The origins, development and diffusion of ‘political hesychasm’”, *ESSE: The philosophical and theological studies* 6.1: 62–83. (in Russian.)

Stoeckl, K. (2019), “New Frontiers in Russian Religious Philosophy: The Philosophical Anthropology of Sergey S. Horujy”, *Russian Studies in Philosophy* 57 (1): 3–16.

Suslov, M., Uzlaner, D., eds. (2019), *Contemporary Russian Conservatism: Problems, Paradoxes, and Perspectives*. Leiden: Brill (Eurasian Studies Library. Vol. 13).

Theokritoff, E., Cunningham, M.B., eds. (2008), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tischner, J.Ks. (2018), *Etyka Solidarności oraz Homo Sovieticus*. Kraków: Kindle.

Uertz, R. (2004), “Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin — eine politikwissenschaftliche Betrachtung”, in von R., Uertz, L.P., Schmidt (hgg.), *Beginn Einer Neuen Ära? Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche Vom August 2000 Im Interkulturellen Dialog*, 77–96. Moskau: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Wasmuth, J. (2014), "Russian Orthodoxy between State and Nation", in A., Krawchuk, T., Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, 17–27. New York: Palgrave Macmillan.

POLITICAL THEOLOGY IN RUSSIA AT THE END OF THE XX — BEGINNING OF THE XXI CENTURIES AND ITS EUROPEAN CONTEXT

NOGOVITSIN, Oleg N.

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

E-mail: onogov@yandex.ru

Keywords: political theology, liberalism, conservatism, political hesychasm, ethical hesychasm, philosophy of dialogue.

In the paper, it is planned to consider the basic aspect of shaping the thematic area of political theology in Russia at the end of the XX — beginning of the XXI centuries. First, we will take into attention the basic concepts of modern political and legal thought, which have a public character of media political agenda, along with their theologo-political issues and implications starting from the Enlightenment era. Second, a description will be given and the determination will be analyzed, which define the character of the modern theological renaissance in philosophy and social sciences, a visual effect whereof became the institutionalization of "political theology" in Western universities as an independent subject within the frames of teaching social sciences and religious studies. Third, a general analysis will be provided of the thematic area of "political theology" in Russia at the end of the XX — beginning of the XXI centuries (political and institutional of the Russian Orthodox Church and public associations, "political hesychasm", "dialogism" and policy of tolerance in education), as well as socio-political strategies of its formation and conceptual analysis within the frame of "political theology" as a scientific discipline.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.12

АПОЛОГИЯ ВИЗАНТИИ В НОВЕЙШЕЙ РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

ДАРЕНСКИЙ
Виталий Юрьевич

Доктор философских наук, профессор.
Луганский государственный педагогический университет, Луганск, Россия.
E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Ключевые слова:
Византия, историография, К.В. Хвостова, А.М. Величко, прот. Владислав Цыпин.

Статья посвящена обзору концепций К.В. Хвостовой, А.М. Величко и прот. Владислава Цыпина, в которых выделяются особенности византийской цивилизации как воплощения православного самосознания народа. При всех ошибках и неудачах отдельных правителей, государственность Нового Рима на Босфоре, тем не менее, по своим принципам была наиболее адекватным воплощением христианской цивилизации. В подходах названных новейших авторов акцентированы различные аспекты идеала «православного царства», воплощенного в византийской государственности: богословский, правовой и культурологический. В целом они являются теми принципами, на которых должна строиться христианская государственность в любую историческую эпоху, меняя лишь внешние формы своего воплощения. Обобщаются названные подходы, создающие новый апологетический образ Византии как центра мировой христианской истории (истории в ее христианском понимании).

Дж. Норвич в своей книге «История Византии», вышедшей в 1997 г., следующим образом охарактеризовал традицию восприятия Византии в западной науке и в западном историческом сознании в целом:

> …в течение последних двухсот с лишним лет так называемая поздняя Римская империя подавалась в печати в самом ужасном свете… Лишь после Второй мировой войны, когда простота, скорость и относительный комфорт путешествий в Левант сделали наконец византийские памятники более доступными для обозрения, Восточной Римской империи стали воздавать должное и признавать ее… как достойного наследника двух могущественных цивилизаций, исчезнувших до ее возникновения. Но старые установки отмирали с трудом… Византия казалась жертвой заговора молчания (Норвич 2015, 9–10).

Характерно, однако, что Дж. Норвич даже не задается вопросом о причине такого положения дел. И это умолчание также весьма показательно, поскольку если начать углубляться в эту причину, то она окажется весьма неприглядной для Запада. Об этом мы уже писали в предшествующей статье (Даренский 2021). Эта причина состояла в том, что образ «Византии» (само это название было введено в научный оборот только в XVII в., когда Нового Рима уже не существовало) создавался на Западе по модели «негативного Другого», по отношению к которому Запад самоутверждался и изживал свой комплекс неполноценности. Поэтому фактически «Византией» на Западе всегда называлась некая квазиистоическая фантазия, для иллюстрации которой тенденциозно подбирались самые негативные факты из ее истории, как правило, еще и весьма преувеличенные богатым воображением европейских авторов. И это было нужно для того, чтобы скрыть самое главное — сакральный и героический характер этой цивилизации, и ее роль хранителя подлинного христианства, не искаженного западными ересями. Фактически все лживые фантазии «черного пиара», которые затем стали применяться по отношению к России вплоть до нашего времени, еще до этого были применены к Византии.

Поэтому не случайно Дж. Норвич вообще не вдается в эту тему. Однако он мыслит, как объективный историк и весьма удивляется тому, откуда вообще мог появиться такой негативный образ Византии, если даже самые элементарные факты из ее истории говорят об обратном. Он рассуждает следующим образом:

> Константинополь же находился под постоянной угрозой извне. Нашествие следовало за нашествием, осада — за осадой, но город вновь и вновь спасал героизм императора и его подданных. Венецианцы являлись холодными и безжалостными циниками, для которых на свете не было ничего важнее, нежели коммерческие интересы. Византийцев в первую очередь вела по жизни вера: для них Христос, Его Мать и все святые были столь же живыми, реальными личностями, сколь и члены их собственных семей. Наконец Венеция управлялась безликими комиссиями: группами выбранных людей, облаченных в черное; работали они в обстановке секретности, состав комиссий постоянно менялся, решения принимались коллективно, так что устранялась любая возможность явного выдвижения какой-то яркой личности. Византия же возглавлялась императором, равноапостольным лицом, наместником Бога на земле... Некоторые из этих императоров становились героями, другие оказывались чудовищами, но никто из них не был скучным функционером (Норвич 2015, 11).

Сопоставление византийцев с венецианцами очень впечатляюще и является четким прообразом всех будущих противопоставлений России и Европы вплоть до классических трактатов Тютчева и Данилевского. Кроме этого, Дж. Норвич формулирует три признака византийской православной цивилизации, отличающей ее от Европы: 1) агиократия (власть святынь — термин, введенный в 1921 г. П. Новгородцевым); 2) героизм жизни как повседневность; 3) личностный и народный характер власти («народная монархия», по И.Л. Солоневичу). Четвертым признаком является высота ее культуры:

> В культурной области наши долги перед Византией также чрезвычайно велики. После варварских нашествий и падения Рима свет учености был почти полностью погашен в Западной Европе... на берегах же Босфора он продолжал сиять, и древнее классическое наследие продолжало там сохраняться... Однако эти безмерные заслуги на Западе считались чем-то само собой разумеющимся и в итоге были вообще забыты. В наши дни мы имеем перед собой лишь одно постоянное напоминание о гении византийцев: блеск их искусства. Никогда в истории христианства — и есть даже искушение добавить, что и в истории других мировых религий, — ни одной художнической школе не удавалось в столь полной мере ввести в свои работы духовное начало (Норвич 2015, 12).

По признанию Дж. Норвича, он не претендует на радикальный пересмотр взглядов, но лишь скромно занимается элементарным просвещением: «Все, что я пытался сделать, это хоть в какой-то степени разрушить тот заговор молчания, из-за которого многие из нас практически не имеют никаких знаний о христианской империи, существовавшей столь длительное время и исповедовавшей высшие духовные ценности» (Норвич 2015, 13).

Этот, фактически, интеллектуальный и моральный подвиг британского историка заслуживает всяческого уважения. Однако в это же самое время в России подобный же подвиг совершали многие авторы, начиная еще с позднесоветского времени. В нашей предшествующей статье (Даренский 2021) уже был начат обзор концепций этих авторов, который мы продолжаем здесь, акцентируя те содержательный аспекты, которые связаны со спецификой византийской цивилизации. Целью данной статьи является рассмотрение принципов апологетики Византии у современных российских авторов и их систематизация. Прежде чем перейти к современным российским авторам, стоит вспомнить книгу русского византиниста П.В. Безобразова (1859–1918) «Очерки византийской культуры», вышедшую в 1919 г. Как отметил в предисловии к ней С.А. Жебелев, автор видит свой предмет «скорее

в отрицательных, чем в положительных проявлениях. Таково уже было свойство исследовательского таланта П.В. Безобразова: он подмечал скорее минусы, чем плюсы византийской культуры, и склонен был эти минусы иной раз даже подчеркивать. Но было бы заблуждением думать, что византийская культура состояла из одних минусов. В ней было много и плюсов, и их хорошо знал покойный византинист, но обошел их молчанием в своих интересных и занимательных "Очерках", живо переносящих нас в далекое прошлое "Второго Рима"» (Безобразов 1919, II). Однако Жебелев здесь явно лукавит: дело вовсе не в «свойствах исследовательского таланта» П.В. Безобразова, а в том, что иначе в то время о Византии было писать просто «неприлично». Любой позитивный взгляд на нее светского историка неизбежно воспринимался бы как «мракобесие».

П.В. Безобразов добросовестно воспроизводит европейский миф о Византии как о «деспотии» со всеобщим «рабством», в которой не происходило ничего, кроме дворцовых интриг и разного рода преступлений. Тот факт, что в эту же самую эпоху в полудикой в то время Европе преступлений и иного рода гнусностей происходило в десятки раз больше просто по причине наличия в ней не одного царского двора, а целых десятков таковых, ему даже не приходит на ум. Как и тот факт, что рабства как широкого явления в Византии не существовало никогда, а римская правовая культура была заимствована Европой именно из Византии, где она существовала всегда, а в Европе появилась на много веков позже. Впрочем, свою книгу он начинает интригующим тезисом, который, по сути, противоречит ее общей идеологической установке. Он пишет: «В средневековой Европе Византия была самой неограниченной монархией и по странному противоречию самой демократической» (Безобразов 1919, 1). П.В. Безобразов в силу своих либеральных предрассудков не знает, что на самом деле в этом нет никакого «странного противоречия», поскольку именно неограниченная монархия может обеспечить народное самоуправление, а ограниченная всегда означает тотальную власть олигархии и бюрократии. Эта закономерность уже была в то время ясно показана в классическом исследовании Л.А. Тихомирова «Монархическая государственность» (1905), но оно было мало кем прочитано и еще меньше понято.

Однако П.В. Безобразов сам показывает, как это происходит — на ярком примере императора Андроника Комнина. Он пишет о нем следующее:

> Доступность составляла хорошую его сторону. Всякий незаподозренный в измене, мог проникнуть во дворец. Он выслушивал

> простых людей и с наслаждением обрушивался на сановников, которых считал взяточниками и предателями. Раз пришли к царю Андронику крестьяне и пожаловались на Федора Дадиврина... Дадиврин проездом ограбил крестьян, он захватил у них все припасы для себя и своей многочисленной свиты, сена для лошадей и ничего не заплатил. Царь велел дать Дадиврину двенадцать палочных ударов, а поселян щедро вознаградил (Безобразов 1919, 5).

На самом же деле, описанный здесь пример является не исключением, а правилом, соответствующим самой природе императорской власти. Исключениями являются как раз случаи пороков и безобразий, которые привыкли выискивать западные историки, всячески их раздувать и именовать «византийством», лицемерно «забывая», что точно таких же пороков в Европе было намного больше. Правилом для византийских императоров был героизм и праведность, а часто даже и святость, которой А.М. Величко посвятил книгу «Святые императоры Византии» (2017). Именно поэтому они так часто и сменяли друг друга, что отклонения от правила и пороки очень строго карались, и реальным источником власти, смевшим правителей и целые династии, в Византии всегда был народ. Более того, случаи порочных императоров доказывают не то, что империя была порочна, а как раз обратное — то, что православная империя была основана на таких высоких принципах, что даже пороки отдельных правителей не могли ее разрушить и поколебать эти принципы. То есть доказывает прямо противоположное тому, что видят в них западные идеологи.

Однако очень характерно, что в книге П.В. Безобразова по ходу изложения явно сменяются акценты, и в ее концовке Византия предстает перед читателем как уникальная *цивилизация чуда*, т.е. общество, в котором смысловым центром жизни была Церковь, и в силу глубокой воцерковленности жизни чудо фактически стало *бытовым явлением*. Из таких бытовых чудес, происходивших, как «по расписанию», до нашего времени дошло схождение благодатного огня в Иерусалиме, однако в византийские времена их было намного больше, чудеса были повседневностью, например:

> в Константинополе, в знаменитом Влахернском храме… на правой стороне иконостаса висела чудотворная икона Божией Матери, задрапированная куском материи, как до сих пор драпируются иконы в Греции. Драпировка вполне закрывала лик Богородицы, а во время утрени в субботу драпировка внезапно раскрывалась или поднималась кверху и молящимся являлся, в обыкновенное время скрытый, лик Божией Матери. Эту икону иногда брали с собой в поход византийские императоры и от нее ждали

> благословения своему оружию. Царь Алексей Комнин решил 1 ноября 1107 г. выступить в поход против Боэмуида Тарентского. Он пошел помолиться, но Влахернская Божия Матерь не явила обычного чуда (лик ее не раскрылся), и царь испугался. Он принял это за дурное предзнаменование и решил подождать четыре дня. Затем он отправился вновь во Влахернский храм; после его усердной молитвы, чудо совершилось, и император вышел из церкви уверенный в победе (Безобразов 1919, 175).

О чуде как своего рода главном законе византийской истории в наше время ярко писал Е. Холмогоров, его рассуждения уже приводились в указанной нашей статье. А заканчивается книга П.В. Безобразова такими словами:

> Императрица Зоя особенно любила икону Христа Поручника. Когда с ней случалось что-нибудь печальное, она падала ниц перед этой иконой, орошала землю слезами, разговаривала с иконой, как бы с живым существом, называла ее самыми ласковыми именами. По цвету, какой принимал лик Спасителя, во время ее молитвы, она узнавала будущее. Когда Божественный лик бледнел, она уходила опечаленная, зная, что с ней случится, что-нибудь дурное. Когда же он светился ярким блеском, она видела в этом предзнаменование радостного события. Монах Николай обратился однажды к своей любимой иконе Богородицы со словами архангела: радуйся, Благодатная. И вдруг он видит, что икона облекается в плоть, обращает взор на него и с милостивым взглядом отвечает ему: радуйся и ты, отец (Безобразов 1919, 179).

Однако важно понимать, что на «законе чуда» была построена и сама византийская государственность, и сама императорская власть, которая понималась как своего рода «вхождение Бога в историю» (о. Василий Зеньковский). Л.А. Тихомиров в упомянутой книге «Монархическая государственность» пишет следующее:

> Каков же внутренний смысл той концепции Верховной власти, которую привел в мир Константин? Он стал служителем Божиим: не людей, не республики, не «большинства», но Бога. От Бога он получил и обязанности и, стало быть, полномочия. Таким образом Константин явился представителем не какой-либо, хотя бы и христианской, народной воли, а выразителем народного нравственно-религиозного идеала. Понятно, что речь идет об идеале христиан, сплоченных в Церковь, и на которых воздвигал Константин свой принцип. Эта идея Верховной власти резко отделяет новый монархической принцип, как от прежнего римского абсолютизма, связанного с понятием о республике (сенат и народ), так и от

> восточного самовластия… византийский самодержец (автократор) выступил властью верховной в отношении подданных, но не безусловной, не абсолютной, ибо имеет определенное, обусловливающее эту власть содержание, а именно: волю и закон Бога, Которому он служит. Около этой Верховной власти стояла постоянная живая Церковь, носительница Божественной нравственной воли и сам самодержец был лишь членом, но не господином Церкви (Тихомиров 1998, 144).

Таким образом, православная императорская власть является «явленным чудом» воплощения Божией воли в действиях конкретного человека. Конечно, в этом можно усматривать и опасность идолопоклонства перед императорской властью как таковой, поскольку она неизбежно приобретала сакральный характер Помазанника Божиего. Однако как раз Византия очень удачно избегала такого соблазна, меняя императоров, «как перчатки», в случаях их несоответствия возложенной на них высочайшей миссии. Причины гибели Византии Л.А. Тихомиров усматривает в первую очередь в том, что такой тип власти являлся «рискованным», поскольку предполагал постоянную сверхъестественную помощь свыше, а значит, не мог быть обеспечен одними лишь человеческими усилиями, которых однажды оказалось недостаточно:

> Византийская государственность лишь в очень малой степени строилась на идее Царя — Божия служителя. Эта идея только освятила абсолютистскую власть, которая, однако, не получила перестройки сообразно с ней, сохранила юридически старо-римский смысл... Императорская власть, будучи всеобъемлющей, не была самостоятельной, не могла получить характера верховной. Она не могла иметь должного контроля за управлением. Она отрезалась от народа. В результате, нравственный характер власти мог сохраняться лишь постольку, поскольку это успевала делать Церковь. Но постоянные перевороты выдвигали людей такого типа, который вовсе не легко поддается нравственно-религиозному воздействую (Тихомиров 1998, 190).

Показательно, что и последний император Второго Рима, и последний император Третьего Рима были святыми праведниками, но даже это не спасло империю. Господь дал святых правителей народу как последний шанс на сохранение православного государства, но ответных сил народа, впавшего в соблазн чужебесия, оказалось недостаточно, синергия воли Божией и воли человеческой, увы, не осуществилась.

Интересно отметить, что еще в советский период появился текст, который хорошо разъяснял природу византийской государственности.

Будущий академик С.С. Аверинцев в своем коротком, но ярком послесловии к советскому изданию романа Т. Парницкого «Серебряные орлы» писал следующее:

> Римскую империю никто не отменял и не был полномочен отменить. В Константинополе вплоть до 1453 г., то есть целое тысячелетие, сменяли друг друга императоры, которых мы условно называем «византийскими», потому что в наших глазах Византийская империя с ее средневековым укладом и христианским правоверием, с ее греческим населением и восточными правами не похожа на Римскую империю и не может иметь с ней общее имя. Но византийцы никогда по называли себя «византийцами» — они называли себя «ромеями», что означает на их языке попросту «римляне». Византийская государственность была самым непосредственным продолжением римской (Аверинцев 1982, 425).

А вот в его изложении сакральный аспект «римской идеи»:

> Христиане изначально считали себя не просто адептами одной религии, практикующими определенный культ, по «народом божьим», «избранным народом» Нового завета, сменившим иудеев — «избранный народ» Ветхого завета. Народ — не только религиозное, по прежде всего жизненное, политическое единство. По логике этой идеи во всем мире должно быть, строго говоря, только одно христианское государство... Границы Римской империи, как и границы греко-латинской цивилизации, практически совпали с границами «христианского мира», и сан императора был саном единственного верховного светского главы («предстоятеля») всех христиан в мире... Между имперским единодержавием и христианским единобожием усматривали логическую связь, энергично подчеркивая, что Христос родился не когда-нибудь, а при Августе, первом и самом знаменитом из римских государей... Византийская поэтесса IX в. Кассия писала об этом так:
>
> Когда Август на земле воцарился,
> истребляется народов многовластие;
> когда Бог от Пречистой воплотился,
> упраздняется кумиров многобожие.
> Единому царству дольнему
> страны служат;
> в единого Бога горнего
> люди верят.
>
> А египетский путешественник VI в. Косьма Индикоплевст, то есть «плаватель в Индию», известный на Руси как Индикоплов, убежденно констатировал: «Царство римлян имеет долю

> в достоинстве царствия владыки Христа, превосходя прочие и, насколько возможно в жизни сей, пребывая непобедимым до конца века. Ибо сказало в Писании: “вовек не погибнет”. По отношению к владычеству Христа “вовек” означает бесконечность; по отношению же к царству римлян, воздвигнутому в одно время с Христовым, — что оно не погибнет до скончания века». То обстоятельство, что слова эти писал несторианин, то есть еретик, находившийся с империей в религиозном конфликте, делает его слова особенно показательными для психологии эпохи. Пока стоит мир — должен стоять и Рим; конец Риму — конец миру (Аверинцев 1982, 426).

Такой яркий параллелизм «горнего» и «дольнего», естественно, может вызывать опасения, поскольку несет в себе соблазн идолопоклонства перед сугубо земными феноменами, которые приобретают сакрализированный характер в рамках христианской цивилизации. Прежде всего, это сам феномен империи как новой христианской монархии. Удалось ли византийцам избежать этого соблазна? Более чем. Фигура императора в Византии была столь уязвимой и судьба многих из них столь печальной, что стала почти эквивалентной фигуре мученика. На самом деле Помазанник Божий в Византии рисковал быть сверженным и убитым иногда даже более, чем любой из его подданных. Он не был неприкосновенным «сыном неба», как в Китае и, тем более, не считался сам «божеством», как в древнем Египте. И в этом на самом деле нет парадокса — это прямое следствие христианизации монархии, при которой фигура монарха символически соотносится с образом Христа, а тем самым, и с Его Голгофской смертью.

С другой стороны, такой параллелизм «горнего» и «дольнего» определялся и общим принципом византийского мировоззрения. Позже, уже в начале XXI в. К.В. Хвостова в книге «Византийская цивилизация как историческая парадигма» выделяет как основной цивилизационный признак Нового Рима —

> особый византийский способ снятия характерной для средневековья антиномии высшего мировоззренческого уровня идей (мир небесный), с одной стороны, и уровня практических представлений повседневной жизни (мир земной), — с другой. Эти два уровня представлений и идей в рамках византийской картины мира не разъединялись, как на средневековом Западе с его тенденцией к секуляризации сознания, а объединялись в единую мировоззренческую систему. Сутью ее являлись представления о роли божественных энергий и ответной синергии, т.е. обожения человека в его общественной жизни (Хвостова 2009, 201).

Таким образом, в основе сакрализации православной империи лежало вовсе не идолопоклонство перед земным, а как раз наоборот — понимание пронизанности тварного бытия божественными энергиями и человеческих действий как синергии нашей свободы и Божией благодати. Поэтому земное бытие в своих эмпирических проявлениях может быть сколь угодно ничтожным и не соответствующим своему высшему призванию, однако если оно свободно и сознательно стремится к исполнению воли Божией, то стяжает Божию благодать. В свою очередь, А. Рудаков в яркой научно-публицистической книге «Наследие Константина» применил этот онтологический мировоззренческий принцип к пониманию специфики государственности Второго, православного Рима. Он писал: «Возникновение новой христианской империи имеет несомненную связь с царским служением Христа в человеческой истории (Рудаков 2007, 35).

Исходя из этого, можно понять, почему падение православного Царства как Катехона («Удерживающего»), хотя и является прообразом Апокалипсиса, само по себе еще не означало конца мира сего («конец Риму — конец миру»). Разрушение и Второго, и Третьего Рима врагами Церкви Христовой не привело сразу же к гибели человечества, поскольку миссия Катехона еще выполняется самим православным народом, который имеет «царское» достоинство. (Как известно, после падения царства Третьего Рима была явлена икона Богородицы «Державная», которая обозначает продолжение существования православного Царства даже и после ритуального убийства царя).

Смысл Византии как цивилизации, осуществляющей царское служение народа Христу, хорошо отражен в пятитомном сочинении А.М. Величко «История Византийских императоров», которое раскрывает события царствования всех монархических династий Священной Римской (Византийской) империи. Обозначение Византии как Священной Римской империи является онтологически точным (соответственно, из этого понятно, что европейская «Священная Римская империя Германской нации» была самозванством, «симулякром»). Характерно и название итоговой книги А.М. Величко «Божественный лик Византии» (2021), имеющее иконическую коннотацию: Византия как «лик» означает, что это государство было земной иконой Божьего царства. Особенно ярко это проявилось в отдельные эпохи ее истории. Так, автор пишет:

> следует в нескольких словах охарактеризовать ту эпоху, в которой служил Богу преподобный Максим. При всех перипетиях VII в., идея «симфонии властей» еще более закрепилась в обыденном

> сознании и практике. Государство и Церковь начали составлять одно целое, и «Номоканон» патриарха св. Иоанна Схоластика наглядно свидетельствовал об этом... Вся культура Византии неограниченно приближалась к идеалу церковности, и в этом стремлении огромная роль принадлежала монашеству, имевшему очень серьезное влияние на общество. Ветхое языческое искусство утратило свою привлекательность и популярность — христианская литература почти совершенно вытеснила светскую. Все светское получило религиозный колорит, и преобладание духа над плотью стало лозунгом не только в аскетике, но и в философии, и в искусстве. Более того, аскетика вмещала в себя всю общественную этику, и никто не искал другого идеала, кроме аскетического (Величко 2012, 338).

Такое «иконографическое» понимание самого главного, сущностного «ядра» и высшего исторического призвания Византии является чрезвычайно важным — и не только в чисто научном отношении, но и для формирования общего исторического сознания современного человека, крайне искаженного секуляризацией и псевдоисторическим мифами предшествующих эпох. В книге «Византийская симфония» А.М. Величко пишет о «теме вечной Византии», которую он усматривает в «“симфоническом” взаимоотношении Церкви и Империи, рожденном вслед за признанием верховной властью Православия, сакральном характере римской императорской власти» (Величко 2013, 3). В свою очередь, воцерковление культуры и быта стало возможным только в результате этой симфонии.

В книге «Святые императоры Византии», очень важной для разрушения мифа о «византийстве» как якобы беспринципности власти, этот автор также дает еще одно важное определение «вечной Византии»:

> Более двух тысяч лет существовала Великая Римская империя — уникальный, беспрецедентный феномен человеческой цивилизации... Более тысячи лет Римская империя существовала в виде православной державы, ставшей прародительницей христианской цивилизации, империи, в лоне которой родилась и явила себя миру Кафолическая Церковь. Никогда еще имперская форма существования человечества не торжествовала столь ярко и наглядно, как в этот период тысячелетней сродненности Церкви и государства. Никогда ранее христианские начала не господствовали в обществе с такой силой, как в период с 313 по 1453 г. Исследователи справедливо отмечают, что Церковь вошла в состав государства как политически организованного общества, чтобы наложить на государство закон Евангелия (Величко 2017, 3).

В свою очередь, К.В. Хвостова в книге «Особенности византийской цивилизации» выделила ряд ключевых аспектов «наложения закона Евангелия» не только на государство, но и на быт и мировоззрение ромеев. В частности, здесь:

> формируется совершенно новое, отличное от восходящих к античности традиций, понятие свободы. Формально-юридически на протяжении всего существования империи доминировало римско-правовое определение свободы как возможности действовать по своему желанию вне какого-либо подчинения и возможности распоряжаться вещью без препятствий в соответствии со своим желанием. Эти представления римского права были увязаны с восточно-христианским пониманием свободы воли, как возможности для человека самостоятельно, по природе реализовывать врожденные добродетели или следовать злу (Хвостова 2005, 186).

Таким образом, происходило преображение самого понимания права как социального института — из формы защиты индивидуальной воли оно становилось внешней защитой и отчасти гарантом осуществления добродетелей.

Явно под влиянием идей русской философии К.В. Хвостова также усматривает в византийской цивилизации тот идеал «всеединства», о котором писал В.С. Соловьев как о принципе, пронизывающем мировоззрение и бытие людей:

> Теоретические и поведенческие предпосылки для такого снятия антиномий составляла характерная для Византии целостная картина мира, идея всеединства различных проявлений жизни человека и его познавательного опыта. Синтезирующий характер этой идеи, восходящей к восточной патристике, обусловливал византийский централизм, превалирование центростремительных тенденций над центробежными. Присутствующие же в разных сферах менталитета и социальных отношений идеи иерархии были подчинены идеям синтеза (Хвостова 2005, 184).

Это определение Византии как своего рода «цивилизации всеединства» она продолжает следующим образом:

> Целостное восприятие мира, включающее обобщенное понимание жизни и жизненного опыта, играло в Византии не только регулирующую роль в процессе функционирования византийской цивилизации. Это восприятие имело глубокие последствия в плане перспектив философского развития. Целостная

> метафизически-мистическая картина мира как доминанта миросозерцания Византии содержала в себе отличия от мировоззренческих идей, зародившихся на Западе... Речь идет о предпосылках рационализма, в основе которого содержится, хотя и не абсолютное, противопоставление мира земного и божественного (Хвостова 2005, 186).

Стоит отметить, что новая европейская цивилизация возникла в западной части христианского мира вследствие ее отпадения от единства Св. Церкви. Именно 1054 год — год отпадения Рима, — есть момент духовного рождения того, что позднее стало символически называться «Европой». Сущность «Европы» как типа цивилизации состоит в особом пути апостасии, который может быть назван Большой псевдоморфозой. Как известно, «псевдоморфозами» О. Шпенглер предложил называть цивилизационные образования, в которых исходное культурное содержание выражается в превращенных, а затем и уничтожающих его формах. «Европа» может рассматриваться как Псевдоморфоза par excellence, поскольку здесь происходила подмена исходных и фундаментальных понятий христианской жизни — Истины, Свободы и Любви — прямо противоположными, однако прикрывающимися теми же именами. Вместо Спасителя, «истиной» здесь стала называться совокупность знаний, обеспечивающих комфортную земную жизнь; вместо духовного рождения и победы над грехом «свободой» стала называться возможность индивидуалистической прихоти, защищенной законом (а «законом» теперь вместо установленного Самим Богом порядка человеческого бытия здесь стали называть формальные компромиссы коллективного эгоизма); вместо подвига жертвенного служения ближнему «любовью» здесь стало называться «гуманистическое» потакание любым человеческим слабостям, апология его падшего смертного состояния.

В свою очередь, в книге «Византийская цивилизация как историческая парадигма» К.В. Хвостова выделила ряд компонентов этой цивилизации, которые принципиально отличали ее от Европы. В частности, она пишет: «Наличие в Византии римского классического права, дополненного императорскими новеллами и правом прецедентов, существование централизованного государства избавило Византию от необходимости бороться с партикуляризмом, сеньориальной властью и господством частного права» (Хвостова 2009, 197). Кроме того, К.В. Хвостова пишет и о тех «потенциях» византийской цивилизации, которые остались не реализованными вследствие ее гибели, и реализация которых «по наследству» была передана России: «Что же касается оценки роли самой византийской цивилизации, то нельзя забывать,

что она осталась незавершенной в связи с гибелью византийской государственности. Поэтому приобретает большой интерес проблема ее потенций, пока еще не поставленная в науке во всей полноте» (Хвостова 2009, 204). Это очень важная идея Византии как *проекта*, переданного потомкам.

Наконец, нельзя не упомянуть и о книге, которая носит скорее характер фундаментального учебного пособия, чем научного исследования, однако именно она воплощает в себе уже вполне сложившийся апологетический взгляд на Византию. Это книга протоиерея Владислава Цыпина в его 16-томной «Истории Европы: дохристианской и христианской», седьмой том которой называется «Новый Рим — центр вселенной». Здесь дана целостная и системная картина византийской цивилизации как центрального явления в христианской истории мира. Выделим лишь несколько ключевых аспектов, которые у автора определяют это центрально-мировое положение Византии. В первую очередь, он пишет о высшем земном воплощении православной эстетики:

> Святая София осталась беспримерным и бесподобным творением архитектурного гения. За всю историю мирового зодчества не было создано ни храма, ни какого-либо иного строения, которое бы повторяло ее и приближалось к ней по своему совершенству, но в то же самое время она оказала огромное влияние на архитектуру разных эпох и разных народов (Цыпин 2016, 388).

В свою очередь, это воплощение даже в своих частных, технических деталях было носителем божественных энергий и воплощало идеал всеединства:

> Важнейшим из искусств эпохи святого Юстиниана была мозаика. Она была способна самым совершенным образом представить изумленному взору христианина, вошедшего в храм, вступившего в его сакральное пространство, мир образов, пронизанных таинственным светом, в котором предвосхищалась красота горнего мира, в котором он способен был ощутить дыхание вечности, и его эстетическое чувство преображалось в переживание реального прикосновения к нетварному Божественному свету (Цыпин 2016, 396).

Наконец, большую роль автор справедливо уделяет воцерковлению всего земного бытия ромеев, т.е. проникновению божественных энергий по принципу синергии не только в высокое искусство и церковную культуру, но и быт:

> Домашний уклад ромеев со временем все более проникался церковностью. В благочестивых семьях он, за исключением супружеских отношений и воспитания детей, ориентировался на монастырские порядки, с регулярным участием в богослужении, домашними молитвами, чтением Священного Писания и других книг духовного содержания, с постами ... в век Юстиниана неграмотный или малограмотный сельский люд воцерковлялся: вчерашние язычники, хотя к тому времени почти все уже крещеные, и все же pagani, что в переводе с латинского, как известно, вначале обозначало именно сельских жителей, а затем язычников — поганых, изживали и оставляли древние языческие обряды, подражая полуобразованным и образованным горожанам… На более глубоком, чем только бытовом и обрядовом уровне христианизация общества проявлялась в развитии благотворительности — частной, церковной и государственной. Люди доброхотно подавали милостыню нищим, центром притяжения которых были кафедральные, приходские и паломнические (мученические) храмы и особенно монастыри... На святое дело служения ближним монастырям жертвовали средства император, сильные мира сего, состоятельные собственники и простые малоимущие люди, приносившие свою лепту на дело христианской любви (Цыпин 2016, 440–441).

Подводя итог краткому рассмотрению современных апологетических концепций византийской цивилизации, можно сделать следующий обобщающий вывод. Новейшие апологетические подходы российских историков к феномену византийской цивилизации имеют как чисто научное, так и более широкое культурное значение. В научном отношении они могут быть охарактеризованы как методологическая и мировоззренческая революция в византинистике, порывающая с «черным мифом» о Византии, созданным в Европе в Новое время. (В этом отношении также показательны и апологетические работы отдельных западных авторов — и не только упомянутого Дж. Норвича). Методологическая революция состоит в том, что эмпирические явления византийской истории стали рассматриваться не через призму совершенно чуждых ей структур (секулярных, классовых и т.п.), но в четком соответствии с ценностными представлениями самих византийцев и исповедуемым ими мировоззрением. Это стало возможным в результате мировоззренческой революции у самих исследований — в византинистику пришли православные люди, для которых страна Второго Рима является их древней Родиной, родной и любимой.

Основными содержательными компонентами научно-апологетического понимания Византии являются: 1) создание «иконографического» понимания самого главного, сущностного «ядра» и высшего

исторического призвания Византии, которое состояло в «симфоническом» взаимоотношении Церкви и Империи; 2) определение Византии как своего рода «цивилизации всеединства», в которой был воплощен идеал В.С. Соловьева; 3) факт высшего земного воплощения православной эстетики в византийском искусстве, которое даже в своих частных, технических деталях было носителем божественных энергий и воплощало идеал всеединства; 4) факт воцерковления всего земного бытия ромеев, т.е. проникновения божественных энергий по принципу синергии не только в высокое искусство и церковную культуру, но и в быт; 5) сохранение «потенций» византийской цивилизации, которые остались не реализованными вследствие ее гибели, и реализация которых «по наследству» была передана России.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, С.С. (1982), "'Римская идея' и средневековая реальность", in Т., Парницкий, *Серебряные орлы*: Роман. 424–429. М.: Прогресс.

Безобразов, П.В. (1919), *Очерки византийской культуры*. Петроград: Огни.

Величко, А. (2021), *Божественный лик Византии*. М.: Вече.

Величко, А. (2013), *Византийская симфония*. М.: Вече.

Величко, А.М. (2012), *История Византийских императоров. От Юстина до Феодосия III*. М.: Вече.

Величко, А.М. (2017), *Святые императоры Византии*. М.: Вече.

Даренский, В.Ю. (2021), "Трансформация образа Византии в русской историософии", in О.Н., Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.* Архив конференции. Вып. 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.), 84–102. СПб.: Изд-во РХГА.

Норвич, Дж. (2015), *История Византии*. М.: АСТ.

Рудаков, А. (2007), *Наследие Константина*. М.: Волшебная гора.

Тихомиров, Л.А. (1998), *Монархическая государственность*. М.: Алир.

Хвостова, К.В. (2009), *Византийская цивилизация как историческая парадигма*. СПб. Алетейя.

Хвостова, К.В. (2005), *Особенности византийской цивилизации*. М.: Наука.

Цыпин, В., прот. (2016), *История Европы: дохристианской и христианской*: в 16 т. Т. 7: Новый Рим — центр вселенной. М.: Изд-во Сретенского монастыря.

Averintsev, S.S. (1982), "'The Roman Idea' and Medieval Reality", in T., Parnitsky, *Silver Eagles*: A Novel. 400–409. Moscow: Progress. (in Russian.)

Bezobrazov, P.V. (1919), *Essays on Byzantine culture*. Petrograd: Ogni. (in Russian.)

Velichko, A. (2021), *The Divine Face of Byzantium*. Moscow: Veche. (in Russian.)

Velichko, A.M. (2012), *History of the Byzantine Emperors. From Justin to Theodosius III*. Moscow: Veche. (in Russian.)

Velichko, A.M. (2017), *Holy Emperors of Byzantium*. Moscow: Veche. (in Russian.)

Darensky, V.Yu. (2021), "Transformation of the image of Byzantium in Russian Historiosophy", in O.N., Nogovizin (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the interconnection of spiritual traditions*. Conference archive. Iss. 1: Materials of the international scientific conference. St. Peterburg. 1–2 oct. 2021, 84–102. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

Norwich, J. (2015), *The History of Byzantium*. Moscow: AST. (in Russian.)

Tikhomirov, L.A. (1998), *Monarchical statehood*. Moscow: Alir. (in Russian.)

Khvostova, K.V. (2009), *Byzantine civilization as a historical paradigm*. St. Petersburg. Alethea. (in Russian.)

Khvostova, K.V. (2005), *Features of the Byzantine civilization*. Moscow: Nauka. (in Russian.)

Tsypin, Vladislav, archpriest (2016), *History of Europe: Pre-Christian and Christian*: in 16 vols. Vol. 7: New Rome — the center of the universe. Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery. (in Russian.)

THE APOLOGY OF BYZANTIUM IN THE MODERN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

DARENSKY, Vitaly J.

DSc in Philosophy, Professor.
Lugansk State Pedagogical University, Lugansk, Russia.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Keywords: Byzantium, historiography, K.V. Khvostova, A.M. Velichko, prot. Vladislav Tsypin.

The article provides an overview of the concepts of K.V. Khvostova, A.M. Velichko and prot. Vladislav Tsypin, in which the features of the Byzantine civilization as the embodiment of the Orthodox self-consciousness of the people are highlighted. Despite all the mistakes and failures of individual rulers, the statehood of New Rome on the Bosphorus, nevertheless, according to its principles was the most adequate embodiment of Christian civilization. The approaches of these recent authors emphasize various aspects of the ideal of the "Orthodox kingdom" embodied in the Byzantine statehood: theological, legal and cultural. In general, they are the principles on which Christian statehood should be built in any historical epoch, changing only the external forms of its embodiment. The article summarizes the above approaches, creating a new apologetic image of Byzantium as the center of world Christian history (history in its Christian sense).

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.13

ОСЛЕПЛЕНИЕ ПРЕТЕНДЕНТА НА ПРЕСТОЛ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

ИЩЕНКО
Нина Сергеевна

Кандидат философских наук, доцент.
Луганский государственный педагогический университет, Луганск, Россия.
E-mail: niofterna@gmail.com

Ключевые слова:
русская культура, диалог культур, Россия, Византия, династический принцип, царская власть, телесность, ослепление.

В статье проводится культурно-исторический и философско-культурологический анализ специфического отношения к ослеплению претендента на княжеский стол в древнерусской культуре. Рецепция византийской правовой нормы анализируется в контексте диалога культур. Показана решающая роль интуиции телесности в греческой культуре, рассмотрена трансляция этой интуиции в процессе христианизации Византии. Телесность царя для грека выступает символом космического порядка и Божественного благословения, выраженного в царском образе, поэтому слепец, чья телесная целостность нарушена, не может стать царем. В русской культуре унаследованное от языческого периода отношение к телесной красоте позволяет трактовать телесное совершенство как принадлежность мира, который должен отринуть христианин, телесность царя не связана напрямую с духовностью и божественностью. Таким образом, византийская казнь ослеплением основана на культурном архетипе телесности, который не был сохранен в русской культуре в ходе культурного диалога. В работе показано, что единство рода Рюриковичей и политическое положение Руси в течение первых столетий ее истории способствовало размыванию и уничтожению византийской правовой нормы при несомненном доминировании византийской культуры в диалоге.

Диалог культур Византии и Руси продолжался несколько столетий. Ромейская империя была для Руси религиозным образцом, источником культурных парадигм и правовых норм. Тем интереснее специфика культурного трансфера, когда нормы, обычные для Византии, но не прижившиеся на Руси, позволяют увидеть культурные различия, полагающие пределы влиянию одной культуры на другую. Исследуем разницу культур на примере такой византийской нормы как ослепление политического противника или претендента на престол. В Византии подобная казнь практиковалась широко, считалась гуманной по сравнению с убийством, и надежно отсекала претендента от императорского

трона, поскольку в Византии слепец не мог быть государем. На Руси же, несмотря на подавляющее влияние Византии в правовой сфере, ослепление не стало нормой и практиковалось крайне редко. Более того, в XV в. Василий Темный, ослепленный своим политическим соперником, сумел удержать за собой московский трон великого князя. Византийский сюжет на русской почве привел к немыслимым результатам. Постараемся понять, какие культурные предпосылки к этому привели.

Исследование проводится с помощью историко-культурологического и философско-культурологического инструментария. На основе доступных материалов византийской и русской культур выявляются культурные архетипы, лежащие в основе правовых норм, и показана их реализация в конкретно-исторической ситуации Московской Руси. Работа основана на результатах Б.А. Успенского, Ф.Б. Успенского, А.Ф. Литвиной, Т.В. Седуновой, Д.А. Савченко, М.С. Деминцева и других исследователей русской и византийской культуры.

Межкультурный диалог Руси и Византии начался в период Крещения и продолжался несколько столетий вплоть до реформ Петра (Лотман 1992, 121–128). Этот диалог пережил стандартные три фазы: прием транслируемого культурного материала, инверсию культурного пространства, собственную трансляцию культурных парадигм.

Диалог структурируется попеременной активностью передающей и принимающей культуры. Сначала принимающая сторона осваивает язык чужой культуры и учится правилам создания текстов, культурных объектов и культурных систем на этом языке. На следующем этапе происходит принципиальное изменение — чужая традиция трансформируется в соответствии с культурными механизмами принимающей стороны и становится своей, инокультурные системы включаются в собственную социокультуру, часто коренным образом меняя свой облик. В этот критический момент происходит инверсия культурного пространства, бунт периферии против центра, когда прежнее положение источника парадигмы в центре культурного пространства подвергается переосмыслению, и именно своя культура оказывается ценнее и важнее культуры-источника. В этот период меняется направление культурного влияния, и поток текстов принимающей стороны может многократно превосходить тот, который она усвоила на первом этапе диалога. Замечательно, что ответ в диалоге культур может получить вовсе не та культура, которая инициировала изменения.

Интересующий нас сюжет царствования Василия Темного имеет место в XV в., т.е. в ходе второго этапа диалога культур Византии и Руси. Русская культура несколько столетий усваивает византийские нормы, общим языком коммуникации является греческий, и на Руси

существует достаточное количество людей, которые его знают. В то же время переводная литература, визуальная и музыкальная культура доносит византийские образцы до тех слоев, которым греческий недоступен. Византия является безусловным культурным гегемоном этого периода. Тем не менее в царствование Василия Темного уже произошла инверсия культурного пространства. В ходе второго этапа диалога происходит осмысление Руси как равноправной участницы христианского мира. Распространяются легенды, подчеркивающие независимость русского христианства и русской письменности от греков: русских крестил Андрей Первозванный, а русские буквы изобрел черноризец Храбр. Эти письмена видел Константин Философ и использовал вместе со своим братом Мефодием для создания славянской азбуки. На этой мифологеме основано общее для русской культуры допетровского периода представление о преимуществе кириллической грамоты перед всякой другой, в частности, перед греческой: греческие буквы придумали язычники греки, которые поклонялись демонам и всячески грешили, а русские буквы созданы внушением самого Бога (см. по этой теме работы В.М. Живова (Живов 2000, 553), В.Я. Петрухина (Петрухин 2000, 236), А.М. Ранчина (Ранчин 2007,12)). Таким образом, на втором этапе диалога культур русские культурные нормы оцениваются выше, чем греческие. Согласно закономерностям второго этапа диалога, в русской культуре интерпретируется и греческая норма ослепления.

Ослепление постоянно использовалось в Византии как индивидуальная карательная мера. Имеются яркие свидетельства того, как византийцы старались по возможности избегать смертной казни, компенсируя ее членовредительством, ослеплением, ссылкой или заточением в монастырь (Деминцев 2014, 30).

Ослеплению в Византии подвергали претендентов на престол и политических противников императора. Эта категория византийцев была довольно широкой, включая лиц от участников восстаний до членов императорской семьи. Даже рядовой участник восстания считался посягнувшим на императорскую власть. Война с христианскими народами иногда осмысливалась византийскими авторами как гражданская война, что и проявилось в случае с болгарами в 1014 г., когда, по сообщению Скилицы, император Василий Болгаробойца повелел ослепить 15000 пленных болгар (Филипчук 2016, 334). Мы оставляем в стороне вопрос о том, соответствует ли этот факт действительности, по поводу чего есть обоснованные сомнения. Для нас главное, что для византийской ментальности такое поведение является реакцией на восстание и посягательство на престол.

Ослепляли также возможных претендентов в императоры и свергнутых императоров, а также членов императорских семей. Так, в 797 г. императрица Ирина приказала ослепить своего сына Константина VI. В 1042 г. был ослеплен свергнутый император Михаил V Колофат. В 1071 г. император Роман IV Диоген был ослеплен по приказу предавших его сыновей (Савченко 2017, 155).

Русь после Крещения заимствовала из Византии как религиозные, так и правовые нормы, включающие ослепление. Эта норма применялась в первую очередь в той сфере общественной жизни, которая подверглась наиболее сильному греческому влиянию, т.е. в церковной практике.

Летописи свидетельствуют о том, что в первые столетия усвоения византийской культуры на Руси имели место отдельные случаи ослепления, и происходило это в большинстве случае по решению иерархов церкви. Так, в 1169 г. прибывший из Греции в Киев в качестве митрополита Константин II, по сообщению летописи, «обвини» епископа Феодора «всеми винами, и повеле … глаза ему вынаша». Сам Феодор ранее также приговаривал тех, кого считал преступниками, к ослеплению («очи выжигаше») (Савченко 2017, 155).

Кроме того, ослепление могло применяться к восставшим против княжеской власти, в соответствии с византийской нормой. Первой из упомянутых в летописях коллективных карательных акций явилась расправа, осуществленная над жителями Киева весной 1069 г., когда были репрессированы (отсечение головы и ослепление) участники восстания против киевского князя Изяслава. Под влиянием византийского опыта этой расправе была придана форма не обычной мести, а правомерного возмездия за злодеяние, совершенное жителями города (Савченко 2017, 151).

Помимо церковной жизни и политической борьбы князей с другими слоями населения, ослепление по логике византийской жизни должно было применяться к членам княжеских семей, которые претендовали на престол и звание великого князя. Удивительно, что при всем известных усобицах, потрясающих домонгольскую Русь, ослепление князя не стало доминирующей практикой, более того, оно было отторгнуто народным сознанием. В 1069 г. произошло ослепление князя Василька Теребовльского. Это событие вызвало огромный резонанс. Ненависть к мучителям и сочувствие к Васильку были настолько велики и повсеместны, что Владимир Мономах нашел возможным использовать свою позицию мстителя за Василька для укрепления собственной власти и занятия наивысшего места в княжеской иерархии.

Владимир Мономах на прямой совет византийского посла ослепить своих противников ответил, что отнять у человека дар видеть свет Божий есть смертный грех. Узнав об ослеплении Василька князьями Давыдом и Святославом, Мономах «ужасеся и всплакав, и рече: сего не бывало есть на Русьскей земли… сякого зла… Если мы этого не поправим, то еще большее зло встанет в нас и начнет брат брата залакать и погибнет земля Русская, а враги наши половцы, пришедши, возьмут землю Русскую». Спустя три месяца после ослепления Василька Владимир Мономах начал военный поход на Киев. Киевское вече направило к Мономаху просьбу «не губить русской земли». В результате переговоров Святополк принял обязательство схватить или прогнать со стола Давыда (Савченко 2017, 155).

Бояре, подговорившие Давыда на ослепление Василька, были повешены. По-видимому, это решение стало одним из первых, регламентировавших ответственность князя и боярина в ходе политической борьбы. Союз князей судил своих членов за деяния, совершенные одним князем против другого, и за нарушение общего порядка («мира»). Единственным наказанием, которое совет князей мог назначить виновному князю, признавалось лишение его волости. Лишение жизни или телесные наказания для них не допускались в отличие от бояр, которые могли «отвечать головой» за нарушение совместных княжеских решений (Савченко 2017, 156). Таким образом, спецификой применения византийской нормы на Руси является то, что она не использовалась против князей. В том же случае, если это случалось, князь сохранял власть, как несчастный Василько.

В XV в. неписанная норма, противная византийскому праву, была нарушена снова. Почти четверть века пришлось бороться за московский престол князю Василию Васильевичу II (1415–1462), сначала с дядей Юрием Галицким и Звенигородским, а затем и с двоюродными братьями Василием Косым и Дмитрием Шемякой. В 1446 г. Василий II был пленен и по повелению Шемяки ослеплен, отчего получил прозвище Темный. Междоусобная война отличалась особой жестокостью и «злодействами». Но многочисленные раны, потеря нескольких пальцев и даже ослепление не помешали князю участвовать в военных походах и отстоять право на отцовский престол (Микиртичан 2021, 72).

Итак, в Византии слепец не мог занимать престол, а на Руси ему ничего не мешало оставаться при власти. Юридические, правовые и моральные нормы опираются в данном случае на некий культурный архетип, который мы и попытаемся прояснить.

Христианская византийская культура создала концепцию царской власти, не свойственную языческому миру. 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).

Наивысший статус царя является отражением наивысшего статуса Бога, которого он представляет на земле. В то же время для того, чтобы занять трон, претендент должен был сохранять телесную целостность, не должен быть слепым, кастратом, калекой. Что характерно, для обоснования этой нормы не приводятся христианские идеи, она не кодифицируется, а остается негласной, существует на уровне народных верований и фактов общественного сознания. Общественное сознание, многоуровневое и многоплановое, является пространством сохранения традиционных представлений, часто сознательно отвергнутых и опровергнутых, однако возрождающихся вновь и вновь благодаря опоре на коллективную интуицию, лежащую в основе данной культуры. Как показал О. Шпенглер, в основе греческой культуры лежит интуиция телесности. А.Ф. Лосев поясняет: «Древнегреческое мироощущение есть узрение и осязание мира как тела. Здесь все сводится к живым телам… Боги суть совершенные и прекрасные тела. Люди — тела. Космос — живое тело. Число — тело. Так же телесна и стационарна и музыка» (Лосев 1993, 84).

Итак, греческая телесность является зримым символом божественного порядка устроения космоса. Христианское представление о божественной сущности, интеллектуальное и абстрактное, является слишком сложным для усвоения и передачи в образах. Разумеется, византийское религиозное искусство работает над тем, чтобы воплотить умозрение в красках, но культура молчаливого большинства сохраняет образы, имеющие формирующее значение для создания идентичности. Для грека, язычника или христианина, телесное совершенство — необходимый атрибут высшего божественного существа. В языческий период греческие боги осознаются и визуализируются как прекрасные тела, в христианский период телесное совершенство воплощается в человеческом образе Богочеловеком. В византийском искусстве Иисус изображается молодым человеком в расцвете сил, с идеальными пропорциями, носителем неискаженной красоты человеческого облика, присущего человеку до грехопадения.

Та же интуиция телесности определяет в народном представлении облик царя. Поскольку царь в христианский период воплощает

наивысшую божественность на земле, зримо это проявляется в совершенстве телесной формы. В частности, увечье и нарушение целостности тела является недопустимым, поскольку уничтожает символическую связь царя с божественной силой, которую он представляет. В случае телесного изъяна царя визуальное единство небесного и земного на уровне образов разрушается. Ослепленный человек не может претендовать на царский трон ни с его собственной точки зрения, ни с позиций того большинства, которым ему предстоит управлять. Таким образом, интуиция совершенной телесности как необходимого качества упорядоченного Богом космоса и человека как носителя Божественной благодати транслируется в греческой культуре с языческих времен и сохраняется в народных верованиях и неписанных нормах греческого общества.

Бунт против царя, восстание и попытка захватить трон, осмысляются в Византии в парадигме отношений государя и подданного. Государь поставлен Богом, долг подданного — повиноваться. Любая претензия на трон и политическая конкуренция означает нарушение границ между царем и подданным, т.е. разрушение божественного и космического порядка. Наказание ослеплением применяется к членам царской семьи, поскольку своим подлинным или мнимым неповиновением государю они поставили себя вне царской семьи, уравняв собственный статус со статусом подданного, который вышел за рамки и должен быть наказан.

Весь этот комплекс идей не занимает доминирующего положения в русской культуре. Концепция упорядоченного Богом космоса попадает на Русь с христианством из Византии. Связь божественного и телесного прямо противоречит спиритуализму христианства, который стремятся подчеркнуть его проповедники. Телесность предстает как часть сотворенного Богом мира, а связь телесной красоты и божественности оказывается слишком языческой, чтобы ее культивировать сознательно.

Общее индоевропейским культурам понятие святости существует в языческой культуре Руси, соединяя такие понятия как «плодородный», «изобильный», «богатый», «счастье», «благо», «цветение», «сильный», «молодой», «увеличиваться в размере», «расти», «расцветать», «светиться». К той же индоевропейской языческой эпохе восходит представление о святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь (Топоров 1995, 453 и сл.). В мифологических образах этого ряда благо, богатство, процветание, расцвет являются определяющими и сочетаются с мудростью, знанием, силой, которые тоже расцветают в святых местах, на святой земле. Святая земля, святой сад или река, святое растение или человек отмечены бросающейся

в глаза гармонией, особой красотой, соразмерностью, и на этом этапе не связываются с особым типом духовности.

На Руси, где языческие образы были более живыми и яркими, чем в Византии после тысячелетия борьбы с язычеством и христианизации всего образа жизни, телесность воспринимается как часть этого мира, который Христос требует отвергнуть ради духовной жизни. Телесность в русской культуре не становится знаком божественного присутствия, что выражается и в юридической, и в политической жизни.

В Византии династический принцип не стал фактом морального сознания (Скотникова 2003, 25). Император не обязательно принадлежал к правящей династии, но должен был принадлежать к политической элите общества. Будущий царь мог либо быть престолонаследником, либо соцарствовать императору, либо происходить из знатного и богатого рода (Величко 2005, 187). Выбор таких родов был ограничен, но существовал. На Руси же княжеская власть 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 черед поколений вплоть до X в.» (Литвина, Успенский 2006, 7).

Таким образом, все князья Руси являлись друг другу родственниками. Принадлежность к единой семье Рюриковичей и определяла права на престол. Политический соперник князя на Руси всегда принадлежит одной семье, он никогда не является чужаком, который незаконно поднял бунт против властителя, нарушив установленные границы. Таким образом, князь, претендующий на власти на Руси, всегда выше по статусу, чем поданный князя. Ослепление, служащее наказанием за бунт, на Руси не имеет моральной основы, поскольку позиция великого князя не выделяется принципиально в иерархии других владетельных князей. Та граница между царем и подданным, которую нарушает член императорской семьи своим бунтом, за что наказывается ослеплением, на Руси еще не сформировалась.

Важным фактором, который препятствует формированию этой границы, является политическая ситуация несамостоятельности Руси

в монгольский период: ни один русский князь, даже великий, не воспринимался как царь.

В средневековой Руси доминирующим образцом абсолютной власти и правителя являлся образ византийского императора, василевса и царя. С момента крещения святого Владимира древнерусское государство вошло в состав всемирной христианской империи во главе со священным императором, подобием Бога на земле, источником православия, закона, вечного блаженства. В течение последующих столетий на Руси — вне зависимости от конкретной политической ситуации — признавали легитимность, по меньшей мере, духовного или эсхатологического авторитета василевса (Чернявский 2002, 443).

Процесс усвоения этого образа, отождествления русского государя с василевсом занял длительный период времени. Настолько длительный, что еще более столетия после Флорентийской унии и падения Константинополя трон идеальной «вселенской империи» оставался незанятым, прежде чем русский великий князь был коронован как царь и самодержец (Чернявский 2002, 446).

Высшим, идеальным образцом правителя был василевс, но после 1240 г. появился иной зримый образ государя — образ хана, правившего обширной империей, в которой северо-восточная Русь была лишь провинцией. С самого начала татаро-монгольского периода местные летописи всегда ссылались на татарского правителя как на царя. Русские не скупятся на грубые прозвища татарам, но даже в качестве эпитета правителю, хану эти прозвища используются в связке с царским титулом. Следовательно, русские приписывали своему завоевателю и его преемникам титул, который как до, так и после татаро-монгольского ига сохранялся лишь за одним правителем — вселенским христианским императором (Чернявский 2002, 446). Одобрение хана и участие его представителя были необходимым и привычным условием коронации русского великого князя в период татаро-монгольского ига. Таким образом, ритуал коронации включал в себя официальное и обставленное соответствующей церемонией признание власти хана как сюзерена (Чернявский 2002, 452).

Таким образом, русский великий князь в народном сознании имел над собой два авторитета — христианского василевса-императора и язычника или мусульманина, татарского хана. Оба носителя власти назывались царями. Великий князь на Руси становится царем после падения Константинополя и распада Орды. Русский царь становится наследником обеих линий сакральной царственности — византийской и татарской, он приобретает сакральную христианскую власть и политический сюзеренитет татарского царя. Сакральность царской власти

на Руси анализирует Б. А. Успенский в своих работах о русской культуре. Он указывает, что сакральность царской власти становится феноменом народного сознания после XVI в., когда впервые в 1547 г. проводится церемонию венчания на царство Ивана Грозного (Успенский 1996, 143–144). Таким образом, вплоть до середины XVI в. русский великий князь не воспринимался как царь в политическом мышлении и общественном сознании. Соответственно, парадигма бунта против василевса-космократора оставалась чужда русской жизни, и казнь, полагаемая за это преступление, на Руси не применялась.

Итак, различие византийской и русской политической культуры в вопросе ослепления опирается на разные культурные архетипы и разную политическую ситуацию Византии и Руси. В греческой народной культуре важную роль играет культурный архетип телесности, красоты, телесного совершенства. Телесная целостность является зримым воплощением космического порядка и божественного сверхкосмического мира, отраженного на земле в фигуре христианского царя. Разрушение телесности разрушает целостность образа и символическую связь между земным и небесным порядком. Хотя прямо эта мысль не проговаривается, но является фактом греческой культуры в течение многих веков, и играет свою роль в византийской политической и юридической жизни. Именно поэтому увечный царь, царь-слепец, невозможен в греческой культуре

Кроме того, концепция царской власти в Византии позволяет уравнять члена царской семьи с бунтовщиком, если он каким-либо образом не подчиняется царю. К такому бунтовщику применяется гуманная казнь ослеплением, сохраняющая жизнь, но не позволяющая больше претендовать на трон.

На Руси языческие образы святой земли, богатой, изобильной и красивой, населенной красивыми людьми, не связываются в период Крещения с особым типом духовности, что позволяет трактовать телесность и телесную красоту как принадлежность земного мира, которым нужно пожертвовать ради мира небесного. Духовность в русской культуре не связана напрямую с телесной красотой. Спиритуализм христианства усваивается на Руси без греческой языческой интуиции телесности, которая на сознательном уровне постоянно отвергается и порицается. Таким образом, внешний облик правителя не влияет на его функции в обществе, что позволяет ослепленным и калекам оставаться на княжеском столе, если они принадлежат к роду Рюриковичей.

Общая принадлежность всех князей единой семье, одному роду затрудняет в этот период формирование границы между подданным и государем, за которую можно поместить родственника-бунтовщика.

Любой претендент на княжеский стол имеет на него те или иные права уже в силу своей принадлежности к семье и происхождения от основателя рода Рюрика. Сложная византийская концепция царской власти как отражения небесного порядка на Руси не воспринимается как имеющая отношение к местным реалиям. Здесь нет сакральной границы между князем и его родственниками в силу его княжеского статуса, поскольку этот статус разделяет с ним вся его семья. Таким образом, династический принцип, доминирующий в русской политической культуре, приводит к тому, что противник-князь не может трактоваться как восставший подданный, и караться телесным увечьем или казнью, как это имеет место по отношению к горожанам и боярам.

Политическая независимость русских князей от императора ромеев не позволяет напрямую применять нормы политической жизни Византии к русским политическим коллизиям. Даже если восстание против василевса всех христиан должно караться ослеплением, ни один русский князь этим василевсом не является, а взаимные претензии русские князья улаживают на семейной основе. Политическая зависимость русских князей от татарского хана в течение татаро-монгольского периода также не позволяет русским князьям примерять на себя царские регалии наивысшего сюзерена и практиковать соответствующие наказания. Изменение статуса русского правителя и сакрализация царской власти на Руси происходит только в XVI в., вне рамок рассматриваемого периода.

Возвращаясь к истории Василия Темного, можно сказать, что несмотря на доминирование византийских образцов в политической и юридической культуре Руси, русская культура сохраняет достаточно специфических черт, чтобы ослепленный в лучших византийских традициях правитель смог сохранить верховную власть и остаться великим князем. Вторая фаза диалога культур подразумевает подчеркивание специфических отличий культуры-донора и стремление поменять местами центр и периферию, признав свои культурные достижения более ценными, чем заимствованные. Династический принцип наследования привел к доминированию родственных отношений в наследовании княжеской власти на Руси, а политическая независимость от Византии и политическая зависимость от татарского хана замедлили формирование сакрального ореола вокруг русского князя и способствовали отмиранию византийской нормы борьбы с претендентами на престол. Усвоение на Руси книжного христианства без плотного контакта с народной низовой культурой греков не позволило транслировать греческую интуицию телесности в семантическую среду русской культуры. Изучение места телесности в системе русской культуры и ее

специфических отличий от греческого и других архетипов может стать перспективным направлением будущих исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Величко, А.М. (2005), "Византийский монархизм", *Известия высших учебных заведений. Правоведение* 5 (262): 175–196.

Деминцев, М.С. (2014), "Травмы у людей в Византии XIII века", *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates* 2: 26–34.

Живов, В.М. (2000), "Slavia Christiana и историко-культурных контекст Сказания о русской грамоте", in *Из истории русской культуры*. Т. I (Древняя Русь), 552–585. М.: Языки русской культуры.

Литвина, А.Ф., Успенский, Ф.Б. (2006), *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики.* М.: Индрик.

Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.

Лотман, Ю.М. (1992), *Избранные статьи в 3 т.* Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра.

Микиртичан, Г.Л., Лихтшангоф, А.З., Лисенкова, Л.Н. и др. (2021), "Династия Рюриковичей: физические и психические недуги правителей", *Медицина и организация здравоохранения* 6.3: 64–83.

Петрухин, В.Я. (2000), *Из истории русской культуры.* Т. I (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры.

Ранчин, А.М. (2007), *Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях*. М.: Новое литературное обозрение.

Савченко, Д.А. (2017), "Принудительные меры защиты политического строя в практике древнерусского государства в XI–XIII веках", *Историко-правовые проблемы: новый ракурс* 4: 151–164.

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*: автореф. диссертации доктора культурологии. СПб.: Санкт-Петербургский государственный институт культуры.

Топоров, В.Н. (1995), *Святость и святые в русской духовной культуре.* Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Языки русской культуры.

Успенский, Б.А. (1996), *Избранные труды.* Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки русской культуры.

Филипчук, А.М. (2016), "Византийские подходы XI века к проблеме пленных: ослепление и убийство", *Диалог со временем* 55: 330–340.

Чернявский, М. (2002), "Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории", in А.Ф., Литвина, Б.А., Успенский (сост.), *Из истории русской культуры.* Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь, 442–456. М.: Языки славянской культуры.

Юрганов, А.Л. (1998), *Категории русской средневековой культуры.* М.: МИРОС.

Chernyavsky, M. (2002), "Khan or Vasilyevs: One of the Aspects of the Russian Medieval Political Theory" in A.F., Litvin, B.A, Uspensky (coll.), *From the History of Russian Culture,* Vol. II, Part 1: Kievan and Moscow Rus, 442–456. Moscow: Languages of Slavic Culture. (in Russian.)

Demincev, M.S. (2014), "Traumas in people in Byzantium of the 13th century", *Tyumen State University Herald. Humanities Research. Humanitates* 2: 26–34. (in Russian.)

Filipchuk, A.M. (2016), "Byzantine approaches of the 11th century to the problem of prisoners: blindness and murder", *Dialogue with Time* 55: 330–340. (in Russian.)

Litvina, A.F., Uspensky, F.B. (2006), *The choice of the name of the Russian princes in the 10th–16th centuries. Dynastic history through the prism of anthroponymy.* Moscow: Indrik. (in Russian.)

Losev, A.F. (1993), *Essays on Ancient Symbolism and Mythology.* Moscow: Mysl. (in Russian.)

Lotman, Yu.M. (1992), *Selected articles in 3 vols,* Vol. 1: Articles on Semiotics and Topology of Culture. Tallinn: Alexandra. (in Russian.)

Mikirtichan, G.L., Lihtshangof, A.Z., Lisenkova, L.N., et al. (2021), "The Rurik Dynasty: Physical and mental ailments of rulers", *Medicine and health care organization* 6.3: 64–83. (in Russian.)

Petruhin, V.Ya. (2000), *From the History of Russian Culture*, Vol. I (Ancient Rus). Moscow: Languages of Russian culture. (in Russian.)

Ranchin, A.M. (2007), Old *Russian bookishness in interpretations, analyses and comments*. Moscow: New Literary Observer. (in Russian.)

Savchenko, D.A. (2017), "Compulsory measures of protection of the political system in the practice of the ancient Russian state in the 11th–13th centuries", *Historical-Legal Problems: The New Viewpoint* 4: 151–164. (in Russian.)

Sedunova, T.V. (2008), "The Image of the Emperor in the Byzantine culture of the VI century: 'Symphony of the authorities'", *Proceedings of the Saint-Petersburg State Institute of Culture* 178: 155–161. (in Russian.)

Skotnikova, G.V. (2003), *The Byzantine tradition in Russian self-consciousness:* abstract dissertations of Doctor of Cultural Studies. St. Petersburg: St. Petersburg State Institute of Culture. (in Russian.)

Toporov, V.N. (1995), *Holiness and saints in Russian spiritual culture,* Vol. 1: The first century of Christianity in Russia. Moscow: Gnosis; Languages of Russian culture. (in Russian.)

Uspensky, B.A. (1996), *Selected Works,* Vol. I: Semiotics of history. Semiotics of culture, 2nd ed., rev. and add., 142–183. Moscow: Languages of Russian culture. (in Russian.)

Velichko, A.M. (2005), "Byzantine monarchism", *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie* 5 (262): 175–196. (in Russian.)

Yurganov, A.L. (1998), *Categories of Russian medieval culture.* Moscow: Miros. (in Russian.)

Zhivov, V.M. (2000), "Slavia Christiana and the Historical and cultural context of the Legend of Russian Literacy", in *From the History of Russian Culture*, Vol. I (Ancient Rus), 552–585. Moscow: Languages of Russian Culture. (in Russian.)

THE BLINDING OF THE PRETENDER TO THE THRONE IN BYZANTINE AND RUSSIAN CULTURE

ISHCHENKO, Nina S.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Lugansk State Pedagogical University, Lugansk, Russia.

E-mail: niofterna@gmail.com

Keywords: Russian culture, dialogue of cultures, Russia, byzantium, dynastic principle, tsarist power, physicality, blinding.

The paper provides a cultural-historical and philosophical-cultural analysis of the specific attitude to the blinding of the applicant for the princely table in the Old Russian culture. The reception of the Byzantine legal norm is analyzed in the context of the dialogue of cultures. The decisive role of the intuition of corporeality in Greek culture is shown, the translation of this intuition in the process of Christianization of Byzantium is considered. The corporeality of the king for the Greek is a symbol of cosmic order and Divine blessing expressed in the royal image, therefore a blind man whose bodily integrity is violated cannot become a king. In Russian culture, the attitude to bodily beauty inherited from the pagan period allows us to interpret bodily perfection as belonging to the world that a Christian should reject, the physicality of the tsar is not directly related to spirituality and divinity. Thus, the Byzantine execution by blinding is based on the cultural archetype of corporeality, which was not preserved in Russian culture during the cultural dialogue. The paper shows that the unity of the Rurik family and the political situation of Russia during the first centuries of its history contributed to the erosion and destruction of the Byzantine legal norm with the undoubted dominance of Byzantine culture in the dialogue.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.14

ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ ОТ АНТИЧНОСТИ К МОДЕРНУ И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В РОССИИ

БЕСКОНЕЧНЫЙ РАЗУМ КАК ОСНОВАНИЕ БЫТИЯ ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМЫХ ВЕЩЕЙ, СООБРАЗНО ПРИНЦИПУ ПРИЧИННОСТИ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАНТА*

ПРОТОПОПОВ
Иван Алексеевич

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Россия.

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

E-mail: stiff72@mail.ru

Ключевые слова:
Бесконечный разум, рассудок, причинность, взаимодействие, аналогии опыта, умопостигаемая форма, онтологическое доказательство.

Статья посвящена анализу понятия разума в соотнесении с принципом причинности и взаимодействия ранних докритических произведений Канта. Автор показывает, что божественный разум выступает в раннем «докритическом» проекте кантовской философии, в отличие от положений «Критики чистого разума», определяющим основанием всех возможных вещей в мыслимых нами понятиях и причиной существования этих вещей в чувственном мире сообразно этим понятиям. Этот разум, мышление которого тождественно действительному бытию, обусловливает само существование единства определений любой мыслимой нами единичной вещи в её полном понятии, независимо от её чувственного восприятия. Сообразно положениям раннего Канта, только бесконечный божественный разум, а не ограниченный человеческий рассудок, может быть причиной той безусловной всеобщности, сообразно которой мы можем мыслить изначальную связь многообразного содержания чувственно воспринимаемого мира, определяемого через понятия причинности и взаимодействия всех его объектов.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

В одной из самых ранних докритических работ Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755) первым определяющим основанием и причиной бытия всех остальных и, прежде всего, воспринимаемых нами вещей признаётся безусловно необходимое существование, определяемое в понятии о Боге и его бесконечном разуме. Кант утверждает, что есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вещей вообще и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо[1]. Бытие высшего существа рассматривается в данной работе как первое основание причинности всех остальных мыслимых нами вещей, поскольку всё случайно существующее должно иметь основание, предшествующим образом определяющее его существование. Вещи, обладающие случайным бытием, должны определяться в своём существовании исходя из безусловно необходимого бытия высшего существа.

Все мыслимые и воспринимаемые нами вещи как субстанции могут подвергаться изменениям, согласно положениям раннего Канта, лишь поскольку они связаны с другими, и их зависимость друг от друга определяет тогда взаимное изменение их состояний. Здесь, точно так же как в «Критике чистого разума», кенигсбергский философ считает, что вещи как субстанции должны находиться во взаимной связи друг с другом и только эта связь делает возможными порядок и последовательность во времени. Если же полностью устранить всякую связь между субстанциями, то также исчезнут последовательность и время (Кант 1994а, 301). Однако в отличие от своей поздней критической позиции, Кант утверждает, что никакая конечная субстанция вне своей зависимости от высшей причины, обнаруживающейся через связь этой субстанции с другими субстанциями, не может быть сама по себе, как нечто неизменное и постоянное основанием каких-либо изменений

1 Это обоснование бытия Бога развивается затем самим Кантом в другой докритической работе «Единственно возможном основание для доказательства бытия Бога» (1762) и получает название «онтологического доказательства». В этом доказательстве, как его определял Кант в своих ранних работах, полностью отличая и противополагая его картезианскому доказательству, (обозначавшемуся как онтологическое в «Критике чистого разума»), устанавливается безусловно необходимое существование, которое определяется в понятии высшего существа. Это высшее в отношении всего остального сущего бытие есть простое полагание внутренней возможности всех мыслимых в нашем разуме и действительного бытия всех существующих для нашего чувственного восприятия вещей. (См. подробнее о философии раннего Канта в целом и об этом доказательстве в частности, в моей работе: Протопопов 2010, а также в работах: Wood 1978; Sala 1990; Fisher, Watkins 1998; Коцюба 2001; Schönfeld 2000; Schmucker 1980; Logan 2007).

в качестве своего действия. Это связано с тем, что простая субстанция, свободная от всякой внешней связи и предоставленная исключительно себе самой, совершенно неизменяема (Кант 1994а, 309). Здесь Кант уверен, что ни одна конечная субстанция не может быть причиной самого бытия другой субстанции, так же как она сама по себе не может быть первой причиной существования своего действия, в отличие от того, что позднее он утверждает в своём основоположении о причинности в «Критике чистого разума»[2].

Кант также утверждает в данной работе, что ему удалось доказать совершенно очевидными доводами, что сосуществование субстанций мира ещё недостаточно для обоснования их связи между собой, но что для этого требуется ещё некоторая общность их происхождения и, кроме того, возникающая отсюда взаимная зависимость их друг от друга. Поэтому мы можем сказать, что внешняя связь всех вещей, равно как и причинная зависимость одной вещи от другой в их взаимодействии, возможны только при условии существования их высшей и единой разумной причины (Кант 1994а, 309). Отсюда мы можем видеть, что сама возможность всех основоположений чистого рассудка, как они определяются в «Критике чистого разума», равным образом, как и необходимость и всеобщность используемых в этих основоположениях понятий, с которыми связывается возможность чувственно воспринимаемого опыта, основывается согласно положениям данной докритической работы, на самом по себе необходимом бытии высшего существа и его всеобщем разуме. В дальнейшем, несмотря на наметившийся в таких работах как «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) и «Грёзы духовидца» (1766) поворот в сторону ограничения всякого возможного для нас познания одним только опытом, Кант вовсе не отказывается, как можно было бы подумать, от этих положений, но, напротив, всесторонне развивает их в своей последней работе докритического периода «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», вышедшей в 1770 г.

Традиционно считается, что последняя докритическая работа Канта предваряет «Критику чистого разума» в двух основных положениях, а именно в различении чувственного и рассудочного типов познания, а также в трансцендентальном учении о пространстве и времени как

2 Как справедливо считает М.Ю. Васильева, в ранних работах Кант отвергал положение о том, что всякое чувственно воспринимаемое действие должно обуславливаться внутренним принципом самой субстанции как причины, и утверждал, что первым определяющим основанием мыслимого нами понятия причинности и взаимодействия должна быть высшая самостоятельная причина или Бог (Васильева 2003, 24–28).

всеобщих субъективных формах нашей чувственности. Тем не менее, основные принципы познания, устанавливаемые в данной работе, коренным образом отличаются от соответствующих принципов познания «Критики чистого разума». Как справедливо замечает по этому поводу Э. Кассирер: «перед нами продуманная *теория* интеллигибельного, основанная на исследовании его принципов и предпосылок и проведённая через все основные разделы известной метафизики. В том, что во всём этом исследовании поставлены вопросы, данные для которых находятся в другом мире, а не в том, в котором мы *ощущаем*» (Кассирер 1997, 86).

В.В. Васильев, выявляя фундаментально различные познавательные установки в кантовской «Критике чистого разума» и его работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», (которая также обычно называется «Диссертация», поскольку была написана и выдвигалась Кантом на предмет соискания кафедры профессора логики и метафизики в Кенигсбергском университете) даже не вполне оправданно утверждает, что Кант считает в ней «невозможным априорное познание рассудком феноменов. С другой стороны, он признаёт возможным рассудочное познание ноуменов, хотя вопрос о конкретных формах такого познания остаётся, по сути, неразработанным. Любопытно, что в дальнейшем позиция Канта диаметрально изменилась, и в трансцендентальной дедукции категорий Кант доказывал одновременно возможность априорного рассудочного познания мира явлений и невозможность такого познания по отношению к вещам как они существуют сами по себе» (Васильев 1997, 27). В.А. Жучков также считает, что Кант в своей «Диссертации» занимает позиции прямо противоположные «критическим» и предпринимает в ней последнюю попытку спасти прежнюю догматическую метафизику: «различение чувственного и рассудочного познания и их отношения к своим объектам преследует цель не критического преодоления, а догматически-позитивного обоснования метафизики» (Жучков 1996, 234). Кант утверждает в этой работе в частности, что принципом формы Вселенной служит то, что содержит в себе основание всеобщей связи, благодаря которой все субстанции и их состояния относятся к одному и тому же целому, называющемуся миром.

Так же как и в работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания», Кант утверждает в своей «Диссертации», что «связь, составляющая *сущностную* форму мира, рассматривается как принцип *возможных влияний* друг на друга субстанций, составляющих мир. Ведь действительные влияния относятся не к сущности, а к состоянию, и сами переходящие силы, [т.е.] причины влияний, предполагают

некий принцип, благодаря которому возможно, чтобы состояния многих [субстанций], существование которых вообще-то независимо друг от друга, относились друг к другу как следствия. Если отказаться от этого принципа, то нельзя предполагать и возможность переходящих сил в мире» (Кант 1994b, 282). Это взаимодействие и взаимное влияние субстанций друг на друга мыслится при этом как реальное и объективное, а не как идеальное и опирающееся только на мышление субъекта, который, объединяя множество возможных предметов, создаёт в мысли это целое. Подобный принцип связи всго существующего в каком-либо мире выступает основанием единства всех изменяющихся субстанций, которые образуют в соединении постоянный субъект всех возможных изменений и только в этом соединении представляют умопостигаемую форму мира.

Именно эта форма мира выражает собой сущность бытия всего того, что происходит в чувственно воспринимаемом мире, а потому она постоянна и не подвержена никаким переменам, так как любое изменение предполагает тождество субъекта, определения которого следуют друг за другом. Она представляет собой всеобщую субстанцию, объединяющую в единое целое мир, состоящий из многих различных субстанций, и связывает их многообразное содержание в тождественную себе форму. Эта форма, согласно Канту, постоянна и представляет собой неизменный субъект, выступающий основанием всех изменений, происходящих в этом мире с его субстанциями как объектами. Если в «Критике чистого разума» этот принцип осмысливался в виде принципа неизменности субстанции как постоянного субъекта всех явлений в чувственно воспринимаемом мире, который, не возникая и не уничтожаясь во времени, существует для нас именно как нечто чувственно воспринимаемое в этом мире, то в данной работе такой субъект как реальное основание всего того, что изменяется, представляет собой постигаемое только разумом действительное бытие, целиком и полностью отличное от всего чувственно воспринимаемого, но делающее его впервые возможным.

При этом, сам принцип формы мира Кант понимает двояким образом: принцип формы чувственно воспринимаемого мира есть то, что содержит в себе основание всеобщей связи всего, что представляет собой феномен, тогда как форма интеллигибельного мира, напротив, допускает такой объективный принцип, благодаря которому существует связь между вещами вообще как ноуменами. При этом мир, рассматриваемый как феномен, как говорит Кант, по отношению к той чувственности, которая относится к человеческому уму, допускает один только формальный субъективный принцип, состоящий

в определенном законе духа. Благодаря этому закону необходимо, чтобы всё, что может быть объектом чувств, по необходимости представлялось относящимся к одному и тому же целому, каковое в отношении своей формы становится возможным исходя из высшей причины этого мира, рассматриваемого как интеллигибельного.

В понятии интеллигибельного или умопостигаемого мира как вечной существующей форме, которая полагается в своём бытии мыслящим себя и всё остальное сущее бесконечным разумом, Кант приходит к тем же спекулятивно теоретическим положениям, которыми будет руководствоваться впоследствии Гегель в своей «Науке Логике» (Гегель 1970, 103). Мы можем всеобщим и необходимым образом мыслить всё сущее в том, что оно есть само по себе в понятии о нём, независимо от того, обладает ли оно каким-либо своим бытием в чувственном восприятии только потому, что всё сущее в форме умопостигаемых сущностей изначально обладает своим определённым существованием, тождественным с мышлением о нём, в том высшем самостоятельном, существующем для себя действительном бытии, которое определяется как бесконечный разум или абсолютная идея.

Раннее кантовское онтологическое доказательство выступает в этом отношении истинным обоснованием бытия высшей умопостигаемой действительности мыслящего себя бесконечного разума, который раскрывается для себя как основание всего сущего в его собственной сущности и самостоятельном бытии. В этой связи решающим вопросом для самой возможности нашего чувственно воспринимаемого мира в его существенной умопостигаемой форме у Канта в его «Диссертации» выступает вопрос, на каком принципе покоится само отношение всех субстанций, которое, если его рассматривать созерцательно, называется пространством? Каким образом становится объективно возможна связь всех существующих объектов, поскольку они воспринимаются нами в чувственной форме пространства и времени?

Разрешаются эти вопросы Кантом в данной ранней работе таким уже известным нам образом, что когда дано много субстанций, то принцип возможного взаимодействия между ними покоится не только на одном их существовании, но для этого требуется ещё и нечто другое, из чего стали бы понятными и взаимные их отношения. Ведь в силу самого их существования необходимо только одно отношение — к их собственной причине, но отношение действия к причине есть не взаимодействие, а зависимость. В связи этим, выводы к которым приходит Кант в своей последней докритической работе, если они справедливы, делают невозможным последующее обоснование всех основоположений рассудка и, в частности, обоснование третьей аналогии опыта

в «Критике чистого разума»: «*целое из необходимых субстанций невозможно.* В самом деле, так как каждой [субстанции] вполне достаточно её существования вне всякой зависимости от какой-либо другой, а зависимость не согласна с [понятием] необходимого, то ясно, что взаимодействие субстанций (т.е. взаимная зависимость состояний) не только не вытекает из их существования, но и вообще не может относиться к необходимым [субстанциям]» (Кант 1994b, 305).

Таким образом, если субстанции, существующие в чувственно воспринимаемом мире, существуют необходимым образом во всякое время, поскольку они мыслятся таковыми на основании понятия рассудка, как считает Кант в «Критике чистого разума», то они именно в силу этого, не могут быть в отношении друг к другу быть причинами каких-либо изменений как своих действий, равно как в их постоянном существовании по определению не может вообще происходить вообще никаких изменений. Поэтому, как считает здесь Кант, субстанциональное целое есть лишь целое, состоящее из случайных субстанций, и мир по существу своему состоит только из случайного. И наоборот, всякая необходимая субстанция находится в связи с миром только как причина со своим действием, и потому — не как часть с её дополнениями до целого, так как связь сопринадлежащих частей есть взаимная зависимость, а она не свойственна необходимо сущему.

Таким образом, причина мира есть вне него находящееся сущее, и притом она — не душа мира, и присутствие её в мире — не локальное, как высшей причины в ряду его причин и следствий, а динамическое, как высшей причины той причинности и взаимодействия, которые происходят в мире. Все вещи, существующие в мире и составляющие его в целом, могут обладать только случайным бытием, и каждая такая вещь как случайная субстанция, возникающая в своём существовании в этом мире, не может иметь причиной своего бытия другую такую же случайную субстанцию. Все эти вещи нуждаются в безусловно необходимой причине, которая именно в силу своей необходимости должна сама по себе существовать вне мира, а вовсе не составлять его часть, как полагает Кант в своих критических антиномиях, тогда как её действие должно обнаруживаться в мире через взаимную причинность и общую причинную зависимость всех вещей в отношении их бытия (Кант 1994b, 306).

Напомним, что основанием самой возможности мыслимого нами единства формы в соединении различных конечных субстанций, равно как и необходимым определяющим основанием всех мыслимых нами вещей, в работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» выступал божественный разум, поскольку общение

между конечными, случайными субстанциями имеет место лишь постольку, поскольку все они удерживаются в том или ином виде взаимного отношения одним общим источником их существовании, а именно божественным разумом. Только божественный разум может быть причиной той безусловной всеобщности, сообразно которой мы можем всецело априорно мыслить в своём рассудке связь многообразного содержания в виде взаимодействия всех его объектов, воспринимаемых как одновременно существующие в пространстве и связанные в своём существовании в порядке времени.

Причинная зависимость и взаимодействие различных субстанций, благодаря которым мы можем воспринимать их одновременное существование в пространстве и необходимую последовательность во времени, становятся возможными только в силу причинной зависимости всех чувственно воспринимаемых вещей от высшей, создающей единство их взаимной связи разумной и безусловно необходимой причины. Тогда как, напротив, если бы, как полагает Кант в своей третьей аналогии опыта «Критики чистого разума», существовало бы много необходимых субстанций, постоянных и неизменных во всякое время, выступающих первыми причинами всех чувственно воспринимаемых изменений в мире как своих действий, что уже во всех отношениях противоречит само себе, то никакое взаимодействие между субстанциями в одном и том же мире было бы совершенно невозможно, и тем самым не был бы возможен никакой опыт. Это основоположение о взаимодействии, которое становится возможным на основании единой причины бытия всех вещей выступает первым и высшим принципом, обосновывающим бытие реального мира, данного нам в чувственном восприятии.

Однако, несмотря на то, что, как полагает Кант, мы постигаем сущностную форму объектов, равно как и их бытие, только во всеобщих понятиях разума, но сами эти объекты, как непосредственно существующие в их единичном виде, мы не можем созерцать и различать с помощью нашего конечного разума, для этого нам необходимо чувственное восприятие этих объектов. Основанием всеобщей формы всех чувственно воспринимаемых явлений как феноменов выступают здесь пространство и время как единичные идеи, представляющие собой не понятия, а чистые созерцания, независимые от всякого чувственного ощущения какого-либо объекта. Основное содержание трансцендентальной эстетики «Критики чистого разума» возникает из положений работы «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» которые, однако, имеют в этой работе, несмотря на полное сходство в определениях с определениями «Критики чистого

разума», существенно иной, если не сказать прямо противоположный смысл (Кант 1994b, 285–304).

В ранней работе Кант производит следующее основополагающее разделение относительно предметов двух видов познания: чувственно познанное в форме пространства и времени — это представления о вещах, как они нам являются, а представления рассудочные — это представления о вещах как они существуют. Само действительное бытие всех вещей мы постигаем только в понятиях рассудка или разума, между которыми Кант не проводил тогда чёткого разделения. Таким образом, мы можем сказать, что бытие любого предмета вообще, согласно данным кантовским положениям, независимо от того, воспринимается ли он посредством чувств или нет, обнаруживается для нас только посредством мышления, посредством же чувственности мы представляем существующие сами по себе предметы только как являющиеся нам, сообразно той всеобщей форме их представления, которая нам присуща как чувственно воспринимающим субъектам. Объекты, определяемые в том, что они есть через рассудочные понятия, в которых мы познаём также их действительное бытие, даются нам как непосредственно существующие единичные предметы только в чувственно созерцании и сообразно его основным и всеобщим законам. Пространство и время, так же как и в будущей «Критике чистого разума», определяются в виде условий возможности созерцания всех вещей как явлений, а вовсе не как условие или свойство бытия вещей самих по себе, но это вовсе не означает в данной работе того, что они выступают здесь условием действительного бытия тех вещей, которые нам даются в чувственном созерцании.

Тем самым, эти чистые формы созерцания субъективны вовсе не потому, что представляют нам объекты так, как они существуют по отношению к нам, в отличие от того, что они есть сами по себе, но потому, что посредством чувств нам вообще не даётся никакого действительного бытия воспринимаемых нами объектов. Существование объектов вообще, в том числе и чувственно воспринимаемых объектов, мы постигаем только в понятиях, или идеях, рассудка, посредством же чувственности мы лишь представляем сами эти объекты как непосредственно данные нам во всеобщих, свойственных нам как субъектам формах созерцания пространства и времени. Таким образом, в чувственном восприятии для нас обнаруживается подлинное явление тех вещей, которые существуют сами по себе, но представляемых сообразно той необходимым образом присущей нам форме их восприятия, которая нам оказывается присуща как телесным существам, обладающими чувственностью.

Обосновывая связь постигаемой в нашем разуме формы мира с чувственным восприятием существующих в нём вещей сообразно априорным принципам пространства и времени, Кант осторожно замечает: «если было бы позволено выйти за пределы аподиктической достоверности, которая подобает метафизике, то стоило бы исследовать нечто относящееся не только к законам чувственного созерцания, но также и к его причинам, которые может познать только рассудок. Именно человеческий ум подвергается действию извне, и мир открывается до бесконечности лишь постольку, *поскольку сам ум со всем другим поддерживается одной и той же бесконечной силой единого*. Отсюда ум воспринимает внешнее только благодаря присутствию той же общей поддерживающей причины, и потому пространство, которое есть чувственно познаваемое всеобщее и необходимое условие соприсутствия всего, может быть названо феноменом вездесущия» высшей причины мира (Кант 1994b, 308).

Таким же образом возможность изменений и всех последовательностей, принцип которой, насколько он познаётся чувственно, содержится в понятии времени, предполагает постоянство субъекта, противоположные состояния которого следуют друг за другом, а то, состояния чего текучи, продолжается только благодаря поддержке другого. Вот почему понятие времени как единственно бесконечного и неизменного, в котором всё находится и пребывает, есть, как говорит Кант, феномен вечности общей причины (Кант 1994b, 308). Тем не менее, предвосхищая будущее развитие своих воззрений, Кант замечает в конце этой схолии, что более разумным при ограниченности нашего рассудка кажется держаться берега доступных нам познаний, чем пускаться в открытое море таких мистических исследований, как это сделал Мальбранш, мнение которого ближе всего к излагаемому Кантом, а именно, что мы созерцаем всё в Боге.

Говоря в целом о методе метафизики, в отношении разграничения чувственного и рассудочного познания объектов Кант замечает в данной ранней работе, что «весь метод метафизики, касающийся чувственного и рассудочного, сводится главным образом к следующему: нужно всячески остерегаться того, чтобы *принципы чувственного познания выходили за свои пределы и касались рассудочных [познаний].* В самом деле, так как *предикат* в любом суждении, выраженном рассудочно, *есть условие*, без которого ничего нельзя утверждать о субъекте как о чём-то мыслимом, то предикат есть принцип познания; чувственное же понятие есть только условие возможного чувственного познания и потому больше всего подходит к субъекту суждения, понятие которого также чувственно» (Кант 1994b, 310). Но такого

рода понятие, выражающее собой условие возможности чувственного познания, рассмотренное рассудочно, может быть только субъективным и само по себе не выражает принципа познания никакого объекта. Если оно прилагается к рассудочному понятию, то такое суждение имеет силу только согласно с субъективными законами; поэтому о самом рассудочном понятии можно высказываться и утверждать не объективно, а только как об условии, без которого нет чувственного познания данного понятия. Чувственное познание здесь означает всё то, что впоследствии Кант стал называть в «Критике чистого разума» опытом.

В примечании к этим положениям Кант следующим образом их разъясняет: плодотворно и легко приложение этого критерия при установлении различия между принципами, которые выражают только законы чувственного познания, и теми, которые помимо этого ещё говорят что-то о самих объектах. Ведь если предикат представляет собой рассудочное понятие, то отношение его к субъекту суждения, хотя бы чувственно познаваемому, всегда указывает на признак, присущий самому объекту. Тем самым только рассудочное понятие, в котором мы познаём существование мыслимого нами объекта, независимо ни от какой формы чувственности выступает основанием его возможности в качестве предмета чувственного восприятия. Тогда как, напротив, «если *предикат — понятие чувственное*, то, поскольку законы чувственного познания не представляют собой условия возможности самих вещей, он не будет иметь силы в отношении *субъекта* суждения, *мыслимого рассудочно*, и, таким образом, его нельзя будет выразить объективно» (Кант 1994b, 311). Заблуждения рассудка, состоящие в наделении чувственных понятий рассудочными признаками, Кант именует ошибкой подстановки. Смешение рассудочных и чувственных понятий будет представлять собой метафизическую ошибку подстановки, состоящую в ложной аксиоме, когда нечто чувственное выдаётся за необходимую принадлежность рассудочного понятия. Именно из этих ложных аксиом, как полагает здесь Кант, вышли принципы, вводящие в заблуждение рассудок и оказывающие крайне вредное действие на всю метафизику[3].

Определяя главный критерий такого рода беспристрастных суждений, с помощью которых мы различаем ложные метафизические

3 Н. Хинске следующим образом представляет кантовскую позицию по этому вопросу: «все серьёзные спорные вопросы метафизики обусловлены не чем иным, как только интеллектуализацией феноменов, негласным возведением чувственных представлений в ранг рациональных признаков или негласным переносом предикатов чувственного познания на предметы умопостигаемого мира» (Хинске 2007, 162).

суждения от истинных, Кант, чего обычно не замечают, прямо выступает здесь против тех положений, которые станут впоследствии основными в «Критике чистого разума» и которые он определяет здесь как полностью невозможные: «*если какому-нибудь рассудочному понятию приписывается вообще какой-то предикат, касающийся отношений* пространства и времени, *то он не должен быть высказан объективно; он указывает только на условие, без которого данное понятие не может быть познано чувственно.* Что подобного рода аксиома неправомерна и если не ложна, то по крайней мере неосновательна и сомнительна, вытекает из следующего: субъект суждения, если он постигается рассудочно, относится к объекту, а предикат, заключая в себе определения пространства и времени, относится только к условиям чувственного человеческого познания, которые не обязательно причастны ко всякому познанию данного объекта, и потому не может быть высказан всеобщим образом о данном рассудочном понятии» (Кант 1994b, 312).

Никакое рассудочное понятие не может быть основано в своём объективном значении на том, что оно выступает условием возможности предикатов или определений какого-либо чувственно воспринимаемого предмета. В этом случае речь идёт только о том условии, при котором предмет понятия даётся в своих многообразных определениях для представления наших чувств, тогда как действительное бытие этого предмета в его определениях мы познаём в мышлении. В «Критике чистого разума» Кант утверждает нечто прямо противоположное — все мыслимые нами понятия обретают свою объективную реальность и действительное значение только посредством чувственного восприятия, возможность предмета которого они образуют. В основе всякого опытного познания лежат понятия о предметах вообще как условия возможности чувственно воспринимаемых предметов; но именно поэтому, объективная значимость категорий как понятий *a priori* будет основываться на том, что опыт возможен только посредством них.

Определяемый в рассудочном понятии объект, согласно положениям «Критики чистого разума», есть только то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием, тогда как основание для образования понятий о всех мыслимых нами объектах, трансцендентальное единство апперцепции, есть именно то единство, благодаря которому всё данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте (Кант 2006, 209 (B 137)). Таким образом, если в своей «Диссертации» Кант полагает, что мыслимые нами в рассудке понятия как условия возможности чувственного опыта в принципе не имеют никакого объективного и всеобщего значения, так как не выражают в этом виде никакого действительного бытия

своего предмета, постигаемого в разуме, то в «Критике чистого разума» эти понятия только и единственно в чувственном опыте, в котором для нас существуют мыслимые в них предметы, обретают свой всеобщий и объективный смысл.

В этом отношении, трансцендентальное единство апперцепции, если оно мыслится только как единство связи многообразного содержания чувственного созерцания, согласно положениям последней докритической кантовской работы, не имеет никакого объективного значения, так как в принципе не может быть определено как то, что выступает условием самой возможности понятий всех мыслимых нами объектов, поскольку имеет исключительно субъективно чувственное применение. Объединяя чувственные представления о вещах в одном сознании без изначального постижения понятий о вещах вообще, мы не можем на деле помыслить никакого понятия о единстве реальной связи в чувственно воспринимаемых вещах.

Причина, по которой рассудок столь легко впадает в подобную ошибку, как полагает Кант в своей ранней работе, состоит в том, что он вводится в заблуждение с помощью другого, в высшей степени верного правила. Мы верно предполагаем, что всё, что не может быть познано никаким созерцанием, совершенно нельзя мыслить, и потому оно невозможно. Но иного созерцания, кроме того, которое сообразуется с формой пространства и времени, мы не можем постичь никакими усилиями ума; вот почему мы считаем невозможным всякое вообще созерцание, не связанное этими законами, если мы не говорим при этом о чисто интеллектуальном созерцании, не подлежащем законам чувств, и потому всё возможное подчиняем чувственным аксиомам пространства и времени. В самом этом правиле мы уже можем видеть и основание того, почему сам Кант впоследствии полностью изменил свою позицию по данным вопросам.

Пока же, в последней докритической работе он считает, что «все ошибки смешения чувственных познаний с рассудочными, из которых проистекают подставные аксиомы, можно разделить на три вида, общие формулы которых следующие: 1. То чувственное условие, при котором единственно возможно *созерцание* объекта, есть условие самой *возможности объекта.* 2. То чувственное условие, при котором единственно *возможно сравнение между собой данных для образования рассудочного понятия объекта*, есть также условие самой возможности объекта. 3. То чувственное условие, при котором единственно возможно *подведение* имеющегося *объекта под данное рассудочное понятие*, есть также условие возможности самого объекта» (Кант 1994b, 312–313).

В полном соответствии с этой первой подставной аксиомой, в своей будущей трансцендентальной эстетике Кант будет говорить о том, что условия возможности чувственного созерцания какого-либо объекта есть также условия возможности самого объекта как он существует для нас, хотя причиной бытия этого объекта будет выступать неизвестная вещь сама по себе. Чувственное условие второго и третьего рода относятся в «Критике чистого разума» к объединению многообразного содержания наших представлений в синтезе продуктивного воображения, которое под видом изначального априорного объединения всех возможных представлений в объективном единстве самосознания выдаётся за условие возможности самих объектов чувственного восприятия. Подставная аксиома первого рода в целом гласит, что всё, что достоверным образом существует для нашего познания, существует где-то и когда-то. Этот неправомерный принцип связывает существование всего сущего, даже если оно познаётся только в понятии рассудка, с условиями пространства и времени.

Предвосхищая свои собственные будущие рассуждения о Боге как о высшем реальном сущем, Кант говорит: «когда же люди доходят до понятия высшего и вне мира находящегося сущего, то они удивительно заблуждаются из-за этого обволакивающего ум тумана. *Присутствие* Бога они мыслят себе как *локальное* и Бога помещают в мире, как будто Бог сразу охвачен бесконечным пространством; это ограничение пытаются возместить тем, что эта локальность мыслится в исключительном *значении*, т.е. как бесконечная. Но быть одновременно во многих местах абсолютно невозможно, так как различные места находятся вне друг друга, и потому то, что находится вне самого себя и вне его присутствует то, что в нём содержится. Что же касается времени, то, после того как они не только изъяли его из законов чувственного познания, но и перенесли за пределы мира к самому вне мира находящемуся сущему как условию его существования, они запутываются в безвыходном лабиринте» (Кант 1994b, 314). Напомним здесь о лабиринте первой антиномии разума, когда первое начало мира рассматривается как принадлежащее условиям времени.

Таким образом, мы можем сказать, что Кант, в ряде основных своих ранних работ, и прежде всего — в своей «Диссертации», создаёт совершенно иной проект философии, который не только прямо и непосредственно нацелен на положительное разрешение основных проблем классической европейской метафизики, но и на совершенно иных основаниях осмысливает главные проблемы будущей «Критики чистого разума». В связи с этим мы можем вспомнить В.А. Жучкова, который полагает, что Кант в рассмотренной нами «Диссертации» 1770 г.

занимает позиции прямо и непосредственно противоположные своим «критическим» воззрениям и предпринимает в этой работе «последнюю отчаянную попытку» спасти любимую им метафизику от полного разгрома, который ей уже был приуготовлен, и линии которого он сам уже придерживался в «Грёзах Духовидца». В «Диссертации» «различение чувственного и рассудочного познания и их отношения к своим объектам преследует цель не критического преодоления, а догматически-позитивного обоснования метафизики» (Жучков 1996, 234).

Таким образом, «все высшие понятия метафизики оказываются не только «спасёнными», но и положенными в основание чувственно воспринимаемого мира, его явлений, а также форм и принципов его чувственного и эмпирического познания» (Жучков 1996, 236). Однако, по мысли отечественного исследователя, «спасение» это конечно оказывается мнимым, так как предметом чистого рассудочного познания выступает здесь не постигаемое в его понятиях бытие тех объектов, которые нам являются посредством чувств, а только бытие неких других, существующих совершенно независимо от чувственного мира, придуманных метафизикой объектов, которые непосредственно даются нам в этих же самых понятиях. В то время, как сам Кант в данной работе говорит о том, что хотя мы мыслим действительное бытие объектов именно посредством понятий, сами эти объекты даются как непосредственно для нас существующие именно в чувственном созерцании и сообразно его всеобщим формам.

Способность реального применения дискурсивного рассудка в познании бытия своего предмета в его всеобщей и необходимой форме, которая выступает первым основанием нашего мышления и самого действительного бытия всего того, что существует для нас в чувственно-воспринимаемом мире, Жучков трактует таким образом, что Кант приписывает здесь нашему рассудку способность интеллектуального созерцания, посредством которого мы неким образом создаём в нашем созерцании предмет нашей мысли, хотя кенигсбергский философ, напротив, именно в этой работе прямо отказывает нам в этой способности и относит её только и единственно к высшему существу.

ЛИТЕРАТУРА

Васильев, В.В. (1998), *Подвалы кантовской метафизики*. М.: Наследие.

Васильева, М.Ю. (2003), *Эволюция философских взглядов И. Канта в докритический период.* М.: Голос-Пресс.

Гегель, Г.В.Ф. (1970), *Наука Логики.* В 3 т. Т. 1. М.: Мысль.

Жучков, В.А. (1996), *Из истории немецкой философии XVIII века.* М.: ИФ РАН.

Кант, И. (1994a), "Новое освещение первых принципов метафизического познания", in И., Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 1, 261–312. М.: Чоро.

Кант, И. (1994b), "Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога", in И., Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 1, 383–498. М.: Чоро.

Кант, И. (1994c), "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира", in И., Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 2, 277–320. М.: Чоро.

Кант, И. (2006), "Критика чистого разума (2-е изд. (B), 1787)", in И., Кант, *Сочинения на немецком и русском языках.* Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.

Кассирер, Э. (1997), *Жизнь и учение Канта.* СПб.: Университетская книга.

Коцюба, В.И. (2001), "К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк — И. Кант)", in *Знание и традиция в истории мировой философии*. Сборник статей, 397–412. М.: РОССПЭН.

Протопопов, И.А. (2010), *Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта*. СПб.: Изд-во ГУАП.

Хинске, Н. (2007), *Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта.* М.: Культурная революция.

Cassirer, E. (1997), *The Life and Doctrine of Kant*. St. Petersburg: Universitetskaya kniga. (in Russian.)

Fisher, M., Watkins, E. (1998), "Kant on the Material Ground of Possibility: From 'The Only Possible Argument' to the 'Critique of Pure Reason'", *Review of Metaphysics* 52.2: 369–395.

Hegel, G.W.F. (1970), *The Science of Logic*, 3 vols., Vol. 1, Moscow: Mysl. (in Russian.)

Hinske, N. (2007), *Between Enlightenment and Criticism of Reason: Studies on the Corpus of Kant's Logical Works*. Moscow: Kulturnaya revolutsiya. (in Russian.)

Kant, I. (1994a), "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition", in I., Kant, *Collected works in 8 vols*., Vol. 1, 261–312. Moscow: Choro. (in Russian.)

Kant, I. (1994b), "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", in I., Kant, *Collected works in 8 vols*., Vol. 1, 383–498. Moscow: Choro. (in Russian.)

Kant, I. (1994c), "Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World", in I., Kant, *Collected works in 8 vols*., Vol. 1, 277–320. Moscow: Choro. (in Russian.)

Kant, I. (2006), "Second edition of the Critique of Pure Reason", in I., Kant, *Works in German and Russian*, Vol. 2, Part 1. Moscow: Nauka. (in Russian.)

Kotsuba, V.I. (2001), "On the question of ontological argument (S.L. Frank — I. Kant)", in *Knowledge and tradition in the history of world philosophy*, 397–412. Moscow: ROSSPEN. (in Russian.)

Logan, I. (2007), "Whatever Happened to Kant's Ontological Argument?", *Philosophy and Phenomenological Research* 74.2: 346–363.

Protopopov, I.A. (2010), *The problem of the existence of God and the question of being in Kant's philosophy*. St. Petersburg: Publishing House of SUAI. (in Russian.)

Sala, G.B. (1990), *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Kant-Studien. Ergänzungshefte. Bd. 122).

Schönfeld, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project.* Oxford: Oxford University Press.

Schmucker, J. (1980), "Die Ontotheologie des vorkritischen Kant", *Kant-studien*, Ergänzugnsheft 112: 1–307.

Vasiliev, V.V. (1998), *The basements of Kantian metaphysics*. Moscow: Nasledie. (in Russian.)

Vasilieva, M.Yu. (2003), *Evolution of I. Kant's philosophical views in the precritical period.* Moscow: Golos-Press. (in Russian.)

Wood, A.W. (1978), *Kant's Rational Theology.* Ithaka; London: Cornell University Press.

Zhuchkov, V.A. (1996), *From the history of German philosophy of the XVIII century*. Moscow: RAS Institute of Philosophy. (in Russian.)

INFINITE REASON AS THE BASIS OF THE EXISTENCE OF SENSUALLY PERCEIVED THINGS, ACCORDING TO THE PRINCIPLE OF CAUSALITY AND INTERACTION IN KANT'S EARLY WORKS

PROTOPOPOV, Ivan A.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia.

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

E-mail: stiff72@mail.ru

Keywords: infinite reason, understanding, substance, causality, interaction, analogies of experience, intelligible form, ontological proof.

The paper analyses the concept of reason in relation to the principle of causality and interaction in Kant's early "precritical" works. The author shows that in contrast to the concepts of the "Critique of Pure Reason", the divine mind appears in the early "precritical" project of Kantian philosophy as a determining basis of all possible things in the concepts we conceive and the cause for the existence of these things in the sensory world in accordance with these concepts. This reason, whose thinking is identical with actual being, determines the existence of the unity of definitions of any single thing we could think of in its full concept, independently of its sensory perception. According to the provisions of early Kant, only the infinite divine mind, and not the limited human understanding, can be the cause of that unconditional universality, according to which we can think of the original connection of the manifold content of the sensually perceived world, defined through the concepts of causality and interaction of all its objects.

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.978-5-89697-406-2.2022.15

ГЕНЕЗИС ИСТОРИЧЕСКОЙ И МОРАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ В УЧЕНИИ ИММАНУИЛА КАНТА

ЛЁШЕВ
Владимир Алексеевич

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

E-mail: vova.lyoshev@gmail.com

Ключевые слова:
И. Кант, философия религии, мораль, историческая религия, моральная религия, моральная философия, критическая философия.

Статья посвящена генезису исторической и моральной религии в рамках критической философии И. Канта. Немецкий мыслитель различает богослужебную и моральную религию. Богослужение как способ почитания божественного находит свой источник не в разуме, а в склонности человека понимать исполнение долга в качестве дела нечеловеческого, а целиком божественного. Отсюда проистекает богопочитание, а именно выражение покорности богу и его законодательству как чему-то внешнему. Понятие чистой моральной религии подразумевает единство божественной и человеческой природы в исполнении морального законодательства. Моральный закон есть божественное в человеке и его исполнение уже есть служение в высшем смысле.

Происхождение религии и религиозного сознания — одна из важнейших тем для философии религии. Философия в ходе своего исторического развития вступает в такую форму самосознания, которая позволяет ей постичь отношение своего предмета и метода к другим формам духовной жизни. И. Кант одним из первых предпринимает попытку осмысления религии в рамках своей критической философии.

В «Критике чистого разума» Кант исходит из скептицизма Юма и неудовлетворенности догматическими утверждениями метафизики Нового времени. В связи с этим он приходит к выводу, что для обоснования знания необходимо предпринять попытку познать разум до того, как тот познает нечто, т.е. познать разум сам по себе. В этом состоит задача критической философии, а именно выяснить возможности и границы чистого разума (того, что он может знать до всякого опыта).

Начав с рассмотрения возможности опытного познания, Кант приходит к необходимости «коперниканского переворота», который состоит в том, что объективные основания познания содержатся в самой форме мышления, а не во внешнем мире. Материя и содержание мышления берется сознанием из явлений (опосредуется чувственностью), а всеобщую форму это содержание получает через деятельность мышления. Такая всеобщая форма мышления есть априорное, т.е. то, что необходимо выступает до всякого опыта.

В связи с этим разделением познания на материю и форму выясняется, что рассудок, выходящий за пределы опыта (применяющий свои категории как всеобщую форму не к содержанию чувственности), теряет свои основания и впадает в противоречия. Безусловное познание оказывается невозможным для спекулятивного разума, бытие идей разума самих по себе проблематично. В этом состоит ограниченность чистого разума. Поскольку понятия о боге, бессмертии, свободе не доказываются в рамках «Критики чистого разума» (они лишь проблематичны для спекуляции и имеют регулятивный характер), постольку Кант ставит перед собой задачу найти такое доказательство в моральном применении разума, а именно в основаниях воли. Объективная реальность сверхчувственного применения категорий отрицается в спекуляции, но признается по отношению к объектам чистого практического разума. Всеобщие определения практического разума должны быть применимы к реальности (т.е. к многообразию явлений), а значит идеи разума получают свою действительность. «практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе* реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического применения), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить*» (Кант 1994а, 377).

В «Аналитике» раскрывается то новое основание, с помощью которого становится возможной действительность всеобщего. Кант различает субъективные и объективные практические основоположения (общие определения воли). Первые — максимы, значимые лишь для отдельного индивида. Вторые — законы, имеющие силу для воли каждого разумного существа (априорное). Таким образом, возможны два способа определения воли: самоопределение через категорический императив (законы разума) и определение через материальный принцип, т.е. объект, данный в опыте. Последний способ принадлежит к низшей способности желания и руководствуется личным счастьем (себялюбие) как единственным основанием поступков. В связи с этим Кант делает вывод, что для мышления всеобщих практических законов

мы должны мыслить себе только принципы, содержащие в себе определяющее основание воли лишь по форме, а не по материи. Всеобщий закон разума — это формальный закон, отвлеченный от всякого содержания, — таковы выводы изучения практического разума. Моральный закон отличен от природного закона причинности ввиду того, что он не имеет основания в явлениях (эмпирическом). Он имеет основание в себе самом, а значит он есть истинная свобода, свобода в трансцендентальном смысле. Иными словами, там, где воля определена только по форме и в самом разуме, там она выступает свободной, всеобщей волей. Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга. Таким образом, принцип нравственности, по Канту, означает независимость закона от материи и определение произвольного выбора только законодательной формой.

Рассматривая этическую основу религии, Кант утверждает, что человек в течение всей своей жизни находится в состоянии борьбы со злым принципом. Эта борьба непрерывна, так как злой принцип всегда посягает на свободу людей. Опасность впадения в грех (поступка вопреки всеобщему закону внутри нас) — не столько в человеке, сколько в его общественной жизни. Она исходит от людей, поскольку они самим своим существованием могут губить моральные задатки друг друга: «Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, *когда он находится среди людей*» (Кант 1994b, 98). В связи с этим господство доброго принципа возможно лишь через создание общества, устроенного по законам добродетели. Кант утверждает, что для полного осуществления добра в мире недостаточно индивидуального следования моральному закону, но необходимо полагание индивидов в этическую общность, которая выступает против злого принципа как единая сила. Создание такого общества есть высшая цель всего человеческого рода, по побуждению разума.

Так Кант выделяет этически-гражданское и юридически-гражданское состояние общества. Первое исходит из подчинения законам добродетели на свободном основании. Второе есть подчинение публичным правовым законам, которые являются внешними и принудительными. В основании каждого лежит так называемое «естественное состояние»: «В обоих каждый сам себе дает закон, но это не какой-нибудь внешний закон, которому каждый человек вместе с другими признает себя подчиненным», — пишет Кант (Кант 1994b, 99). И далее: «В обоих состояниях каждый сам себе судья, и нет никакого *публичного*, власть имущего авторитета, который официально, на основании законов, мог бы определить, что в каждом случае есть обязанность

человека, и привести это ко всеобщему исполнению» (Кант 1994b, 99–100). Господство этического над душами внутри политической общности оказывается желательным для последней, поскольку таким образом преодолевается ограниченность принудительности. Именно поэтому член политической общности имеет право вступать в этическую общность или оставаться в естественном этическом состоянии. Этическая общность имеет то внешнее ограничение, что ее долг не должен противоречить публичным законам, но вместе с этим политическая власть не должна ограничивать ее внутреннее устройство, так как в самой своей основе оно является свободным.

Конечной целью этического сообщества выступает «абсолютное этическое целое»: «понятие об этическом общежитии всегда сопряжено с идеалом сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности» (Кант 1994b, 100–101).

Юридическое естественное состояние — война каждого против каждого. Это состояние внешней беззаконной (брутальной) свободы, т.е. несправедливости, которое должно быть преодолено путем вступления в политически-гражданское состояние. Этически естественное состояние — состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям. По причине отсутствия объединяющего принципа добра люди не реализуют свою моральность, и, хотя отдельные индивиды могут обладать доброй волей, эта воля не может положительно повлиять на других и тем самым реализовать полноту добродетели: «Ввиду отсутствия единодушия они удаляются от общественной цели блага, приводя друг друга к опасности вновь подчиниться господству злого начала» (Кант 1994b, 101). Естественное этическое состояние, так же как и юридическое, по мысли Канта, есть публичная вражда принципов добродетели, что тождественно внутренней безнравственности. Такая вражда должна быть преодолена путем исполнения долга человеческого рода по отношению к самому себе. «Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общей цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному», — заключает Кант (Кант 1994b, 102). В связи с данной идеей разума Кант выводит необходимость допущения идеи высшего морального существа. Данный моральный закон, находясь в нас, имеет ту особенность, что целое, во имя которого совершаются нравственные поступки, выходит за пределы власти индивидов. Иными словами, Кант вновь прибегает к постулированию идеи Бога на основании долга. Бог необходимо должен выступать здесь тем связующим началом, благодаря которому возможна полная реализация этически-гражданского общества. В противном случае основой

будет выступать лишь частный произвол, который в силу своей ограниченности ведет к моральному злу.

Существенным отличием между юридическим и этическим сообществом является тот способ, каким понимается законодательство. Если основой утверждения юридического сообщества выступает сам народ, то в этическом сообществе необходимо всеобщее основание законодательства. Это объясняется прежде всего тем, что этическое, согласно Канту, есть внутреннее, а значит оно не может быть удостоверено на основании публичного права (т.е. извне). При осуществлении этической общности законы должны мыслиться как заповеди единого общественного законодателя. Все законы такого рода единства направлены только на содействие моральности индивидов. В юридической общности сами люди выступают законодателями (конституционных законов), и здесь может учитываться только легальность поступков.

В данном пункте Кантом проводится крайне важное различение, которое указывает на отношение Бога как высшего законодателя и морального закона в людях. Раскрыв внутреннюю свободу разума в утверждении морального закона, Кант справедливо задается вопросом об отношении этого морального закона в нас к Богу как высшему источнику заповедей: «Вместе с тем этические законы не могут быть мыслимы только как *изначально* проистекающие из воли этого законодателя (как статуты, которые не будут обязательными без того, чтобы им не предшествовало его приказание), ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанностью» (Кант 1994b, 103–104). Для осуществления единства этического сообщества Бог должен выступать не только как внешний законодатель, но и как внутренний источник заповедей, способный проникнуть в глубину человеческого сердца. В связи с этим, этическое общежитие есть в своей действительности “народ божий”.

По мысли Канта, идея этической общности, выведенная из морального закона, оказывается недостижимой, в связи с чем ее чистое воплощение может быть обнаружено только по форме. Причиной такой ограниченности является чувственность, которую невозможно устранить из человеческой природы. Реальность “морального народа божьего” должна зависеть от Бога, его промысла. Каждый из участников этической общности стремится исполнить свой долг и думает о целом настолько, насколько это возможно, а законченная реализация этого целого — лишь предмет надежды и упования на создателя.

Общность, построенная на моральном законодательстве, признаваемом божественным, является церковью. Кант говорит о церкви

в двух значениях: как о невидимом сверхчувственном единстве (тем, что не может быть предметом опыта), а также как о видимом действительном воплощении идеала. Церковь во-втором, реальном значении, есть организация, подобная политической в том смысле, что она имеет управление через верховную власть, которая служит сверхчувственному началу. Церковь в истинном определении является, по Канту, исключительно моральной общностью — моральным царством божием на земле, и, имея подобный статус, она должна быть очищена от суеверия, фанатизма, организации по политическому принципу, которые мешают главной цели, а именно содействию нравственности всех членов общины. Кант отвергает такие способы внутреннего церковного правления, как монархическое, аристократическое, демократическое, и утверждает единственно верный способ, который схож с домашней общиной или семьей.

Раскрыв суть этической общности в качестве основанного на моральном законе единства, Кант подходит к определению того, что есть чистая вера, которая называется им также верой разума. Такая вера отличается от исторической веры, основой которой являются факты. Последняя существенно ограничена в своем влиянии ввиду особых условий, считающихся основанием достоверности. Иными словами, историческая вера апостериорна и исходит из внешнего фактического содержания, а значит не может быть рассмотрена чисто из разума. Моральная религия, напротив, есть практическое служение Богу через нравственное отношение к себе и другим. Реализация долга каждым из людей есть, по Канту, высший способ богослужения: «Этим людям и в голову не приходит, что если они исполняют свои обязанности по отношению к людям (к самим себе и к другим), то именно тем самым они исполняют и божественные заповеди, а следовательно, во всем своем поведении, поскольку оно имеет отношение к нравственности, *постоянно служат Богу*, и что лучше служить Ему каким-либо другим способом безусловно невозможно (поскольку они все же не могут воздействовать и иметь влияние ни на какое другое существо, кроме существ в этом мире, но отнюдь не на Бога)» (Кант 1994b, 108–109).

Кант различает религию богослужебную и моральную. Богослужение как способ почитания божественного находит свой источник не в разуме, а в склонности человека понимать исполнение долга в качестве дела нечеловеческого, а целиком божественного. Отсюда проистекает богопочитание как выражение покорности богу и его законодательству, как чему-то внешнему. Понятие чистой моральной религии подразумевает единство божественной и человеческой природы в исполнении морального законодательства. Моральный закон есть

божественное в человеке и его исполнение уже есть служение в высшем смысле.

Суть религии, по Канту, состоит в том, что на Бога смотрят как на высшего законодателя всех человеческих обязанностей, а само понятие Бога возникает из сознания высшего законодательства. Следует отметить, что природа религии, равно как и понятие Бога, рассматривается Кантом исключительно через моральную философию. По итогам «Критики чистого разума» метафизика и спекулятивный разум теряют претензии на онтологический статус своих предметов, в связи с чем единственно возможное постижение религии основано лишь на практическом разуме, ведь только он постигает всеобщий закон как действительный предмет разума. Всякая метафизическая трактовка религии, согласно Канту, есть выход за пределы разума.

В связи с этим Кант задается вопросом об истинном способе почитания Бога, т.е. о подлинном отношении к божественному законодательству. В этом аспекте существуют два вида божественной воли: повеление через статутарные законы или через моральные. Моральную основу религии может обнаружить каждый с помощью чистого разума. Законы чистого практического разума и религии принципиально едины, Кант пишет: «Понятие об одной лишь по чисто моральным законам определяемой божественной воле позволяет нам мыслить только *одного* Бога, а следовательно, только одну религию, которая является чисто моральной» (Кант 1994b, 109). В свою очередь, статутарные законы суть внешние для разума положения, которые составляют институциональный аспект религии. Взятые в качестве основы религии они представляют собой историческую веру, существующую в форме предания или Писания.

Различив веру на историческую и разумную (моральную), Кант утверждает, что сущность религии составляет именно вторая, так как содержание богооткровенного текста или предания всегда имеет ограниченный способ выражения и обладает значением лишь для того общества, которое имеет фактическую связь с событиями Откровения. Более того, открытие всеобщего морального законодательства позволяет усмотреть генезис религии целиком из разума, Кант пишет: «Оно (чистое моральное законодательство. — *В.Л.*) есть также то, что, собственно, и создает религию, а статутарные законы могут заключать в себе лишь средство для ее поощрения и распространения» (Кант 1994b, 110).

Итак, историческая вера тождественна церковной вере и имеет ограничение в своей овнешненности (статутарности), выражением подобной веры является религия культа «Церковь же, как объединение многих людей в одну моральную общность на основе подобного образа мыслей, нуждается и в *публичных* обязательствах, в известной

церковной форме, покоящейся на условиях опыта, — в форме, которая сама по себе случайна, многообразна и, следовательно, без божественных статутарных законов не может быть признана как долг» (Кант 1994b, 111). Причину установление религии культа Кант видит в той предпосылке, что высшее благо не может быть достижимо с помощью одного разума, т.е. требуется сверхразумное божественное законодательство.

Подводя итог, Кант утверждает: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры» (Кант 1994b, 114). Всеобщность религии обнаруживается в моральном законодательстве разума, а особенные ее формы связаны с различиями церковной веры, что составляет историческую часть религии.

ЛИТЕРАТУРА

Кант, И. (1994a), "Критика практического разума", in И., Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 4, 373–565. М.: Чоро.

Кант, И. (1994b), "Религия в пределах только разума", in И., Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 6, 5–222. М.: Чоро.

Kant, I. (1994a), "Critique of Practical Reason", in I., Kant, *Collected works in 8 vols*., Vol. 4, 373–565. Moscow: Choro. (in Russian.)

Kant, I. (1994b), "Religion within the Bounds of Bare Reason", in I., Kant, *Collected works in 8 vols*., Vol. 6, 5–222. Moscow: Choro. (in Russian.)

THE GENESIS OF HISTORICAL AND MORAL RELIGION IN THE TEACHINGS OF IMMANUEL KANT

LYOSHEV, Vladimir A.

Graduate Student.
Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia.

E-mail: vova.lyoshev@gmail.com

Keywords: I. Kant, philosophy of religion, moral, historical religion, moral religion, moral philosophy, critical philosophy.

The article is devoted to a genesis of historical and moral religion within the framework of the critical philosophy of I. Kant. The German thinker distinguishes between liturgical and moral religion. Worship as a way of honoring the divine finds its source not in the mind, but in the tendency of a person to understand the performance of duty as a deed inhuman, but entirely divine. Hence comes worship as an expression of obedience to God and his legislation, as something external. The concept of pure moral religion implies the unity of divine and human nature in the execution of moral legislation. The moral law is divine in man, and its fulfillment is already service in the highest sense.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.16

ЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЛЮДВИГА КОНДРАТЬЕВИЧА ФОН ЯКОБА В КОНТЕКСТЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ШЕВЦОВ
Александр Викторович

Кандидат философских наук, доцент.
Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Москва, Россия.

E-mail: ashevzov@mail.ru

Ключевые слова:
история логики, Л.Г. фон Якоб, логика, критическая философия, Кант, сорит, гипотеза, имманентная философия.

В статье рассматривается логическое учение Людвига Генриха фон Якоба (1759–1827), философа и логика времени немецкого Просвещения. Сочинение Якоба по логике «Начертание всеобщей логики и критические начала всеобщей метафизики» (1788), четвертое издание вышло в 1800 г., которым мы здесь и будем пользоваться. В статье вскрывается структура этого сочинения Якоба, состоящего из четырех взаимосвязанных частей: 1) Элементарного учения логики, 2) Логического учения о методе, 3) Диалектики или критики истинного, и 4) Критические начала всеобщей метафизики. Показывается, что Л.Г. фон Якоб в этом труде развивал концепцию, что в науке логики необходимо использовать символы и формулы математики, которые в данной логике будут являться знаками, обозначающими значения понятий. Поэтому логику по мысли Якоба надо редуцировать к математике, чтобы приблизиться к точности и порядку. Цель своего труда Л.Г. фон Якоб определял в качестве плана сделать введение в научное изучение философии. Для этого необходимо изучать законы, по которым мыслит рассудок, и условия, под которые он должен подстраиваться, чтобы с их учетом правильно мыслить. Якоб разрабатывал в своей логике учение о сорите, о гипотетических суждениях. Якоб являлся собеседником Канта. Доказывается, что Л.Г. фон Якоб, являясь с одной стороны учеником и последователем Канта, а поэтому продолжателем критицизма в философии, с другой стороны, старался построить и самостоятельную логику, которая бы по его мысли включала в себя и метафизику. Поэтому в статье показывается, что его труд по логике включал как само логическое учение, так и части критического анализа «практического разума», а также критику познавательной способности разума. Демонстрируется, что по замыслу Якоба все должна увенчивать критически разработанная метафизика. Концепция логического сорита, построения гипотетических рассуждений является в логическом учении Л.Г. фон Якоба инструментом исследования и порождения смыслов. Отмечается, что около 10 лет Л.Г. фон Якоб жил и работал в России с 1807 по 1816 гг.

ВВЕДЕНИЕ

Логическое учение было представлено Людвигом Генрихом фон Якобом в основательном сочинении «Начертание всеобщей логики и критические начала всеобщей метафизики», первое издание которого вышло в 1788 г. (четвертое издание — в 1800 г.). С первых страниц Якоб подчеркивал, что идет здесь вслед за Кантом, но, может быть, более рельефно оттеняет некоторые опорные места критической философии. Так, первая часть сочинения Якоба «Начертание всеобщей логики» содержит два раздела, в первом разделе «Всеобщая логика» первая часть — это «Аналитика» и «Логическое учение о методе», а вторая часть этого сочинения называется «Диалектика или критика истины». Во второй части, а точнее, во второй книге, соответствующие главы были посвящены Якобом критической реконструкции и разбору сочинений Канта. Вероятно, именно поэтому они и были озаглавлены как «Критика силы суждения» и «Критика практического разума», отдельные параграфы этого сочинения Якоб посвятил критике всякой онтологии, всякой трансцендентальной психологии, трансцендентальной космологии и трансцендентальной теологии.

Л.Г. фон Якоб обозревает современную ему логику, с похвалой отзываясь о фундаментальном учении Вольфа, обновившем органон логики. Далее Якоб упоминает Ламберта. Затем Якоб приходит к выводу, что надо начинать с постройки системы, чтобы новый «Органон» стал определенным каноном, необходимо учитывать антропологию, психологию и собственно критику. Для этого требуется переоценить выводы, которые сделал г-н проф. Кант (Якоб везде с почтением обращается к Канту и относится к нему с пиететом и щепетильностью). Якоб писал, что в науке логики надо использовать формулы, поэтому логику надо редуцировать к математике, чтобы приблизиться к точности и порядку. Цель своего труда Якоб определял таким образом, что требуется сделать введение в научное изучение философии. Для этого необходимо изучить законы, по которым мыслит рассудок, и условия, под которые он должен подстраиваться, чтобы с их учетом правильно мыслить. Во-вторых, чтобы силы своего собственного разума определяли границы своего познания, и первым делом в целях такого исследования нужно построить правильную методологию, а для этого необходимо изучить высшие принципы познания и действия. Поэтому нужно начинать с логики как введения и пропедевтики к метафизике, основные положения которой содержатся в «Критике разума» и метафизике. Венчает «Аналитику» первого раздела этой книги Якоба учение о логическом сорите, где каждый сорит состоит из гипотетических суждений

(Jakob 1800, 110). Первая часть есть прогрессивная (gemeine), а последняя часть — регрессивная часть гипотетического сорита. Во второй части книги Якоб пишет о логическом совершенстве человеческого познания, и эта часть посвящена также субъективным условиям человеческого мышления. В части, в которой Якоб говорит о диалектике, речь идет о критике истинного, это место посвящено субъективным условиям человеческого мышления (Jakob 1800, 111). Заметим, что и в других работах Якоба многие рассуждения у него производились с опорой на Канта, его критическую философию и, в частности, на логическое учение Канта. Например, когда Якоб писал свое «Испытание Мендельсоновых “Утренних часов”», критику сочинения Мендельсона, выступившего против кантовской философии, он также опирался на критическую философию Канта и его логическое учение[1]. Видоизменение логического учения у Якоба затронуло и те моменты логики, благодаря которым она сближалась с имманентной философией (Jakob 1800, 47; Шевцов 2018).

Как было уже показано нами в ряде предыдущих статей (Шевцов 2021, 267–269; Шевцов 2020; Шевцов 2018, 167–180), Якоб после занятия Наполеоном Галле и закрытия университета в Галле в 1807 г. перебирается с семьей в новообразованный университет в Харькове (Якоб 2016), в котором он и продолжает преподавать философскую науку, пока его не приглашают в Петербург в 1809 г. Поскольку в Российской империи немецкого ученого именовали Людвигом Кондратьевичем фон Якобом, постольку мы и вынесли такое написание его имени в заглавие настоящей статьи.

О ЛОГИЧЕСКОМ УЧЕНИИ Л.Г. ФОН ЯКОБА

Логическое учение Людвига фон Якоба в сочинении «Начертание всеобщей логики и критические начала всеобщей метафизики», первая часть которого посвящалась собственно рассмотрению логики, а вторая часть этого сочинения отводилась, как приложению логики, диалектике или критике истинного, а также затрагивала как субъективные условия человеческого мышления, так и внешние условия и ограничения мышления. Во второй части диалектики Якоб писал о недостатках человеческого познания, которые возникают из субъективных условий мышления. Третья часть диалектики посвящалась им рассмотрению средств, с помощью которых необходимо усовершенствовать человеческое познание. Если все сочинение Якоба охватывало

1 См. также: Jakob 1794a; Jakob 1794b или Jakob 1800, V, VII.

423 страницы, то первой части, начертанию всеобщей логики, изложению логического учения отводилась половина, 192 страницы.

Важно отметить, что в содержательно второй половине сочинения, посвященной критическим началам всеобщей метафизики, Якоб начинал с рассмотрения различения познания на априорное и апостериорное. Первая часть метафизики отводилась философом исследованию познавательной способности, т.е. тому, как, каким образом доставляются рассудку данные чувственности, а вторая часть метафизики отводилась им аналитике чистого рассудка. Второй раздел, о чистых суждениях рассудка, отводился Якобом разрешению вопросов теории познания, что также было ново для метафизики. А далее, чем больше мы знакомимся с метафизикой Якоба, тем более и более она напоминает введение в изучение кантовых критик, отличие составляет лишь попытка Якоба расширить ее от рассмотрения концепции «чистого разума» до критики онтологии, трансцендентальной психологии, трансцендентальной космологии, трансцендентальной теологии. Вторая часть «метафизики» даже имела у Якоба такое же название, как и сочинение Канта — «Критика способности суждения», в ней Якобом рассматривалась в том числе и теологическая способность суждения. В этой части метафизики мы полагаем найти некоторые пояснения к трактату Якоба «Доказательства бессмертия души из понятия долга» (Jakob 1794a; Шевцов 2021). Третий раздел второй части сочинения Якоба по «метафизике» также называлась по-кантовски — «Критика практического разума», в ней Якоб, очевидно, следуя за Кантом, давал свое понимание «практического разума» (Кант 1982; Кант 2015). И эта третья часть также состоит из аналитики практического разума и его диалектики.

Итак, рассмотрим логическое учение Людвига Генриха фон Якоба подробнее. Предваряет этот труд Якоба введение в философию вообще, в котором он определяет понятие философии и говорит, что человек, разумеется, реагирует на внешний мир зачастую инстинктивно, как и звери, но все-таки нуждается в определенных и истинных знаниях о мире. Однако первые познания мира, которые получает человек, очень несовершенны, ведь они берут свое начало в ощущениях, писал Якоб (Jakob 1800, 3). Отсюда берет свое начало развитие сознания. Эти первые представления о мире складывают одновременно и суть основание рассудка, который уже мыслит ощущение как предмет, как что-то предлежащее, и осознает свое участие в этом, поскольку предметом, которым интересуется человек, является он сам, но он окружен внешними вещами. Постепенно в мышлении человека из-за этих простых, примитивнейших восприятий зреет растерянность, ведь

впечатлений становится с каждым моментом все больше, а затем сюда же добавляются также и их примитивное осознание. Из простейшего осознания ошибок рождается сознание. Потому что человек благодаря инстинктам хотел жить, а это было возможно посредством внимания и осознания своих ошибочных реакций, как условия их исправления. Постепенно в ходе эволюции человека появятся рациональные знания, а затем — философское познание как отделяющее занятия вещами от прояснения всеобщих понятий. Якоб в параграфе 15 (все сочинение имело сквозную нумерацию параграфов как выводимых умозаключений), писал: «Система философских знаний, <такая система философского познания> называется философией или философской наукой» (Jakob 1800, 6). Во второй главе, «Подразделение философии», Якоб выделял в соответствии с сознанием внешнего предметного ряда природу, а в узком смысле — материальную природу, которая ступенчато изучается философией природы, философским естествознанием, учением о природе, физикой и т.д. Но там, где эти предметы определяются только в понятиях, а не как отпечатки в сознании чувственных предикатов, они определяются точнее, и потому «эти принципы познания образуют то самое, что называется привычным естествознанием» (Jakob 1800, 7).

Еще один момент, на который Якоб обращает внимание читателя, это то, что данный труд назван учебником (*Lehrbuch*). Так, во введении к первому изданию своего сочинения от 16 августа 1788 г. Людвиг Генрих фон Якоб писал, что он должен стать руководством для каждого, «кто хочет мыслить основательно, с помощью полностью необходимых принципов всеобщей чистой и системной логики, изображенных простейшим способом» (Jakob 1800, III). Далее, в четвертой главе анализируемого четвертого издания, Якоб писал о цели настоящего сочинения — найти или открыть путь к научному изучению философии (Jakob 1800, 26–27). Именно поэтому мы настаиваем, что эта книга Якоба совершенно не учебник, но, по меньшей мере, пособие, на самом же она — научное исследование, тем более, что здесь же ученый писал: «Поэтому мы делаем доклад прежде всего о логике и только потом — о пропедевтике к метафизике, которая будет здесь главной линией критики разума, и которая содержится в данной метафизике» (Jakob 1800, 27).

Создавая свой набросок всеобщей логики, Людвиг Кондратьевич фон Якоб исходил из рассмотрения базовых элементов познавательной способности: он различал в человеке три рода действий — чувства, познания и желания, причем, в познании, по Якобу, различимы, во-первых, непосредственные представления объектов с помощью

сознания и способности воображения, согласно или вследствие решающего впечатления (Jakob 1800, 27), а во-вторых, представления объектов по их частичным представлениям или признакам, т.е. достройка впечатления об объекте по фрагментарным элементам впечатления, которое совершается как работа сознания. И вот это последнее и называется мышлением некоторого объекта, или мышлением о некотором объекте. То есть, мышление предполагает внутреннюю способность мыслить. Поэтому в параграфе 65 Якоб и определяет логику как «некоторый анализ понятия рассудка» (Jakob 1800, 28). Логика рассматривает условия определенной возможности, но не действительное произведение данного мышления. К нему всегда относится еще многое, целый шлейф ассоциаций и фрагментов, что не содержится в данном простом понятии для данного варианта мышления. Потому что логика абстрагируется от всех различий в предметах — она должна обходиться только лишь внутренней возможностью их возможного поведения. Поэтому, по Якобу, логика представима как некая наука о необходимых и всеобщих законах мышления, так как эти законы содержат лишь внутренние основания возможности для данного мышления (Jakob 1800, 28). Поэтому мышление всегда является только формой познания. И Якоб продолжает свою мысль, что все это представляется таким образом, как будто эта данная материя уже была представлена! Это важный вывод Якоба, и поэтому логика «называется в связи с ее содержанием некоей только лишь формальной наукой» (Jakob 1800, 28). Мышление не произвольно, но напротив, оно определяется объектом. Поэтому и всякая мысль об объекте образуется с учетом каких-либо фрагментов или цельных представлений такого-то объекта. В параграфе 52 Якоб говорит об Аристотеле, что «он создал логику для науки» (Jakob 1800, 20).

Совпадение нашего мышления с осмысленным объектом называется истиной, поэтому истина есть цель всякого мышления. Она руководствуется этой целью, но истина, еще не осмысленная, не есть истина — она указатель цели, но не сама эта достигнутая цель. Поэтому Якоб говорит, что «Без необходимых законов мышления никакое познание истины невозможно. <…> Поэтому логические законы — первые, хотя и не полностью законы данной истины» (Jakob 1800, 29). Якоб пишет: «Поэтому при помощи логики могут и не быть найдены никакие новые истины или открыты научные знания, ведь познание только тогда расширяется, когда оно строится на новом материале, а поскольку логика не занимается никаким новым материалом, но изучает только то, как привести в порядок наличный опыт, то посредством логики возможно лишь судить о том, как с ее помощью все-таки удалось по совершенно другим законам открыть новые результаты познания,

согласно приведению в порядок законов мышления, и можно ли фиксировать те самые правила, по которым рассудок вообще может познавать истину. Таким образом, логика не способствует расширению круга наших знаний» (Jakob 1800, 29). Такой вывод Якоб делал в параграфе 72 в своих «Начертаниях логики» — что, с одной стороны, логика может описывать сам процесс того, как человек мыслит, а, с другой, она является наукой, и поэтому, по Якобу, эта естественная логика может принести так мало пользы, меньше, чем какая-либо естественная механика. Поэтому логика называется всеобщей, если она развивает всеобщие законы мышления, по которым мыслятся все предметы без различий. Особая логика, по которой создаются новые предметы, согласно новым классам законов является методологией особой науки.

В параграфе 75 Якоб говорит, что займется именно всеобщей логикой, которая распадается на две главные части, «В первой расчленяется понятие рассудка и представляются правила, без которых мышление невозможно, а во второй части говорится о правильном употреблении ее законов при субъективных ограничениях человеческой природы» (Jakob 1800, 30). И если первая часть полностью самостоятельная и закончена, то во второй части могут в то же время участвовать эмпирические законы из опытной сферы и из области учения о душе, поэтому такая часть всеобщей логики может называться аналитикой или всеобщей логикой истины, поскольку в ней представлены только формальные законы рассудка, которыми каждый рассудок руководствуется и без того, чтобы он их мыслил, сознавал их, так как они и есть естественные законы рассудка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы приходим к выводам, что Якоб как почитатель и, в определенной мере, как ученик Канта старался на каждом шаге следовать критической философии своего учителя. В настоящей статье мы определили структуру логического учения Якоба и пришли к тому выводу, что Л.Г. фон Якоб попытался вписать логическое учение в общий контекст философии, а для реализации этого замысла он невольно представил его в духе энциклопедического текста, где нашлось место даже разделу, посвященному метафизике. Отсюда мы делаем вывод, что Якоб, как он ни старался следовать в своей философии линии критической философии, все-таки представил некую переходную модель, даже некий симбиоз критической философии, т.е. критической концепции, с достижениями вольфианства и энциклопедизма уходящего века Просвещения (Круглов 2021; Крыштоп 2020; Шевцов 2020).

ЛИТЕРАТУРА

Кант, И. (1982), “Что значит ориентироваться в мышлении?”, *Кантовский сборник* 1 (7): 110–121.

Кант, И. (2015), “Несколько замечаний к “Испытанию Мендельсоновых ‘Утренних часов’ Людвига Генриха Якоба””, *Кантовский сборник* 2 (52): 105–108.

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.

Шевцов, А.В. (2018), “Имманентная философия Вильгельма Шуппе в контексте неокантианства (к вопросу о ее рецепции в русской философии начала XX в.)”, *Христианское чтение* 4: 167–180.

Шевцов, А.В. (2020), *Классические и неклассические логики в историко-философском аспекте: основные принципы и понятия*. М.: ИНФРА-М.

Шевцов, А.В. (2021), “Философия Л. Г. фон Якоба в трактате «Доказательство в пользу бессмертия души из понятия долга»”, in О.Н., Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.* Архив конференции. Вып. 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.), 267–280. СПб.: Изд-во РХГА.

Якоб, Л.Г. фон. (2016), *Спогади про мое життя*. Коммент. С.О., Синюрка, ред. С.І., Посохова, пер. О.М., Белозеровой. Харьків: Издательство Харьковского университета имени В.Н. Каразина.

Jakob, L.H. von. (1794a), *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*. Züllichau: Frommannische Buchhandlung.

Jakob, L.H. von. (1794b), *Philosophische Sittenlehre*. Halle: Hemmerde und Schwetschke.

Jakob, L.H. von. (1800), *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik.* Vierter vermehrte Auflage. Halle: Hemmerde und Schwetschke.

Jakob, L.H. von. (2016), *Memories of my life*, comment. by S.O., Synyurka, ed. by S.I., Posohov, transl. by O.M., Beloserova. Kharkiv: Publication of the University of Kharkiv named after V.N. Karazin. (in Ukrainian.)

Kant, I. (1982), “What does it mean to focus on thinking?”, *Kantian Journal* 1 (7): 110–121. (in Russian.)

Kant, I. (2015), “Several remarks on the “Mendelsohnian Test of the ‘Morning Hours’ by Ludwig Heinrich Jakob””, *Kantian Journal* 2 (52): 105–108. (in Russian.)

Kruglov, A.N. (2021), “Frontispieses in logic textbooks of the German Enlightenment period as program visual aids”, *Logiko-filosofskije shtudii* 19.1: 12–90. (in Russian.)

Kryshtop, L.E. (2020), *Morality and religion in the philosophy of the German Enlightenment: from Chr. Thomasius to I. Kant*. Moscow: Canon-plus. (in Russian.)

Shevtsov, A.V. (2018), “The Immanent Philosophy of Wilhelm Schuppe in the Context of Neo-Kantianism”, *Christian Reading* 4: 167–180. (in Russian.)

Shevtsov, A.V. (2020), *The classical and non-ckassical Logics in the history and philosophical aspects. Basic Principles and Concepts*. Moscow: INFRA-M. (in Russian.)

Shevtsov, A.V. (2021), "The Philosophy of Ludwig Heinrich von Jakob in the treatise "Proof in favor of the immortality of the soul from the concept of duty", in O.N., Nogovizin (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the interconnection of spiritual traditions*. Conference archive. Iss. 1: Materials of the international scientific conference. St. Peterburg. 1–2 oct. 2021, 267–280. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

THE LOGICAL DOCTRINE OF L. H. VON JAKOB IN THE CONTEXT OF CRITICAL PHILOSOPHY

SHEVTSOV, Alexandr V.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia.

E-mail: ashevzov@mail.ru

Keywords: The history of Logic, Ludwig Heinrich von Jakob, logic investigation, critical philosophy, I. Kant, immanent philosophy, sorite, hypothesis.

The logical teachings of Ludwig Heinrich von Jakob (1759–1827), the philosopher and logic of the time of the German Enlightenment are considered. Jakob's work on logic "The drawing of universal logic and the critical principles of universal metaphysics" (1788). The proposed translation of this essay has been made since the fourth edition of 1800. The report examines the structure of the logical concept of L.H. von Jakob, reveals the structure of the essay, consisting of four interconnected parts: 1) Elementary teaching of logic, 2) Logical teaching of the method, 3) Dialectics or criticism of the true, and 4) Critical principles of universal metaphysics. It is shown that L.H. von Jakob in this fundamental work developed the concept that in the science of logic it is necessary to use symbols and formulas of mathematics, which in this logic will be signs denoting the meanings of concepts. Therefore, the logic of Jakob's thought must be reduced to mathematics in order to approach accuracy and order. L.H. von Jakob defined the purpose of his work as a plan to make an introduction to the scientific study of philosophy. To do this, it is necessary to study the laws by which one thinks reason, and the conditions under which he must adapt in order to think correctly with them. Jakob developed in his logic the doctrine of sorite, about hypothetical judgments. Jakob was an interlocutor of Kant. It is proved that L.H. von Jakob, being on the one hand a student and follower of Kant, and therefore the successor of criticism in philosophy, on the other hand, he tried to build an independent logic, which in his thought would include metaphysics. Therefore, it is shown that his work on logic included both the logical doctrine itself and parts of the critical analysis of the "practical mind", as well as criticism of the cognitive ability of the mind. It is shown that according to Jacob's plan, everything was crowned with critically developed metaphysics. The concept of logical sorite, the construction of hypothetical reasoning is in the logical doctrine of L.H. von Jakob a tool for the study and creation of meanings. For about 10 years, L.H. von Jakob lived and worked in Russia from 1807 to 1816.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.17

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ПРАВА НА РЕВОЛЮЦИЮ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДЖ. ЛОККА И И.Г. ФИХТЕ*

КУПРИЯНОВ
Виктор Александрович

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Ключевые слова:
Фихте, Локк, революция, право на восстание, общественный договор, историзм.

В статье проводится сравнительный анализ концепций революции в философии раннего Нового времени и в философии конца XVIII в. В центре нашего внимания философские теории революции Дж. Локка и И.Г. Фихте. Автор показывает, что теория революции является неотъемлемой составной частью главных политических и социальных концепций XVII — XVIII вв., которые основывались на теории общественного договора. Анализируется теория революции Дж. Локка. Автор показывает многообразие смыслов понятия «революция» в его главной политической работе «Два трактата о правлении». Теория революции Дж. Локка сравнивается с аналогичной теорией И.Г. Фихте, представленной в его ранней работе «К исправлению суждений публики о Французской революции». Основной тезис автора заключается в том, что если ранняя новоевропейская политическая теория рассматривала революцию «статически», т.е. как восстановление нарушенного правового порядка, то в философии Фихте впервые появляется новое «процессуальное» понятие революции, развитое впоследствии в философии XIX в. Показывается, что концепция Фихте также основывается на теории общественного договора, понятого на новом уровне.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет) https://rscf.ru/project/21-18-00153/

Эпоха Нового времени стала периодом создания не только новой науки, но и выработки нового мышления в области философии, новых религиозных движений и новых форм искусства. Не менее значимыми стали трансформационные процессы в области политической истории, а также в области социально-политической мысли. В течение XVII–XVIII вв. в европейской философии формируются новые подходы к понимаю государства, общества и права, которые продолжают оставаться актуальными и сегодня, определяя современный взгляд на фундаментальные политические проблемы. В современной философии права и в социальной философии концепция государства, возникшая в рассматриваемый период, связывается с так называемым «юридическим понятием государства», когда государство рассматривается как формальное объединение индивидов под руководством верховной власти. Современным развитием этого подхода является распространенная в крайнем либерализме концепция государства как поставщика услуг. Тем не менее, отчетливо формальный подход к пониманию государства обнаруживается уже в середине XVII в. в работах Дж. Локка, хотя истоки этой концепции следует искать в более ранней политической мысли XV–XVI вв. (см.: Скиннер 2018). В эпоху Просвещения, прежде всего в трудах французских философов и политических публицистов, концепция формального государства получила дальнейшее развитие. Формальное («юридическое») понятие государства существенно отличается от понимания государства как корпорации, которое скорее соответствует эмпирически существовавшему политическому строю. Вершиной новой концепции государства, до сих пор присутствующей в современной аналитической философии, стало философско-правовое учение И. Канта, с его определением государства как «объединения множества людей, подчиненных правовым законам» (Кант 2007, 354). Естественное право, формальное понимание государства, *основанное на теории общественного договора*, и так называемый «социальный атомизм» стали «эталонной интерпретацией» социального порядка и основой для решения таких фундаментальных проблем социальной философии как социальная справедливость, равенство, отношения государства и отдельного гражданина, общества в целом. Известный российский правовед XIX в. А.Д. Градовский справедливо считал теорию общественного договора основой политической философии Нового времени, которая привела в конечном итоге к Великой французской революции (Градовский 2001).

Неотъемлемой составной частью теорий государства и общества XVII–XVIII вв. стала проблема обоснования права на революцию (право

на восстание), которое не только было реализовано на практике в годы Великой французской революции, но и закреплено в XVIII в. в важнейших для современности нормативно-правовых документах (преамбула к «Декларации независимости США», «Всеобщая декларация прав человека и гражданина 1789 г.»). Правоприменительная практика и позитивное законодательство основываются, как указывал еще Б.Н. Чичерин (см.: Зорькин 1984), на философии, которая решает главные и наиболее существенные проблемы бытия и познания, поэтому события политических революций и нормативно-правовые акты зависят так или иначе от решения соответствующих важнейших философских проблем. К числу ключевых фигур в истории европейской философии Нового времени, которым принадлежит философское обоснование права на революцию, относятся не только французские просветители, но и такие влиятельные мыслители как Дж. Локк и И.Г. Фихте, которые, на наш взгляд, предложили наиболее философски обоснованные и, главное, влиятельные теории революции. Сравнение теорий Локка и Фихте позволяет увидеть теорию революции не только в развитии, но и показать разные способы обоснования революции в зависимости от базовых философских установок рассматриваемых мыслителей.

Говоря об отличии теории революции Локка и Фихте, важно обозначить, что они имеют достаточно принципиальные различия. Если в политической философии Дж. Локка революция рассматривается «статически», т.е. как восстановление нарушенного правого порядка и приведение его к некой норме справедливости, то для Фихте революция оказывается средством развития общества и государства (которые он первым в истории новоевропейской философии отчетливо различает), инструментом прогресса человеческого духа в его движении к свободе. Иными словами, «статическая» интерпретация революции как восстановления права заменяется в философии Фихте на идею, что революция — ступень и главная движущая сила прогрессирующего развития человечества к свободе. Представленные точки зрения отражены в «Двух трактатах о правлении» Дж. Локка и в работе «К исправлению суждений публики о Французской революции. Часть первая: к обсуждению ее правомерности», принадлежащей И.Г. Фихте и опубликованной в 1793 г. в самый разгар Французской революции в качестве ответа на дискуссии, которые тогда развернулись в немецкой политической мысли. Более того, на примере этих двух способов обоснования революции можно усмотреть разницу базовых философских установок их авторов, от которых и зависит понимание более частного вопроса о праве на восстание, что является, на наш взгляд, показательным в целом для истории философии XVII–XVIII вв.

Именно И.Г. Фихте выступает, как нам представляется, новатором в области философии революции, поэтому его работу о Французской революции мы считаем незаслуженно недооцененной. В этом и других своих ранних сочинениях, относящихся к области социальной и политической философии, Фихте высказывает взгляды, от которых он, по сути, не отказался до самого конца своей философской деятельности (Willms 1967). Более того, новаторский подход Фихте в области теоретической философии, основы которого были заложены уже в этот период, позволил ему существенно развить теорию общественного договора: не только поднять ее на более высокий уровень абстракции по сравнению с классическими концепциями общественного договора, но и концептуализировать различие гражданского общества и государства, которое оказалось столь существенным для последующей истории социальной философии. Интересно в данном вопросе то, что в случае Фихте и его концепции революции можно видеть, как классическое понимание общества и государства соединяется в новыми подходами, ставшими доминирующими в философии XIX столетия.

Рассмотрим указанное различие более подробно. Во второй книге «Двух трактатов о правлении» (собственно, во втором трактате, в котором Локк дает изложение собственного политического учения) в трех последних главах Дж. Локк рассматривает взаимосвязанные вопросы, относящиеся к обоснованию права на революцию. Власть одного человека или группы лиц над народом оказывается незаконной во всех случаях, когда это противоречит цели создания общества — сохранению жизни и собственности лиц, вступивших в общественный союз. Ключевую роль в данном случае играет согласие народа на правление. Никто не может стать правителем и осуществлять власть без согласия народа и за пределами границ, очерченных таковым согласием. В этом контексте Локк рассматривает ряд типов незаконного властвования, которые позволяют народу оказывать сопротивление правителям. Законным является сопротивление населения, покоренного в результате завоевания, не относящегося к числу милитантов (иноземная узурпация). То же самое относится и к узурпации в собственном смысле. Как пишет философ, «тот, кто приобретает хоть какую-то долю власти иными путями, чем те, которые предписаны законами сообщества, не имеет права на то, чтобы ему повиновались» (Локк 1988, 377). Не менее определенно Локк высказывается и о праве сопротивляться тирании: гражданин имеет полное право сопротивляться незаконной и несправедливой силе, к каковой относятся все случаи ее применения в отношении жизни и собственности граждан, поскольку на это невозможно дать согласие. Аргументация Локка в данном

месте интересна тем, что незаконное повеление должностного лица он отождествляет с действием частного лица. Этот аргумент является, на наш взгляд, центральным в рассуждениях Локка: тот, кто решается применить незаконно силу, переходит в состояние войны и становится обычным мятежником, что несовместимо со статусом должностного лица, олицетворяющего правопорядок. И, наконец, наиболее пристального внимания Локка заслуживают случаи распада системы правления. Локк анализирует два случая распада системы правления: изменение законодательного органа и действия законодателей (а также и исполнительной власти) вопреки доверию граждан. Здесь для обоснования права на восстание применяется тот же самый принцип. Действия лица (или лиц) вопреки согласию граждан относятся к случаям применения против них силы, что приводит к прекращению гражданского состояния и возврату к состоянию войны. Мятежниками являются в данном случае, наоборот, не те, кто восстает против несправедливой силы, а те, кто ее применяет.

Как можно видеть из приведенного изложения, Локк рассматривает гражданский порядок как объединение людей под руководством власти (исполнительной и законодательной) в соответствии со своими целями, главной из которых является сохранение жизни и собственности. Любое действие вопреки этой цели и того согласия, которое было дано народом, ведет к разрушению общества и необходимости его последующего восстановления, что и осуществляется путем восстания. Такое понимание права на революцию мы предлагаем называть «статическим» (см. подробнее: Куприянов 2019). Очевидно, что в его основе лежит доктрина общественного договора (в ее «горизонтальном понимании»), поскольку легитимность политической власти в этой теории трактуется как проистекающая из общей воли людей. Граждане собираются в некое политическое сообщество как равноправные субъекты и любой, кто присваивает единолично себе власть действует неправомерно, что дает право участником политического сообщество сместить узурпатора насильственным путем, если он отказывается отдавать единоличную власть добровольно. Таким образом восстанавливается нарушенный нелегитимной волей правовой порядок.

В философии И.Г. Фихте общественный договор и связанные с ним выводы, касающиеся в том числе и права на революцию, претерпевают существенные изменения. В работе «К исправлению суждений публики о Французской революции» (Fichte 1967) Фихте внимательно рассматривает теорию общественного договора и предлагает развернутую аргументацию в защиту права на революцию, развивая саму

теорию общественного договора и меняя на этой основе концепцию права на восстание. Важно при этом заметить, что данная работа является в свою очередь продолжением и составной частью таких более ранних политических заметок и сочинений Фихте как «Случайные мысли в бессонную ночь» (1788), «Афоризмы о религии и деизме» (1790), «Об уважении государств к истине» (1792), «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали. Речь Гелиополис, в последний год старой темноты» (1793). Упомянутые сочинения были написаны еще до публикации программных работ Фихте, посвященных наукоучению — основе его философии, однако следует без сомнений признать, что они тесно взаимосвязаны и создавались приблизительно в одно время и в одном и том же интеллектуальном контексте.

В сочинении в защиту Французской революции Фихте полностью поддерживает теорию общественного договора — теоретическое ядро социально-политической философии XVII–XVIII вв. В части обоснования права на революцию, суть его точки зрения заключается в решении вопроса о правомерности расторжения общественного договора. Его аргументация достаточно схожа с локковской, однако имеет и существенную новизну. Заметно у Фихте, прежде всего, то, что вслед за Кантом он резко различает чувственность и нравственный закон. Конечная цель всякого государства — содействие нравственному закону и свободе. Государство выполняет в этом отношении как негативные (дисциплинирующие), так и позитивные функции (культура). Суть же свободы в ее бесконечности, в том, что человек как чувственное существо бесконечно приближается к свободе, никогда ее не достигая. Этой задаче и подчинен общественный договор как единственная основа государства, легитимная настолько, насколько он сам соответствует нравственному закону. Поскольку прогресс к свободе бесконечен, существование каких-либо неизменных форм, обеспечивающих ее внешнее бытие, невозможно. Таким образом, не может быть и договора о неизменности государственного строя, который должен либо отживать сам, либо же должен быть изменен насильно в соответствии с требованием свободы. Реализация права на восстание оказывается в таком случае осуществлением права на бесконечный прогресс к свободе, и, поскольку неотчуждаемо второе, неотчуждаемым оказывается и первое, как сама личность человека.

В этих рассуждениях Фихте чувствуется влияние философии XVII–XVIII вв., поскольку в своей основе фихтесвский терминологический аппарат и теоретический арсенал заимствован из сочинений Локка, Гоббса, Спинозы, Монтескье, Руссо, Канта и других крупных

философов Нового времени. При этом очевидно, что в фихтевских рассуждениях о «государстве свободы» присутствует и новшество, касающееся идеи историчности и процессуальности социальных отношений. Также следует отметить, что в фихтевском подходе в большей степени, на наш взгляд, подчеркивается аспект детерминированности социальных отношений внеэмпирическим компонентом. В конечном счете этот подход, как можно понять, глубоко укоренен в фихтевской теоретической философии, в том виде, какой она получила под влиянием Канта и его философской революции. Именно историцитское, процессуальное понятие революции, впервые отчетливо сформулированное Фихте, получило в философии XIX в. наибольшее развитие. В этом контексте нужно указать, что в своей политической философии, как и в наукоучении, Фихте выступает революционером, предопределившим облик политической мысли XIX столетия. Именно от фихтевской теории революции идет интеллектуальная линия, которая привела к марксистскому пониманию революции как смене эпох в поступательном развитии человечества согласно единому историческому закону. В то же время влияние Фихте и в целом немецкого идеализма на англосаксонскую традицию политической мысли оказалось в итоге ограниченным, из-за чего в англосаксонской политико-правовой философии во многом сохранилось классическое локковское и кантовское понимание революции как способа восстановления нарушенного правопорядка. В силу сказанного, детальное изучение политической философии Фихте дает понимание истоков современной континентальной политической теории в ее отличии от англосаксонских правовых подходов.

ЛИТЕРАТУРА

Градовский, А.Д. (2001), “Общество и государство”, in А.Д., Градовский, *Сочинения*, 31–55. СПб.: Наука.

Зорькин, В.Д. (1984), *Чичерин*. М.: Юридическая литература.

Кант, И. (2007), “Метафизика нравов в двух частях”, in И., Кант, *Критика практического разума*, 259–505. СПб.: Наука.

Куприянов, В.А. (2019), “Идея революции в западной либеральной теории и ее преломление в русской политической философии либерализма”, in И.И., Евлампиев (ред.), *Модификации социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи*. Коллективная монография, 286–339. СПб.: Изд-во РХГА.

Локк, Дж. (1988), “Два трактата о правлении”, in Дж., Локк, *Сочинения*. В 3 т. Т. 3, 135–403. М.: Мысль.

Скиннер, К. (2018), *Истоки современной политической мысли*: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС.

Gradovsky, A.D. (2001), "Society and State", in A.D., Gradovsky, *Works*, 31–55. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

Kant, I. (2007), "Metaphysics of Morals in two parts", in I., Kant, *Critique of Practical Reason*, 259–505. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

Kupriyanov, V.A. (2019), "The idea of revolution in Western liberal theory and its refraction in the Russian political philosophy of liberalism", in I.I., Evlampiev (ed.), *Modifications of the socio-political teaching of the Bible in history and the religious foundations of the political and legal thought of the Russian Empire*. Collective monograph, 286–339. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

Locke, J. (1988), "Two treatises on government", in J., Locke, *Collected Works*, 3 vols., Vol. 3, 135–403. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Skinner, K. (2018), *The Origins of Modern Political Thought*: in 2 vols., Vol. 1: The Age of the Renaissance. Moscow: Publishing House "Delo" RANEPA. (in Russian.)

Fichte, J.G. (1967), "Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution", in J.G., Fichte, *Schriften zur Revolution*, 34–213. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Willms, B. (1967), "Einleitung des Herausgebers", in J.G., Fichte, *Schriften zur Revolution*, VII–XXXIV. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Zorkin, V.D. (1984), *Chicherin*. Moscow: Legal literature. (in Russian.)

THE PROBLEM OF JUSTIFICATION OF RIGHT OF REVOLUTION IN J. LOCKE'S AND J.G. FICHTE'S POLITICAL PHILOSOPHY

KUPRIYANOV, Victor A.

CSc in Philosophy, Senior Researcher.
Saint-Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Keywords: Fichte, Locke, revolution, the right of rebellion, social contract, historicism.

The article deals with the comparative analysis of the conceptions of revolution in the early modern philosophy and in the philosophy of the end of the 18th century. The author focuses on the philosophical theories of revolution by J. Locke and by J.G. Fichte. The article shows that the theory of revolution is an indispensable part of the main political and social conceptions of the 17th–18th centuries, which were based on the social contract theory. The theory of revolution by J. Locke is analyzed. The author shows the diversity of meanings of the conception of revolution in his main political work «Two treatises on government». J. Locke's theory of revolution is compared with analogous theory of J.G. Fichte presented in his early work "Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". The author's main idea is that while the early modern European political theory considered the revolution

"statically", i.e., as the restoration of a violated legal order, Fichte in his early philosophy was the first to introduce the new "process" conception of revolution which was later developed in the philosophy of the 19th century. It is shown that Fichte's conception is also based on the social contract theory understood at a new level.

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 21-18-00153 "The Idea of Empire and the Idea of Revolution: Two Poles of the Russian Socio-Political Worldview in the Philosophy and Culture of the 19th–21st Centuries" (Saint Petersburg State University) https://rscf.ru/en/project/21-18-00153/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.18

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И.Г. ФИХТЕ И ХРИСТИАНСТВО*

ИВАНЕНКО
Антон Александрович

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

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

E-mail: antonivanenko@mail.ru

Ключевые слова:
философия религии, классическая немецкая философия, И.Г. Фихте, трансцендентализм, вера, история, «Спор об атеизме».

Отношение И.Г. Фихте к христианству имеет два основных аспекта. Первый из них связан с фундаментальным для трансцендентализма установкой, что дух, или интеллигенция, обладает неизменной структурой. Наиболее важным в ракурсе темы соотношения философии религии автора наукоучения и исторических религий следствием является его представление о том, что в основе последних лежит иррелевантное, внеисторическое содержание. Отсюда проистекает трактовка Фихте истории и текстов христианства в ключе выявления такого предполагаемого им содержания и его слепота в отношении исторической динамики религии. Вторым аспектом является представление великого идеалиста о непознаваемости Бога в себе, согласно нему, Бог познаваем лишь в отношении к человечеству. Ближайшим следствием этого убеждения у Фихте является исключение им из теологии учения о Боге и ограничение ее учением о Божественной жизни в человеке и человечестве. Практическое следствие указанных аспектов его отношения к христианству заключается в стремлении немецкого философа очистить его от элементов, представляющихся ему посторонними истинной религии как таковой. Определяющую роль при этом у Фихте играет противопоставление христианства Иоанна христианству Павла. Первое базируется на непосредственном единении с Богом, второе же устанавливает договорное, т.е. внешнее, отношение между ним и человеком.

Попытка трактовать любую из частей философии Фихте обязана исходить из того, что его наукоучение представляет собой вид трансцендентальной философии. Не является в этом отношении

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

исключением и философия религии великого немецкого идеалиста, о которой пойдет речь в данной статье. Соответственно, первым из того, что необходимо выяснить при попытке раскрыть ее содержание, будет вопрос о том, относит ли Фихте религию к области обоснованного наукоучением опыта или исключает ее из него. Ответ на этот вопрос тем более важен, что и в России, и в зарубежном фихтеведении существует широко распространенная традиция трактовки так называемого «позднего» философского творчества Фихте как претерпевшего поворот от субъективизма к так или иначе понимаемой религиозной позиции, восходящая к гегелевской оценке наукоучения, впервые изложенной им в работе 1802 г. «Вера и знание» (Гегель 2021).

Важным условием раскрытия содержания философии религии Фихте является определение текстуальной базы такого исследования. В нашем случае важнейшим указанием на ее объем являются высказывания самого автора наукоучения в текстах, написанных им в 1798–1800 г. в ходе полемики, возникшей в результате обвинения его в атеизме, которая получила название «Спор об атеизме». В первом из этих текстов, статье «Об основании нашей веры в Божественное мироправление», Фихте говорит, что «результаты своих размышлений» о религии «он до сих пор излагал лишь в лекционном зале» (Фихте 2012, 296). Таким образом, он дезавуирует свое раннее сочинение 1792 г. о религии, работу «Опыт критики всякого откровения» (Фихте 1995), отказывая ему в статусе изложения его учения о религии. Он подтверждает это и в сочинении «Судебный ответ» (на обвинение в атеизме): «от своего первого сочинения я уже давно отказался» (Fichte 1845a, 270). Соответственно этому, к рассмотрению в качестве релевантных его зрелой философии религии можно принять лишь тексты, написанные им, начиная с 1798 г. Второе указание на текстуальную базу в исследовании интересующего нас вопроса дают также тексты Фихте, написанные в ходе «Спора об атеизме», — в них неоднократно указывается на то, что хотя изложенная в них позиция и демонстрирует точку зрения его философии религии, но в них не дано полного развития последней. В упомянутой статье «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» Фихте пишет, что в ней «вынужден довольствоваться изложением хода своей мысли лишь в основных чертах, оставляя за собой право позднее вернуться к более подробной разработке вопроса» (Фихте 2012, 297). Подобным образом Фихте высказывается и в написанной им в апреле 1799 г. работе «Напоминания, ответы, вопросы»: «Моя теория религии сделала лишь первый шаг» (Fichte 1979, 185). Таким образом, в отношении текстуальной базы нашего исследования мы имеем следующую картину: точка зрения философии религии

Фихте представлена им в статьях вокруг «Спора об атеизме» 1798–1800 г., а дальнейшее развитие она должна найти в текстах последующих лет, причем, учитывая остроту проблемы (в результате «Спора об атеизме» в 1799 г. Фихте был изгнан из Йенского университета), — в текстах ближайших после этой даты лет. И такие тексты действительно есть — «Второй курс лекций по наукоучению 1804 г.», «Основные черты современной эпохи» (1806 г.), «Наставление к блаженной жизни» (1806 г.) и «Речи к немецкой нации» (1808 г.).

По решению вопроса о текстуальной базе исследований философии религии Фихте можно обратиться к решению первого из обозначенных вопросов (о месте религии и предмета религиозной веры в целом философии Фихте). Согласно оценке Гегеля в «Вере и знании», «в философиях Канта, Якоби и Фихте» разум, который на деле есть лишь рассудок, «снова делает себя слугой некоей веры» (Гегель 2021, 158). «По Фихте, — пишет он далее, — Бог есть нечто непонятное и немыслимое; знание не знает ничего, кроме того, что оно ничего не знает, и вынуждено спасаться в вере» (Гегель 2021, 158). С момента публикации этих утверждений представление о примате у Фихте веры над разумом повторялось многократно как критиками наукоучения, так и сторонниками философии Фихте. В последнем случае — в качестве якобы доказательства преодоления им новоевропейского субъективизма, к которому они относят как раннего Фихте, так и Гегеля. Одним из последних примеров проблематичности оценки решения Фихте этого вопроса может служить книга 2014 г. франко-американского исследователя Фредерика Сейлера «”Наставление к блаженной жизни” Фихте. Комментарий к учению о религии» (Seyler 2014), в которой автор, будучи не в состоянии однозначно ответить на вопрос о примате религии или философии у Фихте, оставляет его открытым. Остановиться на таком результате, однако, невозможно, вопрос требует решения.[1] И первый шаг в этом направлении нам позволяют сделать именно тексты Фихте, написанные в ходе «Спора об атеизме».

В статье 1800 г., озаглавленной «Из частного письма», Фихте пишет: «Моя задача такова, что до меня никто не возлагал ее на себя во всей ее определенности, и постольку она — нечто новое: я должен *вывести* (дедуцировать) *эту религию из сущности разума*» (Fichte 1845b, 386). Согласно наукоучителю, «философствование о религии» есть «теория религиозного учения» (Fichte 1979, 124), цель которой заключается в том, чтобы «показать, как религиозное чувство порождает себя,

1 Подробнее об этом см. наш обзор упомянутой монографии: Иваненко 2021.

развивается и укрепляется в человеческом сердце», или, иначе, в том, чтобы «ответить лишь на вопрос о причине — откуда у людей берется религиозное чувство» (Fichte 1979, 125). Как видим, соотношение философии и религии у Фихте совершенно не таково, каким его представляет Гегель. Философия из *разума* дедуцирует религию, а не обращается к последней как к источнику соприкосновения с абсолютным. Но поскольку религия не тождественна вере, возможно, философия, по Фихте, не подчиняясь первой, склоняет голову перед второй? В связи с этим необходимо установить, что Фихте имеет в виду под религиозной верой.

В статье «Из частного письма» великий трансценденталист строго разводит моральность (которая у него не синонимична нравственности) и религиозную веру. Первая заключается в стремлении последовать требованию морального долга, голосу совести. Фихте, однако, указывает, что реализация согласного с требованием морального долга есть нечто отличное от самого этого стремления. Если в отношении первого, следовать ему или нет, все решается субъектом и в субъекте, то второе находится вне субъекта и либо полностью не зависит от его устремления, либо зависит от него лишь частично. Религиозная вера, по Фихте, как раз и есть убежденность в конечной согласованности их друг с другом. Статья «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» прямо утверждает это своим названием, а в статье «Из частного письма» Фихте пишет, что религиозная вера — «это необходимое мышление и требование интеллигибельного порядка, закона, устройства, или, если угодно, порядка, согласно которому истинная нравственность, внутренняя чистота сердца приводит к необходимым следствиям» (Fichte 1845b, 394). То есть, религиозная вера есть убеждение в том, что мир управляется Богом, и управляется таким образом, что в нем достижима конечная цель разума, средостением которой является моральная цель, то, что в философии Канта называется «высшим благом». Правление это, следовательно, само морально. Фихте подчеркивает, что мир не есть нечто вне морального упорядочивания Богом или до него, он, собственно, и есть этот моральный порядок (заметим, что такая позиция открывает возможность философии истории, которая и будет реализована Фихте через пять лет в работе «Основные черты современной эпохи»).

В то же время Бог есть само это «деятельное упорядочивание (ordo ordinans)» (Fichte 1845b, 382) и ничто сверх этого. В статье «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» Фихте пишет: «Мир есть не что иное, как ставший наглядным, в соответствии с постижимыми законами разума, вид наших собственных, как чистой

интеллигенции, внутренних действий в пределах непостижимых границ, в которые мы раз и навсегда заключены, — говорит трансцендентальная теория» (Фихте 2012, 306). И далее поясняет сказанное в отношении данных границ: «их *значение* яснее и вернее чего бы то ни было, они суть твое определенное место в моральном порядке вещей» (Фихте 2012, 306). Дальнейшим разъяснением этого утверждения является высказывание Фихте в «Речах к немецкой нации», где нравственно направленная жизнь индивида называется «вечным звеном в цепи откровения божественной жизни» (Фихте 2009, 91–92).

Суммируя приведенные положения, можно сказать следующее. С точки зрения религии не существует никакого независящего от действий Бога мира. Последний в целом есть некоторым образом откровение его жизни. Каждый индивид есть то, что он есть так, что в его случае единая всеобщая деятельность, которая есть Бог, определяется специфическим образом. Познать то, как и почему ты есть именно этот индивид, по Фихте, невозможно, но такое знание и совершенно излишне (представляется, что приведенное место стало одним из оснований процитированного суждения Гегеля о соотношении веры и философии у Фихте). Но при этом можно совершенно точно сказать, что определяющие нашу индивидуальность обстоятельства проистекают из упомянутого выше хода «откровения божественной жизни». Следовательно, то, что нам, этим определенным индивидам, представляется как мир, содержит определение к именно нашей персональной моральной задаче.

Бог не есть что-либо, кроме этой деятельности саморазворачивания своей жизни. Эта мысль приобретает в «Основных чертах современной эпохи» следующее выражение: «Бытие Бога не есть основание или причина (или что-либо в этом роде) знания, так чтобы оно было отделимо от последнего, но оно есть именно *само знание*; бытие Бога и знание — одно; в знании Бог существует так же, как и в самом себе, как безусловно на самой себе основывающаяся сила» (Фихте 1993а, 488–489), и далее: «мир существует только в знании, и само знание есть мир; поэтому мир *опосредствованным* путем (именно — через посредство знания) есть само бытие Бога, как знание есть *непосредственно* это бытие» (Фихте 1993а, 489). И именно поэтому о Боге нельзя ничего сказать или знать как о сущем вне этого отношения к нам, конечным существам, в которых и разворачивается откровение его жизни. Он не может быть отдельной от «мира» сущностью, и еще менее он может быть отдельной личностью, поскольку в обоих случаях он был бы чем-то ограниченным и определенным: существуя некоторым образом наряду с «миром» и конечными существами, он сам был бы

чем-то особенным. И потому теология, как «учение о сущности Бога в нем самом и для него самого без отношения к конечным существам» (Fichte 1845b, 386), «эта теология должна быть полностью уничтожена как совершенно превышающая всякую конечную способность постижения иллюзия» (Fichte 1845b, 387).

Если бы человек был бы только волей, то для него все его устремления ограничивались желанием исполнить свой моральный долг. Но он есть в то же время и познание, и потому мыслит Бога как вышеупомянутый саморазворачивающийся порядок «мира». А это, пишет Фихте, подчиняет твое отношение к своему нравственному волению «*законам* твоего объективирующего и дискурсивного мышления» (Fichte 1845b, 393).

После того, как мы привели эти положения философии религии Фихте, остается последняя возможность утверждения приоритета веры над философией в учении Фихте, а именно — представление о том, что, поскольку автор наукоучения отрицает способность познать происхождение ограниченности индивида, отказывая нашему «объективирующему и дискурсивному мышлению» в таком познании, постольку он препоручает его вере.

Один из центральных текстов творчества Фихте, «Второй курс лекций по наукоучению 1804 г.», состоящий из 28 лекций, делится на четыре основных части: 1) подъем до точки зрения наукоучения (лекции с 1 по 14), 2) демонстрация принципа наукоучения (лекция 15), 3) выведение различия в чистой деятельности (лекции с 16 по 27) и 4) установление 4 основных точек зрения явления (лекция 28). Два последних раздела представляют собой «феноменологию», «учение о явлении и видимости» (Фихте 2021, 221). Стоит отметить, что две последние части данного изложения наукоучения отвечают всему содержанию «Основ общего наукоучения», следующему после установления первого основоположения (Фихте 1993b).

Упомянутые четыре точки зрения явления таковы: 1) «вера в природу, материализм», 2) «вера в личность <...> — принцип легальности», 3) «точка зрения моральности как чисто из устойчивого Я сознания проистекающего действия, продолжающегося бесконечное время» (Фихте 2021, 401) и 4) точка зрения религии. Она есть высшая точка зрения явления «как вера в Бога, единственно истинного во всей жизни и единственно живущего внутренне» (Фихте 2021, 402).

В статье «Напоминания, ответы, вопросы» Фихте ближе характеризует действующее в явлении «объективирующее и дискурсивное мышление»: «Мое мышление таково, что я не могу переходить от одного предиката к другому, считать их взаимосвязанными и сводить воедино,

не предполагая нечто прочное, к которому относятся все эти предикаты, не производя его именно посредством этого мышления, хотя я в то же время и не рассматриваю его в качестве моего произведения, и именно потому, что я произвожу его согласно законам и взаимосвязи мышления необходимым образом. Само это, продолжающееся в многообразии и противоположности мышление Единого принципа этих предикатов и есть само это продолжающееся и пребывающее. В этом акте суть два противоположных определения моего мышления, которые длятся весь этот акт, находятся рядом друг с другом, соотносятся друг с другом, возможны один лишь посредством и с помощью другого, и лишь соединение их обоих составляет этот акт мышления и акт мышления вообще, — однообразно продолжающееся мышление, мышление единства принципа, текучее и изменчивое мышление, продвижение от предиката к предикату этого одного принципа» (Fichte 1979, 170–171). Для истолкования явления это означает следующее: по Фихте, наше объективирующее мышление на любой из своих точек зрения устанавливает единый принцип, к которому как к сущей субстанции относит все частные определения, которые он в приведенной цитате называет предикатами (данной субстанции).

Все четыре точки зрения явления характеризуются тем, что в них чистая деятельность («esse in mero actu» (Фихте 2021, 222), «генезис» (Фихте 2021, 202), как принцип наукоучения именуется во «Втором курсе лекций по наукоучению 1804 г.») объективируется мышлением, представляется ему устойчивым объектом или субъектом, к которому, как к пребывающей в перемене субстанции, мышление относит все множество обнаруживаемых им различий как его модификации.

Если вернутся к вышеприведенной характеристике бытия Бога, согласно которой он есть знание, и добавить к ней то, что точки зрения явления описываются Фихте как «вера», то ни одной из них не подобает быть знанием знания или понятием понятия. Последняя характеристика подобает лишь наукоучению, проницающему сущность знания. Таким образом мы получаем исчерпывающее определение явления вообще и религии в частности. Все точки зрения явления остаются при созданных мышлением на этих точках зрения объектах, отличие религиозной веры как высшей точки зрения явления заключается в том, что ее объект (точнее — субстантивированный субъект) выступает в чувстве, составляющем ядро индивидуального Я как такового. Наукоучение, указывая на генезис самого дискурсивного мышления из абсолютной деятельности («дела-действия» «Основы общего наукоучения» и «esse in mero actu» «Второго курса лекций по наукоучению 1804 г.»), выступает тем самым упомянутым понятием понятия, или знанием

знания, созерцанием самого абсолютного, т.е. чистого абсолютного действия, и, разумеется, не нуждается ни в каком дополнении, почерпнутом из веры или религии.

Согласно приведенной выше цитате, познание происхождения индивида, т.е. специфичного для него ограничения абсолютной деятельности, невозможно, это, однако, не означает, что невозможно выведение всей цепи «откровения божественной жизни». Последнее Фихте осуществляет в работе «Основные черты современной эпохи», в которой в связи с этим устанавливается и его оценка исторически выступившего христианства.

Поскольку трансцендентализм, к которому относится и философия Фихте, заключается в утверждении неизменности априорных структур разума, или, ближе к терминологии Фихте, интеллигенции, постольку Фихте полагает, что истинная религия всегда присутствовала в истории. В связи с этим он выдвигает оригинальную трактовку начала истории, согласно которой, она начинается со смешения носителя истинной религии, «нормального народа», с остальным человечеством, погруженным в суеверие. В результате этого смешения начинается процесс обратного выявления действительного содержания мира, процесс истории.

Хотя Фихте, излагая в «Основных чертах современной эпохи» свою философию истории, не стремился продемонстрировать ее движение на материале исторических форм религии, довольно не сложно реконструировать это движение, что мы и проделаем далее вкратце в интересах исследуемого здесь вопроса. По Фихте, история проходит пять основных эпох (см.: Фихте 1993а, 369–370), две первых из которых уже являются историческим прошлым человечества, а две последних человечеству еще только предстоит пройти. Выйдя из поклонения природе первой эпохи истории (эпоха «разумного инстинкта»), человечество входит во вторую эпоху, эпоху доминирования внешнего авторитета, т.е. начинает исповедовать религию, основанную на отношениях «легальности», в которой Бог выступает в качестве законодателя и требует от человека моральности поведения под угрозой наказания. Выходя из второй эпохи, человечество приближается к религии моральности ради самой моральности. В настоящее время человечество погружено в третью эпоху истории — эпоху эгоизма и равнодушия к идеям. Эта эпоха равнодушна к религии, но, с другой стороны, открывает возможность самостоятельного усмотрения истинной религии, поскольку признает только то, что ясно и отчетливо постигается самим человеком.

В собственно историческом христианстве Фихте резко противопоставляет две тенденции — христианство апостола Павла и христианство евангелиста Иоанна, отдавая однозначное предпочтение последнему.

По Фихте, «главной проблемой жизни» Павла было объединение иудаизма и возникающего христианства, он «отправлялся от мощного, гневного и ревнивого Бога иудейства, <...> божества всей древности» (Фихте 1993а, 457). С точки зрения Павла, «Иисус должен был, конечно, превратиться в иудейского Мессию» (Фихте 1993а, 457). Между Богом и человеком должен был быть возобновлен договор (который возможен лишь между двумя разными, отличными, но находящимися на одном и том же онтологическом уровне сторонами), и таким образом христианство получило «Новый Завет».

В то же время, первые строки Евангелия от Иоанна звучат почти как перефразировка положений Фихте о бытии Бога: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Ведь, по Фихте, Бог живет во всех мироявлениях, и бытие его состоит в знании, истинно же верующий созерцает его в себе самом в виде требования поступать согласно моральному долгу и уверенности в нацеленности управляемого Богом мира к тому, что составляет конечную цель и человеческого разума.

Необходимо заметить, что история в целом трактуется Фихте как процесс раскрытия истины в первую очередь через прогресс религиозных воззрений. Последнее не вызывает удивления, поскольку, согласно Фихте, религия — это «все воспринимающая в себя и доступная всякой душе форма идеи, сознательное слияние всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни, Божеством» (Фихте 1993а, 418). «В течение всего нового времени, — пишет он далее, — история философии настоящего всегда является историей религиозных представлений будущего; обе (т.е. философия и религия — *А.И.*) параллельно движутся вперед к высшей чистоте и своему первоначальному единству» (Фихте 1993а, 575–576). Соответственно этому, движение самопознания, которое в «Основных чертах современной эпохи» дано в качестве «мирового плана», т.е. схемы истории, в первую очередь проходит через взаимосвязанное движение философии и религии, результирующее в христианстве в раскрытии истинной религии как христианстве Иоанна, а в философии — в выдвижении наукоучения, философии как строгой науки.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель, Г.В.Ф. (2021), “Вера и знание”, in Г.В.Ф., Гегель, *Вера и знание. Работы ранних лет*, 157–286. СПб.: Умозрение.

Иваненко, А. (2021), “Отношение религии и науки в философии И.Г. Фихте. Рецензия на книгу: Frédéric Seyler. *Fichtes ‘Anweisung zum seligen Leben’. Ein*

Kommentar zur Religionslehre von 1806. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2014", *ESSE: Философские и теологические исследования* 6.1: 369–373.

Фихте, И.Г. (1993a), "Основные черты современной эпохи", in И.Г., Фихте, *Сочинения в 2 т.*, т. 2, 359–617. СПб.: Мифрил.

Фихте, И.Г. (1993b), "Основа общего наукоучения", in И.Г., Фихте, *Сочинения в 2 т.*, т. 1, 65–337. СПб.: Мифрил.

Фихте, И.Г. (1995), *"*Опыт критики всякого откровения", in И.Г., Фихте, *Сочинения. Работы 1792–1801 г.*, 99–227. М.: Ладомир.

Фихте, И.Г. (2009), *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*, 296–312. СПб.: Владимир Даль.

Фихте, И.Г. (2021), *Второй курс лекций по наукоучению 1804 г.* СПб.: Владимир Даль.

Fichte, J.G. (1845a), "Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus", in J.G., Fichte, *Sämmtliche Werke*, 8 Bände, Bd. V, 241–299. Berlin: Veit & Comp., 1845.

Fichte, J.G. (1845b), "Aus einem Privatschreiben", in J.G., Fichte, *Sämmtliche Werke*, 8 Bände, Bd. V, 377–396. Berlin: Veit & Comp., 1845.

Fichte, J.G. (1979), "Rückerinnerungen, Antworten, Fragen", in J.G., Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. II.5, 97–186. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Fichte, J.G. (1993a), "Characteristics of the Present Age", in J.G., Fichte, *Works in 2 vols.*, Vol. 2, 359–617. St. Petersburg: Mithril. (in Russian.)

Fichte, J.G. (1993b), "Foundations of the Entire Science of Knowledge", in J.G., Fichte, *Works in 2 vols.*, Vol. 1, 65–337. St. Petersburg: Mithril. (in Russian.)

Fichte, J.G. (1995), "Attempt at a Critique of All Revelation", in J.G., Fichte, *Works of 1792–1801*, 99–227. Moscow: Ladomir. (in Russian.)

Fichte, J.G. (2009), *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 Wissenschaftslehre: the genesis of the scientific method in the works of J.G. Fichte*, 296–312. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian.)

Fichte, J.G. (2012), *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,* 157–286. St. Petersburg: Umozrenie. (in Russian.)

Ivanenko, A (2021), "The relation of religion and science in the philosophy of J.G. Fichte. Review of the book: Frédéric Seyler. 'Fichtes Anweisung zum seligen Leben'. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2014", *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 6.1: 369–373. (in Russian.)

Seyler, F. (2014), *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben*". *Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg; München: Karl Alber.

PHILOSOPHY OF RELIGION BY J.G. FICHTE AND CHRISTIANITY

IVANENKO, Anton A.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

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

E-mail: antonivanenko@mail.ru

Keywords: philosophy of religion, classical German philosophy, I.G. Fichte, transcendentalism, faith, history, Atheism dispute.

J.G. Fichte's attitude to Christianity has two main aspects. The first of them is connected with the fundamental attitude of transcendentalism that the spirit, or intelligenz, has an unchangeable structure. The most important consequence in the perspective of the topic of the correlation of the philosophy of religion of the author of Wissenschaftslehre and historical religions is his idea that they are based on irrelevant, non-historical content. Hence, Fichte's interpretation of the history and texts of Christianity in the way of revealing such a supposed content and blindness to the historical dynamics of religion. The second aspect is the idea of the great idealist about the unknowability of God in himself, according to him, God is knowable only in relation to humanity. The immediate consequence of this belief by Fichte is his exclusion of the doctrine of God from theology and its limitation to the doctrine of the Divine life in man and humanity. The practical consequence of these aspects of the his attitude towards Christianity is the desire of the German philosopher to purify it from elements that seem to him extraneous to true religion as such. The decisive role in this case by Fichte is played the opposition of John's Christianity to Paul's Christianity. The first is based on direct union with God, while the second establishes a contractual, i.e. external relationship between him and man.

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.978-5-89697-406-2.2022.19

ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА И ОНТО-ТЕО-ЛОГИЯ*

ПАТКУЛЬ
Андрей Борисович

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: a.patkul@spbu.ru

Ключевые слова:
онто-тео-логия, позитивная философия, католотинология, протология, Ф.В.Й. Шеллинг.

В статье дается реконструкция понятия онто-тео-логии, введенного М. Хайдеггером. В этой связи установлено, что этот философ понимал под ней обоснование учения о сущем как таковом в учении о сущем как божественном. Он полагал, что онтотеологическая тенденция, изначально присущая европейской метафизике, находит свою кульминацию в науке логики Гегеля. В статье поставлен вопрос о том, не является ли позитивная философия Ф.В.Й. Шеллинга попыткой уйти с пути онтотеологического мышления. При ответе на него было установлено, что сам Хайдеггер причислял философию Шеллинга к онто-тео-логии, но при этом более поздние мыслители видели в этой философии попытку преодоления онто-тео-логии. Это объясняется тем, что Шеллинг не рассматривал Бога в качестве необходимо существующего существа, но существа, обладающего абсолютной свободой над бытием.

Понятие онто-тео-логии является сегодня одним из центральных в деле философского осмысления Бога и божественного. Оно впервые было введено еще И. Кантом, но то содержание, которое и сделало его столь значимым для современной мысли, было придано ему М. Хайдеггером. Он начал использовать данное понятие еще в начале 30-х гг., но более всего известным философской публике оно стало по его работе «Онто-тео-логическое строение метафизики» (1956/57) (Хайдеггер 1997), где философ подводит определенный итог своего семинара, посвященного философии *Гегеля*.

Здесь Хайдеггер показывает, что в немецком идеализме философия оказывается теологией, «потому что наука есть систематическое

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

развитие того знания, каковым знает себя само бытие сущего и каково оно поистине есть» (Хайдеггер 1997, 40).

Аналитически здесь можно усмотреть то, что (1) бытие сущего знает самого себя, (2) поистине сущее есть не что иное как знание самого себя, (3) философия — это наука как систематическое развитие знания сущего о себе самом как бытия этого сущего, (4) философия как такая наука — это теология.

Но учение о сущем как таковом в общем и целом — это также онтология. Отсюда Хайдеггер заключает: «Для умеющего читать это значит: метафизика есть онто-тео-логия» (Хайдеггер 1997, 41).

Впрочем, этот философ считает, что судить о том, что метафизика — это теология, на основании того, что метафизика — это онтология, было бы поспешным. Метафизика может быть теологией исключительно постольку, поскольку Бог некоторым образом вообще приходит в философию. Это приводит к тому, что требуется дать ответ на вопрос: *Как Бог приходит в философию*? Прояснение этого только и способно пролить свет на то, как Бог, а вслед на ним теология и «основная онто-теологическая черта» входят в метафизику.

Для такого прояснения пример гегелевской философии имеет преимущественное значение. *Гегель последовательно развертывает имеющую онто-тео-логическую структуру метафизику в качестве науки логики*. Ближайшее объяснение этому состоит в том, что для Гегеля делом мышления выступает сама мысль, а мышление — это традиционно собственная тема логики. Для создателя науки логики существенным остается и то, что делом мышления выступает сущее как таковое и в целом, «в движении бытия от его пустоты к его развито́й полноте» (Хайдеггер 1997, 43). Это означает, что *сущее как таковое и в целом, само его бытие должны быть не чем иным, как мышлением*.

Ввиду этого Хайдеггер ставит следующий вопрос: «Но как “бытие” вообще может опуститься до того, чтобы представлять себя в виде “мысли”?» (Хайдеггер 1997, 36, 43). Его собственный ответ на этот вопрос состоит в том, что и бытие сущего в целом, и мышление как составляющее это бытие мыслятся из *основания*. Бытие сущего задается основанием, а мышление как само это бытие выступает его *обоснованием*. Это значит, что «бытие сущего раскрывает себя как себя самое из основы постигающее и обосновывающее основание» (Хайдеггер 1997, 43).

Собственно, ratio, основание, происходит от греческого λόγος, который есть не что иное, как «собирающее предъявление» ἓν πάντα. Таким образом, «и для Гегеля ”наука”, т.е. метафизика, в действительности есть ”логика” не потому, что наука имеет своей темой мышление,

но потому, что делом мышления остается бытие, бытие же с начала своего самораскрытия в облике λόγος'а, кладущего основу основания, требует для себя мышления как обоснования» (Хайдеггер 1997, 44). Таким образом, имеющая онто-тео-логическую структуру метафизика заведомо мыслит бытие сущего как закладывающее основу основания. В этом заключается то, что она «мыслит бытие сущего как из постигающего основу единства наиболее всеобщего, т.е. везде и всюду равно-значимого, так и из обосновывающего единства всеединства (Allheit), т.е. высочайшего надо всем» (Хайдеггер 1997, 44).

Онто-тео-логия постигает сущее в целом из основы и обосновывает сущее в целом.

И логика Гегеля есть прежде всего и более всего «имя того мышления, которое везде и всюду постигает из основы и обосновывает сущее как таковое в целом, исходя из бытия как основания (λόγος)» (Хайдеггер 1997, 45).

Тем самым, полагает Хайдеггер, дается указание на то направление, в котором следует искать ответ на вопрос о том, как Бог приходит в философию. Для онто-тео-логии сущее как таковое, соответственно, *бытие предстает в виде основания*. И бытие как основание будет только тогда помыслено поистине основательно, когда оно — собственное дело мышления — будет представлено как *первое основание*. Хайдеггер поэтому констатирует: «Бытие сущего, понятое как основание, может быть основательно представлено только как causa sui» (Хайдеггер 1997, 46). Causa sui — это и есть метафизическое имя Бога. Но относительно Бога, понятого как causa sui, Хайдеггер замечает: «Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед causa sui нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать» (Хайдеггер 1997, 57). Поэтому он говорит о некоем «без-божном мышлении», которое вынуждено отказаться от Бога как causa sui, но которое именно поэтому является намного ближе Богу божественному, чем это способна допустить онто-тео-логика. Как выражается он сам, Богу здесь *свободнее*.

Но не может ли быть — теперь спросим мы — эта сфера тем простором, в котором вольно будет явить себя «свободному Богу», Богу свободному от обоснования себя самого как своего собственного основания?

В связи с этим вопросом может возникнуть недоумение — какое вообще отношение к так заданному вопросу может иметь Шеллинг с его пониманием Бога в позитивной философии как «феноменологии божественного» (Ж.-Ф. Куртин). Помещается ли шеллинговская мысль о божественном без остатка в исконно присущую всей европейской

философии и только кульминирующую у Гегеля онто-тео-логическую структуру метафизики? Или уже само размежевание с Гегелем и его наукой логики, понятой также и в качестве обосновывающей теологии, уже можно расценивать как путь в сторону от онто-тео-логии, по меньшей мере, как более или менее удачную попытку нащупать такой путь? Ведь путь этот должен был бы тогда оказаться путем к простору, только и достойному того, чтобы в нем явил себя свободный Бог, или, как говорит уже сам Шеллинг, Бог, свободный от бытия, *Господь бытия*.

Если попытаться ответить на эти вопросы, отталкиваясь от Хайдеггера, ответы на них будут, скорее всего, отрицательными. В своих трудах Хайдеггер явно причисляет мысль Шеллинга к онто-тео-логической метафизике. «Вопрошание философии — это всегда и в себе оба [вопрошания], онто-логическое и тео-логическое, в самом широком смысле. Философия — это *онтотеология*. Чем исконнее она есть оба [они] в одном, тем более подлинной (eigentlicher) является философия» (Heidegger 1988, 88), — говорит он.

И философское начинание Шеллинга, которое, подрывая науку логики Гегеля еще до выхода излагающего ее трактата (см.: Heidegger 1988, 168–169), обосновывает «систему свободы», предполагающую совместимость той и другой в порядке сущего в целом, все же делает это все еще в виду и из фигуры Бога, пусть и свободного и личностного, а не из ставшего Богом логического понятия, остается полностью принадлежать философии, организованной как онто-тео-логия. Хайдеггер так оценивает в этой связи шеллинговский «Трактат о свободе»: «И трактат Шеллинга является одним из самых глубоких трудов философии постольку, поскольку он в некотором уникальном смысле является одновременно онтологическим и теологическим» (Heidegger 1988, 88).

Вместе с тем нельзя не заметить и того, что то, *как именно* фигура Бога вводится Шеллингом в философию и как именно Бог в ней понимается, может — пусть и только гипотетически — не совпадать с теми характеристиками, которые сам Хайдеггер усматривает в метафизике как онто-тео-логии. Конечно, с одной стороны, Шеллинг не только настаивает на Боге как на собственном и преимущественном предмете философии, который, впрочем, в отличие от теологии она не может и не должна рассматривать в абстракции от сотворенного. И в той мере, в какой он вообще говорит о сущем как таковом и в целом, он делает это в виду Бога и божественного — и из перспективы Бога и божественного. Более того, Шеллинг указывает и на то, что его философию, с известными оговорками, можно назвать даже христианской философией — если христианство понимать не как догматически оформленное учение, а по существу, «как поистине всеобщее (Allgemeine), стало быть, уже

лежавшее в основании мира» (Шеллинг 2000, 183). То, как фактически это делает Шеллинг, на первый взгляд, действительно, может произвести впечатление всего лишь философской или даже псевдо-философской «апологии» (Ж. Бофре) религиозных представлений определенного типа.

Но при этом не стоит забывать и о том, что, во-первых, говоря о Боге в своей философии, *Шеллинг настойчиво пытается выйти за пределы трактовки Бога как causa sui и необходимо существующего существа*, т.е. отказаться от подчинения Бога его, как это сформулировал Хайдеггер, метафизическому имени, соответственно, от того, как Бог рассматривается в онто-тео-логии. Во-вторых, хотя и можно, конечно, сказать, что и у Шеллинга Бог выступает в качестве основания сущего в целом, но можно при этом также обратить внимание на то, в каком смысле он им выступает, и каков сам конкретный характер обоснования сущего как такового. А именно: возникает вопрос о том, насколько Бог, понятый по-шеллинговски, может считаться ratio сущего как такового, соответственно, насколько характер обосновывания может быть предопределен посредством λόγος как обосновывающего основания и быть эксплицирован в онто-тео-логике, как это имело место у Гегеля.

В этой связи можно обратить внимание на то, что в современной философии — вопреки оценкам мысли Шеллинга как принадлежащей онто-тео-логической метафизике — имеются прецеденты оценки ее, напротив, как выхода за пределы онто-тео-логии, преодоления ее. Назовем здесь два имени: Ж.-Ф. Куртин (Courtine 1990) и Л. Тенгели (Tengelyi 2015).

Опираясь на их труды, можно сказать, что решающим шагом в этой связи у Шеллинга является то, что можно охарактеризовать в качестве обращения соотношения понятий Бога и необходимо существующего сущего по сравнению с предшествующей традицией. *Шеллинг спрашивает не о том, является ли Бог необходимо существующим, а о том, является ли необходимо существующее Богом*.

Дело в том, что в своей позитивной философии Шеллинг далек от того, чтобы отождествлять бытие, в котором разум, экстатически выходя за пределы мыслимого, далее уже не способен усомниться, с Богом. Такое бытие он называет предмыслимым, полагая при этом, что в задачи позитивной философии еще только входит a posteriori доказать, что оно является бытием Бога как совокупной реальности (omnitudo realitatis). Само по себе и изначально предмыслимо сущее у Шеллинга — это «слепо» сущее. Тенгели в этой связи констатирует относительно Шеллинга: «За счет этого определения ему удается связать в понятии предмыслимо существующего в качестве начала философии, идею

некоей безусловной необходимости с опытом радикальной случайности мира и тем самым найти яркое выражение для того "потрясающего впечатления", которое, согласно Канту, мысль о необходимой сущности оказывает на душу» (Tengelyi 2015, 165).

Но для Шеллинга «слепо» означает также и «случайно» — и в смысле не-необходимости, и в смысле безосновности, необоснованности. Поэтому предмыслимое слепо существующее и оказывается для него «только случайно необходимо существующим». Путь позитивной философии в том и состоит, чтобы, отправляясь от существующего, только случайно оказавшегося необходимым, достигнуть «необходимо необходимого существующего». С точки зрения Шеллинга, как раз необходимое бытие становится необходимым именно для изначально случайно сущего, которое в обретении этой необходимости уже не может рассматриваться как не могущее быть (nicht seyn Könnende).

Тенгели подчеркивает, что то, что слепо сущее как случайно необходимое обнаруживает себя и как необходимо необходимое, еще не означает и того, что Шеллинг хочет приписать Богу необходимое существование — в духе того, как это делает онтологический аргумент. Цель Шеллинга, напротив, состоит в том, чтобы *разорвать сложившееся отождествление Бога и бытия*. Позитивная философия призвана показать, что Бог превышает любой определенный способ бытия, что он является *сверхсущим*, что он есть *свободный от бытия* его *Господь*. В качестве такового Бог — это абсолютная, трансцендентная, безмерная (überschwenglich) свобода. Бог свободен по отношению к своему бытию, а значит, он способен придать предмыслимому бытию также и характер случайной необходимости, вместе с тем оставаясь способным и преодолеть его, исполнив тем самым свою свободную божественность.

Таким образом, в отличие от Хайдеггера, Тенгели считает, что как раз *поздняя позитивная философия Шеллинга предлагает определенный путь преодоления онто-тео-логии*.

Во-первых, Шеллинг, по его мнению, порывает с католо-тинологической структурой метафизики, т.е. мышления сущего как сущего, исходящего из «чтойности» сущего, как одной из основополагающих черт, или, скажем так, значимых следствий онтотеологического мышления, показывая, что вопрос о сущем как сущем не может быть поставлен как вопрос о «что» сущего, поскольку бытие не входит в его «что».

Но Шеллинг, во-вторых, в своем разрыве с католо-тинологической метафизикой не просто ограничивается противоположной стороной аристотелевского различия значений предмета первой философии и развивает метафизику как прото-логию. Шеллинг, действительно,

ориентирует свою мысль на первую сущность — предмыслимо и несомненно существующее, идеал в кантовском смысле. Но такое первое, будучи взятым изолировано, не есть божественное как таковое, а только слепо сущее. Подобный характер этого сущего обнаруживает в нем для Шеллинга определение случайности, а именно случайной необходимости, или связывает, по мысли Тенгели, его с опытом *радикальной случайности* вообще. И важным тут является не только и не столько привхождение определения случайности в первое, но и то, что допущение случайности уже предполагает возможное, соответственно, *возможность сопряженности с возможным* того, что исходно мыслится как только и исключительно actus purissimus. Вероятно, даже прото-логически сформированная онтотеология не могла бы себе позволить ввести подобным образом порядок возможного в сферу чистой действительности. Ведь в качестве последней ею уже понимался бы Бог как первая сущность. Но у Шеллинга чистая действительность составляет бытие слепо существующего, а не Бога как такового. Это обращение позволяет философу сделать весьма смелый с теологической точки зрения шаг — допустить возможность в онтологическую структуру Бога, возможность, из которой, собственно, только и можно было бы показать его свободу как Господа бытия. Впрочем, надо сказать, что едва ли Шеллинг преодолевает полностью и католо-тинологическую структуру метафизики: ведь в задачи его позитивной философии как раз и входит показать, что сущее в целом, или omnitudo realitatis, является универсальным предикатом несомненно существующего, что призвано продемонстрировать его божественность.

В-третьих, Шеллинг, по мысли Тенгели, преодолевает онтотеологию еще и потому, что в его позитивной философии мысль о Боге все-таки перестает осуществляться из основания и, соответственно, перестает сама быть об-основанием. Тенгели солидаризуется тут с Куртином в том, что позитивная философия — это не обоснование сущего в целом из Бога как его основы, а избавившаяся от подыскивания оснований подлинная феноменология, а именно феноменология божественного, предоставляющая ему возможность явить себя в освобожденным к его рецепции сознании. Тенгели, таким образом, убежден, что, несмотря на то, что сам Шеллинг говорит о своей философии в известном смысле как о христианской, имеются «весомые основания в пользу того, что у позднего Шеллинга речь идет не о возвращении к онтотеологии, а о радикальной критике онтотеологически устроенной метафизики» (Tengelyi 2015, 163). Он отмечает, что позитивная философия как феноменология божественного не является — что подчеркивает и сам Шеллинг — чисто теоретическим рассмотрением, но произрастает из

«практической тяги». Исследование такого типа всегда ведомо некоторой *волей*, а именно волей к свободе как высочайшему и божественному. Но, подчеркивает Тенгели, никакой априорной гарантии того, что воля достигнет цели, тем более в этом радикальном случае, нет. Доказательство божественности несомненно сущего не может быть априорным, но может быть исключительно апостериорным, ведь оно — «длящееся доказательство». Шеллинговская философская работа с материалом мифологии и откровения не может и не должна рассматриваться поэтому как «апология иудео-христианских воззрений» (Ж. Бофре), но как феноменологически, а не онто-тео-логически организованное доказательство такого типа. Тенгели в этой связи пишет: «Поэтому Шеллинг и вдается в анализ мифологии и религии, привлекая в качестве источников тексты из истории религии. И если он не пишет какую бы то ни было изолированную историю религии, то потому, что он основывает трактовку исторического процесса на феноменологии религиозного сознания и являющегося Бога» (Tengelyi 2015, 167).

ЛИТЕРАТУРА

Хайдеггер, М. (1997), "Онто-тео-логическое строение метафизики". Пер. с нем. А., Денежкина, in М., Хайдеггер, *Тождество и различие*, 29–59. М.: Гнозис.

Шеллинг, Ф.В.Й. (2000), *Философия откровения*. Т. 1. Пер. с нем. А.Л., Пестова. СПб.: Наука.

Courtine, J.-F. (1990), *Extase de la raison. Essais sur Schelling.* Paris: Galilée.

Heidegger, M. (1988), *Gesamtausgabe.* II. Abteilung. Bd. 42: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1997), "Onto-theo-logical structure of metaphysics", transl. by A., Denezhkin, in M., Heidegger, *Identity and difference*, Vol. 1, 29–59. Moscow: Gnosis. (in Russian.)

Schelling, F.W.J. (2000), *Philosophy of Revelation*, Vol. 1, transl. by A.L., Pestov. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)

Tengelyi, L. (2015), *Welt und Endlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3 Aufl. Freiburg i. B.; München: Karl Alber.

POSITIVE PHILOSOPHY OF F.W.J. SCHELLING AND ONTO-THEO-LOGY

PATKUL, Andrei B.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Keywords: onto-the-ology, positive philosophy, katholotinology, protology, F.W.J. Schelling.

In my paper, I reconstruct the content of the concept of onto-theo-logy introduced by M. Heidegger. In this regard, I found that this philosopher understood it as the grounding of the doctrine of being as such in the doctrine of beings as divine being. He believed that the ontotheological tendency, originally inherent in European metaphysics at all, finds its culmination in Hegel's science of logic. I put the question of whether the positive philosophy of F.W.J. Schelling is an attempt to get away from the path of ontotheological thinking. I show that Heidegger himself ranked Schelling's philosophy as an onto-theology, but at the same time, later thinkers saw in this philosophy an attempt to overcome onto-theo-logy. This is explained by the fact that Schelling did not consider God as a necessarily existing being, but as a being with absolute freedom over being.

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.978-5-89697-406-2.2022.20

ГЕГЕЛЬ ОБ АБСОЛЮТНОЙ РЕЛИГИИ КАК РЕЗУЛЬТАТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ДУХА*

МУРАВЬЕВ
Андрей Николаевич

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: muravyovan@yandex.ru

Ключевые слова:
Гегель, философия, религия, Реформация, Лютер, Просвещение.

Статья посвящена понятию абсолютной религии как логическому результату процесса исторического развития религиозного духа. Поскольку это понятие, изложенное в лекциях Гегеля по философии религии, которые он разработал и читал на основе своей уникальной философской системы, есть итог философского познания всех исторических форм религии, постольку он содержит в себе их абсолютную истину. В статье делается вывод, что освоение содержания этих лекций является необходимой предпосылкой дальнейшего (уже, так сказать, постисторического или, точнее, логического) развития религиозного духа.

Цель предлагаемой статьи — содействовать рецепции содержания лекций по философии религии Гегеля в России (разумеется, его критической рецепции, которая необходима для дальнейшего духовного развития всех народов нашей страны), ибо в работах других авторов до и после него столь же богатого и плодотворного содержания мы пока не находим.

Уникальность содержания гегелевского цикла лекций по философии религии, разработанного им на основе его уникальной системы, можно выразить в трех пунктах, соответствующих трем его частям. В первой части этого курса (Гегель 1975, 272–409) мыслитель развертывает философское понятие религии, исчерпывая все его моменты. Во второй его части (Гегель 1975, 272–409; Гегель 1977, 5–199) он, опуская все случайности, подробно излагает необходимое историческое развитие религиозного духа в формациях определенных,

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

т.е. особенных, религий как ступеней, ведущих к всеобщей религии, исторически выступающей в виде христианства. В третьей, замыкающей части цикла (Гегель 1977, 200–336) лектор тоже во всех его необходимых моментах излагает логический результат этого исторического процесса развития. Поскольку же ко времени Гегеля история христианства (а с нею — история религии как таковой) уже истекла, постольку философ фиксирует этот абсолютный результат под именем абсолютной религии.

Нельзя не заметить, что все реальные исторические формации развития религиозного духа выступают в гегелевских лекциях не под собственными историческими именами, а в тех определениях, которые дает им мыслитель, поскольку его философский подход к истории религии как таковой позволяет ему проследить феноменологический процесс развития религиозного духа как процесс возникновения, или становления абсолютной религии как логического результата этого процесса. Поэтому, хотя не приходится сомневаться, что историческим прототипом абсолютной религии является христианство, историческое христианство и абсолютная религия для Гегеля суть не одно и то же. Под именем абсолютной религии в его лекциях выступает философски понятое Гегелем историческое христианство, причем философски понятое им как лютеранином первой трети XIX в. со всеми достоинствами и недостатками этой позиции. Точно так же религия меры в его лекциях есть философски понятая Гегелем китайская религия вместе с резюмирующим ее конфуцианством, религия фантазии — философски понятый им индуизм, религия в себе бытия — философски понятый им буддизм и ламаизм, религия боли, или скорби — философски понятая им сирийская религия, религия загадки — философски понятая им религия древнего Египта, религия красоты — философски понятая религия древней Эллады, религия возвышенности — философски понятый иудаизм, религия целесообразности, или рассудка — философски понятая им религия древних римлян. Религия рассудка есть, по Гегелю, вершина всех конечных религий. Как последняя формация определенной религии она выступает переходной ступенью от этнических религий к бесконечной, или космополитической религии разума. Поскольку в особенных религиях феноменологические определения духа и логические определения абсолютной идеи выступали не только порознь друг от друга, но раз от раза во все более конкретном единстве, постольку они стали историческими предпосылками появления христианства. К сведению воедино этих определений духа и идеи приступила античная философская мысль в лице Аристотеля, который в своей *первой философии*, названной им также *теологией*, теоретически

постиг бога как триединство мыслящего себя самого действительно разумного мышления. Вместе с непосредственной религией колдовства и в качестве переходной ступени к началу ее опосредствования в фетишизме, или идолопоклонстве, они представляют собой десять необходимых ступеней феноменологического подъема религиозного духа к абсолютной религии как логическому результату его исторического развития.

Что же заключает в себе, по мысли Гегеля, этот абсолютный результат исторического развития религиозного духа? Поскольку он есть результат философского снятия всех исторических форм религии, постольку он содержит и хранит в себе их абсолютную истину, благодаря чему его освоение является необходимой предпосылкой дальнейшего (уже, так сказать, постисторического или, точнее, логического) развития религиозного духа. Следует учесть, что в число этих снятых форм входит также историческая форма христианства, вероучение которого было из себя образовано трудами отцов церкви, великих схоластов и деятелей Реформации на основе античной философской мысли, подытоженной александрийскими неоплатониками. Именно потому что это вероучение имеет указанную философскую подоплеку, а каждое новое и новейшее философское учение от Декарта и Спинозы до Шеллинга и Гегеля включительно вносило свой вклад в раскрытие его истинного смысла, оно может быть понято только философским способом. Глубоко разумное содержание этого вероучения о взаимном примирении бога и человека имеет в историческом христианстве догматическую форму представления трех его основополагающих догм (догматов о триединстве бога, о тождестве божественной и человеческой природы, а также о воскресении сына человеческого). Все они, как авторитетно учит современная церковь, даны людям самим богом в его откровении и потому поняты быть ими не могут. В них следует только верить, причем верить слепо.

Гегель категорически не согласен с этим утверждением, отрицающим необходимость понимания тех тайн, или мистерий, которые сообщены верующим божественным откровением. В гегелевской системе философия обрела логическую форму, где разумное содержание христианской догматики становится совершенно прозрачным — полностью постижимым через разумное мышление в понятии. Историческое христианство, с точки зрения Гегеля, для того догматически представляло свое истинное содержание, чтобы оно, когда это станет возможным, было разумно понято. Понять его не в состоянии представляющее и рассудочное сознание, но философский разум со времени Декарта и Спинозы, вообще говоря, только этим и занимался, отчего гегелевское

учение дало, наконец, реальную возможность понять истинное содержание исторической формы христианства, выступившего в самом конце истории религии как таковой.

Повторим, что именно философски понятое, а не историческое христианство Гегель именует абсолютной религией. Он также называет абсолютную религию полностью законченной, или совершенной религией, ибо в ней понятие религии становится понятием ее понятия, или абсолютной идеей религии как таковой, в которой бог как предмет религии с помощью философии и ее методом совершенно откровенно раскрывается человеческим духом. Перед тем, как в деталях философски раскрыть истинное содержание христианской догматики, лектор кратко характеризует всеобщность абсолютной религии в трех моментах ее понятия. Непосредственность ее понятия заключается в том, что абсолютная религия есть, прежде всего, *откровенная* религия, его последующая рефлексия делает ее *позитивной* религией, а в третьем, самом конкретном, завершающем моменте ее понятия абсолютная религия определяется как религия *истины и свободы*. Первые два момента абсолютная религия наследует от исторического христианства, и только в третьем моменте она впервые выступает как действительно абсолютная, т.е. вполне законченная, понятая в ее понятии, отчего она и может быть реализована как таковая.

По ее первому определению абсолютная религия есть та, в которой бог как объект, как субстанция всего сущего откровенно сообщает себя человеческому духу как субъекту ее познания. В ней как откровенной впервые полагается, таким образом, объективное единство субстанции и субъекта, конкретное тождество бога и человека. Поэтому откровенная религия есть религия духа — религия откровения духа себе самому как некоторому иному. В духе любви иное бога как полагается, так и снимается, ибо выступает не как чуждое ему, а как его собственное иное. Но именно потому, что откровение бога приходит к человеку извне, религия откровения по второму определению есть религия позитивная — религия откровения как *данного*. Данность истины духу есть способ еще внешней себе духовности, нуждающейся поэтому в обучении и воспитании, откуда на ее почве по необходимости возникает отношение церкви/священников и мирян/профанов. Поскольку это отношение еще только рассудочно, но не вполне разумно, в него включены чувственные чудеса и свидетельства, а акцент в нем делается на память, т.е. на представление о том, что было и прошло. Поскольку же Христос сам отвергает эти чудеса как неистинный критерий истины, постольку и нападки на них со стороны рассудка не имеют никакого значения для религиозного духа.

Это второе определение поясняет, почему абсолютная религия по необходимости становится позитивной, но отнюдь не должна таковой оставаться, в силу чего позитивная религия в своей из себя наиболее образованной форме выступает как средневековая схоластическая теология, или, по определению Гегеля, *научная религия*, предлагающая сознанию человека рассудочные доказательства наличного бытия бога. Окрепший в схоластической школе немецкий рассудок инициировал Реформацию католического христианства. Мартин Лютер, переведя Библию на язык своего народа, оставил неприкосновенным в этой книге крайне противоречивое смешение в текстах священного для христиан писания ветхозаветных представлений иудейской религии с собственно христианскими представлениями, по причине которого практика церкви, кроме вызвавшей вспышку протеста торговли индульгенциями, включала в себя, наряду с культом Христа, отвергнутое протестантизмом поклонение Марии, многочисленным святым и даже сугубо вещественным реликвиям. Решительным противником любых, в том числе религиозных, суеверий объявило себя англо-французское Просвещение, отождествившее с ними разумное содержание исторической формы христианства, поскольку для рефлексии просвещенного рассудка оно оказалось непостижимым, а потому — неприемлемым. На предпосылках, созданных Реформацией и Просвещением, расцвела классическая немецкая философия. В критической философии Канта и наукоучении Фихте она преодолела рассудочную абстракцию трансцендентного, потустороннего миру и человеку бога, в связи с чем историческое христианство превратилось у них, по принятому Гегелем определению Канта, в *моральную религию* практического разума. Собственными же гегелевскими трудами немецкий дух окончательно преобразовал религиозное представление о божественном триединстве во вполне разумно мыслимое понятие бога, весьма близкое к философскому понятию абсолютной идеи. Тем самым позитивная религия сделала необходимый шаг к логической философии как свидетельству духа в его высшем способе доказательства — способе разумного мышления и понятия истины. Поскольку разум включает в себя рефлектирующий рассудок, но не сводится к нему, этот шаг ведет абсолютную религию к ее третьему определению — к становлению ее религией философски познанной истины и практически следующей из познания истины свободы.

При этом Гегель справедливо полагает, что нельзя требовать, чтобы все люди постигали истину философским способом доказательства. Философов он сравнивает с изолированным сословием жрецов, которое не может сойтись с миром, ибо обязано оберегать истину как

святыню от посягательств профанов на нее. Будучи великим идеалистом, Гегель поступает совершенно реалистически, когда он, подобно тому, как Платон кончал свои диалоги, заканчивает свои лекции по философии религии отрицательным результатом. Он вынужден лишь констатировать разложение возникшей после смерти и воскресения Христа религиозной общины на различные духовные сословия — сословие непредубежденно верующего народа, сословие полуобразованных просвещенным рассудком его учителей, бросивших народ по причине суетной увлеченности виртуозностью своих рассуждений о боге, и сословие философов, познающих истину как таковую. Поскольку же для Гегеля философия есть не футурология, он признает, что не знает, какой исход из своего раскола найдет временное, эмпирическое настоящее, хотя как христианин он, разумеется, не может не верить в то, что царство святого духа основано навеки и вратам ада церкви не одолеть.

Итак, абсолютная религия, по мысли Гегеля, представляет собой достигнутый лишь в его лекциях по философии религии, но еще не реализованный в действительности логический результат исторического развития религиозного духа. Лютер лишь начал Реформацию христианства, застрявшую во время Гегеля в отрицательной фазе Просвещения, которое он вслед за Фихте остроумно называет по-немецки не Aufklärung, а Ausklärung, т.е. вычищением, или опустошением, выхолащиванием истинно-положительного содержания религии. Поскольку же эта фаза длится до сих пор, постольку продолжить лютеровскую Реформацию до конца остается не только для Гегеля, но и для наших современников, задачей будущего.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель, Г.В.Ф. (1975), “Лекции по философии религии”, in Г.В.Ф., Гегель, *Философия религии*. В 2 т. Т. 1, 203–530. М.: Мысль.

Гегель, Г.В.Ф. (1977), “Лекции по философии религии”, in Г.В.Ф., Гегель, *Философия религии*. В 2 т. Т. 2, 5–333. М.: Мысль.

Hegel, G.W.F. (1975), “Lectures on the Philosophy of Religion”, in G.W.F., Hegel, *Philosophy of Religion*, 2 vols., Vol. 1, 203–530. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (1977), “Lectures on the Philosophy of Religion”, in G.W.F., Hegel, *Philosophy of Religion*, 2 vols., Vol. 2, 5–333. Moscow: Mysl. (in Russian.)

HEGEL ON ABSOLUTE RELIGION AS A RESULT OF THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE RELIGIOUS SPIRIT

MURAVEV, Andrei N.

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

E-mail: muravyovan@yandex.ru

Keywords: Hegel, philosophy, religion, Reformation, Luther, Enlightenment.

The article is devoted to the concept of absolute religion as a logical result of the process of historical development of the religious spirit. Since this concept, set forth in Hegel's lectures on the philosophy of religion, which he developed and read on the basis of his unique philosophical system, is the result of philosophical knowledge of all historical forms of religion, insofar as it contains their absolute truth. The article concludes that mastering the content of these lectures is a necessary prerequisite for the further (so to speak, post-historical or, more precisely, logical) development of the religious spirit.

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.978-5-89697-406-2.2022.21

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ И А.Н. БЕРДЯЕВ: ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ДУХА

ТИМОФЕЕВ
Александр Иванович

Доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: timalex52@gmail.com

Ключевые слова:
дух, реальность, личность, самосознание, субъективность современность, творчество.

В данной статье проведен сравнительный анализ концепта «дух» у Г.В.Ф. Гегеля и А.Н. Бердяева. Этот анализ осуществлен прежде всего в двух узловых направлениях: во-первых, с точки зрения понимания реальности духа обеими мыслителями и, во-вторых, понимания ими современной им духовной реальности. Сделан вывод, что хотя Гегель и Бердяев были мыслителями очень разного душевного склада, их обоих отличает острый интерес к актуальным моментам духовной жизни их современников. Несмотря на различия, они выделили в современной духовности все сходные моменты, связанные с ее субъективацией.

1. ВВЕДЕНИЕ

Концепт духа имел для обоих мыслителей основополагающее значение. Оба посвятили его анализу специальные работы. У Гегеля это — «Феноменология духа» и «Философия духа». Бердяевым были написаны работы «Философия свободного духа» и «Дух и реальность».

Сходство работ этих во многом противоположных мыслителей в подходе к истолкованию духа состоит в том, что они исследуют проблему отношения духа и реальности как исходную. Бердяев выносит эту тему уже в название одной из своих книг. Гегель же определяет дух прежде всего как знающую себя идею, но сама идея есть у него отношение понятия и реальности, где формы знания как раз и выражают формы этого отношения.

2. ПОНЯТИЕ ДУХА

Категория реальности истолковывается ими по-разному: Гегель выделяет момент положительности, противоположной отрицанию, а Бердяев выделяет ценностный срез и интерпретирует реальность как свободу: «Дух есть реальность не только иная, чем реальность природного духа, чем реальность объектов, но есть реальность совсем

в другом смысле. Реальность духа есть реальность свободы» (Бердяев 1994a, 366). При этом «В духовной жизни реальность определяется силой самого духа. В духе нет реальности, привходящей извне, — все идет изнутри самого духа» (Бердяев 1994b, 28). Таким образом, хотя и тот, и другой философ понимают дух, как то, что находится в основании, ни тот, ни другой не гипостазируют этот концепт. При этом Бердяев полагает, что «Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа» (Бердяев 1994a, 379).

Он разъясняет свое понимание свободы духа как главного духовного элемента человеческого существования, который фундируется еще на добытийном уровне. Он пишет: «Дух не творится Богом, как природа, дух эманирует от Бога, вливается, как бы вдувается Богом в человека. Таков его библейский образ. Но дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'а» (Бердяев 1994a, 379). Свобода духа имеет момент для-себя-бытия личности, но одновременно она есть и смысл, как ее включенность универсальное, которое при этом «существует не как существо вне личностей, а как высшее содержание жизни личностей, как сверхличные ценности в личности» (Бердяев 1994a, 385).

Для Гегеля, поскольку дух в его всеобщем формальном моменте есть знающая себя идея, постольку самосознание является необходимым связеобразователем всей сферы духовного. При этом такое знание невозможно, если оно не приобретает предметной формы. Но самосознание как предмет может быть только другим знающим себя, т.е. обладающим самосознанием индивидом. Тем самым дух выступает как знаемая форма межиндивидуальных, а шире — социальных отношений.

Следует специально еще раз отметить, что у Гегеля, так же как и у Бердяева, ни о каком гипостазировании концепта «дух» речи не идет. Что касается термина «абсолютный дух», то для Гегеля «абсолютный» означает, прежде всего, целостный, т.е. такой предмет, в котором положено единство объективного и субъективного во всем многообразии смыслов этих понятий. Так, например, в «Лекциях по философии религии» он поясняет смысл своего понимания абсолютного духа: «Обе стороны духа — дух в его объективности (обычно именуемый богом) и дух в его субъективности — создают реальность абсолютного понятия бога, который в качестве абсолютного единства этих обоих его моментов есть абсолютный дух» (Гегель 1975, 409). Думается, что данную мысль Гегеля хорошо поясняет В. Йешке, который пишет:

«“Абсолютный дух”, таким образом, есть такая форма духа, в которой дух уже не соотносится, как это имеет место в субъективном духе, в качестве некоторой формы «внутреннего» (такой, скажем, как сознание, разум или воля) с чем-то внешним, не духовным, а также не является, как это имеет место в объективном духе, некоторым в значительной мере независимым от единичных субъектов и как бы парящим над ними и покоящимся в себе самом продуктом общественной деятельности (таким, как право или государство). В отличие от этих форм “абсолютный дух” есть такая форма, в которой дух обращается к самому себе, имеет себя своим предметом и познает себя таким, каков он есть в своей сущности» (Йешке 2000, 123). Таким образом, как для Гегеля, так и для Бердяева дух выступает в виде знаемого отношения множества самосознаний, множества «я».

Бердяев видел сильные стороны гегелевской концепции духа, однако, в разных контекстах ее оценки сильно разнятся. Так в статье «Дух и сила», написанной им в политическом ракурсе и в годы господства в Германии идеологии нацизма, он негативно определяет эту концепцию: «Гегель признавал свободу основным признаком духа, в этом можно даже видеть формальную заслугу его философии духа. Но какая страшная ирония мысли! Свобода Гегеля есть рабство человека, есть апофеоз силы и насилия. Мировой дух Гегеля, саморазвивающийся к свободе, есть самый страшный враг человека» (Бердяев 1989а, 104–105).

Напротив, в работе «Дух и реальность», в которой отсутствует явная привязка к актуальному идеологическому контексту оценки, более спокойные и дается более подробный анализ понимания духа Гегелем. Здесь, кроме аспекта свободы духа, выделен аспект духа как самосознания и указано на то, что гегелевское учение о духе представляет собой целостность. Критическая же направленность находится в несколько иной плоскости. Бердяев пишет: «Но провалом гегелевской философии духа было непонимание внутреннего существа личности, личной духовности, личного отношения человека и Бога. Гегелю не удалось построить конкретной философии духа, он остался в сфере абстрактной всеобщности» (Бердяев 1994а, 377).

Думается, что вопрос о существе личности, как это не покажется странным, упирается в язык, в его мыслеоформительную функцию, которая соотнесена с определенным культурно-историческим типом. В русском языке слово «личность» противостоит слову «личина» и имеет ярко выраженную положительную нравственную коннотацию. Для немецкого языка слово «личность (Persönlichkeit)» — это, по своему происхождению, иностранное слово. Как известно, слово

«персона» происходит от латинского persōna — «маска, личина; личность», которая понимается как человеческая особа, имеющая, прежде всего, юридический статус, это — публичное лицо человека, воспринимаемое обществом, а также социальная роль, которую индивид играет в соответствии с требованиями, обращенными к нему со стороны окружающих.

Очевидно, что Гегель жил в другой языковой среде и мыслил в другом культурно-историческом контексте. При этом надо также отметить, что у Бердяева личная духовность непосредственно соотнесена с понятием «соборность», а данный термин с трудом переводится, в частности, на немецкий язык.

Здесь надо также обратить внимание на различие понятий «личность» и «экзистенция» в указанном контексте. Как пишет А.Г. Мысливченко: «отличие философии Бердяева от «классического» экзистенциализма заключается в том, что в ней не употребляется понятие экзистенции, а, с другой стороны, активно используется понятие личности, к которому теоретики экзистенциализма относятся явно негативно по принципиальным соображениям. По их мнению, бытующие определения личности как духовно-душевно-телесного существа хотя и не являются ложными, но не способствуют достижению собственного достоинства человека, его подлинной экзистенции» (Мысливченко 1994, 6).

Таким образом, при всем различии подходов к пониманию сущности духа оба мыслителя, прежде всего стремились, отталкиваясь от общего анализа духа и рассмотрения его генезиса, выделить особенности современного им периода духовности и дать некоторый прогноз будущего состояния духа. Для Гегеля в срезе субъективного духа — это концепция духовного животного царства, а в срезе объективного духа — это дух, обладающий достоверностью себя самого. Бердяев же связывает специфику современного этапа духовности с господством техники, с отношением человека и машины и определяет его по преимуществу как период творчества.

3. АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОЙ ФОРМЫ ДУХА

Одним из первых философов, который дал глубокий анализ сообщества, построенного на принципах когеренции был Г.В.Ф. Гегель. В его учении о духе введен концепт «духовное животное царство». В этом концепте дано рассмотрение в единстве анализа сущности и существования такого сообщества, которое существует на основе согласующейся координации во взаимодействии индивидов. Тем самым Гегель совмещает социально-исторический и философско-антропологический виды исследования.

Исходным пунктом здесь является определенный своей природной особенностью индивид. Такой индивид действует, создавая какое-либо произведение, и это его действие является основанием его самоконституирования в сообществе. Следует обратить внимание, что произведение в этом случае есть не вещь, а суть дела (Sache). Различие вещи и сути дела выражено вполне определенно: «*Вещь* же чувственной достоверности и воспринимания имеет теперь свое значение для самосознания только через него; на этом покоится различие вещи и сути дела» (Гегель 1959, 219).

При этом основная ось самоконституирования индивида располагается в «горизонтальной» межчеловеческой коммуникации. Поэтому такая перформативно сделанная заявка на собственную идентичность получает оправдание в признании со стороны других индивидов, поскольку Ego образует себя в первую очередь как ответ на ожидание других. Существование здесь представляет собой единство рефлексии в себя и другого. Как отмечал Гегель: «Это единство сознания и самосознания содержит в себе прежде всего единичные личности, как светящиеся видимостью друг в друге» (Гегель 1977, 249). Это, так сказать, — «сопрягающая рефлексия» и, в итоге, «совпадающая рефлексия». Здесь другой не существует как предмет сознания в определении сущего, а осуществляется в перформативности свечения, которое есть событие, т.е. в отнесенности к самосознанию.

Таким образом, речь идет о том, что каждая индивидуальность стремится положить первоначальную определенность своей натуры всеобщим образом как суть дела и каждая получает некоторый рефлексивный ответ как бы от всех и каждого. Благодаря этому содержательная духовная сущность существует в себе и для себя — это с одной стороны. А с другой — она представляет собой «динамическое» формообразование способное меняться. Индивиды находятся как бы внутри этой парадигмы и реализуют ее в своей деятельности, где целью, тем не менее, является каждый. При этом она есть универсальное единство и основа всех и каждого.

Тем самым существование понимается как соотнесенное и постоянно соотносимое с самосознанием, как единство рефлексии в себя и в иное. Это единство истолковывается как некоторый всеобщий обман. Суть этого обмана состоит в том, что индивид придает своему произведению всеобщее значение, а другие воспринимают его как произведение «этого» индивида, т.е. как результат эгоистического действия. Такой обман не является ложью. Речь идет о том, что у каждого индивида есть своя точка зрения на суть дела. При этом абсолютно объективное основание понимания отсутствует. Тем самым суждения

индивидов в логическом ракурсе находятся как бы в субконтрарных отношениях: они могут претендовать и претендуют на всеобщность, но воспринимаются как частные, и поэтому в опыте самополагания возможно прощение обмана и примирение.

Бердяев в отличии от Гегеля не анализирует подробно механизм и характер межиндивидуального взаимодействия в современной ему духовной ситуации. Вместе с тем он однозначно утверждает, что «Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. В объекте можно найти только лишь объективизацию духа» (Бердяев 1994а, 366). Дух совсем не есть идеальная, универсальная основа мира: «Дух — конкретен, личен, субъективен, он раскрывается в личном существовании» (Бердяев 1994а, 370).

Такой подход к пониманию духа существенным образом отличается от традиционного его толкования. У него присутствует соотнесенность личности и соборности в истолковании духа. Дух — это не гипостазированная сущность, он представляет собой специфическое отношение многих личностей, вместе образующих соборность. Он подчеркивает: «Духовная общность, соборность может быть в каждой личности, в каждом субъективном духе, хотя она не может быть суммой чего-либо. Эта духовная общность есть универсальное качественное содержание субъективного личного духа, он реализуется в духовном мире, а не в объективированном мире. Дух коллективный есть уже вторичное, уже объективация» (Бердяев 1994а, 391).

При этом Бердяев выступает против рассуждений о бездуховности современного ему исторического периода: «Никакие изменения условий человеческой жизни не могут убить реальности духа. Это лишь означает, что духовность проходит через кризис. Происходит как бы распятие человека перед рождением к новой жизни, перед возникновением новой духовности» (Бердяев 1994а, 398). Таким образом, речь идет о некой духовной трансформации, основным отличительным признаком которой является субъективация духа.

Эта субъективация духа непосредственно связана с технической революцией. Данная связь была проанализирована им в работе «Человек и машина». В ней приводится такая мысль: «Техника дает человеку чувство планетарности земли, совсем иное чувство земли, чем то, которое было свойственно человеку в прежние эпохи. Совсем иначе чувствует себя человек, когда он чувствует под собой глубину, святость, мистичность земли, и тогда, когда он чувствует землю как планету, летящую в бесконечное пространство, среди бесконечных миров, когда сам он в силах отделиться от земли, летать по воздуху, перенестись в стратосферу. Это изменение сознания теоретически произошло уже

в начале нового времени, когда система Коперника сменила систему Птоломея, когда земля перестала быть центром космоса, когда раскрылась бесконечность миров. От этого пока еще теоретического изменения испытал ужас Паскаль, его испугало молчание бесконечных пространств и миров. Космос, космос античности и средневековья, космос св. Фомы Аквината и Данте исчез. Тогда человек нашел компенсацию и точку опоры, перенося центр тяжести внутрь человека, в я, в субъект» (Бердяев 1989b, 152).

Главным признаком субъекта является внутренняя активность, внутреннее целеполагание, и это существенным образом определяет и форму, и содержание нового этапа трансформации духа. Бердяев подчеркивает: «Новая духовность понимает дух не как отрешенность и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира» (Бердяев 1994a, 445).

Исходя из этого, проблема творчества является основной проблемой новой формы духовности. При этом важно понять то, какую форму принимает само творчество. Ответ на этот вопрос в самом общем виде имеется: «Творчество есть не объективация, а транс-субъективация. Объективное должно быть заменено транс-субъективным» (Бердяев 1994a, 397).

В этой духовной формации первую скрипку играют не материальные артефакты как таковые, а представление их через самосознание другим субъектам и в этом интериндивидуальном взаимодействии, собственно, и определяется, что является благом, а что им не является. Благо и бытие больше не тождественны друг другу. Творчество в этой новой фазе духовности придает смысл действительности и тем самым творческая активность отдельного человека становится первичной.

Творческая активность личности, будучи первичной, с одной стороны, предполагает преодоление расхождения индивидуального и универсального. В этом пункте Бердяев полагает, что необходима помощь Духа Божьего, т.е. это — некий мистический процесс, результатом которого будет то, что он обозначает состоянием соборности. Другая сторона активности связана с техникой и вызываемой ею ускорением темпа жизни, что ведет к автоматичности жизни человека, лишению его личностного самосознающего начала. Здесь требуется осознанная приостановка автоматизма активности и обращение к созерцательной стороне человеческого духа.

4. Выводы

Гегель и Бердяев были мыслителями очень разного душевного склада. Вместе с тем их обоих отличает острый интерес к актуальным

моментам духовной жизни их современников. Как отмечал Бердяев: «Философия есть самосознание духа, и она не может быть независимой от той или иной направленности духа. Философия определяется структурой духа, его качественностью, его обращенностью к высшему или низшему миру, его раскрытостью или закрытостью. А это значит, что философия определяется жизнью, потому что дух есть жизнь и самосознание духа есть самосознание жизни» (Бердяев 1994b, 24). Исходные пункты, выбранные ими для рассмотрения духа, были весьма различны, но поскольку они прекрасно ощущали специфику современной духовной эпохи, постольку они выделили в жизни духа все сходные моменты, связанные с ее субъективацией.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев, Н.А. (1989a), "Дух и сила", *Вестник русского христианского движения* 1 (155): 98–109.

Бердяев Н.А. (1989b), "Человек и машина: (Проблемы социологии и метафизики техники)", *Вопросы философии* 2: 143–162.

Бердяев, Н.А. (1994a), "Дух и реальность", in Н.А., Бердяев, *Философия свободного духа*, 364–461. М.: Республика.

Бердяев, Н.А. (1994b), "Философия свободного духа", in Н.А., Бердяев, *Философия свободного* духа, 14–228. М.: Республика.

Гегель, Г.В.Ф. (1959), "Феноменология духа", in Г.В.Ф., Гегель, *Сочинения.* В 14 Т. Т. 4. М.: Изд-во социально-экономической литературы.

Гегель, Г.В.Ф. (1975), "Лекции по философии религии", in Г.В.Ф., Гегель, *Философия религии*. В 2 т. Т. 1, 203–530. М.: Мысль.

Гегель, Г.В.Ф. (1977), *Энциклопедия философских наук.* Т. 3. *Философия духа.* М.: Мысль.

Йешке, В. (2000), "'Самосознание духа'. Философия религии Гегеля в историческом контексте", in П., Козловски, Э.Ю., Соловьев (ред.), *Судьба гегельянства: философия, религия и политика прощается с модерном.* Сборник статей, 113–133. М.: Республика.

Мысливченко, А.Г. (1994), "Мятежный апостол свободы", in Н.А., Бердяев, *Философия свободного духа*, 3–12. М.: Республика.

Berdyaev, N.A. (1989a), "Spirit and power", *Bulletin of the Russian Christian Movement* 1 (155): 98–109. (in Russian.)

Berdyaev, N.A. (1989b), "Man and Machine: (Problems of sociology and metaphysics of technology)", *Voprosy Filosofii* 2: 143–162. (in Russian.)

Berdyaev, N.A. (1994a), "Spirit and reality", in N.A., Berdyaev, *Philosophy of the free spirit*, 364–461. Moscow: Republic. (in Russian.)

Berdyaev, N.A. (1994b), "Philosophy of the free spirit", in N.A., Berdyaev, *Philosophy of the free spirit*, 14–228. Moscow: Republic. (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (1959), "Phenomenology of the spirit", in G.W.F., Hegel, *Collected Works,* 14 vols., vol. 4. Moscow: Publishing House of Socio-Economic Literature (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (1975), “Lectures on the Philosophy of Religion”, in G.W.F., Hegel, *Philosophy of Religion*, 2 vols., vol. 1, 203–530. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (1977), *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, Vol. 3, *Philosophy of the spirit.* Moscow: Mysl. (in Russian.)

Jaschke, W. (2000), “‘Self-consciousness of the spirit’. Hegel’s philosophy of Religion in a historical context”, in P., Kozlowski, E.Yu., Solovyov (eds.), *The Fate of Hegelianism: Philosophy, religion and politics says goodbye to Modernity.* Collection of articles, 113–133. Moscow: Republic. (in Russian.)

Myslivchenko, A.G. (1994), “The Rebellious Apostle of Freedom”, in N.A., Berdyaev, *Philosophy of the free spirit*, 3–12. Moscow: Republic. (in Russian.)

G.W.F. HEGEL AND A.N. BERDYAEV: TWO CONCEPTS OF THE SPIRIT

TIMOFEEV, Aleksandr I.

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

E-mail: timalex52@gmail.com

Keywords: spirit, reality, personality, self-consciousness, subjectivity, modernity, creativity.

This article presents a comparative analysis of the concept of “spirit” by G.W.F. Hegel and A.N. Berdyaev. This analysis is carried out primarily in two key directions: firstly, from the point of view of understanding the reality of the spirit by both thinkers and, secondly, their understanding of modern spiritual reality. It is concluded that although Hegel and Berdyaev were thinkers of very different spiritual character, they are both distinguished by a keen interest in the current moments of the spiritual life of their contemporaries. Despite the differences, they identified all the similar points in modern spirituality related to its subjectivation.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.22

РАЗЛИЧИЕ ПОНЯТИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

ЛЯШКО
Илья Анатольевич

Кандидат философских наук, преподаватель.
Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: il.lyashko@yandex.ru

Ключевые слова:
понятие, представление, мышление, Гегель, Ильенков.

Существенное различие между понятием и представлением впервые было раскрыто Г.В.Ф. Гегелем. Игнорируя это различие, современная философская наука не может двигаться вперед. Русская мысль XX в. в лице ключевых представителей диалектического материализма не только сознавала эту проблематику, но и пыталась творчески развивать ее. Здесь одна из ключевых фигур — Э.В. Ильенков. Философ связывает представление с практической деятельностью, а понятие — с научной. Показывая их диалектическое единство, он избегает абстрактного противопоставления. В статье раскрываются принципиальные аспекты различия этих форм в связи с наукой логики Гегеля и с логическими изысканиями Ильенкова, сопоставляются подходы обоих философов. Делается вывод о влиянии принципов абсолютного идеализма и диалектического материализма на решение этого вопроса. Цель статьи — актуализировать вопрос о методе философии в его отличии и связи с эмпирическими способами познавания.

Различие между понятием и представлением впервые было раскрыто Г.В.Ф. Гегелем, показавшим необходимость логического метода. Игнорируя это открытие, современная философская наука не может двигаться вперед, ибо делает предметом размышлений любое особенное содержание. Тем самым на новый лад воспроизводится проблематика, характерная для философских учений, которые уже сыграли свою роль в истории философии. Не владея понятием, мы можем брать эти сюжеты в форме представления лишь абстрактно — как в том или ином отношении самодостаточные. Задерживаясь на них, мы лишаемся возможности *развивать* философское знание.

В отечественной мысли XX в. логическая тематика разрабатывалась главным образом в советской философии, поскольку традиция

диалектического материализма, наследуя Марксу и Энгельсу, наследует и Гегелю. Особо выделяется здесь фигура Эвальда Васильевича Ильенкова, уже с аспирантских лет (1950-х гг.) активно занимавшегося логической проблематикой, вопросом о предмете философии, диалектикой, методологией научного познания. В недавней серии изданий об Ильенкове и его наследии, в книге «От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960» (Ильенков 2017), опубликованы рукописи мыслителя 1950–53 гг., отражающие его разработку интересующей нас проблематики: «К вопросу о соотношении представления и мысли, практического сознания и науки», «К вопросу о понятии» и «К вопросу о роли практики в познании». Именно этот материал мы проанализируем и сопоставим с соответствующей проблематикой в наследии Гегеля. Если это актуализирует для читателя вопрос о методе философии в его отличии и связи с эмпирическим способом познавания, наша цель будет достигнута.

Обратимся вначале к наследию Г.В.Ф. Гегеля. Если посмотреть на внешнюю структуру его системы, то понятие и представление не стоят в одном ряду. Это категории разного порядка, которые немецкий мыслитель не рассматривал как этапы одного процесса. Лишь в примечании к § 20 «Энциклопедии философских наук» мы находим прямое сравнение чувственного представления и понятия как способов познания, которым Гегель развернуто комментирует тезис параграфа о том, что мышление «в своем обычном субъективном значении одна из духовных деятельностей или способностей наряду с другими» (Гегель 1975, 112). То есть сопоставляются они постольку, поскольку берутся в субъективном аспекте. По существу же самой системы философа в целом представление составляет этап субъективного развития (Гегель 1977), тогда как понятие играет ключевую роль в науке логики (Гегель 1975; Гегель 2005).

Представление занимает срединное место в интеллигенции (теоретическом духе): это уже усвоенное созерцание, но еще не свобода мышления. Вначале она полагает сама себя в себе же созерцающей (делает непосредственность внутренней), а затем снимает субъективность внутреннего — в этом внутреннем делает самого же его чуждым себе, чтобы во внешности быть в самой себе (Гегель 1977, 280). «Поскольку, однако, деятельность представления начинается с созерцания и с его *уже преднайденного* материала, постольку эта деятельность еще носит на себе черты этого различия, и ее конкретные порождения в ней есть еще *синтезы*», — утверждает немецкий философ (Гегель 1977, 280). Идя по содержанию параграфов «Философии духа», процессуально раскрывающих представление (§ 452–464), мы видим, что

оно рассмотрено здесь не как только форма какого-то внешнего содержания, но определено по своему собственному содержанию. Иными словами, не все может быть представлено (например, что-то может быть только помыслено), отчего не все феномены сознания определены как представления (некоторые из них — это созерцания, иные — мысли).

Понятие не тождественно мышлению в том смысле, что оно не есть субъективное мышление, развитое из представления, — лишь формальное мышление, перерабатывающее субъективность представления и потому зависящее от него. В отличие от последнего понятие — суть самого предмета. А именно, мышление, меняющее характер содержания, раскрывает истинную природу предмета (см. § 22 «Энциклопедии философских наук»), и поэтому «мысли могут быть названы *объективными* мыслями» (Гегель 1975, 120), которые «выражают *существенное в вещах*» (Гегель 1975, 120). Когда логика перестает быть формальной и рассматривает также содержание самого мышления, ее предметом «становятся не *вещи* (Dinge), а *суть* (Sache), *понятие* вещей» (Гегель 2005, 29). Но понятие также есть движение мышления, мыслящего эту суть: «он [метод — *И.Л.*] не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, *диалектика, которую оно имеет в самом себе*, движет вперед это содержание» (Гегель 2005, 43). Таким образом, понятие принципиально научно: пребывает, не добавляя случайных, субъективных ассоциаций, лишь в процессе науки логики, который есть конкретное тождество мышления и бытия.

В рамках такого принципа Гегель берется за разработку логики как науки. Он подчеркивает, что прежние метафизика и логика дают лишь внешний материал для этой задачи. Так, Платон и Аристотель выделили формы мышления из всего материала сознания, благодаря чему они стали самостоятельным предметом исследования. Но для научности требуется не только предмет, но и метод. Разработке последнего препятствуют предрассудки о логике, которые необходимо преодолеть. К ним относятся, во-первых, представление, будто логика *учит* мыслить и без ее уроков мышления не бывает. Во-вторых, будто школьная логика как бы в искусственных условиях заранее готовит к мышлению в будущей реальной жизни. Здравый смысл резонно отказывается от подобной формальности рассудка, чувствуя ее ограниченность, однако по этой причине он оказывается в рабстве у некультивированного мышления. Эта крайность оборачивается тем, что здравый смысл сознательно отвергает познание определений мысли.

Само мышление также не обошли стороной предрассудки, препятствующие усвоению науки логики. Во-первых, мышление

рассматривают как нечто ущербное, само по себе пустое, нуждающееся в наполнении данным (извне) материалом, т.е. в восполнении бессодержательности. Во-вторых, придерживаются аксиомы, что истина — это соответствие мышления предмету, т.е. зависимость первого от второго. Наконец, в-третьих, представляют, будто мышление как тождественная себе форма остается в своих пределах, следовательно, предмет как таковой — нечто потустороннее мышлению. Такая косность и формальность последнего приводит к представлению о непознаваемой вещи в себе и низведению знания до мнения.

Этим предрассудкам Гегель противопоставляет два тезиса:

1. Чистая наука, логика требует освобождения от противоположности сознания и предмета.

2. Логическое — не особенное знание наряду с другими реальностями, а сущность всего этого содержания.

Согласно мысли немецкого философа, логика может стать наукой, если в ней будут рассматриваться не просто формы мышления, но также и содержание. Как уже было сказано, предметом становится не вещь, внешняя сознанию, а суть, понятие. С этой точки зрения «суть вещи может быть для нас не чем иным, как нашим понятием о ней» (Гегель 2005, 26), т.е. постигаемый предмет никоим образом не может быть внешним постигающему мышлению. В связи с этим задача логики (Гегель называет это высшей ее задачей) также в том, чтобы «очистить категории, действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно, тем самым как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом разрозненную и сомнительную действительность, этим очищением возвысить его в них к свободе и истине» (Гегель 2005, 28).

Таким образом, в науке логики, во-первых, преодолено различие понятия и реальности. Тем самым понятие — это не просто рациональная форма представления (строгая дефиниция). Содержанием понятия выступает не любой материал, а собственно логическое.

Отсюда следует второе — понятие процессуально, не исключает противоречий, а, напротив, диалектично. Соблюдение этой процессуальности Гегель называет абсолютным методом познания, поскольку так преодолевается простое различие определений, удерживаемое рассудком, и достигается определенное различие — отрицание отрицания, или положительная разумность. Так осуществляется имманентное развитие понятия. Такое развитие мысли, не подкрепляемое ничем внешним, не опирающееся на предпосылки опыта, требует от ученого пластичности ума, при которой понятие само ведет себя по своим определениям — развивается. Эта отрицательность понятия —

диалектический момент, а положительное в отрицательном (его конкретная результативность) — спекулятивный. Логика со стороны метода оказывается наукой, рассматривающей само «мышление, постигающее в понятиях», а понятие этого мышления образуется в ходе ее развития.

Таким образом, понятие как форма и содержание логики — это раскрытие метода философии, науки, исследующей мыслимый (не созерцаемый, не представляемый) предмет. Именно поэтому необходимым введением в логику оказывается феноменология, предполагающая снятие в том числе способа представления, не обладающего должной пластичностью: «Логическое получает свою истинную оценку, когда оно становится результатом опыта наук. Этот опыт являет духу это логическое как всеобщую истину, являет его не как некоторое *особое* знание *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания» (Гегель 2005, 47).

Немецкий философ справедливо замечает, что рассматривать имманентный процесс понятия — это идеализм. Но поскольку для такого понятич нет противолежащей, иной реальности, это не объективизирующий, но абсолютный идеализм. Это так же не субъективная абстракция, поскольку реальность не устранена произвольно, а снята сутью самого дела.

В противоположность этой точке зрения Эвальд Васильевич Ильенков начинает с тезиса о том, что сознание вообще — отражение условий материально-практической деятельности человека. Практика содержит логический элемент, но он в ней — не основной, поскольку практическая целесообразность (в отличие от теоретической) состоит не в том, чтобы прослеживать само логическое содержание. Ильенков рассматривает различие понятия и представления, исходя из марксистского тезиса о практике как критерии истины.

Представление, согласно русскому мыслителю, это отражение ближайших условий деятельности индивида. Оно фиксирует лишь значимое для него в его практическом контексте, что составляет узость мнения. В этом смысле представление ограничено историческим характером разделения труда. В теоретическом отношении оно ограничено отождествлением предмета с его отдельной, особенной стороной, выделенной среди прочих по мнению. И хотя представлению можно придать вид абстрактной формулы, оно тем самым еще не становится мыслью. В этом пункте Ильенков полностью солидаризируется с Гегелем: понятие отличается от представления отнюдь не формально.

Представление фиксирует (1) по субъективному произволу (2) лишь производную сторону предмета, а не его сущность. Такое

индивидуальное отражение вступает в противоречие с закономерностью предмета самого по себе. Ильенков подчеркивает: «Объективно-научное изображение предмета способно дать только *теоретическое сознание* ***тех же условий деятельности***, вскрывающее необходимость порождения самих представлений, показывая их объективную основу как в предмете, так и в объективном характере деятельности, изменяющей предмет» (Ильенков 2017, 203).

Статью о различии (и взаимосвязи) представления и мышления русский философ начинает с утверждения, что «мышление есть отражение объективной реальности в понятиях» (Ильенков 2017, 195). И следом дополняет, что оно — результат переработки низших форм сознания в высшие. Тем самым мышление — не результат абстракции, т.е. не пересказ представления в иной форме, а *переработка* представления, выявляющая необходимые взаимосвязи самого предмета. По этой причине предмет мышления — не тот же, что у представления. *Мысль* фиксирует не случайное обстоятельство некоторой данности, но необходимость, скрытую в явлении, т.е. сущность. *Понятие* же, как продукт мышления, выражает единство многообразных определений предмета, которые в представлении выступают как самодостаточные абстракции, лишенные поэтому конкретности.

Таким образом, то, что обычно называют понятием — дефиницию, полученную путем обобщения эмпирических аспектов предмета (указание рода и видовых отличий), Ильенков справедливо относит к рассудочным представлениям. Ибо понятие строится не по принципу абстракции, но по принципу конкретности, оно отражает реальную закономерность.

Понятие в наследии Ильенкова определено как снятие представления, и вместе они составляют стадии осмысления предмета, в процессе которого изменяется не только форма, но и содержание: вместо материальной особенности, имеющей субъективное значение, выступает идеальная всеобщность, объективное отражение. Преодоление абстрактной противоположности представления и понятия гарантировано марксистским принципом общественной практики: существенное для предмета-в-себе становится существенным для человека, что и обеспечивает успехи практического изменения предмета. Однако такая всеобщность понятия остается лишь идеальной, отчего оно рефлектировано в реальное как в свое иное. Это и стоит за диалектикой практики и теории — сохранением двойственности.

Данное понимание всеобщности понятия выражает два обстоятельства. С одной стороны, всеобщность не есть всеобщность как таковая, потому что она есть всеобщность иного — того, что дано

в представлении. В этом аспекте развитие понятия из представления есть смена *формы*. С другой стороны, логика, по Ильенкову, имеет своим предметом именно закон — то в предмете, что есть мысль. Следовательно, различие также *содержательно*: представимый в опыте предмет и мыслимый теоретически предмет — не одно и то же. Гегель же называет понятием сущность, «которая сняла свое отношение к некоторому бытию, или, иначе говоря, к своей видимости и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное» (Гегель 2005, 52).

Подытоживая, отметим пункты, по которым трактовка понятия Ильенковым отличается от гегелевской:

Понятие — это сущность, рефлектированная в явления (незавершенная двойственность теоретического и практического), а не предмет как суть.

Единство понятия — это единство отражаемых определений эмпирического предмета, а не его собственное единство, само в себе различающееся (всеобщее, особенное, единичное).

Сформулируем вывод:

Ильенков ставит представление и понятие в один ряд — в качестве этапов одного процесса.

Гегель относит их к различным процессам: представление — этап *познавания*, т.е. субъективного духа, а понятие — форма и содержание логического, т.е. сфера *познания*.

Фундаментальное различие взглядов этих мыслителей заключается в том, что понятие в науке логики *спекулятивно*, выражает собственную жизнь всеобщего, тогда как для диалектического материалиста понятие *диалектично*, будучи формой всякого научного знания, рефлектированной в практическую деятельность.

Оба философа сходятся в том, что мышление, или понятие как таковое, есть предмет логики, однако с тем различием, что для Гегеля понятие это чистое мышление в самодвижении, а для Ильенкова — закон реального предмета.

Важно подчеркнуть, что опубликованные рукописи Ильенкова начала 1950-х г. ставят проблему взаимосвязи эмпирической (экспериментальной) и теоретической (философской) науки, причем в относительно доступной форме. Таким образом, этот материал может стать отправной точкой коллективного труда философов и ученых специальных областей над методологическими вопросами познания. История философии показывает взаимовлияние науки и философии в истории, что говорит о продуктивности и важности подобного союза. Что касается вопроса об отечественной философии, из проведенного анализа

видно, что она наследует классической немецкой философии, чем продолжает дело развития философии как науки — ставит его себе как сознаваемую задачу.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель, Г.В.Ф. (1975), *Энциклопедия философских наук.* Т. 1. *Наука логики*. М.: Мысль.

Гегель, Г.В.Ф. (1977), *Энциклопедия философских наук.* Т. 3. *Философия духа*. М.: Мысль.

Гегель, Г.В.Ф. (2005), *Наука логики*. СПб.: Наука.

Ильенков, Э.В. (2017), *От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960.* М.: Канон-плюс.

Hegel, G.W.F. (1975), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Vol. 1, *Science of Logic*. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (1977), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Vol. 3, *The Philosophy of Spirit*. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Hegel, G.W.F. (2005), *Science of Logic*. St. Petersburg: Nauka. (in Russian).

Ilyenkov, E.V. (2017), *From the abstract to the concrete. Steep route. 1950–1960.* Moscow: Canon-plus. (in Russian.)

THE DIFFERENCE BETWEEN NOTION AND REPRESENTATION IN PHILOSOPHICAL HERITAGE OF G.W.F. HEGEL AND E.V. ILYENKOV

LYASHKO, Ilya A.

CSc in Philosophy, Lecturer.
Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design,
St. Petersburg, Russia.

E-mail: il.lyashko@yandex.ru

Keywords: notion, representation, thinking, Hegel, Ilyenkov.

For the first time the essential difference between the notion and the representation was discovered by G.W.F. Hegel. If philosophy ignores this difference, it will not be able to take steps forward. Russian philosophy of XX century, represented by main thinkers of dialectical materialism, was aware of this problem and developing it originally. E.V. Ilyenkov is one of the main figures in this topic. He attributes the representation to the practical activities and the notion — to the scientific activities. Some fundamental aspects of the difference between these forms related to Hegel's Science of Logic and Ilyenkov's studies of the logic are shown in the article. It's concluded how absolute idealism and dialectical materialism determine the solution of this problem. The purpose of the report is to update theme of the method of philosophy in its difference and connection with empirical way of cognition.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.23

THE IMAGINARY SPEECHES ABOUT THE IMAGINARY PICTURES: MIMESIS AND FANTASY IN THE BASIS OF ART*

MAKOVETSKY Eugene A.

DSc in Philosophy, Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.
E-mail: evmak@yandex.ru

KUZIN Ivan V.

DSc in Philosophy, Associate Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.
E-mail: iaffet@mail.ru

SOKOLOV Eugene G.

DSc in Philosophy, Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.
E-mail: egslov@gmail.com

Keywords:
mimesis, imagination, Philostratus the Elder, Philostratus the Younger.

This paper is the attempt to describe the theoretical field of collision between mimesis and imagination. If for the Antiquity and the Renaissance the mimesis priority as the basis of art was undoubted, already romantic theories of art could give priority to an imagination. In positivist concepts of the beginning of the 20th century we can find this preference of imagination too (Gabriel Tarde). The relevance of this "dispute" became a reason for a number of researches (for example, Hans-Georg Gadamer gave preference to mimesis).

For the description of the problem field of this dispute of concepts of genesis of art we analyze the work of the Elder Philostratus, who was the prominent author of the Second Sophistic. Except that "The Imagines" in itself are the first-class material for the analysis of the problem facing us, matter also that the grandson and Philostratus's imitator — Philostratus the Younger — is one of the first antique authors writing about art who decided to compare imagination and mimesis.

At all conceptual differentiation of mimesis and imagination taking place in antique theories of art, imitation and imagination could not be opposed to each other. The theory of mimesis excellently described as the border dividing natural and artificial and area of artificial as itself. This theory quite convincingly explained a possibility of creativity, which proceeds from the power of imitation

* Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 19-011-00371 "Socio-cultural function of education in Russia: Philosophical analysis".

to open the nature of things in the course of creation of copies. So (in an example of Philostratus's Ekphrasis) neither, most likely, the nonexistent gallery, nor, most likely, the unsaid speech of Philostratus are not, nevertheless, actions of imagination, but quite keep within a mimesis as activities for disclosure of the nature of the copied reality. From this we draw a conclusion that formulation of the question about a priority of mimesis or imagination as the driving force of art is irrelevant for the Antiquity.

There is a certain (and highly authoritative) context in which imitation (mimesis) and imagination (fantasy) are opposed to each other as the bases of art. Moreover, the very emergence of this context is the sign of some kind of "romantic revolution" in interpretation of creativity. It were Romantics who for the first time reduced imitation to mechanical repetition, leaving freedom, rationality, originality and other attributes of the creative accomplishments only under the authority of imagination.

In the paper we would like to pay attention to senselessness of this oposition of imitation and imagination from the point of view of factuality of art. In other words, the theory of imitation coped at all not less effectively (and continues to cope) with interpretation of works of art of all genres which are available today, than it is done by the theory of imagination. This thesis is not original at all: in 1967 G.-G. Gadamer in the article "Kunst und Nachahmung" (Gadamer 1999) showed a possibility of interpretation of works of abstract art by means of the theory of imitation. And he showed not only a possibility of such interpretation, but, that is more important, big efficiency of this strategy in comparison with the theory of imagination.

As a method by means of which we would like to show hermeneutical efficiency of the theory of imitation we use demonstration. Content of this demonstration is "The Imagines" of the Greek author of the third century AD Philostratus the Elder (Page, Capps, Rouse 1931) who belonged to the literary and art movement called "the Second Sophistic"[1]. The essence of this demonstration is as follows: it is still unknown whether there were actually those 65 works of painting which are described in the considered work. It is unknown also whether those 65 speeches in which all 65 pictures were consistently described were delivered by Philostratus the Elder. These questions, it seems, interested nobody up to the Romanticism era when definite answer to the first of these questions was given: yes, the works described in "The Imagines" certainly existed. However now, two centuries later after emergence of this statement, it should be noted that, first, we

1 In the description of "The Imagines" of Philostratus the Elder, we rely on the conclusions made by Nina V. Braginskaya primarily in the article: Braginskaya, Leonov 2006.

have no decisive arguments in favor of real existence of the pictures described by Philostratus. Moreover, we have rather powerful arguments in favor of the fact that Philostratus described imaginary pictures. Secondly, we should recognize that imaginary were all 65 speeches which were allegedly said by Philostratus the Elder. With high probability we can claim that the famous sophist had wrote at the beginning of the third century AD an extremely popular composition in which the imaginary speeches about the imaginary pictures were expounded.

Here we meet with the masterpieces of two arts at once: eloquence (which was considered the best of the arts in the era of the Second Sophistic) and painting (which to this day is a very revered genre of art). All these 130 masterpieces were created by imitation (of course, from the point of view of the ancient theory of art) and all these works are the figment of imagination! Is this not a very convincing example of the fact that the classical theory of imitation has always included elements that, from the age of romanticism, relate only to imagination: freedom, intelligence, originality...? Whether such situation can demonstrate that the imagination is not so much a competitor of imitation in genesis and interpretation of the work of art, but that the imagination is one of the necessary elements of imitation? A question may arise here: what does this transformation of one of the elements of imitation into its full-fledged competitor testify to from the point of view of the history of art? But we have to leave this issue out of our consideration.

Before briefly describing "The Imagines" in terms of the participation of imagination in their creation and interpretation, it is worth noting that the first non-systematic proposals to introduce fantasy into the context of the interpretation of works of art (sculpture and painting) are just at the time of the Second sophistic. We meet them if not in books by Philostratus the Elder, then in books by the sophists of the circle nearest him.

First, Flavius Philostratus, one of the possible authors of "The Imagines" in the "Life of Apollonius of Tyana" (VI, 19), already opposes imagination and imitation, explaining why the images of Greek gods are more beautiful than the images of the gods of Egypt:

"Your artists, then, like Phidias and like Praxiteles, went up, I suppose, to heaven and took a copy of the forms of the gods, and then reproduced these by their art, or was there any other influence which presided over and guided their molding?"

"There was", said Apollonius, "and an influence pregnant with wisdom and genius".

"What was that? for I do not think you can adduce any except imitation".

"Imagination", said Apollonius, "wrought these works, a wiser and subtler artist by far than imitation; for imitation can only create as its handiwork what it has seen, but imagination equally what it has not seen; for it will conceive of its ideal with reference to the reality, and imitation is often baffled by terror, but imagination by nothing; for it marches undismayed to the goal which it has itself laid down" (Translation by F.C. Conybeare) (Page, Capps, Rouse 1921, 77–79).

Secondly, the grandson of Philostratus the Elder, Philostratus the Younger, who wrote a generation after the imitation of "The Imagines" of his grandfather, also called "The Imagines", wrote in the Preface to his book:

"And the deception inherent in his [a painter] work is pleasurable and involves no reproach for to confront objects which do not exist as though they existed and to be influenced by them, to believe that they do exist, is not this, since no harm can come of it, a suitable and irreproachable means of providing entertainment ?" (Page, Capps, Rouse 1931, 285).

Under the "deception" in the above sentence, we can easily discover the imagination, although the word is not mentioned (in contrast to mimesis, which was named).

Interestingly, Gabriel Tarde already at the end of XIX century, comparing the values of imagination and imitation for art and generally preferring imagination[2], also finds the possibility of a fairly conflict-free combination of both these beginnings:

"There are, on the one hand, the arts of imitation (by this we mean imitation of nature), namely sculpture, painting, poetry; and, on the other hand, music and architecture, which boast of not being imitative" (Tarde 1904, 410).

Tarde, of course, belongs to the conventional "romantic" tradition, prone to allow the possibility of comparing imagination with imitation. As we see, the theory of imitation, which is the basis for the interpretation of works of art, allows conflict-free coexistence with imagination, deception or fiction, as its element. The same, on the example of G. Tarde, is possible in the opposite direction.

Let's say briefly about the book, which is the subject of our demonstration. "The Imagines" of the Elder Philostratus, the well-known and well-studied work of the turn of the II–III centuries of our era. Suffice it to say that 74 manuscripts of "The Imagines" have survived, which indicates the extreme popularity of the book in the Middle ages (the number of surviving manuscripts is almost the same as the number of surviving

2 Cf.: "In a broad sense, it [l'art] includes all the exercises of human imagination and ingenuity, invention in a thousand forms" (Tarde 1904, 393).

manuscripts of Odysseus). Since the Renaissance, the book has been the subject of scientific analysis and, at the same time, a source of inspiration for many artists. Later, "The Imagines" studied even Goethe (Goethe 1830): we can get an idea of how the authority of the great poet contributed to the popularity of the book among researchers and artists. Among the main directions of interpretations of "The Imagines" there are two. Firstly, the book is considered as a very reliable source on the history of ancient painting (K. Lehmann-Hartleben), secondly, the book is considered as one of the first works of fiction (N.V. Braginskaya). It is difficult not to agree with opinion of Nina Braginskaya, who believes that for the most part the interest in "The Imagines" (up to the middle of the XX century) is "utilitarian" and boils down to the discussion of the real existence of the original paintings, the descriptions of which we find in the book of Philostratus. The researcher herself with skepticism refers to the possibility of the real existence of the described gallery. In her works, she radically changes the approach to "The Imagines" — she is primarily interested in the structure of the text and it is in this direction that she achieves impressive results. In general, in recent decades, the focus of the interpretation of "The Imagines" of the Elder Philostratus has shifted from the question of the existence of original images to the question of the place of the text in the history of ekphrasis and fiction.

So, we see how significant the text of the Philostratus turns out to be for the history of culture: it stands at the origins of modern fiction, it is an outstanding monument of the history of art, it is able to inspire artists. We haven't even characterize neither the content nor the form, nor the medieval stage (most important) in the fate of this book! And all this were possible without the involvement of the theory of imagination!

For all the conceptual differentiation of mimesis and fantasy that took place in ancient theories of art, imitation and imagination could not be opposed each other. The theory of mimesis exhaustively described as the boundary that separates the natural and the artificial, and the field of artificial itself. This theory quite convincingly explained possibility of creativity, proceeding from the power of imitation, to reveal the nature of things in the course of creation of copies. So, in the example with Philostratus's book neither, most likely, non-existent gallery nor, most likely, unspoken speech are not, however, the actions of the imagination, but well within the field of action of mimesis as an activity on the disclosure of the nature of imitated things. And this despite the fact that these pictures and these speeches under critical analysis seem the result of pure imagination.

BIBLIOGRAPHY

Braginskaya, N.V., Leonov, D.N. (2006), "La Composition des Images de Philostrate l'Ancien", in M., Constantini, F., Graziani et S., Rolet (éds.), *Le Défi de l'art: Philostrate, Callistrate et l'image Sophistique. Études réunies et présentées, 9–29.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Gadamer, H.-G. (1999), "Kunst und Nachahmung", in H.-G., Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage, 25–36. Tübingen: Mohr Siebecks.

Goethe, J.W. (1830), "Philostrats Gemälde", in *Goethe's Werke,* Bd. 39, 3–73. Stuttgart; Tubingen: Cotta.

Lehmann-Hartleben, K. (1941), "The Imagines of the Elder Philostratus", *The Art Bulletin* 23.1: 16–44.

Page, T.E., Capps, E., Rouse, W.H.D., eds. (1921), Philostratus*, The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, with an English translation by F.C. Conybeare. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's sons.

Page, T.E., Capps, E., Rouse, W.H.D. eds. (1931), Philostratus the Elder, *Imagines.* Philostratus the Younger, *Imagines.* Callistratus, *Descriptions.* London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's sons.

Tarde, G. (1904), *La logique sociale.* Paris: Félix Algan.

ВООБРАЖАЕМЫЕ РЕЧИ О ВООБРАЖАЕМЫХ КАРТИНАХ: МИМЕСИС И ФАНТАЗИЯ В ОСНОВАНИИ ИСКУССТВА

МАКОВЕЦКИЙ Евгений Анатольевич

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: evmak@yandex.ru

КУЗИН Иван Владиленович

Доктор философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: iaffet@mail.ru

СОКОЛОВ Евгений Георгиевич

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: egslov@gmail.com

Ключевые слова: мимесис, фантазия, Филострат Старший, Филострат Младший.

Статья представляет собой попытку описать теоретическую область столкновения мимесиса и фантазии. Если для Античности и Ренессанса приоритет мимесиса в качестве основания искусства был несомненен, то уже романтические теории искусства могли отдавать

приоритет фантазии, в позитивистских концепциях XIX века мы тоже можем обнаружить это предпочтение фантазии (например, у Г. Тарда). Актуальность этого «спора» стала мотивом для ряда исследований, например, Г.-Г. Гадамера, отдававшего предпочтение мимесису.

Для описания проблемного поля генезиса искусства мы анализируем произведение ритора начала III в. н.э.: Филострата Старшего. Кроме того, что «Картины» сами по себе являются первоклассным материалом для анализа стоящей перед нами проблемы, дело ещё и в том, что внук и подражатель Филострата — Филострат Младший — стал одним из первых античных авторов, пишущих об искусстве, который решился сопоставить фантазию и мимесис.

При всей концептуальной дифференцированности мимесиса и фантазии, имевшей место в античных теориях искусства, подражание и воображение не могли быть противопоставлены друг-другу. Теория мимесиса исчерпывающе описывала как границу, разделяющую естественное и искусственное, так и саму область искусственного. Эта теория вполне убедительно объясняла возможность творчества, исходя из власти подражания раскрывать природу вещей в процессе создания копий. Так, в примере с экфрасисами Филострата ни, скорее всего, несуществующая галерея, ни, скорее всего, непроизнесённая речь Филострата не являются, тем не менее, действиями фантазии, но вполне укладываются в поле действия мимесиса, как деятельности по раскрытию природы, копируемого сущего. Из этого мы делаем вывод, что сама постановка вопроса о приоритете мимесиса или фантазии в качестве движущей силы искусства является нерелевантной для античного представления о подражании.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00371 «Социокультурная функция образования в России: философская аналитика».

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.24

ETHICS OF PANDEMICS: THE RESOURCE ALLOCATION PROBLEMS*

DAROVSKIKH Andrey A.

CSc in Philosophy, PhD Candidate.
State University of New York, Binghamton, USA.

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

E-mail: a.darovskih@gmail.com

Keywords:
pandemic, resource allocation, utilitarianism, justice and fairness, substantive values, procedures values.

This paper examines the salient ethical issues related to the process of resource allocation during the spread of a pandemic disease. It gives an outline of ethical guidelines from prominent ethical frameworks (deontology, utilitarianism, QALY) that have been developed to address the problem of scarce resources allocation. In the face of the provided historical analysis, the author concludes that the allocation of temporarily scarce health resources often serves narrow utilitarian ends. However, it is argued that the recent infectious pandemics experiences provide an opportunity for reconsidering some of the theoretical understandings of critical care allocations. The author tries to justify the lists of substantive and procedures values which are necessary to follow in the pandemic resource allocation.

INTRODUCTION

Any rapidly spreading disease that causes serious health problems, in most cases, creates problems for public health systems and the way in which the health care resources are distributed. The focus of this paper is the ethical issues associated with standard triage protocols that govern the allocation of limited critical care resources. The fact is that during pandemics, health needs tend to exceed the human and material resources available to meet those needs. Therefore, difficult decisions must be made about how, where, when and to whom resources should be allocated. The authorities have legal and ethical responsibility to protect public health, therefore they may decide to use aggressive measures to limit the spread of a pandemic disease. That, however, may challenge traditional notions of the appropriate sense of public protection by authorities. Medical and

* Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00314 "Social order in conditions of epidemic: socio-philosophical analysis".

public health sciences can provide valuable information to help with decision making in this context; however, science alone is not enough. Decision makers will need to consider and prioritize potentially competing ethical values. This paper analysis the imperatives of well-known ethical traditions that have been developed to address these issues. Historically, the distribution of temporarily limited health resources has served narrow utilitarian purposes. However, recent infectious pandemics, have provided an opportunity to reconsider some of the theoretical understanding of the distribution of critical care funds. This article aims to discuss some of the pressing issues that need to be addressed if ethical reflection is to be of any help in dealing with pandemics.

By far, consequentialism is the dominant ethical theory for triaging health resources. It means that we distribute resources so that we can provide the greatest good for the greatest number of people. In practical terms, this means that in circumstances of dire resource scarcity, individuals with a high probability of surviving have better chances for access to health care than those with a very low probability of surviving. This article questions the effectiveness of some of these claims.

HISTORICAL APPROACHES AND RELEVANT THEORETICAL CONSIDERATIONS

Historically, the systems for distributing medical resources first emerged during periods when resources became scarce and needs were urgent, such as a state of war or a rapid spread of a deadly disease. For example, such decisions were made in response to concerns about unnecessary death toll and poor management on the battlefield. In the egalitarian resource allocation system devised by Jean Larrey, field surgeons sorted the wounded with the goal of treating the most dangerous wounded first, regardless of rank or distinction (Larrey 1932). The best-known alternative example of sorting was introduced in the 18th century by the British military (O'Laughlin, Hick 2008). Its development was influenced by two prominent hospital physicians, John Aitken and Thomas Percival. The purpose of this allocation of resources was to maximize utility and effectiveness in war. In this system, priority is given to those who easily return to active duty, and then those seriously injured and who have a good chance of recovery. The injured or sick who are not having good prospects for recovery would receive the lowest priority in terms of access to critical care.

The allocation of limited health resources is a problem for those who make decisions if there is no common concept that helps to determine what health care resources an individual is entitled to, and if there is no existing public consensus on what ethical principles and values should govern

the allocation of those resources. Norman Daniels, describing the "aggregation problem", draws attention to one of the fundamental problems in making decisions about the allocation of health care resources, namely: is there a condition when we should allow the aggregation of modest benefits for more people to outweigh the larger benefits to fewer people? (Daniels 2000, 521) There is no obvious "correct" answer to this question. There are two polarized approaches that are commonly proposed: 1) giving a "fair chance" of some health benefit to the "worst" people, or 2) giving any necessary treatment(s) to those who are expected to show the fastest and complete recovery. None of these options provide practical guidance for decision making, and as Daniels has pointed out, there is no satisfactory and theoretically sound intermediate position. In addition, the development and implementation of triage protocols during the shortage times violates the ethical principles that govern the delivery of health care services under normal conditions in the interests of a necessary shift in focus from meeting the medical needs of individual patients to the promotion of the health of the population (Dereaux, Christian, Sandrock 2008). We can see this in the case of "respect for individual autonomy", which is the basis for today's widely valued practices of the patient-centered care. During declared pandemic incidents, some of those who seek care that would have been offered critical care services in normal settings are not eligible for such care in resource-limited settings. The other two widely held ethical principles of "patient well-being" that can also be compromised during pandemics are: 1) the principle of beneficence that refers to the duty of health care providers and health care organizations to provide health benefits to individuals seeking care, and 2) the 'no-harm' principle that implies the duty of health care providers and health care organizations to cause as little harm as possible to such persons. During pandemics, healthcare providers and healthcare organizations face barriers/restrictions in performing their normal duties. Some health care seekers do not receive the intensive care benefits they would normally receive and suffer the foreseeable harm/burden resulting from this lack of intervention.

On the one hand, some authors draw a parallel between the "deontological" foundations of the Hippocratic tradition and the philosophy of personalism, which puts a person right at the center of theory and practice. For example, For Carlos Petrini, argues that the personalist concept of solidarity "promotes the collective good by safeguarding and giving value to the well-being of each individual" (Dereaux, Christian, Sandrock 2008, 140). This is contrary to the usual public health understanding of solidarity, which recognizes that providing a "fair chance" of health benefits to all people can

interfere with the welfare of the majority. Thus, some of the goals of personalism are in fundamental conflict with the principles of utilitarianism, in the sense that for the former the obligations to individuals override considerations of general utility. Despite this, most forms of personalism, unlike some rigid conceptions of individualism, take seriously the moral importance of interpersonal relationships and the obligations of shared responsibility that flow from those relationships. Applying a relational social justice lens to public health, Francoise Baylis, Nuala Kenny and Susan Sherwin have drawn attention to the limitations of applying an individualistic approach to public health and pandemic planning. According to them: "it is a mistake to simply import the familiar bioethical perspective of concerns that were designed to address conflicts between interests ... into a discourse that really calls for ... a framework that is attentive to the communal aspects and values of public health ethics" (Baylis 2008, 202). In their focus on relationships and the contextual features, they advocate for a concept of public health based on relative notions of autonomy, justice, and solidarity.

Other authors have suggested that a shift from consequentialism to virtue ethics in the approach to resource allocation in the case of health crisis may create some space for ethical considerations beyond simple utilitarian "greatest good for the greatest number" calculations. Linda Good has proposed a set of related virtues, including *fidelity* and *veracity*, which should be attributable to those who are involved in resource allocation (Good 2008, 112). Gregory Larkin and Geoffrey Arnold argue that having a set of seven virtues (i.e., prudence, courage, justice, stewardship, vigilance, resiliency and charity) should "empower [healthcare] providers ... to vertically integrate principles of safety public health, utility and medical ethics at the micro [doctor/patient], meso [provider/provider] and macro [doctor/society] levels" in their management of mass casualty events (Larkin 2003, 170). In addition to his fundamental contribution to the theory of virtue, Aristotle was one of the first articulators of another influential ethical concept such as 'formal justice'. In my opinion, this version of justice is useful for formulating and sorting out some important ethical questions related to the triage of patients in conditions of a pandemic. Formal justice requires that we treat individuals and groups of individuals equally unless we can demonstrate appropriate differences between them that can justify different treatment. Thus, in order to justify different treatment of individuals during a health crisis incident there must be a way to identify those legitimate difference(s) between them. Historically, developers of allocation systems have assumed that there is a legitimate difference between (1) the expected very low probability of surviving after a pandemic incident and a higher probability of surviving; and (2) the presence of a pre-existing

conditions and lack of such conditions prior to the incident. These two differences are common reasons for not offering desirable services to those who meet one or more established medical exclusion criteria, while providing such treatment to those whose medical condition does not meet any of the criteria.

Most researchers are likely to agree that the list of variables that should not represent a significant difference between people for the purposes of resource allocation includes: gender, race, ethnicity, religion, sexual orientation, income, and disability (the latter considered regardless of health-related exclusion criteria). There is currently an ongoing debate about whether social utility factors such as occupational and parental status provide legitimate grounds for appropriate differences between individuals in the context of triage. Furthermore, assuming that one of the main goals of resource allocation during pandemics is the survival of as many people as possible regardless of their disability status, differences in the pre-existing quality of life of those who seek help should not be considered as relevant for triage purposes.

Triage systems were originally created and then further developed within a system of distributive justice with the purpose of developing and implementing a better than *ad hoc* way of temporally allocating scarce health care resources, that is, to determine in pragmatic terms what is right or fair in the sense of resource allocation in this context. A well-established utilitarian mechanism authorizes certain disparities whereby those with the worst prognosis are excluded from access to critical care services. To date, there is no professional and social consensus on a practical way of allocating scarce health care resources. While personalist concepts recognize the importance of solidarity and shared responsibility in making decisions that will affect society as a whole. Personalism alone does not provide an obvious, easily justifiable mechanism for choosing which legitimate health needs to be met when the needs of all cannot be considered due to lack of resources. With respect to virtue theory, while the presence of certain virtues, such as those proposed by Goode, Larkin, and Arnold, may predispose a person to act in a just/good manner, this does not guarantee that distributional choices made by virtuous people will resonate with and be supported by diverse contemporary societies that are informed by a rich variety of values. I argue that an evaluative approach based on the study of considerations of social and formal justice can contribute to the development and implementation of advanced functions of justice, which can potentially mitigate the rigid and impersonal utilitarian calculations that currently determine the content of existing triage protocols in a pandemic.

ETHICAL GUIDANCE

As it has been shown in the previous section, there are several frameworks that have been developed for rapid planning and decision making for pandemic preparedness and response[1]. Based on the arguments from the previous part, I put forward the claim that there is no consensus about these frameworks, but there is *de facto* an agreement on a set of values and considerations that decision makers can take into account in this regard. In this section I want to talk about these values. The ethical framework also defines, articulates, and contextualizes the core values and principles that should be taken into account during the decision making. Some of the proposed values accelerate the development of the ethical quality of decision making. All of these values can be divided into two categories: 1) substantive values, and 2) procedural values.

There are ten essential values.

1. Personal freedom. It is well possible that in the event of a public health crisis, restrictions on personal freedom may be required to protect the public from serious harm. However, in order to maintain personal freedom and liberty, those restrictions can be justified only if they are proportionate, necessary, and relevant; if authorities use the least restrictive means; and the restrictions are applied without exceptions.

2. Protection of the population from harm. In order to protect the public from harm, public health authorities can take measures that infringe on personal liberties. At the same time the decision makers should be able to provide justifications for the required public health measures that encourage compliance. There must be review mechanisms.

3. Proportionality. Restrictions on personal freedom and measures taken to protect the public from harm should not exceed the means that are necessary to address the actual level of risk.

4. Privacy. People have the right to privacy. But in the event of a health crisis, it may be necessary to revoke this right in order to protect the public from more serious harm.

5. Right to health care, and the duty to provide it. An integral part of all codes of ethics for medical professionals is the obligation to provide care and respond to pain and suffering. Health care providers will need to weigh the demands of their professional role against other competing obligations to their own health and to other parties involved. In addition, health workers will face significant challenges related to resource allocation, scope of practice, professional responsibility and working conditions.

1 For a similar outline see: Kass 2005; Thompson, Faith, Gibson, Upshur 2006.

6. Reciprocity requires society to support those who bear the disproportionate burden of protecting the public good. Measures to protect the public good are likely to place a disproportionate burden on health care workers, patients and their families. Society has an obligation to take steps to reduce the burden as much as possible.

7. Justice. All patients have an equal right to receive the medical care they need under normal conditions. During a pandemic, difficult decisions will need to be made about which healthcare services to keep and which to postpone. Depending on the severity of the health crisis, this may limit not only access to optional medical intervention. but also limit the provision of essential services.

8. Trust. Trust is an important component of relationships between clinicians and patients, staff and their organizations, the public and health care providers, and between organizations within the healthcare system. Decision makers will face the challenge of maintaining stakeholder confidence while implementing various control measures during an evolving health crisis. Trust is built by upholding process values such as transparency.

9. Solidarity. Historically people learned that a rapid spread of a deadly disease requires a different vision of global solidarity and a vision of solidarity between different cultures and countries. The pandemic could challenge conventional wisdom about national sovereignty, security, or territoriality. This requires collaborative approaches that discard traditional values of self-interest or territoriality among services or institutions.

10. Management. Those who are entrusted with leadership roles should be guided by the concept of management. Integral elements of management are the concepts of trust, ethical behavior and good decision making. This means resource decisions are geared towards achieving the best patient and public health outcomes given the unique circumstances.

There are four procedural values.

1. Soundness. Decisions should be based on reasons (i.e. evidence, principles, and values) that stakeholders believe are relevant to meeting medical needs in a pandemic setting. Decisions must be made by people who are trustworthy and accountable. The decision-making process should be open to scrutiny, and the basis on which decisions are made should be publicly available.

2. Inclusiveness. Decisions should be made taking into account the views of stakeholders, and there should be opportunities for the involvement of stakeholders in the decision-making process.

3. Responsiveness. It should be possible to revise decisions as new information becomes available throughout the crisis. Mechanisms should be in place to deal with disputes and complaints.

4. Accountability. Mechanisms should be in place to ensure that decision makers are held accountable for their actions and omissions. Advocacy for action and inaction should be based on the 10 essential values proposed above.

THE ARGUMENT FOR AUGMENTING FAIRNESS

Instead of conclusions I would like to touch upon some pragmatic ways of enhancing the fairness of medical resource distribution. As Ruth Malone has indicated, 'there is a lot of ethics in the process' of developing health policies (Malone 1999, 16). In a socially just policy development process described by Christy Simpson (see: Kirby, Simpson 2007), protocols are established by authorities which collaboratively function as the 'author' of the protocol's content and the 'steward' of its development process. The group of authorities consists of primary stakeholders, relevant resource persons and health organizational leads. Attention is paid to the recruitment of members from those social and vocational groups that will be directly affected by implementation of the protocol including, in the context of health care distribution. One of the first foundational tasks of the authorities is to collaboratively rely on procedural/process values that are to (1) inform the development of the protocol's substantive content and (2) be dynamically incorporated into its internal processes and procedures. Examples of these are: inclusiveness, responsiveness and revisability. In addition, the authorities are expected to work with reliance on the aforementioned substantive principles and values, which should (1) act as an implementation of the decisions and (2) inform the balancing of the obligations embodied in the development of the content of the protocol. Examples of what is of particular importance for pandemic planning are: efficiency and promotion of the common good, health equity, fairness, proportionality and trust, and mutual commitment to care. Once these values and rationales are established, the authorities are free with the help of deliberative engagement approach[2] to move to the gradual formation of the policy content, with particular attention to the existing and developing evidence bases of important and conflicting elements.

BIBLIOGRAPHY

Baylis, F., Kenny, N., Sherwin, S. (2008), "A relational account of public health ethics", *Public Health Ethics* 1: 196–209.

Cohen, J. (1989), "Deliberative democracy and democratic legitimacy", in A., Hamlin, P., Petit (eds.), *The Good Polity*, 17–34. Oxford: Blackwell.

2 See more about this approach in: Cohen 1989.

Daniels, N. (2000), “Four unresolved rationing problems: a challenge”, in E., Boetzkes, W.J., Waw (eds.), *Readings in Health Care Ethics*, 521–524. Broadview Press Ltd.

Dereaux, A., Christian, M., Sandrock, C., et al. (2008), “Definitive care for the critically ill during a disaster: a framework for allocation of scarce resources in mass critical care”, *Chest* 133 (5 Suppl.) (Task Force for Mass Critical Care summit meeting, 26–27 January 2007, Chicago, IL): 51–66.

Good, L. (2008), “Ethical decision making in disaster triage”, *Journal of Emergency Nursing* 34: 112–15.

Kass, N. (2005), “An Ethics Framework for Public Health and Avian Influenza Pandemic Preparedness”, *Yale Journal of Biology and Medicine* 78.5: 239–254.

Kirby, J., Simpson, C. (2007), “An innovative, inclusive process for meso-level health policy development”, *Healthcare Ethics Committee Forum* 19: 161–176.

Malone, R. (1999), “Policy as product”, *The Hastings Center Report* 29: 16–22.

Larkin, G., Arnold, J. (2003), “Ethical considerations in emergency planning, preparedness, and response to acts of terrorism”, *Prehospital and Disaster Medicine* 18: 170–178.

Larrey, D. (1932), *Surgical Memoirs of the Campaign in Russia*. Philadelphia: Cowey and Lea.

O’Laughlin, D., Hick, J. (2008), “Ethical issues in resource triage”, *Respiratory Care* 53: 190–200.

Petrini, C. (2010), “Triage in public health emergencies: ethical issues”, *Internal and Emergency Medicine* 5: 137–144.

Thompson, A.K., Faith, K., Gibson, J. L., Upshur, R.E.G. (2006), “Pandemic Influenza Preparedness: An Ethical Framework to Guide Decision-Making”, *BMC Medical Ethics* 7: 12.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАСПРЕДЕЛЕНИЯ РЕСУРСОВ ВО ВРЕМЯ ПАНДЕМИЙ

ДАРОВСКИХ Андрей Александрович

Кандидат философских наук, PhD Candidate.
Университет Штата Нью-Йорк, Бингемтон, США.

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

E-mail: a.darovskih@gmail.com

Ключевые слова: Пандемия, распределение ресурсов, справедливость и равенство, субстантивные ценности, процессуальные ценности.

В этой статье исследуются важные этические вопросы, связанные с процессом распределения ресурсов во время распространения пандемий. Проводится анализ руководств, основанных на известных моральных доктринах (деонтология, утилитаризм, QALY), которые

были разработаны для решения проблем распределения ограниченных ресурсов. На основании представленного исторического анализа автор приходит к выводу, что долгое время распределение временно ограниченных ресурсов здравоохранения было основано исключительно на утилитарных целях. В статье утверждается, что современный опыт инфекционных пандемий дает возможность пересмотреть некоторые теоретические представления о распределении медицинских ресурсов. Автор обосновывает легитимность определенного набора субстантивных и процедурных ценностей, которым необходимо следовать при распределении ресурсов во время пандемии.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00314 «Социальный порядок в условиях эпидемии: социально-философский анализ».

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.25

ВИЗАНТИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

НАУЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ СЛОВАЦКОГО ВИЗАНТИНИСТА АЛЕКСАНДРА АВЕНАРИУСА

ДАНИШ
Мирослав

PhD in History, профессор.
Университет Коменского в Братиславе, Братислава, Словакия.
E-mail: miroslav.danis@uniba.sk

Ключевые слова:
словацкая византинистика, историография, А. Авенариус, славяне, иконоборчество.

Университетский профессор Александр Авенариус (1942–2004) заложил в словацкой науке глубокие и крепкие основы византиноведения как научного направления. В 1990-е гг. в его научно-педагогической мастерской была подготовлена целая школа молодых специалистов-византинистов, которые продолжили его дело в области словацкого византиноведения. А. Авенариус справедливо рассматривал византиноведение как комплекс различных научных дисциплин, изучающих такие аспекты жизни византийского общества, как история, культура, язык, литература, исскусство и повседневность. Итогом первого этапа его научной деятельности стала публикация в 1974 г. монографии на немецком языке «Авары в Европе», которой предшествовали отдельные научные исследования, посвященные проблематике аваров и их отношений с Византией и славянами. В дальнейшем в центре его научного интереса оказалась история византийско-славянских отношений, особенно в аспекте византийского влияния на культурное развитие славянских народов. В начале 1990-х гг. он стал одним из участников коллектива ученых, подготовивших к изданию в 1992 г. первое комплексное исследование византийской истории и культуры, которое было опубликовано в издательстве «Академия» в Праге. В этом труде его перу принадлежат две главы, посвященные периоду иконоборчества в контексте византийско-арабских войн, а также византийской культуре в славянском пространстве. В последнее десятилетие своей научной жизни профессор А. Авенариус весьма интенсивно занимался периодом иконоборчества, размышляя над феноменом иконы в широком его контексте. А. Авенариус относится к одним из самых авторитетных исследователей словацкой академической науки, чьи взгляды повлияли на ее развитие. Представленное исследование включает анализ научных идей, содержащихся в наиболее значительных работах А. Авенариуса.

Александр Авенариус (1942–2004) — выдающийся словацкий и европейский ученый, заложивший глубокие и крепкие основы византиноведения в словацкой науке. На базе его научно-педагогического наследия в университетах в Братиславе, Трнаве и Прешове была сформирована целая школа молодых специалистов-византинистов, которые ныне продолжают его исследовательскую миссию на ниве словацкого византиноведения.

А. Авенариус родился в Мартине в семье русского дворянина-эмигранта, который в Словакии работал землемером (Harbuľová 2001, 63; Harbuľová 2020, 52). В 70-х гг. XX в. А. Авенариус работал в Словацком институте по охране исторических памятников и природы в Братиславе, сначала в качестве историка, а позже заведующим архивом института. В 1984 г. он вернулся в Академию наук, где и работал вплоть до своей кончины в 2004 г. (см.: Daniš 2006; Daniš 2007).

Сам ученый так описал начало своего научного пути и формирование интереса к византинистике: «Когда я в 1964 г. завершил обучение по специальности архивное дело на философском факультете Университета Коменского в Братиславе, словацкая наука как раз начинала расширять свой интерес к ранее пренебрегаемой области знания. На мое определенное решение обратиться к византиноведению решающее влияние оказали два моих учителя, доцент Петер Раткош и академик Ян Декан. Внутренний импульс, способствовавший тому, чтобы византинистика стала делом всей моей жизни, был обусловлен специфической микросредой, в которой я вырос. Я родом из словацко-русской семьи и рос в атмосфере православного христианства. Наша семья активно поддерживала контакты с русским эмигрантским сообществом, наиболее многочисленным в Братиславе и отличающемся глубоким и искренним интересом к своим историческим и культурным корням. В этой среде я начал замечать таинственный, закрытый пеленой непонимания для нашей европейской культуры мир византийской цивилизации. Я весьма рад, что уже в самом начале своего профессионального пути выбрал тему на пересечении византийской и словацкой истории. Я расцениваю это как удачный выбор, который позволил мне остаться в контакте с проблематикой истории Словакии и вместе с тем интегрировать в нее темы более широкие, как с исторического, так и географического ракурсов. Словакия, являясь типичной центральноевропейской страной, вместе с тем, со времен Кирилло-Мефодиевской миссии и позднее оказывалась зоной контакта восточноевропейской и западноевропейской цивилизаций».

Первым шагом на пути науки для А. Авенариуса стала дипломная работа, посвященная проблематике подлинности привилегии, данной

Турчанскому монастырю в 1252 г. Фрагмент этой работы был опубликован в сборнике философского факультета Университета Коменского (Avenarius 1965). С регионом Турца А. Авенариуса связывали детские воспоминания. Он родился в Мартине, и хотя после завершения войны его семья переехала в Братиславу, в начале 1950-х гг. его родители в рамках акции «Б» были вновь выселены в Турец, благодаря чему он хорошо изучил эту историческую область и любил сюда приезжать (Lukačka 2005, 215).

После завершения университета А. Авенариус работал на кафедре истории архитектуры строительного факультета Словацкого технического университета в должности сотрудника отдела научной документации (1964–1968). В 1968–1972 гг. он работал сотрудником отдела истории европейских социалистических стран в Институте истории Словацкой Академии наук, где занимался древней историей Юго-Восточной и Восточной Европы. В это же время рассматривался вопрос о возможности его педагогической деятельности и на кафедре истории философского факультета Университета Коменского. Однако этому не суждено было случиться из-за политической позиции А. Авенариуса: он критиковал ввод советских войск в Чехословакию в 1968 г. После политических проверок в 1971 г. был приостановлен процесс защиты его кандидатской диссертации на тему «Авары в Карпатской котловине». В следующем году ему пришлось оставить свое место работы. Лишь после больших усилий А. Авенариус смог найти место в Братиславе в Словацком институте сохранения памятников и охраны природы, где вначале работал как историк, а позже стал заведующим документационного отдела. Пригодилось архивистское образование, и именно здесь А. Авенариус начал заниматься историей искусства.

Вершиной первого этапа научной деятельности А. Авенариуса, после публикации отдельных частей научных работ, посвященных проблематике аваров и их отношений с Византийской империей, стала монография «Авары в Европе» («Die Awaren in Europa»), выпущенная в 1974 году издательством Словацкой академии наук «Veda» в сотрудничестве с голландским издательством «Hakkert» (Avenarius 1974a)[1]. После этого А. Авенариус получил известность в европейских научных кругах. Представленная книга была первой попыткой научного

1 В этот период он опубликовал несколько научных работ, посвященных данной проблематике; см.: Avenarius 1966. На основе компаративного изучения сообщений Иордана и Прокопия Кесарийского исследователь пришел к выводу, что в источниках рассматриваемого периода под именем болгар выступает одно определенное племя, названное в византийских текстах утигурами. Имя болгары (булгары) приобрело отличное

обобщения прошлого аваров в мировой историографии. Помимо реконструкции целостной картины аварской истории, автору удалось убедительно доказать, что славяне уже в это время играли значительную политическую и культурную роль в истории тогдашней Европы[2].

А. Авенариус затронул вопросы аварского пребывания в области Черного моря, становление Аварского каганата в Паннонии и проблематику аварско-славянских и аварско-византийских отношений. Особое внимание он уделил изучению отношений между аварами и славянами, сумев определить их специфические характеристики. Он рассматривает славян как союзников аваров в набегах на византийские территории и защите от франкских вторжений. Согласно его выводам, отношение аваров к подчиненному (славянскому) населению, преимущественно ведшему оседлый образ жизни и занимавшемуся сельским хозяйством и ремеслом, не было столь жестоким, как указывают некоторые современные им источники (например, Хроника Фредегара), а оседлое население создавало экономическую основу для существования каганата. В начале IX в. славяне стали преобладать в Паннонии, постепенно ассимилировав аваров. Сохраняя на территории Паннонии кочевой характер жизнеобеспечения, авары при этом значительно зависели от экономического потенциала местного оседлого населения.

После завершения монографии об аварах, центр его научного интереса переместился в область византийско-славянских отношений, где он стал изучать византийское влияние на культурное развитие славянских племен (см., например: Avenarius 1994a). В полной мере он смог посвятить себя этой теме уже после возвращения в Институт истории Словацкой академии наук в 1984 г., во многом благодаря участию своих коллег из СССР (Lukačka 2005, 215). Как сотрудник данного института он смог завершить и защитить (в 1989 г.) кандидатскую диссертацию на тему «Византийская культура в славянской среде: к проблематике рецепции и трансформации», которую в дальнейшем подготовил к публикации в издательстве «Veda» в виде монографии (Avenarius 1992). В ней были представлены новые сведения о проникновении византийской культуры на территории, населенные славянами, процессы взаимной аккультурации между Византией и славянами на протяжении

значение главным образом в связи с образованием племенной конфедерации под началом хана Кубрата, когда оно распространилось на все племенные союзы, вошедшие в ее состав. Также см.: Avenarius 1968; Avenarius 1973; Avenarius 1974; Avenarius 1975; Avenarius 1988.

2 Проблематика истории аваров была в этот период комплексно представлена в единственной двухтомной работе А. Коллауца и Х. Миякавы (Kollautz, Miyakawa 1970).

нескольких веков. Данные процессы он реконструировал главным образом на основании археологического материала и в контексте письменных источников того времени (см.: Avenarius 1993).

Данный труд был результатом двадцатилетних исследований А. Авенариуса, которые он представил в виде типологизирующего рассуждения. Автор рассматривает процесс рецепции и проникновения византийской культуры в диахроническом измерении: так, первой областью, куда Византия отправила свою миссию, были земли, лежащие на Среднем Дунае, однако при этом она не оказывала сильного влияние на формировавшиеся здесь структуры власти (Korčan 1993). Наиболее значительной из четырех глав, в которых А. Авенариус обращается к отдельным регионам Центральной и Восточной Европы, на наш взгляд, является вторая глава, где он характеризует процессы аккультурации между славянами и Византией на территории Центральной Европы. Высокий научный уровень данной монографии привлек внимание многих зарубежных историков, а также способствовал предложению немецкого издательства «Ольденбург» о переиздании, которое вышло в расширенном и дополненном формате (Avenarius 2000). Проблематике византийско-славянских отношений, помимо упомянутой работы, А. Авенариус посвятил ряд других научных исследований, опубликованных в словацких и зарубежных научных периодических изданиях (Avenarius 1979; Avenarius 1985a; Avenarius 1986; Avenarius 1987; Avenarius 1988–1990; Avenarius 1990a; Avenarius 1992a; Avenarius 1992c; Avenarius 1993).

В начале 1990-х гг. А. Авенариус был приглашен в авторский коллектив, занимавшийся подготовкой первого чехо-словацкого синтетического исследования по истории и культуре Византии, которое вышло в 1992 г. в Праге в издательстве «Academia». В этом труде он является автором двух глав, посвященных периоду иконоборчества в контексте арабско-византийских войн и византийской культуре в славянском ареале (см.: Zástěrová B. a kol. 2002).

В последнее десятилетие своей научной деятельности профессор А. Авенариус весьма интенсивно занялся проблематикой византийского иконоборчества и феномена иконы в широком контексте. Иконоборческий конфликт в Византии, его многоуровневость в контексте религиозного, церковного и в целом общественного развития, стал предметом монографии, изданной в 1998 году (Avenarius 1998b)[3]. В этой книге А. Авенариус определил и охарактеризовал

3 Данной проблеме посвящен ряд работ А. Авенариуса: Avenarius 1999; Avenarius 1998a; Avenarius 1992b.

иконоборчество и иконопочитание в рамках культурно-исторического развития византийского общества в VIII и IX вв., создав базис для продолжения изучения рассматриваемой проблематики в контексте феноменов традиции и иконы. Именно значению и миссии иконы в византийском и поствизантийском обществах в развитии догматического учения православной церкви в ее литургической обрядности от начала до середины XVII в. он посвятил свою последнюю работу, оставшуюся в рукописи. Готовящуюся монографию А. Авенариус планировал назвать «Византийское иконоборчество и его традиция. К проблеме восточноевропейского символизма». Находясь в весьма тесном сотрудничестве с профессором А. Авенариусом, я имел возможность ближе познакомиться с рукописью и написать свой отзыв на нее в декабре 2003 г. В данной работе представлен нетрадиционный взгляд на феномен иконы, который, несмотря на изученность, не получил соответствующего синтезирующего рассмотрения. На первый план в книге не вынесен, как обычно, историко-искусствоведческий аспект. Главное внимание в ней уделено роли и миссии иконы в развитии догматического учения восточной (православной) церкви, в эволюции ее литургического обряда до середины XVII в. В своем первом обращении к феномену иконы А. Авенариус предлагает наглядный обзор иконографических и иконологических теорий, мнений, взглядов, концепций и полемических суждений. Отдельные взгляды и дискуссионные вопросы он анализирует в тесной связи с теологической мыслью и догматическим учением церкви, давшим импульсы для развития тех или иных взглядов. Теологический и догматический аспекты полемики и споров об иконах составляет второй уровень данной работы. Третьим и наиболее важным уровнем рассмотрения феномена иконы стал идейно-философский контекст. Огромное значение, приписываемое в восточноевропейской среде и православной церкви иконе, происходило и из глубокой укорененности иконологической проблематики в философской мысли рассматриваемой эпохи. А. Авенариус выразительно показал оригинальность своего научного мышления; разработанные им концепты можно рассматривать как весьма ценный вклад в понимание данной проблемы. На основании ряда аналитических разборов он определил глубокую взаимосвязь иконографических теорий и полемики, продолжавшихся на протяжении более тысячелетия, с проблемой символизма и методом символической интерпретации, так и его специфическими проявлениями в восточноевропейской культуре. А. Авенариус обратил внимание на формирование базовых антагонистических подходов в отношении к иконе (иконопочитания и иконоборчества) еще в патристический период и проследил

формулирование позитивного патристического концепта иконы на этом этапе. Наибольшее внимание исследователь уделил периоду византийского иконоборческого движения, в котором наряду с отрицающим отношением к иконе кристаллизуются два позитивных концепта иконы: икона понимается или как символ (признак) Божьей трансценденции, или как средство, создающее возможность для индивида стать на пути к Богу. Именно второй вариант и понимание иконы в поздневизантийском и поствизантийском периодах стали решающими и повлияли на глубокое значение, которое приобрела икона в духовной жизни восточноевропейского православия.

Метод символизма, символического мышления, с помощью которых в восточноевропейской духовной культуре рассматривался феномен иконы, затронул и ряд других духовных, теологических и светских проблем. Символизм особенно повлиял на характер реформистских течений, направленных на совершенствование графических и орфографических систем славянских языков, а также способствовал их конституированию как языков культурных и литературных.

А. Авенариус относится к одним из самых авторитетных исследователей словацкой академической науки. Свои полемико-критические взгляды и методологические подходы к научному исследованию он представлял на различных словацких и зарубежных симпозиумах (исторические съезды, международные конференции). Его взгляды на роль истории в системе научных исследований, рефлексию исторической науки на общественное бытие, просветительскую функцию историографии являются настолько выразительными, что было бы уместно привести некоторые цитаты А. Авенариуса в рамках этого очерка:

> История, как научная дисциплина, бесспорно, всегда должна оставаться и частью всей культуры. Ей не следует закрываться в рамках только собственной системы, а надлежит быть всегда открытой для культуры всего общества. Эта способность быть открытой неизбежна и потому, что история, как и язык, являясь предметом научных дисциплин, весьма тесно зависят и от жизни нации и общества, будучи связана самыми различными отношениями интимного характера.
>
> Нельзя подвергнуть сомнению значение и полезность научно-популярных, популярных, эссеистических и других работ подобного рода, выходящих из-под пера публицистов и профессиональных историков. Вопрос остается, если профессиональная историография способна таким образом наиболее оптимально реагировать на общественный запрос. Постоянно призывая к просветительской деятельности, историография часто забывает, что ее миссией, как научной дисциплины, является прежде всего

> научная обработка исторического материала, что как наука, она в своих принципах, измерениях и целях аналогична какой-либо другой научной дисциплине. Ее ключевым признаком является имманентность научного познания и первоочередным требованием — непрерывность получения новых исторических сведений, их оценка и включение в более широкий исторический контекст. Подчеркиваю свойства непрерывности и имманентности, постоянный рост количественных и качественных свойств познания, результатом которых становится создание все более широкой базы релевантных сведений. На них, словно на крепком фундаменте, можно строить и образовывать все более гибкие исторические интерпретации и системы. Но историография, как наука, должна быть не настолько восприимчива к сиюминутным порывам, требованиям и запросам общества, которые особенно часто меняются, причем порой весьма быстро. Какой-либо импульс извне, зафиксированный историографией, как и соответствующий времени запрос, не могут вызывать мгновенное конъюнктурное изменение или резкое изменение целых исторических концепций. Белые или черные места в словацкой истории не исчезнут при одном умелом или элегантном взмахе кистью (Avenarius 1990, 85–86).

И несмотря на то, что А. Авенариус был прежде всего специалистом по всемирной истории, он, как было отмечено выше, затрагивал и проблематику словацкой национальной истории, которую признавал частью всемирной истории, в контексте которой ее нужно исследовать (см.: Avenarius 1968; Avenarius 1990b; Avenarius 1994; Avenarius 1997; Avenarius 1998). А. Авенариус не раз высказывался о теоретических, методологических и типологических вопросах изучения всемирной истории и византиноведения в контексте словацкой историографии. Очень четко этот взгляд он изложил в 1987 г. в ходе Девятого съезда Словацкого исторического общества:

> Под термином всемирная история, прежде всего, если мы его не понимаем как предмет систематического изучения, а как предмет исследования, мы видим, как правило, явления и события, моменты и целые периоды мировой истории, рассматриваемые и исследуемые в контексте собственной национальной истории. Аспекты, с точки зрения которых создается этот контекст, и взаимосвязи, которые его наполняют, мы можем разделить на три типа:
>
> Исследования двусторонних взаимных отношений собственного народа или государства с другими, преимущественно соседними или близкими народами или государствами. Таким образом ориентированное изучение всемирной истории имеет у нас пока

наибольшую традицию и наилучшие результаты. Это применимо и применяемо прежде всего для периодов, приближенных к современности, где есть достаточная источниковая база. Вторым аспектом возможного способа исследования всемирной истории в контексте национальной истории является изучение явлений и связей, которые осуществляются в широких историко-географических рамках и затрагивают судьбы многих государств и наций, а также включают словацкую национальную историю. Как пример, можно привести татарское нападение на Юго-Восточную и Восточную Европу.

Оба обозначенных подхода к всемирно-исторической проблематике уходят на задний план в условиях догосударственных формаций и этнических процессов, когда еще о нациях нельзя говорить или которые только ведут к возникновению собственной нации. В этих условиях, прежде всего, изменяется отношение всемирно-исторического и «национального» (как его понимаем и в территориальном смысле слова) аспектов. На первый план выходит необходимость исследования данной проблематики в более широком контексте, как отдельный этнический или национальный или же геополитический феномен; это исходит из весьма отрывочной источниковой базы. В этом случае актуально прежде всего сравнительно и типологически обоснованное исследование явлений (Avenarius 1987a, 82–84).

После 1989 г. А. Авенариус смог полностью посвятить себя педагогической деятельности. Он преподавал на кафедрах истории философского факультета Университета Коменского в Братиславе, в Трнавском университете, философском и православном богословском факультетах университета в Прешове[4]. На философском факультете

4 Лекционная деятельность А. Авенариуса в Братиславе: на философском факультете Университета Коменского в Братиславе в 1992 и 1993 гг. он читал иностранным студентам на английском языке курс «Центральная Европа между древностью и средневековьем»; на кафедре русистики в 1993/1994 учебном году читал курс «Византийская культура и Россия»; в 1994/1995; 1996/1997 и 1998/1999 гг. на кафедре истории искусств — курс «Икона как выражение византийской духовности»; на кафедре всеобщей истории в 1994–2003 гг. читал дисциплины «Введение в историю Византии», «История Византии» и вел семинар по византиноведению. В университете в Трнаве он читал курсы «Введение в теорию культуры» (1992–1994 гг.) и «История византийского искусства» (1993–1996 гг.). Там же на кафедре истории в 1993–1996 гг. он читал историю Византии и Восточной Европы, а в 1995/1996 г. курс «История христианства в первом тысячелетии». На православном богословском факультете Прешовского университета в 1996–2003 гг. А. Авенариус преподавал византинистику, а также в 1993–1996 гг. читал лекции по дисциплине «Духовная культура Византии и славяне». В 1994/1995 и 1996/1997 учебных годах на кафедре

Университета Коменского в Братиславе и православном богословском факультете университета в Прешове он внес значительный вклад в основание и развитие византинистики как самостоятельной научной дисциплины. Ученый стоял у истоков журнала «Synergia», который был посвящен византийской истории, культуре и теологии и выходил при кафедре византинистики православного богословского факультета Прешевского университета. К сожалению, в настоящее время этот журнал уже не издается.

В 1998 г. А. Авенариус получил звание доцента, а в 2002 г. был назначен профессором на православном богословском факультете Прешовского университета. С формально-уставной точки зрения, именно на православном богословском факультете Прешовского университета византинистика оказалась наиболее значительно институционализирована, заняв первое место не только в Словакии, но и в странах Центральной Европы. Она является частью теологического факультета (подобная система существует в Российской Федерации и в Греции), данная специальность имеет аккредитацию и может организовывать защиту квалификационных (докторских) работ в области византинистики (Balcárek 2009, 15).

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 византинистики (например, Ружена Досталова, Владимир Фиала, Любомира Гавликова, Вера Грохова, Милан Лоос, Ольджих Тума, Владимир Вавржинек, Богумила Застерова).

А. Авенариус являлся членом редколлегии зарубежных журналов: «Byzantinoslavica» в Праге и «Byzantinorossica» в Москве, входил в редакционный совет журналов «Historická revue», «Ars», «Slovanské štúdie», «Studia historica Slovaca», «Slavica Slovaca», «Text», «Human Affairs», «Hieron». А. Авенариус был членом чехословацкого комитета балканистов, чехословацкого комитета византинистов, членом нескольких научных советов: Исторического института и Искусствоведческого комитета Словацкой Академии наук, Словацкой национальной галереи, Словацкого национального музея, Нитранской галереи, Государственного института памятников.

Профессор А. Авенариус принимал участие во многих научных мероприятиях и в качестве гостевого лектора читал курсы в университетах

философии философского факультета этого университета он читал курс «Основы византийской философии и духовности».

в Бонне (1981), Париже (1992), Пизе (1990), Мюнхене (1989), Болоньи (1988), Мюнстере (1981), Сегеде (1994)[5]. По поручению Международного комитета византинистов в рамках Восемнадцатого Международного конгресса в Москве в 1991 г. А. Авенариус организовал и руководил симпозиумом «Византия и Россия».

В 1991 г. Международный биографический центр в Кембридже вручил А. Авенариусу награду «Человек года» за научную деятельность.

В заключение можно констатировать, что Александр Авенариус заложил в словацкой науке глубокие и крепкие основы византинистики как специального научного направления. В 1990-е гг. в его научно-педагогической мастерской была подготовлена целая плеяда молодых специалистов-византинистов, которые продолжили его дело в области словацкого византиноведения. А. Авенариус, бесспорно, относится к одним из самых авторитетных исследователей словацкой академической науки, чьи взгляды повлияли на ее развитие.

ЛИТЕРАТУРА

Авенариус А. (1993), "Ранние славяне в Среднем Подунавье: автохтонная теория в свете современных исследований", *Славяноведение* 2: 27–41.

Avenarius, A. (1965), "Problém pravosti privilégia pre turčiansky kláštor z r. 1252", *Historica: Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského* 16: 111–129.

Avenarius, A. (1966), "Prabulhari v prameňoch 6.–7. storočia", *Slovanské štúdie* 8: 185–204.

Avenarius, A. (1968), "K otázke polohy a vzniku Samovej ríše", *Historické štúdie* 13: 177–200.

Avenarius, A. (1973), "Die Awaren und Slawen in den Miracula Sancti Demetrii", *Byzantina* 5: 11–27.

Avenarius, A. (1974), "Zur Problematik der awarisch-slawischen Beziehungen an der unteren Donau im 6.–7. Jh.", *Studia historica Slovaca* 7: 11–37.

Avenarius, A. (1974a), *Die Awaren in Europa.* Amsterdam; Bratislava: Veda.

Avenarius, A. (1975), "Awarische Überfälle und der Schutz der byzantinischen Provinzen am Balkan im 7. Jh.", *Actes du XVIe Congrés International des Études Byzantines* 2: 299–305.

5 А. Авенариус принимал участие в Четырнадцатом международном конгрессе византинистов, который проходил в 1971 г. в Бухаресте; в Международной конференции «Москва — третий Рим», проходившей в 1986 г. в Москве; в научном симпозиуме в Сполето, посвященном проблеме кочевников в европейском пространстве (1987); в Международной конференции, приуроченной к 1000-летию крещения Руси, которая состоялась в Равенне в 1988 г.; в конференции по случаю открытия Института Восточной Европы в Сан Мартине; в Десятом международном съезде славистов в Софии (1988) и др.

Avenarius, A. (1979), "Ruské písmená v živote Konštantínovom: pokus o reinterpretáciu", *Historický časopis* 27.1: 43–48.

Avenarius, A. (1985), "Začiatky Slovanov na strednom Dunaji: autochtonistická teória vo svetle súčasného bádania", *Historický časopis* 40.1: 1–17.

Avenarius, A. (1985a), "Byzantský podiel na vytváraní veľkomoravskej kultúry", *Historický časopis* 33.2: 240–257.

Avenarius, A. (1986), "K počiatkom transformácie byzantského vplyvu v Kyjevskej Rusi", *Slavica Slovaca* 21: 187–195.

Avenarius, A. (1987), "Od byzantskej ekumenickej doktríny k teórii Moskva — Tretí Rím", *Slovanský přehled* 73.5: 392–396.

Avenarius, A. (1987a), "Všeobecné dejiny staršieho obdobia v kontexte slovenskej historiografie", *Historický časopis* 35.1: 82–84.

Avenarius, A. (1988), "Stepné národy v Európe: charakter a vývoj avarskej spoločnosť", *Historický časopis* 36.2: 145–159.

Avenarius, A. (1989–1990), "Metropolitan Hilarion on the Origins of Christianity in Rus", *Harvard Ukrainian Studies* 12/13: 689–701.

Avenarius, A. (1990), "Premýšľanie o vede a našich dejinách", *Slovenské pohľady* 106.2: 85–86.

Avenarius, A. (1990a), "Svojráz byzantskej duchovnej kultúry a jeho tradícia", *Slovenské pohľady* 109.9: 7–14.

Avenarius, A. (1990b), "Život svätého Svorada. Počiatky zoborského kláštora", *Historická revue* 1.3: 5–6.

Avenarius, A. (1992), *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. K problému recepcie a transformácie.* Bratislava: Veda.

Avenarius, A. (1992a), "Slovo a obraz vo východoeurópskej duchovnej tradícii k problému byzantského symbolizmu", *Slovanské štúdie* 2: 115–127.

Avenarius, A. (1992b), "Der Geist der byzantinische Ikonodulie und seine Tradition", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 42: 41–54.

Avenarius, A. (1992c) "Začiatky Slovanov na strednom Dunaji: autochtonistická teória vo svetle súčasného bádania", *Historický časopis* 40.1: 1–17.

Avenarius, A. (1993), "Early Slavs on average Podunavye: the autochthonic theory in the light of modern researches", *Slavianovedenie* 2: 27–41. (in Russian.)

Avenarius, A. (1994), "Benediktíni a kultúra slovanskej strednej Európy: pokus o nastolenie problému", *Slovanské štúdie* 1: 1–7.

Avenarius, A. (1994a), "Beginnings of Russian Monasticism: The Problems of Byzantine and non-Byzantine Influence", *Византийский временник* [*Vizantijskij Vremennik*] 55.2: 195–198.

Avenarius, A. (1997), "Das liturgische Werk Konstantins und Methotd", in *Central Europe in 8th–10th centuries*, 156–162. Bratislava: SAV.

Avenarius, A. (1998), "Konštantínopolský patriarchát a Veľká Morava", *Odkaz sv. Cyrila a Metoda* 44.6: 12–14.

Avenarius, A. (1998a), "Učenie Jána z Damašku o ikone: k problému stredovekého symbolizmu", *Historický časopis* 46.1: 79–93.

Avenarius, A. (1998b), *Byzantský ikonoklazmus 726–843. Storočie zápasu o ikonu*. Bratislava: Veda.

Avenarius, A. (1999), "Ikonoklastická dišputa Života Konštantínovho", in A., Avenarius, Z., Ševčíková (eds.), *Zborník: Slovensko a európsky juhovýchod*. *Medzikultúrne vzťahy a kontexty. Zborník k životnému jubileu Tatiany Štefanovičovej*, 44–53. Bratislava: Filozofická fakulta UK.

Avenarius, A. (1999a), "Die Lehre des Johannes von Damaskus über die Ikone. Zum Problem des mittelalterlichen Symbolismus", *Byzantinoslavica* 60: 19–35.

Avenarius, A. (2000), *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (VI. bis XII. Jahrhundert)*. Wien; München: Instituts für Österreichische Geschichtsforschung.

Avenarius, A. (2016), *Byzantský zápas o ikonu. K problematike východoeurópskeho symbolizmu.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.

Balcárek, P. (2009), "Slovenské perspektivy byzantských studií na prahu XXI. století", *Acta Facultatis ortodoxiae theologicae Universitatis Presoviensis. Byzantská revue* 1: 5–21.

Daniš, M. (2006), "Univerzitný profesor Alexander Avenárius v kontexte slovenskej byzantológie a všeobecných dejín", *Byzantinoslovaca* 1, 9–16.

Daniš, M. (2007), "Univerzitný profesor Alexander Avenarius", in *Byzantská kultúra a Slovensko*, 7–11. Bratislava: Slovenské národné múzeum — Archeologické múzeum.

Harbuľová, Ľ. (2001), *Ruská emigrácia a Slovensko. (Pôsobenie ruskej pooktóbrovej emigrácie na Slovensku v rokoch 1919–1939)*. Prešov: Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity.

Harbuľová, Ľ. (2020), "Etablovanie sa ruskej emigrácie vo vedeckom a v kultúrnom prostredí medzivojnového Slovenska", *Annales historici Presovienses* 20.2: 50–65.

Kollautz, A., Miyakawa, H. (1970), *Geschichte und Kultur eines völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolkes. Die Jou-Jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa*. I. Teil: Die Geschichte. II. Teil: Die Kultur. Aus Forschung und Kunst. Klagenfurt: Geschichtsverein für Kärnten.

Kopčan, V. (1993), "Avenarius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v 6.–12. storočí. K problému recepcie a transformácie", *Historický časopis* 41.4: 463–464.

Lukačka, J. (2005), "Za profesorom A. Avenariusom", *Historický časopis* 53.1: 215–216.

Zástěrová B. a kol. (2002), *Dějiny Byzancie*. Praha: Academia.

SCIENTIFIC VIEWS OF THE SLOVAK BYZANTOLOGIST ALEXANDER AVENARIUS

DANISH Miroslav

PhD in History, Professor.
Comenius University Bratislava, Bratislava, Slovakia.

E-mail: miroslav.danis@uniba.sk

Keywords: Slovak byzantology, historiography, A. Avenarius, Slavs, Avars, iconoclasm.

Professor Alexander Avenarius (1942–2004) laid a deep and solid foundation of byzantology as a scientific discipline in Slovakia. His scientific and pedagogical endeavourled in the 1990s to an emergence of young experts — byzantologists, who are nowadays developing the scientific activity in the field of Slovak byzantology. The main scientific interest of Alexander Avenarius was byzantology as a set of various scientific disciplines dealing with the history, culture, language, literature, art and the whole life of the Byzantine society from various aspects. First scientific phase in the work of professor Avenarius culminated after the publication of partial scientific studies devoted to the subject of the Avars and their relations with the Byzantine Empire and the Slavs and with the publication in 1974 of the monograph "The Avars in Europe", published in German. After the completion of the monograph on the Avars, the focus of his interest shifted to the field of Byzantine-Slavic relations and to the research on the part of Byzantine influence in the cultural development of the Slavic peoples. In the early 1990s he was invited to collaborate on the first Czech-Slovak synthesis of Byzantine history and culture, published in 1992 by the publishing house in Prague "Academia". In this synthesis he is author of two chapters devoted to the period of the iconoclastic crisis in the context of Byzantium's struggles with the Arabs and to Byzantine culture in the Slavic environment. In the last decade of his scientific life professor Avenarius was very intensively engaged in the problem of Byzantine iconoclasm and the icon in the broad context of its understanding. A. Avenarius was one of the opinion leaders in the field of our academic historical science. The present paper presents an analysis of the scientific views of the most important works of A. Avenarius.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.26

«ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι»: проблема движения по природе и самодвижения одушевленного в «Физике» Аристотеля*

ВАРЛАМОВА
Мария Николаевна

Кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.
E-mail: boat.mary@gmail.com

Ключевые слова:
движение, природа, душа, тело, Аристотель, Александр Афродисийский, Иоанн Филопон.

В аристотелевском учении о движении большую роль играет двигатель как начало движения и описание взаимодействия двигателя и подвижного тела. В VII и VIII книгах «Физики» Аристотель настаивает, что всякое движущееся движется чем-нибудь, в IX книге «Метафизики» он указывает, что движущее всегда является иным по отношению к движимому, а в 3 книге «Физики» он описывает отношение движущего и движимого через соотношение двух сил или способностей — пассивной и активной. Таким образом, учение о движении неразрывно связано с представлением о том, как именно двигатель движет или передает движение подвижному телу. В этом контексте становится проблематичным то, что кажется главной темой аристотелевской физики — определение природы как внутреннего источника движения, как причины движения, которая действует в сущем «πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός». Проблематичность движения по природе также связана еще с двумя вещами: с необходимостью первого двигателя, который по определению является внешней движущей причиной для всех вещей под небом, и с разделением природного движения на движение простых тел (элементов) и движение одушевленных. В своей статье я рассматриваю проблему природного движения или самодвижения в аристотелевской физике в общем контексте его учения о движении и движущей силе.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

Физика Аристотеля — это наука о движении и причинах движения. Движение Аристотель определяет как действенность существующего в возможности, поскольку последнее таково, или можно сказать иначе: как действенность могущего, поскольку оно может (Arist. *Phys*. 201a10–11). Движение — это переход из одного состояния в другое, оно происходит постольку, поскольку движущееся тело, находясь в одном состоянии, имеет возможность быть в другом состоянии, и данное движение продолжается, пока эта возможность движущегося тела не исчерпалась, не достигла предела, за которым движение прекращается. При этом завершенностью Аристотель называет не окончание движения, т.е. покой, а само движение — движение есть энтелехия возможности, реализация возможности к изменению. Пока есть движение, есть и возможность, и энтелехия, когда нет движения, энтелехии нет, но есть способность к каким-то еще движениям. Но движение не существует отдельно от подвижного тела, т.е. от подлежащего движения. Что является подлежащим движения? Аристотель говорит, что подлежащим движения являются тела, которые существуют по природе либо по искусству (Arist. *Phys*. 192b 8–32). Искусственные вещи вторичны по отношению к природным, поэтому в физике разбирается движение природных вещей. Итак, подлежащим движения является природное тело, или природное сущее, а также искусственное тело. Тут можно задать два вопроса: что означает быть по природе или быть по искусству? И что означает быть телом или сущим, которое может двигаться?

Движением обладают вещи, которые имеют свое бытие из трех начал: материи, формы и лишенности. Это вещи или тела, сложенные из материи и формы; в силу такой сложенности эти вещи, во-первых, существуют и в возможности, и в действительности разом, во-вторых, могут иметь противоположные свойства. Холодное может стать теплым, малое может стать большим, зеленое может стать желтым и так далее. Физическое тело может обладать противоположными свойствами: если одно свойство есть в действительности, то противоположное — в возможности, например, актуально теплое тело может стать холодным и наоборот. Таким образом, сложенность из возможности и действительности понимается так: то, что актуально, в действительности является теплым или зеленым, может стать холодным или желтым. Физическое тело может обладать противоположными свойствами: если одно свойство есть в действительности, то противоположное — в возможности, например, актуально теплое тело может стать холодным и наоборот. Это означает, что телу, сложенному из формы и материи, сопутствует лишенность, и именно поэтому тело может двигаться.

Всякое движение имеет причины. Аристотель указывает четыре причины: материя, форма, движущее и цель. Чем отличается природное сущее от искусственного? — Тем, каким образом сущее соотносится с причинами своего движения. Аристотель говорит: природа есть начало движения, которое сущее имеет в самом себе «первым образом, само по себе и не по совпадению (πρώτως καθ᾽ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός)» (Arist. *Phys*. 192b22–23). Чтобы пояснить это, он сравнивает природу с искусством. Искусственно сделанные вещи не имеют начала движения в самих себе: они созданы из природной материи, поэтому по материи они могут двигаться природным образом, но движущее, форму и цель они имеют вовне. Например, вещь из дерева может гореть или гнить, но она не может расти и питаться, т.е. она может изменяться под воздействием внешних условий, но не действует сама. Движущее — это мастер, который делает вещь, или тот, кто ее использует. Форма находится в уме мастера и соотносится с целью, т.е. форма вещи зависит от ее употребления. Цель же искусственной вещи заключается в нашем обиходе, т.е. в том, для каких нужд она создается. Искусственная вещь не существует самостоятельно, сама по себе, она есть лишь как часть нашего обихода. Когда она перестает быть частью нашего обихода, она перестает действовать и разрушается. Так, дом, покинутый человеком, разрушается гораздо быстрее. Для того, чтобы искусственная вещь действовала в соответствии со своей целью, ее форма и материя должны подходить для этой действенности. Например, действенность топора заключается в том, чтобы рубить, для этого у топора есть лезвие и топорище, т.е. соответствующая форма, которая определяет его составные части, и для этого же он должен быть сделан из железа, а не из бумаги. Топор, сделанный из бумаги — лишь по виду топор, потому что он не может рубить, а поэтому не находится в действенности. Топор, который лежит на полочке в углу, тоже не находится в действенности, — действует только тот топор, который актуально рубит. В действенности находится только то, что движется, но не то, что покоится.

ДВИЖЕНИЕ ПО ПРИРОДЕ

Природное сущее, если смотреть на его определение, имеет причины своего движения в самом себе. Аристотель говорит, что природа есть материя, форма и цель (Arist. *Phys*. 194a12–17, 28–30). То есть, в первую очередь, материя и форма природной вещи соотносятся друг с другом по природе. Это значит, что форма не просто определяет внешний вид, какие-то свойства и размер вещи. Форма в первую очередь определяет те движения, к которым эта вещь способна. Также

как форма, например, велосипеда — это не внешний вид велосипеда, это то, на чем можно ехать. Форма камня определяет то, что он холодный и тяжелый, следовательно, способен лететь вниз и нагреваться. Дерево согласно своей форме может питаться, расти, распускать листья, размножаться определенным образом. Это все означает в том числе то, что природная форма не может соотносится с какой-то другой материей. Форма камня существует только в материи камня, форма дерева существует только в материи дерева. Если, например, стол может быть сделан из дерева, из пластика или, скажем, из камня и все равно будет сохранять свою функцию — то дерево или животное не могут быть сделаны из какой-то другой материи. Животное из камня или меди — это статуя, она не движется и не действует как животное, не живет. То же и с деревом. И в природном, и в искусственном форма соотносится с целью. Точнее, форма определяется цель. Цель природного — сохранение собственного существования, собственной целостности. Если речь идет об одушевленном, то цель — жизнь. Но цель природы — это в первую очередь не существование какой-то отдельной вещи, а существование вида. Именно так Аристотель описывает цель возникновения: растения и животные стремятся к возникновению потому, что они стремятся к вечности своего вида. Так вот, и природа, и искусство — это в первую очередь цель. Именно цель определяет материю и форму. Но в природном сущем, в отличие от искусственного, и материя, и форма, и цель находится в самой природе вещи, т.е. в самой этой вещи или в рамках ее вида. Поэтому возникновение и движение природных вещей, как кажется, не нуждается во внешних причинах: вещь возникает без мастера, вещь действует без того, чтобы ее кто-то использовал.

Но, помимо целевой, есть еще одна причина — действующая или движущая причина (ποιητικὴ αἰτία), которую Аристотель также называет «то, откуда начало движения (ὅθεν ἡ ἀρχή τῆς κινήσεως)» (Arist. *Phys*. 243a3–5; *Met*. 984a27). Как с ней обстоит дело?

ДВИЖУЩЕЕ

Движущее Аристотель подробно рассматривает в III, VII и VIII книгах «Физики», а также в IX книге «Метафизики» (Arist. *Phys*. 202a3–202b29; 241b34–245b1; 256a31–260a19; *Met*. 1046a4–28). Что он говорит о двигателе: 1) для движения необходим двигатель и движимое, всякое движущееся движется от чего-нибудь, — это значит, что всякое движение имеет свое начало в каком-то двигателе; 2) двигатель, когда он движет, уже находится в действенности и потому имеет активную способность — способность двигать; 3) действенность двигателя чаще всего существует постольку, поскольку он сам находится в движении

(как я сказала раньше, действует только то, что движется); 4) движение существует как со-действие двух способностей — активной способности двигателя и пассивной способности подвижной вещи. Точнее, движение есть действенность активной способности двигателя в подвижном постольку, поскольку движущее сохраняет способность двигать, а подвижное сохраняет способность претерпевать от движущего. Например, нагрев воды — это действие активной способности огня греть и пассивной способности воды нагреваться. Нагрев воды — это движение именно воды, а не огня, и это движение происходит, пока огонь может нагревать, а вода — нагреваться. Это движение прекращается, когда гаснет огонь или когда вода уже нагрета до состояния кипения, при этом вода утрачивает способность нагреваться дальше и происходит другое движение — вода превращается в пар. Можно привести другой пример — с учителем и учеником. Учитель обучает ученика грамматике или игре на флейте. Само движение — обучение — происходит в ученике, но причиной этого движения является, во-первых, способность учителя обучать — в этом случае учитель сам имеет навык грамматики или игры на флейте и способен обучать других, во-вторых, способность ученика к тому, чтобы овладеть навыком, которому его обучают. Второе — это природная способность: человек по природе может научиться писать или играть на флейте, а собака — нет.

Итак, движение есть, поскольку есть дюнамис, способность. В IX книге «Метафизики» Аристотель определяет способность как «начало изменения в ином или в самой вещи, поскольку она есть иное (ἀρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο)» (Arist. *Met*. 1046a10–11). В VIII книге «Физики» он говорит другими словами: всякое сущее движется чем-нибудь, либо иным, либо самим собой (Arist. *Phys*. 241b35; 242a55–60; 256a3–17). В исследовательской литературе эту ситуацию, когда движущееся движется самим собой, называют самодвижением[1].

САМОДВИЖЕНИЕ: ПРИРОДА КАК ПОДЛЕЖАЩЕЕ

Посмотрим, как это самодвижение устроено. Об этом Аристотель подробнее говорит в VIII книге «Физики», и там он предлагает два способа объяснения самодвижения (Arist. *Phys*. 257b2–258b5; ср.: 241b34–243a10). Первый способ: самодвижение устроено так, что одна

1 В данной статье нас интересует самодвижение одушевленных вещей. Дискуссию о самодвижении одушевленных и душе как движущей причине у Аристотеля см. у следующих авторов: Furley 1994; Richardson 1995; Berryman 2002; Gill 1994; Johansen 2012, 130–132; Mittelmann 2017; Bos 2000; Richardson 1995, 369–370; Sharples 2006; Mittelmann 2018; Mittelmann 2013; Cohen 1995; Frede 1995, 98–105; Whiting 1995.

часть целого является движущей, другая движется под воздействием первой, то есть в целом АБ часть А движет часть Б, причем движущая и подвижная части не меняются местами. Одна часть движет другую и таким образом движется целое. Второй способ сходен с первым, но Аристотель выделяет не две, а три части целого: в целом КЛМ часть К движет, часть М движется, а часть Л передает движение от К к М, т.е. часть Л движется под воздействием части К и именно благодаря тому, что часть Л уже находится в движении, она движет часть М.

Что тут мне кажется важным. Во-первых, самодвижение Аристотель понимает в рамках общей структуры, которую он использует для объяснения движения через двигатель и движимое. Это значит, что для самодвижения, во-первых, необходимо нумерическое различие между двигателем и движимым: не важно, является двигатель каким-то внешним телом или он является частью целого, важно, что он является чем-то иным по отношению к тому, что он движет. Если рассмотреть вместе определения из VIII книги «Физики» и IX книги «Метафизики», то можно сказать, что всякое движущееся движется либо чем-нибудь иным, либо самим собой как иным. Во-вторых, поскольку самодвижение объясняется так же, как движение от чего-нибудь иного, то для самодвижения тоже необходимы две способности: активная способность двигателя и пассивная способность движимого. Необходимость этих двух способностей подкрепляет нумерическое различие движущего и движимого. То есть для самодвижения необходимо воздействие активной части на пассивную, по сути, это значит, что в целом, которое движется, сосуществуют две способности.

Вопрос в том, как это объяснение самодвижения согласуется с определением природы как внутренней движущей причины? Для того чтобы как-то с этим разобраться, нужно, во-первых, рассмотреть, что именно движется по природе, и, во-вторых, понять, в каком контексте Аристотель говорит о самодвижении. Самодвижение присуще вещам, которые существуют и движутся по природе. Аристотель выделяет два вида природных вещей: это элементы и одушевленные (Arist. *Phys*. 192b10–12). Элементы — это земля, вода, воздух и огонь, из них состоит вся чувствуемая материя, одушевленные — это все живое: растения, насекомые, рыбы, животные, человек.

Движение элементов обусловлено их природной склонностью, они, например, стремятся вверх или вниз. Но для того, чтобы начать это движение, элементу необходима внешняя причина. Например, камень сам по себе не может подпрыгнуть и упасть вниз. Но если я брошу камень, он в конце концов полетит вниз. То есть внешняя причина начинает движение, а то, как именно это движение происходит,

обусловлено природой. Еще один пример: солнце греет и это является внешней причиной многих движений, но разные вещи движутся по-разному: вода по своей природе под воздействием тепла испаряется, т.е. превращается в воздух, дерево распускает листья, животные, например, выходят из спячки.

ДУША КАК ДВИЖУЩЕЕ

Движение одушевленных тоже обусловлено, в том числе и внешними причинами: животное к чему-то стремится и чего-то избегает, на него действуют солнце, природные ритмы, другие животные и растения, окружающая среда и так далее. Вопрос в том, что является первой или основной причиной движения одушевленного? Внешняя или внутренняя причина? Если сравнивать природное с искусственным, как мы сделали раньше, то можно прийти к выводу о том, что, в отличие от всего искусственного, для природной вещи основной причиной движения является именно внутренняя причина. В случае одушевленных эта причина — душа. Душа есть движущая или действующая причина движения одушевленного тела (Arist. *DA* 407b18–19)[2].

Теперь посмотрим на контекст, в котором Аристотель предлагает двухчастную и трехчастную схему для объяснения самодвижения. Это VIII книга «Физики», в ней Аристотель рассуждает о движении космоса и первом двигателе. Он говорит, что всякое движимое движется чем-нибудь, но для того, чтобы это что-нибудь двигало, оно уже должно быть в движении, следовательно, оно в свою очередь тоже движется чем-нибудь. То есть либо у нас есть бесконечный ряд движимых и движущихся тел, либо у нас есть первое движущее, первая причина, которая не движется, но при этом запускает движение, и это движение передается к каждому члену ряда. Существование бесконечного ряда движущих тел невозможно, так как нет бесконечной актуальной величины, следовательно, должна быть первая движущая причина, первый двигатель. Как устроен этот первый двигатель? Его не движет что-либо иное, а значит, он движет сам себя. Рассматривая первый двигатель, Аристотель предлагает двухчастную схему движения. Первый двигатель, который движет сам себя — это первое небо. Движение первого неба включает в себя две части: активную способность, которая только движет, и само тело первого неба, которое движется, — активная способность воздействует на пассивную подвижную часть, и таким образом первое движущее движет само себя. Но первое

2 О проблематичности понимания роли души как действующей причины в рамках гилеморфизма см.: Mittelmann 2017, 137; Cohen 1995, 72–75.

небо не просто движется, — его движение становится причиной движений и возникновений среди поднебесных сущих. То есть движение первого неба непрестанно запускает причинные ряды, в которых одно движет другое, а другое движет третье, и так далее, и именно таким образом поддерживается вечность движения под небом. Какую роль в данном случае играет природа? Первое небо инициирует движение в космосе, а природа определяет, каким именно образом то или иное тело будет двигаться. Например, солнце является движущей причиной, благодаря солнцу есть жизнь на земле, — если не будет солнца, то жизни не будет. Но эта жизнь имеет столь разнообразные формы не благодаря солнцу, а благодаря природе. Получается, что солнце и природа — это две причины, которые действуют совместно. Причем если мы говорим о движении каждого сущего или каждого вида, то первой причиной движения будет природа, а если мы говорим о космосе в целом, о совокупности всех сущих под небом, о чем Аристотель и говорит в VIII книге «Физики», то первой причиной будет движение солнца, точнее — движение первого неба, благодаря которому движется солнце.

Трехчастную схему движения Аристотель использует, когда он говорит о движении космоса в целом. Напомню, что речь идет о целом КЛМ, в котором К только движет, М только движется, а часть Л движется под воздействием К и движет М. Так вот часть К — это первый двигатель, **дюнамис пойетике**. Часть М — это все вещи под небом, часть Л — это само первое небо, которое движется и движет. При этом часть К является бестелесной, и потому имеет способность двигать вечно, так как бесконечная активная способность первого двигателя не может ослабеть или уничтожиться, часть Л же — это тело, которое получает движение от первого двигателя и движет все остальные поднебесные тела.

Там же, в VIII книге «Физики», Аристотель говорит, что одушевленные тоже движут сами себя (Arist. *Phys*. 252b17–28): в них есть двигатель, который движет и движется вместе с телом по совпадению, и одушевленное целое движет само себя как бы с помощью рычага. Здесь можно предположить, что Аристотель предлагает приложить эту трехчастную схему самодвижения к одушевленным существам: душа движет, тело движется, и есть какая-то инструментальная причина, рычаг, благодаря которой душа движет тело. Эта инструментальная причина передает движение от двигателя к подвижному телу.

Обсуждение этой инструментальной причины, которая не производит движение, но передает его, т.е. запускает последовательный ряд движений, мы видим в биологических трактатах. В «О рождении

животных» такой причиной становится семя, которое несет в себе возможность души в виде пневмы (Arist. *De gen. an*. 729b1–21; 730b19–24); семя не рассматривается как двигатель, оно рассматривается как инструмент, с помощью которого двигатель — отец — передает движение материи так, что в материи последовательно возникают органы и части нового тела. Далее, в «О движении животных» речь идет об инструменте, т.е. о какой-то части, которая движется под воздействием души и движет все органы и части тела, т.е. опять же запускает ряд различных движений в теле, и эта часть — сердце (Arist. *De mot. an*. 703a10—27)[3].

ДУША И ПРИРОДА КАК ПРИЧИНЫ ДВИЖЕНИЯ — ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Итак, в этом описании самодвижения душа представляется как двигатель, который инаков по отношению к движимому телу и движет тело с помощью инструмента. Такое описание можно рассматривать как фундамент для дальнейших интерпретаций: так, именно здесь можно найти корни учения Филопона о пневматической душе. Но само это описание самодвижения одушевленного через разделение движущей причины и подвижного тела содержит в себе проблему. Проблема эта заключается в том, как именно можно совместить представление о душе как двигателе, который движет, будучи чем-то иным, и о природе, которая является внутренним источником движения, автономным от внешних причин. Природа есть причина, которая действует в сущем сама по себе и является причиной бытия сущего, и потому не может быть определена как нечто иное по отношению к самой этой вещи. Можем ли мы говорить, что душа, если она понимается как выделенный двигатель, который движет сущее, будучи некой иной частью, отличается от природы как внутренней причины движения? Возможно ли у Аристотеля провести различие между душой и природой как началами?

В ответ мы можем сказать, что душа — это движущее, а природа — это цель. Но дело в том, что и душа, и природа определяются как форма тела; кроме того, душа, а именно действие души, точно также есть цель движения одушевленного. Мы также можем различить душу и природу, указав, что душа — это активная причина, а природа — это пассивная причина. В движении элементов природа элемента является пассивной причиной движения, то есть для того, чтобы камень

3 См.: Berryman 2002, 85–97.

полетел вниз, необходим тот, кто бросит камень; возможно, также и в движении одушевленных природа — это пассивная причина движения тела, а душа — это активная причина, движущее. Но тогда мы должны понимать душу как надприродную форму[4].

Комментаторы Аристотеля, каждый по-своему, имеют дело с этой проблемой — с тем, как представление о самодвижении одушевленного соотносится с представлением о природе как имманентной причине движения. Александр прямо указывает на эту проблему в комментарии на «Метафизику». Он размышляет об определении души как движущей способности, которая есть в самом сущем, поскольку оно ей иное, имея в виду то определение, которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики», и говорит следующее:

> Поскольку природа есть способность движения в самом сущем, ее, пожалуй, следовало бы отнести к претерпевающей способности, так как имеющие природу обладают способностью двигаться от иного, как показано в «Физических слушаниях». Тогда как душу следовало бы отнести к творческой способности, которая есть [в теле как] в ином или поскольку [оно ей] иное, и тогда движущееся согласно душе было бы подобно врачу, который лечит сам себя, ведь душа, согласно которой движется прогуливающийся, отличается от подвижного тела. Либо же душа есть начало движения, подобное природе, и движущиеся согласно искусствам в душе действуют согласно состояниям, которые в них есть[5] (Alex. *In Met*. 390.27–35).

Здесь Александр описывает два способа понимать движение одушевленного: первый способ — различить душу и природу как активную и пассивную причины (как двигатель и движимое), и уподобить самодвижение движению от иного, второй — рассматривать душу как

4 Именно такое понимания предлагают неоплатонические комментаторы Филопон и Симпликий, о чем я пишу ниже. Также подобным образом, отделяя органическое одушевленное тело как подлежащее движения от души как активной формы и движущей причины, Аристотеля интерпретируют ряд современных исследователей: Bos 2000, 20–31; Gill 1994, 19–21; Furley 1994, 4–5; Richardson 1995, 369–370.

5 ἐπιζητήσαι δ᾽ἄν τις, ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις δύναμίς τίς ἐστιν, εἰς τίνα τῶν εἰρημένων τρόπων ὑπάγοιτο ἄν. ἢ εἰ ἔστιν ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως ἐν αὐτῷ, εἴη ἄν ὑπὸ τὴν παθητικὴν δύναμιν· τὰ γὰρ φύσιν ἔχοντα τοῦ κινεῖσθαι ὑπ᾽ἄλλου δύναμιν ἔχει, ὡς ἔδειξεν ἐν Φυσικῇ ἀκροάσει. ἡ δέ ψυχὴ ὑπάγοιτο ἄν τῇ ποιητικῇ δυνάμει· ἐν ἑτέρῳ γὰρ ἢ ᾗ ἕτερον· ὁ γάρ κινούμενος κατὰ ψυχὴν ἔοικέ πως τῷ ἑαυτὸν ἰωμένῳ· ἑτέρα γὰρ ἡ ψυχή, καθ᾽ ἣν κινεῖται ὁ περιπατῶν, τοῦ κινουμένου σώματος. ἢ ἡ μὲν χυχὴ ἀρχὴ τῆς κινῆσεως ἀναλόγως τῇ φύσει, οἱ δὲ κατὰ τὰς ἐν τῇ ψθχῇ τέχνας κινούμενοί εἰσιν οἱ κατὰ τὰς ἐν αὐτοις ἕξεις ἐνεργοῦντες.

природную причину, а движение одушевленного — как природное движение. В первом случае необходимо нумерическое различие движущего и движимого, что связано с различием активной и пассивной способностей, которые принадлежат двум агентам, во втором случае такого различия не требуется, природа понимается как внутренняя причина движения, но не как внутреннее движущее, которое нумерически отличается от подвижного, т.е. не как иное. Выделяя и концептуализируя этот второй способ понимания души как причины движения, Александр вводит представление о душе как о хексисе (ἕξις) — обладании или состоянии. Александр проводит аналогию с искусством: не искусство движет мастера, но мастер движется в соответствии с искусством в его душе; а значит — не душа движет тело, но тело движется постольку, поскольку оно одушевлено[6].

В обоих случаях Александр использует отсылки к искусству: в первом случае он проводит аналогию с врачом, который лечит сам себя, во втором — с искусством в душе. Врач лечит сам себя так, что врачебное искусство в нем является действующей причиной и воздействует на тело. Тело движется к выздоровлению по природе, но врач действует по искусству, — врач в этом примере является действующей причиной, а тело — пассивным подлежащим; врач движет, поскольку обладает способностью к тому, чтобы лечить, а тело движется, поскольку обладает пассивной способностью, а значит может быть подвергнуто лечению. При этом так совпало, что врач лечит не иного пациента, а сам себя, т.е. он движет сам себя как иное. Однако такое самодвижение происходит по совпадению (κατὰ συμβεβηκός). Во второй аналогии нельзя так отчетливо различить активный двигатель и претерпевающее подвижное: искусство в душе не может быть выделено как двигатель, который движет и действует, обладая активной способностью, а мастер, обладающий этим искусством, не может быть назван пассивным подлежащим, — скорее мы можем сказать, что мастер действует и обладает способностью к действию согласно искусству в своей душе. Искусство здесь не двигатель, а хексис — такое состояние или навык, обладая которым, врач может действовать как врач, т.е. лечить, флейтист — как флейтист, т.е. играть, и т.д. Также и одушевленное, если продолжить эту аналогию, движется не потому, что душа как двигатель воздействует на тело, но потому, что душа или жизнь есть хексис этого тела. Жизнь — это состояние тела, находясь в этом состоянии, одушевленное тело способно совершать различные движения. Во втором

6 Об интерпретации души как движущего у Алекснадра см: Mittelmann 2018, 223–227; Mittelmann 2017; Sharples 2009; Carton 1997, 348–350; Moraux 2001, 356–358, Варламова 2021.

случае самодвижение не может быть объяснено через содействие активной и пассивной причин, так как душу и тело нельзя различить друг от друга как инаковые, нумерически различные части, как двигатель и движимое. Сам Аристотель эту проблему не рефлексирует, но мне кажется, что именно эта проблема стала одной из причин для расхождения интерпретаций аристотелевского учения о душе в комментаторской традиции.

Александр настаивает, что душа — это природная форма, то есть начало, подобное природе, и движение согласно душе не может быть подобно движению врача, который лечит сам себя (Alex. *In Met.* 390.27–35). Симпликий же, напротив, различая душу и природу как активную и пассивную причины, говорит, что природа ниже жизни, т.е. даже ниже растительной души, хотя при этом природа имеет собственный эйдос (Simpl. *In Phys.* 286.25–287.15; *In Phys.* 289.33–35)[7]. Филопон, сталкиваясь с этой проблемой, также различает природу и душу, и именно у Филопона мы находим наиболее подробно прописанное учение о колесницах души и об инструментальном пневматическом теле, с помощью которого, как с помощью рычага, душа движет органическое тело (Philop. *In DA* 239.5; 418.18–19; 597.20; 239.3–37; 587.19–588.21)[8].

Итак, в данной статье я указала на важный пробел в учении Аристотеля о душе — пробел, который, возможно, не важен для самого Аристотеля, но он критически важен для понимания комментаторской традиции, поскольку основанием для появления различных интерпретаций аристотелевских теорий является не только интеллектуальный контекст в котором существует комментатор или та школа, к которой он принадлежит, но сам текст, лежащий в основе комментария. Такие пробелы, т.е. нерешенные, а порой и не поставленные, скрытые проблемы аристотелевского учения приводят к разнообразию интерпретаций в последующей традиции.

ЛИТЕРАТУРА

Варламова, М.Н. (2018), “О различии души и природы живого тела у Симпликия”, *Платоновские исследования* 9/2: 121–136.

Варламова, М.Н. (2021), “Проблема определения души как начала движения у Александра Афродисийского”, *Историко-философский ежегодник* 36: 162–195.

7 О природе и природном эйдосе как причине движения у Симпликия см.: Blumenthal 1996, 78–80, 94–96, а также: Henry 2005, 21–23, 27; Варламова 2018.

8 О душе как двигателе и пневматическом теле как инструментальной причине у Филопона см: Blumenthal 1976, 84–87; Todd 1984, 106–109; Mittelmann 2013, 553–556; Варламова 2022.

Варламова, М.Н. (2022), “Как душа движет тело: природа пневмы как инструментальной причины в учении Филопона о душе”, *ΣΧΟΛΗ: Античная философия и классическая традиция,* 16.2: 674–692.

Berryman, S. (2002) “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23: 85–97.

Blumenthal, H.J (1976) “Neoplatonic elements in the de Anima commentaries”, *Phronesis* 21: 64–87.

Blumenthal, H.J. (1986), “Body and soul in Philoponus”, *The Monist* 69.3: 370–382.

Blumenthal, H.J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. New York: Cornell University Press.

Bos, A.P. (2000) “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes* 128.1: 20–31.

Bruns, I., ed. (1887), *Alexandri Aphrodisensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, Vol. II, Part 1: Alexandri De anima Liber cum Mantissa. Berlin: Reimer.

Caston, V. (1997), “Epiphenomenalisms: Ancient and Modern”, *Philosophical Review* 106: 309–363.

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.

Cohen, M. (1995), “Hylomorphism and Functionalism”, in M.C., Nussbaum, A.O., Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, 61–77. Oxford: Clarendon Press.

Diels, H., ed. (1882), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Reimer (CAG IX).

Drosaart Lulofs H.J., ed. (1965), *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford: Clarendon Press.

Frede, M. (1995), “On Aristotle’s conception of the Soul”, in M.C., Nussbaum, A.O., Rorty, (eds.), *Essays on Aristotles De Anima*, 96–109. Oxford: Clarendon Press.

Furley, D. (1994), “Self-movers”, in M.L., Gill, J.G., Lennox (eds.), *Self-motion. From Aristotle to Newton*, 3–15. Princeton: Princeton University Press.

Gill, M.L. (1994), “Aristotle on Self-motion”, in M.L., Gill, J.G., Lennox (eds.), *Self-motion. From Aristotle to Newton*, 15–35. Princeton: Princeton University Press.

Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (CAG XV).

Hayduck, M., ed. (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer (CAG I).

Henry, D. (2005), “Embryological Models in Ancient Philosophy”, *Phronesis* 50.1: 1–42.

Jaeger, W., ed. (1957), *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.

Johansen, K. T. (2012), *The Powers of Aristotle’s Soul*. Oxford: Oxford University Press.

Mittelmann, J. (2013), “Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexnader and Philoponus”, *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.

Mittelmann, J. (2017), “Crafts and Souls as Principles of Change,” *Phronesis* 62: 136–169.

Mittelmann, J. (2018), “To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power”, in M.D., Boery, Y.H., Kanayama, J., Mittelmann (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, 217–232. Dortrecht: Springer.

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.

Richardson, H.S. (1995), “Desire and the Good in De Anima”, in M.C., Nussbaum, A.O., Rorty (eds.), *Essays on Aristotles De Anima*, 367–386. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).

Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).

Sharples, R.W. (2006), “Common to body and soul: peripatetic approaches after Aristotle”, in R.A.H., King (ed.), *Common to Body and Soul*, 165–186. Berlin: Walter de Gruyter.

Sharples, R.W. (2009), “The Hellenistic Period: What happend to hylomophism?”, in G. van, Riel, P., Destree (eds.), *Ancient perspectives on Aristotle’s De anima*, 155–166. Leuven: Leuven University Press.

Todd, R.B. (1984), “Philosophy and Medicine in John Philoponus’ Commentary on Aristotle’s De Anima”. *Dumbarton Oaks Paper* 38: Symposium on Byzantine Medicine: 103–110.

Varlamova, M. (2018), “On the distinction of soul and nature of the living body in Simplicius”, *Platonic Investigations* 9/2: 121–136. (in Russian.)

Varlamova, M. (2021), “The definition of the soul as an efficient cause of bodily motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias”, *History of Philosophy Yearbook* 36: 162–195. (in Russian.)

Varlamova, M. (2022), “How the soul moves the body: the nature of pneuma as an instrumental cause in Philoponus”, *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 16.2: 674–692. (in Russian.)

Whiting, J. (1995), “Living bodies”, in M.C., Nussbaum, A.O., Rorty (eds.), *Essays on Aristotles De Anima*, 78–95. Oxford: Clarendon Press.

«Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι»: THE PROBLEM OF NATURAL MOTION AND SELF-MOTION OF LIVING BEING IN ARISTOTLE'S PHYSICS

VARLAMOVA, Maria N.

CSc in Philosophy, Associate Research Fellow.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: boat.mary@gmail.com

Keywords: motion, soul, body, physis, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus.

In the Aristotelian doctrine of motion, the motor plays a major role as the origin of motion and the description of the interaction between the motor and the moving body. In VII and VIII of "Physics" Aristotle insists that everything that moves moves something, in IX "Metaphysics", he points out that the moving is always different in relation to moving, and in 3-rd book "Physics", he describes the relationship of the moving and movable through the relationship of the two forces or abilities — passive and active. Thus, the doctrine of motion is inextricably linked to the notion of how exactly the mover moves or transmits motion to the movable body. In this context, what seems to be the main theme of Aristotelian physics becomes problematic — the definition of nature as the internal source of motion, as the cause of motion that acts in being "πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός". The problematic nature of motion is also related to two other things: the necessity of the first motor, which by definition is the external driving cause for all things under heaven, and the division of natural motion into motion of simple bodies (elements) and motion of animate ones. In my article I consider the problem of natural motion or self-motion in Aristotelian physics in the general context of his doctrine of motion and motive force.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00094 "Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.27

ПРЕДМЕТ И МЕТОД ПЕРВОЙ И ВТОРОЙ ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

ВИНОГРАДОВ
Дмитрий Александрович

Аспирант.
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: dionislikeswine@gmail.com

Ключевые слова:
Аристотель, история философии как наука, первая философия, логика.

В статье рассматривается отношение философии и опыта в античности на материале метафизики и логики Аристотеля. Теоретическая форма исследования истории философии, излагаемая Стагиритом, позволяет понять место и роль его учения в отношении к учениям предшественников, а также обнаружить необходимость предмета первой философии, на основании которой афинский философ преодолевает односторонне-отрицательное отношение к опыту, присущее античной мысли. Это открытие позволяет Аристотелю по-философски отнесись к особенным сферам природы и духа и подарить человечеству первый набросок научной философии, в которой предмет первой философии выступает двояко: как логическая форма рассудочного познания во второй философии и как начало природы — в третей. Учение Аристотеля указывает всей последующей истории мышления первостепенную задачу — усвоение этого вполне разумного метода мышления и развитие его предмета.

Учение Аристотеля в наши дни можно назвать одним из самых недооцененных достижений в истории философии. По справедливому замечанию В. Йегера этот философ в отличие от других представителей античной эпохи так и не пережил свой Ренессанс. Несмотря на огромное количество исследований, посвященных отдельным областям его наследия, без понимания всеобщего основания, они представляются корпусом сочинений об отдельных предметах, а не частями единого философского учения. Аристотель, будучи последним представителем классического периода развития древней философии, завершает отрицательное отношение к опыту, демонстрируя, что в основе познания любого особенного предмета лежит разум. Восхождение к этому всеобщему основанию невозможно постигнуть без понятия мышления, изложенного Стагиритом в его главном трактате, посвященном первой философии.

Знание, по Аристотелю, есть знание *причины* (αἰτία) — источника всякого определения. Философ выделяет четыре вида причин. Первый обнаруживается, когда за изменениями предмета стремятся найти некоторое *подлежащее* (ὑποκειμένων) — то, из чего все возникает, и во что все исчезает. Будь это вода, атомы или гомеомерии — все они выражают материальную причину. Несовершенство такого знания обнаруживается в том, что движущее остается неизвестным, что и привело философов Элеи к представлению о неподвижности бытия. «В самом деле, пусть всякое возникновение и исчезновение сколько угодно происходит на основе одного или нескольких начал, но почему оно происходит и что — причина этого? — озадачивается философ. — Ведь не само подлежащее производит перемену в себе, например, ни дерево, ни медь не есть причина того, почему изменяется каждое из них, и не производит дерево — кровать, а медь — статую, но нечто иное есть причина изменения» (*Met.* 984a19–25)[1].

Второй вид непосредственно примыкает к подлежащему, подобно некоторому сказуемому. Аристотель называет его *началом движения* (ἀρχή τῆς κινήσεως). Первые философы находили это начало в противоположностях: в сгущении и разряжении, в любви и раздоре, в полном и пустом. Так как всякое изменение кроме внешней каузальной связи имеет более возвышенную причину, то философское познание не остановилось на естественных причинах, непосредственно заимствованных из явлений природы. Знание того, *как* что-либо изменяется, не дает ответа на вопрос «*зачем?*». Описывая совершаемые изменения, мы не выясняем их направленность, поэтому третий вид причины — *цель* (τέλος). Она подчиняет себе подлежащее и направляет его движение к лучшему. Этот путь исследования был открыт Анаксагором, указавшим ум в качестве движущего. «Те, кто стояли на подобной точке зрения, в то же время признавали совершенство первоначалом — единым бытием, а также началом движения», — полагает Аристотель (*Met.* 984b20–22).

Все предшествующие виды причин *связаны* с чем-то иным, поэтому их познание остается в сфере относительного. Эта неудовлетворенность привела философию в лице Сократа к поиску безусловно сущего в рассудке (διάνοια), которое Платон назвал идеей, или *сущностью* (οὐσία) самой по себе. Она отвечает на вопрос «*почему* то, что есть, есть так, а не иначе». Существенным недостатком платоновского учения Аристотель считает лишь его незаконченность, а критика распространяется только на дуалистические представления «тех, кто говорит

1 Цитаты из сочинений Аристотеля представлены в переводе автора статьи.

об идеях»[2]. «Говорить, что идея есть образец (παραδείγματα), которому причастно бытие, значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. Ведь остается неясным, *что́ действует* в соответствии с идеей», — пишет философ (*Met.* 991a22–25).

Познание сущего в итоге всегда сводится к знанию сущности, которая в свою очередь имеет двоякое внутреннее отношение: материи и формы, возможности и действительности. Единство *материи* (ὕλη) и *формы* (μορφή) возникает либо по природе, содержащей форму и материю в непосредственном тождестве, ведь тюлень порождает тюленя, а человек — человека, либо посредством деятельности, т.е. технически, когда форма присутствует в душе творящего, где материя выступает противоположностью последней, как ее лишенность, ведь врач, создавая здоровье, привносит форму в то, что ей не обладает, но, напротив, определено как болезнь. Будучи всегда связанными, эти определения соотносятся друг с другом, поэтому материя есть не отсутствие всякой формы, иначе она была бы ничем, а форма не определяется вне материи. Взятые как противоположные эти моменты всегда остаются мыслимыми в единстве. И если внешней связи между ними недостаточно, то необходимо обнаружить их внутренний взаимопереход, который Аристотель находит в том, что отношение материи и формы есть отношение *возможности* (δύναμις) и *действительности* (ἐνέργεια). «Ясно, что, если пользоваться тем способом, каким привыкли давать определения (перечисляя виды и связывая их лишь рассудочным «а также». — *Д.В.*), невозможно дойти до заключения (свести бесконечный ряд рефлексивных опосредований в единство. — *Д.В.*) и разрешить указанную трудность, но, если одно — материя, а иное — форма, и одно есть в возможности, а иное — в действительности, тогда, видимо, то, что мы ищем, уже не представляет затруднения», — подытоживает Аристотель (*Met.* 1045a21), разрешая сложности своих предшественников, а также бесконечный поиск основания в эмпирическом способе познания. Пониманием высших причин, к знанию которых стремится каждый человек, и занята первая философия, а историю восхождения к нему можно назвать первой историей философии — историей познания единого предмета определенным способом мышления.

Завершив исторический обзор познания причин, Аристотель начинает рассмотрение отношения возможности и действительности. *Возможное* различается по способу своего возникновения на то, что есть

2 Это заблуждение развенчивал еще сам Платон. В диалоге Парменид он указывает, что, признавая бытие идеи, мы не можем говорить о чем-либо сущем наряду с ней (*Parm.* 135b).

от природы, подобно чувственному восприятию, и то, что есть *через обучение,* возникающее путем привычки, навыка и рассудка, например, игра на музыкальных инструментах. Реализация потенциального от природы непосредственна. В нем возможность однообразно производит себя только в тех условиях, при которых она становится действительной. Огонь жжет, а не увлажняет, то, что горюче. Необходимо лишь отличать потенцию, непосредственно присутствующую в сущности, от предшествующего ей ряда опосредований. Следуя такому различию, можно выделять первую материю, которой уже ничего не предшествует — возможность, и ставшую — действительность. Например, дерево есть возможность статуи, но не семя или земля, так как они есть возможность дерева, поэтому каждая возможность есть ставшая действительность предшествующей возможности.

Для того, что есть через обучение, необходима предваряющая его деятельность познания, так как возможность содержит в себе различные результаты и только один из них становится действительным. Врач, воздействующий на организм, может привнести в него как болезнь, так и здоровье. Причина этого в том, что действительность неодушевленной природы уже заключена в ее возможности, а в одушевленной — в самой же ее действительности (*Met.* 1047b4–1048a24). В некотором смысле возможность есть действительность, но как неопределенная, поэтому «то, что деление не прекращается, — разъясняет Аристотель противоречие мысли, выраженное в апориях Зенона, — приводит к тому, что действительность беспредельного есть в возможности, но не в действительности» (*Met.* 1048b16–18).

Переходя к определению *действительности*, философ отличает деятельность, заключающую в себе цель, от движения, выступающего незаконченной деятельностью, а так как она своим источником имеет действительность, то последняя «первична и по определению, и по сущности, а по времени она в одном значении — прежде (в деятельности. — *Д.В*.), а в другом — нет (в движении. — *Д.В*.)». (*Met.* 1049b11–12) — пишет философ. Действительность заключена в том, что она есть цель возможности, поэтому сущность последней есть то, к чему она стремится. Так, сущность ребенка состоит в том, чтобы стать человеком — мыслящим существом, и лишь по видимости возможность предшествует действительности.

Отношение этих двух моментов сущности сводится к тому, что действительность отрицает себя как возможность, выступая как таковая, поэтому невозможно мыслить их раздельно. Будучи отделены, они становятся абстракциями, переходящими друг в друга и не удерживающимися в собственной определенности, подобно абстрактной

действительности Парменида — бытию, и абстрактной возможности софистов — небытию (*Soph.* 260d). Рассматривая же их *отношение*, Аристотель выделяет два вида единства возможности и действительности: чувственно воспринимаемое и умопостигаемое.

Первый вид сущности как *чувственно воспринимаемой* признаваем всеми, в нем единство выступает в переходе противоположных определений сущности: в бытии — как возникновение и исчезновение (γένεσις καί φθορά), в особенных определениях качества — как превращение (ἀλλοίωσις), в количестве — как увеличение и уменьшение (αὔξησις καί φθίσις), в изменении места — как перемещение (φορά). Во всех перечисленных видах единства сохраняется нечто подлежащее им — материя, которая при этом становится не чем угодно, но той противоположностью, которая в ней содержится, поэтому вода, нагреваясь, испаряется, становясь воздухом, а охлаждаясь, орошает землю дождем, а не камнями или змеями. Аристотель отмечает: «Так как сущее имеет двоякое определение, все изменяется из того, что есть в возможности, в то, что есть в действительности, например, из бледного в возможности в бледного в действительности, также обстоит дело с увеличением и уменьшением. А потому возникновение не может совершаться привходящим образом из ничего, но все возникает из чего-то, а именно из того, что есть в возможности, а не в действительности» (*Met.* 1069b15–19). Поэтому все предшествующие аристотелевскому учению философы в отношении чувственно воспринимаемой сущности были правы, указывая, что из ничего ничто не происходит, в особенности Анаксагор, обнаруживший основание последней. Его положение можно было бы на аристотелевском языке переформулировать так: «Всё было смешано в возможности, а деятельность ума всё разделила».

Опыт и основывающееся на нем мнение имеют свое основание именно в изменчивой чувственно воспринимаемой сущности, поэтому такой вид знания всегда относителен, т.е. в одно время он может быть истинным, а в другое — ложным, и зависит от определенности материи в каждом отдельном случае. «Истинно мнит тот, кто считает разъединенное в данный момент разъединенным, а соединенное соединенным, заблуждается же полагающий обратное. Не потому ты бледен, что мы истинно считаем тебя бледным, а именно потому, что ты бледен, мы говорим истину, утверждая это» (*Met.* 1051b3–7) — заключает Аристотель.

Умопостигаемое единство заключается в понятии цели как формы, привносимой деятельностью рассудка в мыслимую возможность. Именно об этих формах говорил Платон как о видах (εἰδοί) —

неизменных определениях рассудка. В нем единство действительности и возможности заключено в самой действительности, при этом, с одной стороны, конечный ум воплощает свою форму в любой материи, так как в самой форме содержится то, что должно возникнуть, а, с другой стороны, своей цели он достигает только в определенном материале. Например, форма корабля может быть реализована как в камнях или песке, так и в дереве, но цель корабля как того, на чем плавают по воде, достигается лишь в последнем случае. Черпая содержание из себя самого как вечного и всеобщего начала, ум, в отличие от изменчивых чувственно воспринимаемых особенностей единичного, формально определяет материю. Подчиняя ее своим конечным целям, он указывает суть бытия, а также — ближайшие и средние причины. Все гипотезы, аксиомы и устанавливаемые положительными науками особенные законы имеют своим источником мышление, которое в познании сути предметов не допускает ошибок. Если определение сущности треугольника заключается в том, что он есть фигура, сумма углов которой равна двум прямым, то невозможно, чтобы в каком-то треугольнике это отношение выступало иначе.

В связи с сохраняющимся различием возможности и действительности, по причине которого предмет познания выступает одним из многих, рассудок может заблуждаться в отношении присущих этим предметам свойств, т.е. во всеобщем отношении своих вечных предметов, как, например, в познании законов природы всегда остается неопределенность в виде темной материи, эфира и т.д. «Истина в том, чтобы мыслить, в уме нет ложного, как нет и заблуждения, а есть лишь неведение, — при этом не такое, как слепота: ибо слепотой было бы неумение мыслить вообще» (*Met.* 1052a2–5) — пишет Аристотель. Обнаруживая в единстве своих идеальных определений суть бытия многих предметов, рассудок тем не менее, не сознает, что его определения выражают определения мыслимого, т.е. иного, нежели чувственно-воспринимаемое сущее. Поскольку же мысль, по Аристотелю, стремится познать первые начала и конечную причину, условное единство сущего и мыслимого в рассудке есть только срединный момент познания, обнаруживающий себя в физическом и математическом знании. Реальность и понятие выступают в рассудке отличными друг от друга, поэтому рассудочное знание столь же свободно от чувственных определений, сколь и не свободно.

Что же выступает источником мыслимых определений рассудка, связующий их в единство и удерживающий в нем все сущее? Если они не происходят из изменчивого чувственного восприятия, так как в нем вообще невозможно обнаружить что-либо единое, то целеполагание

конечного ума происходит из него самого, но лишь мысля само мышление как мышление, а не чувственно воспринимаемое, возможно познать первую сущность как сущность всех особенных видов. «Ибо дело — цель, а действительность дело — пишет Аристотель, — поэтому и имя действительности произведено от дела (ἔργον) и, сверх того, говорит о стремлении к энтелехии (ἐντελέχια)» (*Met.* 1050a22–25). Если чувственное восприятие лишь следует за движением материи, а рассудок деятельно преобразует ее, то энтелехия не имеет материи как чего-то отличного от нее самой, поэтому она недвижима в смысле становления иным, не есть в возможности, но изначально осуществлена в себе как совершенная всеобщая цель, первая причина всего и самой себя, действительность как таковая, движущая свои лишь в возможности совершенные виды: рассудок и чувство. «Последняя материя и форма тождественны и едины, — поясняет Аристотель, — хотя одна — в возможности, а другая в действительности, так что искать единую причину есть то же самое, что искать причину единого, ибо каждое (и сущее в возможности, и сущее в действительности. — *Д.В.*) некоторым образом едино, чему нет никакой иной причины, кроме той, которая движет из возможного к действительному. А то, что не имеет материи, есть именно просто единое» (*Met.* 1045b17–22).

В чем же необходимость бытия первой сущности? Так как о необходимости говорится в трех значениях: внешней, присущей движимой сущности, внутренней или целеполагающей, свойственной предметам рассудочного знания, и как о том, что не может быть иначе, то только в последнем смысле необходимость есть единство изменения (κινήσεως) и цели (τέλος), самодвижение энтелехии (ἐν-τέλος-κινήσεως) (*Met.* 1072b4). В этом принципе Аристотель возвышает философию к понятию первой сущности, которая сама для себя есть и подлежащее, и принцип движения, поэтому с момента этого открытия философская мысль знает, что действительное начало есть конечная цель как идея, сама себя реализующая. Обосновывая бытие первой сущности, философ указывает, что если все сущности преходящи, тогда все преходящее и подвержено возникновению и уничтожению, однако движение и присущее ему время есть вечно, так как последнее, по определению Аристотеля, есть «до и после». Следовательно, не было такого времени, когда времени не было, и ничто бы не двигалось, если бы не было того, что не может не действовать, т.е. действительного не в возможности, но действительности безусловной, действительной уже в своей возможности (*Met.* 1071b25)

Первая сущность есть единство понятия и реальности. Если мышление, постигающее себя в изменчивом и чувственно воспринимаемом,

есть предмет третьей философии — *физики*, а мыслящее свои абстрагированные от него определения — предмет второй философии, или *логики*[3], то мышление, мыслящее себя как мышление, есть первая философия, предмет которой тождественен методу, в связи с чем в познании его невозможно ошибиться ни по сути, ни в присущем ему (*Met.* 1026a27). Энтелехия, по Аристотелю, как совершенная действительность есть причина всего совершенного, каковым, во-первых, является вечное круговое движение, присущее небесной сфере, движущей все иные природные процессы, а, во-вторых — благо, к которому стремятся во всякой деятельности. При этом сама первая сущность, будучи неподвижной, движет как то, к чему стремятся и что мыслят.

«Мы стремимся к чему-либо, конечно, потому что полагаем это прекрасным, а не потому мы полагаем это прекрасным, что стремимся к нему, ибо начало — мышление. Ум движется мыслимым, причем мыслимое есть иная для себя самой состихия (συστοιχία), а первое в ней есть сущность, и сущность простая и действительная. Единое и простое есть не то же самое: единое означает меру, а простое — каким-то образом принадлежащее единому. Однако прекрасное и из себя самого постижимое — в этой состихии и есть вечно лучшее или аналог первого» — полагает Аристотель (*Met.* 1072a28–37). Это простое единство есть абсолютная цель — альфа и омега, начало и конец всего сущего; оно «движет как любимое», не лишь являющееся таковым для кого-либо и в отношении чего-либо, но в действительности такое. Представление о наилучшем движет рассудок к его конечным целям, заставляя стихийно реализовывать саму первую сущность, не сознавая того.

Самодвижение энтелехии Аристотель называет *разумом* (φρόνησις), и по той причине, что для разумного мышления как самого лучшего нет ничего иного, ибо остальное изменило бы его к худшему, единственный предмет, который оно мыслит — само разумное (νοούμενον)[4], и его оно мыслит, относясь к себе и порождая все различия чувственно воспринимаемой и умопостигаемой сущностей, при этом удерживая

3 В отечественных исследованиях достаточно часто можно встретить представление о второй философии как о математике, но так как сам Аристотель ставит математическое познание ниже философского, то роль второй философии в его учении она занимать просто не может.

4 Представленные в отечественных изданиях варианты перевода νοούμενον как «мыслимого», «умопостигаемого мира», либо «предмета мышления» не совсем приемлемы, так как сохраняют различие внутри процесса мышления, постигающего себя как себя, стирая грань, устанавливаемую Аристотелем между конечным рассудком, имеющим иной предмет, и разумом, не имеющим предметом ничего иного себе.

их в единстве. «Стало быть, ум, если только он самый могущественный, мыслит сам себя, и он, конечно, есть мышление, мыслящее мышление» (*Met.* 1074b33–35) — заключает философ. Это единство мышления и бытия в разумном мышлении образует трехтактное движение разума из себя через себя и к себе самому, подобно противовратному движению логоса Гераклита. «Так вот на какое начало подвешены небо и природа!» (*Met.* 1072b13–14) — восклицает Аристотель. Созерцание этого первоначала в первой философии, которую он называет теорией, или умозрением, философ характеризует как жизнь разума и блаженство. Мы пребываем в нем лишь краткое время, ведь «природа людей во многом рабская» (*Met.* 982b27). Будучи связанными с материей, а соответственно, будучи конечными существами, люди не имеют возможности пребывать во всеобщем разумном неподвижном движении постоянно, склоняясь к обособлению рассудком мыслимых предметов для удовлетворения конечных потребностей. Аристотель заключает разбор жизни простого единства следующим положением: «Если бог вечно пребывает в блаженстве, подобно нам, то это достойно изумления, если оно лучше, то это еще изумительней» (Met. 1072b24–25).

Исследование первой философии завершается цитатой из Илиады: «Нет в многовластии блага, да будет единый правитель». Дальнейшей задачей Аристотель видит рассмотрение всего иного в отношении к открытому им первоначалу, различающему себя, и построение системы (σύστημα) знания на его основе, в связи с чем мы имеем огромный корпус сочинений, посвященный множеству особенных предметов, рассмотрение которых происходит методом первой философии. «Мы должны исследовать, каким образом природа целого имеет внутри себя благое и лучшее; имеет ли она их в себе как нечто отдельное и само по себе сущее, или как порядок, или она имеет их в себе двояким образом, как это мы видим, например, в армии. Ибо в армии благое состоит столько же в порядке, господствующем в ней, сколько и в полководце, и последний является благом армии даже в большей степени, чем первый, ибо не полководец существует благодаря порядку, а порядок существует благодаря ему. Все соотнесено известным образом, но не все соотнесено одинаково. Возьмем, например, плавающих живых существ, летающих живых существ и растения; они не устроены так, что ни одно из них не имеет отношения к другому, а находятся во взаимоотношении. Ибо всё есть одна система, точно так же как в каком-нибудь доме отнюдь не дозволяется свободным делать все, что угодно, а, наоборот, всё или большая часть того, что они делают, упорядоченно; рабы же и животные, напротив, делают мало из того, что имеет своей целью всеобщее благо, а многое они делают,

что и как им вздумается. Ибо принципом всякого существа является его природа. Точно также необходимо, чтобы все вступило в различие (κρίσις), но некоторые вещи так созданы, что всё вместе с ними составляет объединение, действующее для целого» (*Met.* 1075a11–25) — заключает Аристотель, формулируя систематическое мышление.

В исследовании первой философии Аристотель выделяет умопостигаемую сущность, которой впервые занялись пифагорейцы, открыв начала математики и сделав их началами философии. Занимаясь диалектикой, Платон продолжил эти исследования, и лишь его ученик завершил этот процесс самосознания рассудка, впервые открыв *законы* субъективного мышления. Аристотель видит в рассудке возможность разумного мышления, поэтому дает ему следующее определение: «Разум, направленный на иное, есть рассудок» (*Met.* 1074b35). Исследованием умопостигаемой сущности занята вторая философия. В ней сознание начинает узнавать себя за своими определениями других предметов, что порождает некоторую универсальную грамматику, присущую всем языкам, так как начиная говорить на любом из них мы прибегаем к суждению.

Ход рассудочного познания движется по следующим моментам. В первую очередь сознание удостоверяет фактическое, *наличное бытие* (τὸ ὅτι), спрашивая: «Что есть?». Стол, дерево, единорог — любая вещь может послужить здесь ответом, так как первичная определенность совершенно абстрактна. Она просто есть как нечто *подлежащее*. «Всякая речь имеет значение (σημαντικός), но не каждая есть суждение (ἀποφαντικός), такова только та, в которой высказано истинное или ложное» (*Int.* 17a3–5) — отмечает Аристотель. Не ограничиваясь стихийным перечислением представлений, сознание начинает рассуждать, стремясь различить, в каком *отношении* (τό διότι) что-либо есть. Выделяя различные особенности, оно пытается связать их, во *всеобщей* форме *суждения*, способной соединить различные качественно-количественные характеристики и обстоятельства. В этом моменте берет свое начало рассудочное мышление, познающее нечто *сказуемое — категории* (κατηγορίες). «Всякое сказуемое (κατηγορουμένου) сказывается о подлежащем (ὑποκειμένου), а из сказуемого каждое выражает сущность, обозначая или сколько, или какой, или как, или где, или когда, или положение, или обладание, или действие, или претерпевание» (*Cat.* 1b25–28) — пишет философ.

Может показаться, что источником категорий суждения являются чувственные восприятия, которые копируются через множество повторений, но в них сознание имеет дело лишь с многообразием единичного, не претендующего на истинность. Только их отношение,

связанное мыслью, дает нам всеобщую форму категорий. «Всеобщее суждение есть мысль, тогда как частное в конце концов сводится к восприятию» (*APo.* 86a28–31) — отмечает Аристотель. Чувственное восприятие имеет беднейшее по мысли содержание — наличное бытие «здесь и теперь». Их изменчивость позволяет установить относительную достоверность воспринимающего сознания, но не истинность или ложность. «Через чувственное восприятие нельзя приобрести знание, ибо хотя чувственное восприятие относится к определенному качеству, а не к каждому, однако с необходимостью можно воспринимать всегда только вот это единичное бытие здесь и теперь, то же, что всеобще и встречается во всем не может быть воспринято, ибо оно не есть здесь и теперь, так как в этом случае оно не было бы всеобщим — пишет философ — ведь всеобщим мы называем то, что есть всегда и везде, поэтому если бы мы даже находились на Луне и видели, что Земля встала между нами и солнцем, мы все равно не знали бы причины затмения, ибо воспринимали бы только то, что в данный момент происходит затмение, а не то, почему оно вообще происходит, ибо нет всеобщего восприятия» (*APo.* 87b27–33).

Соотнося различные категории, рассудок стремится ко всеобщему, преодолевая несоответствие формы содержанию, которое составляет главное противоречие суждения в определении сущности. Именно этот момент не давал Сократу покоя в обсуждении чего-угодно, не позволяя довольствоваться мнением, опирающимся на изменчивое восприятие. «Знание и познание отличны от мнения — отмечает Аристотель — поскольку знание есть всеобщее и необходимое, а необходимо то, что не может быть иначе, мнение же может» (*APo.* 88b30–32). Для познавательной деятельности рассудка основополагающим принципом является необходимость, которую сознание обнаруживает в *причине*, связующей разнородные отношения безусловными оковами тождества. «Самое важное познание есть созерцание того, почему что-нибудь есть» (*APo.* 79a3–4) — считает философ. В познании сущности мышление всегда преодолевает противоречие, так как определение причины есть обозначение чего-то чем-то иным. Ведь говоря, что Луна есть Луна, а Земля есть Земля, мы не познаем ничего, кроме этих фактов. Познанием же будет суждение — *Луна есть спутник Земли*. Стремясь сохранить принцип тождества, рассудок постоянно нарушает его, объединяя роды и виды, мыслимое и чувственно воспринимаемое, но в этом противоречивом процессе движется все эмпирическое познание[5].

5 Крупнейший знаток формальной логики — А. Тренделенбург — подводит итог познавательному процессу суждения следующими словами:

Границы рассудка устанавливаются противоположностями внутри суждения. В их рамках сознание движется и определяет свой предмет как неприсущий всем, либо некоторым, либо ни одному. Крайности отстоят друг от друга больше всего, оставаясь в пределах одного рода, поэтому соединение суждений и их взаимное обращение ведет к заключению через *силлогизм* (συλλογισμός). Аристотель определяет его так: «Силлогизм есть речь, в которой отличное некоторых суждений из необходимости сочетает их по бытию. Говорю, по бытию, через сочетание, а через него никакого иного предела не привязать, кроме родовой необходимости» (*APr.* 24b17–21).

Аристотель выделяет три фигуры (σχήμα) силлогизма. Первая выстраивается таким образом, что среднее суждение, выступая сказуемым в первой посылке, становится подлежащим последней, связывая начало и конец. Аристотель называет такой силлогизм познающим, так как оба суждения утвердительны во всеобщей форме. Классический пример этой фигуры: Все люди смертны; Сократ — человек, следовательно он смертен. Любые гипотезы позитивных наук выражаются через эту фигуру, соотнося сущность и явления[6]. Вторая фигура полагает среднее суждение подлежащим каждой из посылок, поэтому заключение может быть сделано лишь отрицательным образом. Например, ничто не обладающее разумом, не имеет частей, обладающих им; мир имеет части, обладающие разумом, следовательно мир не есть нечто обделенное им. По этой фигуре выстраиваются все скептические суждения, отрицающие связь всеобщего предположения с единичными явлениями. «Необходимо, чтобы сказуемое суждения было утвердительным и всеобщим, — объясняет философ — ибо без всеобщего нет либо силлогизма, либо следствия, либо исходного положения. Попробуем доказать, что удовольствие от музыки ценно. Если предположить, что удовольствие ценно, то никакого силлогизма не получится; если

«Подобно тому, как один вопрос порождает в этом ряду вопросов другой, так же они и в обратном порядке поддерживают друг друга и взаимно проникают в завершенном познании. Тот факт, что что-нибудь есть, что именно есть то или иное нечто и то, почему и откуда оно есть будут обозначать три стадии саморазвивающегося познания, как в отдельном индивиде, так и в великом ходе наук» (Тренделенбург 2017, 161).

6 Значение первой фигуры для наук может быть проиллюстрировано физической гипотезой Архимеда, ставшей в дальнейшем законом. «Предположим, что природа жидкого такова, что среди ее частей, расположенных равномерно и непрерывно, части, менее сплоченные между собой, выталкиваются частями более сплоченными». Всеобщее основание, полагаемое в первой посылке, позволило первой фигуре стать принципом эмпирической науки Нового времени, ведь эксперимент по форме сводится именно к ней.

допустить, что некоторое удовольствие ценно, а иное нет, то из этого ничего не следует. Если же предположить искомые удовольствия, то нет исходного положения» (*APr.* 41b5–10). В третьей фигуре среднее суждение выступает сказуемым для каждой посылки. Все киты млекопитающие; все киты обитают в воде, следовательно *некоторые* млекопитающие обитают в воде. Так как третья фигура порождает лишь частные следствия, то в познании, занятом всеобщим, она не используется, но очень популярна среди софистов. «Из истинных посылок нельзя сделать ложного заключения, но из ложных можно заключить к истинному, однако, не о том, почему что-то есть, но лишь о том, что есть что-то» (*APr.* 53b5–8) — поясняет суть их деятельности Аристотель.

Цель силлогизма заключается в том, чтобы менее понятное по сути становилось бы нам понятным из более ясных явлений. Во второй философии Аристотель впервые сформулировал логический метод субъективного познания, положив начало рефлексии, заключающей в единстве всеобщую посылку с ее родами и видам. Предмет рассудка философ формулирует так: «Всеобщим я называю то, что присуще каждому, при том, как оно есть само по себе и поскольку оно есть то, что оно есть. Очевидно поэтому, все, что всеобще, присуще вещам с необходимостью. Со всеобщим поэтому, мы имеем дело тогда, когда оно может быть показано относительно каждого в своем роде и притом так, что оно присуще ему первоначально» (*APo*. 73b24–30)

Аристотель заканчивает свое исследование указанием на значение мышления для любого способа познания, которое становится процессом понимания рассудком своего главного источника — ума. Без осознания того метода, благодаря которому мы приходим к тем или иным заключениям невозможно познать не только предмет философии, но и простейшие явления опыта. Лишь не разработанность последнего не позволила Аристотелю в своем учении создать всеобщую логику, ограничив ее субъективными формами рассудка, но открытие совершенное Стагиритом в первой философии позволило преодолеть отрицательное отношение к опыту, указав на необходимость методического усвоения этой области. «Так как в рассудке, познающем истину, одно истинно, а другое ложно, таковы мнения и рассуждение. Истинны же всегда познание и ум, так как нет иного рода, более познаваемого, чем ум. Начала более познаваемы, чем доказательства, а всякое познание начинается с ума, поэтому нет познания начала доказательства, но так как только ум может быть истиннее, чем познание, то он будет началом познания» (*APo.* 100b6–11) — формулирует Аристотель основание для все последующей истории философии и науки.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотель (2002), *Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования*. Киев: Эльга.

Аристотель (1978а), “Категории”, in Аристотель, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 51–90. М.: Мысль.

Аристотель (1978б), “Первая аналитика”, in Аристотель, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 117–254. М.: Мысль.

Аристотель (1978в), “Вторая аналитика”, in Аристотель, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 255–347. М.: Мысль.

Аристотель (1978г), “Об истолкованиях”, in Аристотель, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 91–117. М.: Мысль.

Платон (1993а), “Софист”, in Платон, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 275–345. М.: Мысль.

Платон (1993б), “Парменид”, in Платон, *Сочинения*. В 4-х т. Т. 2, 346–412. М.: Мысль.

Тренделенбург, А. (2017), *Элементы логики Аристотеля*. М.: Канон-плюс.

Aristotle (2002), *Metaphysica: Translations, Comments, Interpretations*. Kyiv: Elga. (in Russian.)

Aristotle (1978a), “Categories”, in Aristotle, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 51–90. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Aristotle (1978b), “Analytica Priora”, in Aristotle, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 117–254. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Aristotle (1978c), “Analytica Posteriora”, in Aristotle, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 255–347. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Aristotle (1978d), “On Interpretations”, in Aristotle, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 91–117. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Bekker, A.I., ed. (1831), *Aristotelis opera*. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. I–II. Berlin: Reimer.

Burnet, J., ed. (1903), *Platonis Opera*, T. I–IV. Oxford: University Press.

Plato (1993a), “The Sophist”, in Plato, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 275–345. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Plato (1993b), “Parmenides”, in Plato, *Works*, 4 vols., Vol. 2, 346–412. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Ross, W.D., ed. (1924), *Aristotle. Aristotle’s Metaphysics,* Oxford: Clarendon Press.

Trendelenburg, A. (2017), *Elements of Aristotle’s logic*. Moscow: Canon-plus. (in Russian.)

THE SUBJECT AND METHOD OF THE FIRST AND SECOND PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

VINOGRADOV, Dmitry A.

Graduate Student.
Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia.

E-mail: dionislikeswine@gmail.com

Keywords: Aristotle, history of philosophy as a science, first philosophy, logic.

The article discusses the relationship between philosophy and experience in antiquity based on the metaphysics and logic of Aristotle. The theory of the history of philosophy set forth by Stagirite allows us to understand the place and role of his teaching in relation to the achievements of his predecessors, as well as to reveal the need for the subject of the first philosophy, based on which the Athenian philosopher overcomes a one-sided negative attitude towards experience inherent in ancient thought. This discovery allows Aristotle to take a philosophical attitude to the special spheres of nature and spirit and to give mankind the first draft of scientific philosophy, in which the subject of the first philosophy appears in two ways: as a logical form of rational knowledge in the second philosophy and as the beginning of nature — in the third. Aristotle's teaching indicates to the whole subsequent history of thought the paramount task — the assimilation of this completely rational method of thinking and the development of its subject.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.28

БЕДНОСТЬ И БОГАТСТВО В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ НОВОГО ЗАВЕТА ДО НАЧАЛА III В.*

ПАНТЕЛЕЕВ
Алексей Дмитриевич

Кандидат исторических наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: a.panteleev@spbu.ru

Ключевые слова:
раннее христианство, Римская империя, бедность, богатство, Климент Александрийский.

В статье рассмотрены различные точки зрения на проблему богатства, бедности и их соотношения с добродетелью в раннем христианстве. В Евангелиях содержатся высказывания Христа о богатых и бедных, о деньгах, о мирском богатстве, но эти темы не были в фокусе Его учения. В Деяниях апостолов и Посланиях богатство продолжает трактоваться как опасность для души, но тут же мы встречаем и указания на присутствие в общине богатых христиан, на практики, связанные с благотворительностью, на прямую финансовую помощь как обычным верующим, так и апостолам. Все это указывает на то, что одновременно с прославлением бедности лидеры общин проделывали уже в новозаветный период большую работу по сглаживанию социальных противоречий и нормализации отношения к «своим» богачам. Основной труд, однако, был впереди. Поддержка неимущих — первый частый мотив в сочинениях апостольских отцов и последующих церковных авторов, но кроме того, христианские интеллектуалы обращаются и к вопросу о допустимости богатства для верующих в принципе. Особую важность здесь имеют сочинения Климента Александрийского «Педагог» и «Кто из богатых спасется».

Изучение восприятия богатства и бедности в раннехристианской традиции имеет долгую историю. Как правило, в центре внимания ученых и теологов оказывались слова Писания или кого-то из отцов Церкви, их исторический контекст и последующие комментарии к ним; в послевоенный период появились экономические и социологические исследования, а в начале этого века вышло несколько книг, придавших

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 22-28-01357 «Богатство, бедность и мученичество в первые века христианства» (Санкт-Петербургский государственный университет) https://rscf.ru/project/22-28-01357/

новое, антропологическое, измерение изучению этой темы (Hays 2010; Brown 2012; Rhee 2012; Brown 2015; Armitage 2016). В рамках этого небольшого этюда мы хотели бы рассмотреть начальный этап дискуссии о бедности, богатстве и том, как они соотносятся с добродетелью и спасением. Мы обратимся к Новому Завету, «Пастырю» Ермы и к проповеди Климента Александрийского «Кто из богатых спасется». Во всех этих текстах отношение к богатству в лучшем случае сдержанное, оно считается помехой для достижения праведности, а иногда прямо говорится о том, что богатый практически не имеет шансов войти в Царство Небесное, так как слишком озабочен земными делами, не дающими ему полностью посвятить себя Богу, а во время гонений богачи с легкостью совершают отступничество — тема, которая будет сохранять актуальность вплоть до времени Константина (Пантелеев 2020).

Подозрительность в адрес богатых была характерна не только для христиан: язычники и иудеи точно так же сомневались в их готовности следовать пути добродетели и общего блага. Можно вспомнить знаменитые слова Платона: «Каково бы ни было государство, в нем всегда есть два государства, враждебные друг другу: одно — государство богатых, другое — бедных» (Plato. *Rep*. IV, 322e). У древних писателей и историков мы встречаем указания на то, что во времена смут и войн зажиточные люди нередко стремились прежде всего сохранить свои богатства, пусть даже и ценой предательства. Богатство и роскошь развращали как отдельных людей, так и целые народы, уводя их от добродетели к изнеженности, алчности и безбожию (Passerini 1934, 35–56; Gorman, Gorman 2014; Thirkell White 2014 et al.). Начиная с Сократа и его учеников, богатство в философской традиции связывалось с пороками, а обладание им — с беспокойством (Schaps 2003, 131–157); высшей точки этот взгляд достиг у киников и некоторых стоиков (Brunt 1973, 9–34; Desmond 2006; Armitage 2016, 97–128 et al.). Одновременно с этим осуждением неправедно нажитого богатства формируется представление о «богоугодной» бедности.

Не меньшую, если не большую, важность для первых христиан имели иудейские взгляды и практики (Murphy 2002; Baker 2009; Rhee 2012, 27; Armitage 2016, 129–191). В Пятикнижии утверждается, что все земли принадлежат Яхве, и Он дарует материальное благополучие праведникам за их послушание (Быт. 13:15–17; 17:8; 28:13–15; 26:2–4). Таким образом, богатство — это Божий дар праведникам (Втор. 8:17–18; ср.: 3 Цар. 3:11; 1 Пар. 29:12; Пс. 111:1–3 et al.), а бедность — следствие непослушания (Втор. 11:26–28; 28:1–68 et. al.). Обладание большим имуществом влечет за собой большие опасности. Можно внезапно его потерять и лишиться привычного образа жизни; всегда

следует помнить, что человеческое богатство — ничто перед лицом Господа: «Бог сокрушит тебя вконец, изринет тебя и исторгнет тебя из жилища [твоего] и корень твой из земли живых. Увидят праведники и убоятся, посмеются над ним [и скажут]: “вот человек, который не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего, укреплялся в злодействе своем”» (Пс. 51:7–9; ср.: Иов. 36:19; Притч. 11:28; Еккл. 5:9–6:9. Прем. Сол. 5:8 et al.). Не стоит превозноситься из-за него, ибо бедный праведник лучше богатого негодяя: «Малое у праведника — лучше богатства многих нечестивых» (Пс. 36:16; Пс. 48:7–8; особенно часто эта мысль высказывается пророками: Ис. 5:11–17; 10:3; Иер. 5:26–29; Иер. 17:11; Иез. 28). Отмечается, что богатые склонны к идолопоклонству (Иов. 31:24–28) (см.: Rosner 2007, 76–79; Hays 2010, 34).

В Палестине на рубеже эр концентрация богатства в руках небольшой группы проримской аристократии, общее обнищание большинства сельского населения и превращение их в массу безземельных крестьян стали причиной серьезной нестабильности, усугублявшейся римской оккупацией. Пребывая в таком окружении и веря, что с проповедью Иисуса наступил эсхатологический новый век, его последователи унаследовали традицию «благочестивых бедных и своевольных богатых» (Hamel 1990; Mathews 2013; Rhee 2017, XIV).

Как она отразилась в новозаветной традиции? В Евангелиях Иисус общается с богатыми и влиятельными людьми, которые оказывают Ему гостеприимство и финансовую поддержку. При этом Он говорит своим ученикам и толпе о противоположности между служением богатству и служением Богу (Мф. 6:24; Лк. 16:13), а богатому юноше — о необходимости продать свое имущество, раздать вырученные деньги бедным и следовать за ним, чтобы наследовать вечную жизнь (Мф. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22). В то время как бедные являются адресатами благой вести Иисуса и блаженств с обещанием Божьего царства (Мф. 5:3; 11:5; Лк. 6:20; 7:22–23), Он провозглашает горе богатым (Лк. 6:24) и невозможность для них войти в Царство Божье (например, Мф. 19:24). Он предупреждает о соблазне богатства (Мк. 4:19) и подчеркивает необходимость накопления при помощи милостыни прочного небесного сокровища, а не тленного земного (Лк. 12.33; ср.: Мф. 6:19–20).

Как отмечает большинство ученых, особое место занимает Евангелие от Луки, уделяющее особое внимание бедным и решительно осуждающее богатых. Переворачивая традиционные греко-римские и иудейские институты покровительства с ног на голову, Иисус повелевает хозяину пира приглашать не родственников или богатых соседей, а бедных и убогих, указывая на место последних на великом эсхатологическом пире (Лк. 14:13, 21). Притча о богатом глупце (Лк. 12:16–21)

показывает безумие алчности богача и его уверенность в собственности, что является признаком его духовной бедности, в то время как история богача и Лазаря (Лк. 16:19–31) драматизирует великий эсхатологический переворот между ними. Иисус призывает своих учеников: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители» (Лк. 16:9) (см.: Philips 2003, 231–269; Hays 2010; Coleman 2019).

Павел призывает к милосердию, добрым делам, и гостеприимству по отношению к единоверцам (Евр. 13:2,16; 1 Пет. 4:9; 3 Ин. 5–8). Это продолжает традицию традиционного еврейского благочестия: заботиться о бедных (Гал. 2:10); работать своими руками, чтобы не жить в праздности и ни от кого не зависеть (Еф. 4:28; 1 Фес. 4:11–12; 2 Фес. 3:6–12); не быть жадным (1 Кор. 5:11; 1 Тим. 3:8; Тит. 1:7); проявлять щедрость и гостеприимство по отношению к другим, особенно к единоверцам (Рим. 12:8, 13; 1 Кор. 16:2; 2 Кор. 8:2; Еф. 4:28), коренящиеся в собственной щедрости Христа (2 Кор. 8:9). В более поздних пастырских посланиях он призывает христиан «творить добрые дела», т.е. раздавать милостыню нуждающимся (Тит. 2:14, 3:8; Гал. 6:9–10); и богатым верующим заповедано быть смиренными, возлагать надежду на Бога, а не на богатство, и проявлять щедрость, что приведет к духовному благословению в грядущем веке (1 Тим. 6:17–19). Предостережения против «любви к деньгам» и «стремления к нечестной наживе» являются важными качествами для руководства церковью (1 Тим. 3:3, 8; ср. 6:10; Евр. 13:5a; 1 Пет. 5:2), что прямо противоположно описаниям лжеучителей и людей последних дней как «сребролюбцев» и тех, кто ищет «нечестной выгоды» (2 Тим. 3:2, 4; Тит. 1:11; ср. 2 Пет. 2:3, 14). В посланиях Павла есть заимствования из современной ему греко-римской моральной философии: важность «радостной отдачи» (2 Кор. 9:7), довольства (1 Тим. 6:6–8; ср.: Евр. 13:5a) и самодостаточности (автаркии) при любых обстоятельствах (Фил. 4:11; ср.: 1 Тим. 6:7–8) (Hengel 1974, 35–41; Friesen 2004, 323–361; Longenecker 2010; Rhee 2017, XVI–XVII).

«Пастырь» Ермы, написанный в Риме на греческом языке во второй четверти II в., представляет собой серию видений, которые дарует автору старица-Церковь, а объясняет ангел. Сам Ерма, судя по тому, что он сообщает о себе, был вольноотпущенником, против которого во время гонений выступили собственные дети (Vis. 2, 2), он лишился почти всего своего имущества и жил под Римом, обрабатывая поле. В древности «Пастырь» пользовался большим авторитетом, его упоминают Ириней Лионский (АН IV, 20, 2), Климент Александрийский (*Strom*. I.17.85; II.1.3 et al.), Тертуллиан (*De pudic*. 10), Ориген (*Comm. in Rom*. X.31) и другие церковные писатели; в Египте найдено множество

фрагментов папируса с его текстом (Пантелеев 2021, 127). В «Пастыре» рассматриваются проблемы местной христианской общины, прежде всего, грехи после крещения и покаяния, поведение богатых и их отношение к бедным (Osiek 1983). В третьем Видении Ерма видит, как возводится башня — Церковь, для ее строительства используются камни — верующие, одни из которых входят в ее состав, а другие — нет. Он спрашивает: «Кто же белые и круглые камни, что тоже не идут в здание башни?», и получает ответ, что они — те, у кого есть вера, но есть и богатство, и «когда придет гонение, то ради богатств своих и попечений они отрекутся от Господа» (*Vis*. 3.6). Они станут угодны Господу, когда будут отсечены их богатства, и сам Ерма должен это знать по своему опыту, так как когда был богат, то был бесполезен, а став бедным, стал полезен и годен для жизни. «Некоторые от многих яств наносят вред своей плоти и истощают ее. А у других, не имеющих пропитания, также истощается плоть оттого, что нет в достатке пищи и гибнут тела их. Такое невоздержание пагубно для тех, кто имеет и не делится с нуждающимися» (*Vis*. 3.9). Старица призывает богачей щедро делиться с нуждающимися, и поспешить с этим, пока башня еще не достроена, ибо иначе им не найдется в ней места.

Дальнейшее развитие эта тема получает во втором Подобии, где приводится знаменитая притча о виноградной лозе и вязе. Лоза приносит плоды, а вяз — дерево бесплодное, но лоза не принесет плода, если не обопрется о вяз, ибо весь виноград сгниет, однако, если она обовьется вокруг вяза, то даст плоды и за себя, и за вяз. Этот союз дает плод не меньший, а гораздо больший, чем лоза сама по себе. Вяз здесь — образ богатого, имеющего много сокровищ, но бедного перед Господом: он занят своим богатством, а молится мало и плохо. Когда богатый подает бедному, тот молится за него, и Бог слышит его, так как бедняк богат в молитве, и она имеет большую силу. «Люди, думая, что вяз не дает плода, не понимают того, что во время засухи вяз, имея в себе влагу, питает виноградную лозу, и виноградная лоза благодаря этому дает двойной плод — и за себя, и за вяз. Так и бедные, моля Господа за богатых, бывают услышаны и умножают богатства их, а богатые, помогая бедным, ободряют их души. Те и другие участвуют в добром деле» (*Sim*. 2). Цель Ермы состоит не в том, чтобы осудить богатство или богатых, а в том, чтобы побудить их к использованию своего состояния на благо общества и, следовательно, для их собственного блага (Rhee 2017, XIX–XX).

Климент Александрийский — единственный раннехристианский автор, который дает нам четкое и связное изложение учения о богатстве. Из сочинений Климента полностью сохранились пять: три

основных — «Протрептик» («Увещевание к язычникам»), «Педагог» и «Строматы»; к ним примыкают «Выписки из Теодота» и небольшая проповедь «Кто из богатых спасется» (Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος)[1]. Он отличался от других раннехристианских авторов, кроме разве что Оригена, глубиной своих знаний греческой философии и дружелюбным отношением к ней, отчасти поэтому сочинения Климента никогда не обладали общепризнанным авторитетом. «Кто из богатых спасется» написана в конце II в. и адресована представителям состоятельной и образованной христианской молодежи Александрии, желающим сгладить противоречия между своей верой и экономическим и социальным положением, которое они занимали. Наставления, которые Климент давал в «Педагоге», были адресованы тем, у кого на столах стояли золотые или серебряные сервизы, одежды украшало золото, женщины носили драгоценности, а прислуживали им рабы. Его аудитория не обязательно была сливками александрийского общества, но это были, безусловно, обеспеченные люди (см.: Пантелеев 2009, 405).

Проблемой для них являлся рассказ о богаче, которому Иисус сказал: «Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах», — слова, казалось бы, однозначно указывающие на невозможность богатым войти в Царство Божие. Климент демонстрирует, что все не так безнадежно и не следует понимать слова Христа буквально: «Спаситель ничему не учит Своих последователей так, как другие люди, но внушает... проникать в сокровенный смысл слов» (*Quis div*. 5). Богатый человек должен не «выбрасывать принадлежащее ему имущество», а «изгонять из души свои мысли о богатстве, свою привязанность к нему». Бедность сама по себе не является добродетелью, если она не связана с познанием Бога (11). Деньги могут служить благим целям, ведь давать милостыню и делиться мирскими благами невозможно без богатства (13). В богатстве нет никакого вреда, если оно накоплено до обращения в христианство: «Что дурного, если кто Богом поставлен в дому богатых людей, между знатными по роду, владетелями обширных имений и влиятельными чрез свое богатство?» (26). Очевидно, что такое богатство не нарушает никаких христианских принципов, поскольку его желал или накапливал не христианин.

Что же тогда требует Иисус от своего богатого собеседника? Климент находит ключ к разгадке в доктрине стоиков о том, что все материальные вещи — это ἀδιάφορα, морально безразличное (Donahue

1 О жизни и творчестве Климента см.: Lilla 1971; Osborn 2005; Пантелеев 2009.

1963, 438–446). Добродетель и порок заключены только в душе и в том, как она использует богатство. Таким образом, душе, бедной страстями и богатой добродетелями, можно доверить мудрое и правильное обращение с материальными богатствами (14–19). Важно то, что ничто земное не должно иметь более сильного влияния на наши привязанности, чем Бог. Таким образом, крайнее средство — полный отказ — требуется только в предельных случаях. И евангельский богач ошибся, когда буквально воспринял слова Иисуса, и «трудное для себя он сделал невозможным» (20).

Климент несколько раз выражал убеждение, что богатство представляет опасность для христианина. В «Педагоге» он сравнил его со змеей, «которая обвивается вокруг руки и кусает, если только человек не знает, как без опасности схватить ее за кончик хвоста» (*Paed*. III.6). В проповеди он также часто подразумевает, что богатые особенно подвержены опасности согрешить и даже отступиться во время гонений. Что же требуется от богача? Прежде всего, он должен постоянно практиковать отрешенность от богатства и простоту жизни. Эти темы Климент довольно подробно рассматривал в «Педагоге» и «Строматах». Он относил богатство к ἀδιάφορα, к тому, что становится добрым или злым только тогда, когда используется человеком хорошо или плохо. Однако для того, чтобы хорошо использовать эти вещи, требуются усилия и образование, поскольку все мы должны преодолеть человеческую слабость и плохое воспитание. Богатство, как и другие аспекты человеческой жизни, порождает страсти, которые являются злом. Средство от этого очевидно — внутренняя отстраненность от всех страстей и удовольствий внешнего мира. Эта отстраненность имеет свой аналог во внешней простоте жизни: обычные продукты, вода как основной напиток, отказ от столового серебра и золота, украшенной одежды, косметики — обо всем этом идет речь в «Педагоге». Климент предложил несколько причин, по которым такая простота должна стать стандартом христианской жизни.

Во-первых, это подражание Богу, который полностью самодостаточен. В то время как полная самодостаточность невозможна для человека, можно, по крайней мере, приблизиться к ней, нуждаясь как можно в меньшем количестве вещей. Христианин может избежать соблазнов богатства, не отказываясь от него, если он культивирует внутреннюю отстраненность от него и внешнюю простоту в своем образе жизни.

Во-вторых, рядом с отрешенностью, существует более позитивное средство, которое богатый христианин может применить в своей ситуации, — милостыня. Это основная тема второй части проповеди. Климент говорит о ней и в «Строматах». Милостыня не входной билет

в Царство Божие: нужно давать не из страха наказания или обещания дара, а те, кто думает, что в обмен на дар того, что тленно, они получат то, что принадлежит бессмертию, заблуждаются. В «Кто из богатых спасется» Климент, опираясь на Новый Завет, создает свою собственную интерпретацию милостыни. Милостыня приносит награду, потому что она подается через бедных христиан самому Иисусу. Цель раздающего милостыню богача — набрать «армию богобоязненных стариков, любимых Богом сирот, вдов, вооруженных кротостью, людей, украшенных любовью», молитвами которых будут предотвращены нападения этого мира. Милостыня создает духовных друзей, которые имеют влияние на Христа; поэтому их молитвы и советы служат для защиты богатого человека от искушения в этом мире и обеспечения его приема «в неветшающие чертоги» (Countryman 1980, 54–60). Какой-нибудь святой человек может служить духовным наставником богатого христианина. Здесь можно увидеть отголосок античной традиции философа-спутника и компаньона прежде всего богатых и влиятельных римлян.

Тем не менее, не все прислушивались к доводам Климента. Они знали особый тип «бедности» — скупость, «из-за которой богатые становятся бедными, не имея ничего, что можно было бы отдать», утверждая, что имеют полное право пользоваться богатством, дарованным им Богом. В ответ на это Климент иногда прибегал к самому вескому орудию в пользу милостыни, а именно аргументу, что частная собственность по существу противоречит Божьему замыслу и что милостыня, следовательно, является не чем иным, как исправлением греха. Эта тема требует нашего особого внимания, поскольку она лежит в основе всей современной полемики по поводу отношения ранних христиан к богатству.

Что имел в виду Климент, прибегая к этому аргументу? То, что у Климента в его весьма объемных трудах это учение против частной собственности появляется только в двух местах: во-первых, в «Педагоге» против использования драгоценных камней: «Все должно быть общим, и богатые не должны желать более иметь, чем другие» (*Paed*. II.12) и в «Кто из богатых спасется»: «Дает сим знать Господь, что по природе своей, хотя и всякое богатство, каким бы кто ни владел, не составляет прямой собственности» (*Quis div*. 31), говорит о том, что это вряд ли является одним из его ведущих мотивов. Клименту по нраву не коммунизм платоновской утопии с полной отменой частной собственности, а милостыня и благотворительность. В «Строматах» при критике карпократиан он опровергает такого рода взгляды (*Strom*. III.2). Даже если богатство в каком-то смысле изначально неправильно, теперь

оно действует как возможность и средство спасения для тех, кто им обладает. Климент относился к богатству не как к злу самому по себе, а скорее как к опасности или искушению, которые богатый христианин мог бы преодолеть внутренней отстраненностью, простотой жизни и щедрой милостыней.

Климент не может оторваться от своего греческого философского образования. Мы уже отмечали, что он использовал стоическую категорию ἀδιάφορα, «вещей, морально безразличных». Есть и другие свидетельства его зависимости от стоической этической мысли. Он учил, что Бог апатичен (выше страстей) и что это должно стать идеалом для человека. Он настаивал на простоте жизни, следуя давней киникостоической традиции; многие отрывки из II книги «Педагога» прямо взяты из бесед римского стоика Музония Руфа (Parker 1901, 191–200). Это не значит, что Климент просто бездумно заимствовал у философов позицию по отношению к богатству: в разных школах оно было различным. Можно указать на две крайние позиции: аристотелевское признание богатства как блага и соответствующего атрибута хорошего человека, и кинический отказ от богатства как препятствия для философской жизни. Климент знал об этих альтернативах, и сами Евангелия, в общем, поддерживали негативную оценку богатства. Почему же тогда он так уверенно взял за основу именно стоицизм?

Климент опирался на нормативную «школьную» философию своего времени — средний платонизм, который включал в себя многое из стоического этического учения, в том числе и то, что принимал сам Климент. Средние платоники отвергли доктрину Аристотеля, которая ставила человеческую самореализацию, по крайней мере, частично, в зависимость от внешних обстоятельств, и приняли стоический идеал апатии, согласно которому добродетельный человек должен был подняться над всем страхом и любовью к материальным благам[2]. Киническая доктрина полного отказа от собственности получила некоторое распространение на словах, но мало практиковалась философами и во времена Климента, и до него. Таким образом, этические принципы

2 У Плутарха был свой взгляд на эту проблему: он был уверен, что бедность на земле побороть нельзя, так как она связана с τύχη, неизбежным следствием существования в материальном мире. Следовательно, для решения проблемы бедности необходимо выйти за пределы материального мира с его изменчивостью — умереть на земле, очиститься от скверны и стать добродетельным демоном, сначала живущим на Луне, а потом, когда разум освободится от души, переместиться на Солнце. Пребывание на земле — наказание за неподобающее поведение в сфере демонов, так что тема бедности и богатства оказывается чем-то вроде пыли под ногами вечного существования (Armitage 2016, 76–96).

Климента были укоренены в контексте, в котором он получил образование; они были, по существу, идентичны тем, что были характерны для господствовавшей философии его времени.

Нужно иметь в виду и внутрихристианский аспект этой истории: Климент прокладывает средний путь между стремлением к роскоши, которое встречалось у некоторых гностиков (валентиниан), и полного отречения от богатства, характерного для энкратитов.

Подведем итоги: у Климента сосуществуют два взгляда на богатство. С одной стороны, он категорически отрицательно относился к богатству. Несмотря на то, что он, как правило, не считал богатство злом самим по себе, но оно было поводом для серьезного искушения для обладавшего им христианина. В качестве средства защиты от этой опасности Климент выступал за внутреннюю отстраненность и внешнюю простоту жизни. С другой стороны, Климент развивает теологию милостыни, которая придавала богатству положительную роль в спасении обладавшего им. Он неохотно развивает доктрину искупительной милостыни в «Строматах», но энергично делает это в «Кто из богатых спасется»; можно заключить, что потенциальная выгода от богатства более или менее уравновешивала его опасность. Эти два аспекта не противоречат друг другу, поскольку щедрая милостыня вряд ли возможна без определенной отстраненности от богатства со стороны дающего.

ЛИТЕРАТУРА

Пантелеев, А.Д. (2009), “Досуг христианина (по ‘Педагогу’ Климента Александрийского)”, *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира* 8: 401–416.

Пантелеев, А.Д. (2020), “Мученики и мученичество в ‘Церковной истории’ Евсе-вия Кесарийского”, *История* 11.4 (90). URL: https://history.jes.su/s207987840009847-0-1/

Пантелеев, А.Д. (2021), “Папирусы, история гонений и агиография”, *Библия и христианская древность* 1 (9): 125–151.

Armitage, D.J. (2016), *Theories of Poverty in the World of the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Baker, D.L. (2009), *Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co.

Brown, P. (2012), *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, P. (2015), *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.

Brunt, P.A. (1973), “Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 19: 9–34.

Coleman, R.L. (2019), *The Lukan Lens on Wealth and Possessions*. Leiden: Brill.

Countryman, L.W. (1980), *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. New York: Edwin Mellen Press.

Desmond, W. (2006), *Cynics*. Stocksfield: Acumen.

Donahue, J.R. (1963), "Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria", *Traditio* 19: 438–446.

Gorman, R.J.; Gorman, V.B. (2014), *Corrupting Luxury in Ancient Greek Literature*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Friesen, S.J. (2004), "Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus", *Journal for the Study of the New Testament* 26: 323–361.

Hays, C.M. (2010), *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hamel, G. (1990), *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries CE*. Berkeley: University of California Press.

Hengel, M. (1974), *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

Lilla, S.R.C. (1971), *Clement of Alexandria: a study of Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Wipf and Stock.

Longenecker, B.W. (2010), *Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Mathews, M.D. (2013), *Riches, Poverty, and the Faithful. Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murphy, C.M. (2002), *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*. Leiden: Brill.

Osborn, E. (2005), *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Osiek, C. (1983), *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation*. Washington: Catholic Biblical Association.

Panteleev, A. (2009), "Schole of the Christian in the Paidagogos of Clement of Alexandria", *Mnemon: Investigations and Publications on the History of the of Ancient World* 8: 401–416. (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.)

Panteleev, A. (2021), "Papyri, History of Persecution and Hagiography", *Bible and Christian Antiquity* 1 (9): 125–151. (in Russian.)

Parker, C.P. (1901), "Musonius in Clement", *Harvard Studies in Classical Philology* 12: 191–200.

Passerini, A. (1934), "La tryphe nella storiografia ellenistica", *Studi italiani di filologia classica* 11: 35–56.

Phillips, T.E. (2003), "Reading Recent Readings of Issues of Wealth and Poverty in Luke and Acts", *Currents in Biblical Research* 1: 231–269.

Rhee, H. (2012), *Loving the Poor, Saving the Reach: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*. Grand Rapids: Baker Academic.

Rhee, H., ed. (2017), *Wealth and Poverty in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.

Rosner, B.S. (2007), *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Schaps, D.M. (2003), "Socrates and the Socratics: When Wealth Became a Problem", *Classical World* 96: 131–157.

Thirkell White, R. (2014), "Luxury at Rome: avaritia, aemulatio and the mos maiorum", *Ex Historia* 6: 117–143.

POVERTY AND WEALTH IN THE EARLY CHRISTIAN TRADITION: FROM THE NEW TESTAMENT TO THE BEGINNING OF THE THIRD CENTURY

PANTELEEV, Aleksey D.

CSc in History, Associate Professor.
Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.panteleev@spbu.ru

Keywords: early Christianity, Roman Empire, poverty, wealth, Clement of Alexandria.

The aim of our paper is analysis of the various points of view of the first Christians on the problem of wealth, poverty and their relationship with virtue. The Gospels contain statements of Christ about the rich and the poor, money, worldly wealth, but these topics were not the focus of His teaching. In the Acts of the Apostles and the Epistles, wealth continues to be interpreted as a danger to the soul, but we also find indications of the presence of rich Christians in the community, practices related to charity, direct financial assistance to poor believers and the Apostles. All this indicates that, simultaneously with the glorification of poverty, community leaders were already doing a lot of work in the New Testament period to smooth out social contradictions and normalize attitudes towards "their" rich people. The support of the poor is the first frequent motive in the writings of the Apostolic Fathers and subsequent Church authors, but in addition, Christian intellectuals turn to the question of the admissibility of wealth for believers in principle. The most important sources are Clement of Alexandria's works "Paedagogus" and "Quis dives salvetur".

Acknowledgments: The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project number 22-28-01357 "Wealth, poverty, and martyrdom in the First centuries of Christianity" (Saint Petersburg State University) https://rscf.ru/en/project/22-28-01357/

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.29

ОДУШЕВЛЕНИЕ ТЕЛА В ТРАКТАТЕ «О СОТВОРЕНИИ МИРА» ИОАННА ФИЛОПОНА*

БАРАНОВ
Владимир Александрович

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

E-mail: baranovv@academ.org

Ключевые слова:
Иоанн Филопон, Филон Александрийский, Ориген, Дидим Александрийский, душа, антропология, эмбриология

Антропология Иоанна Филопона, проявляющаяся в его экзегезе творения человека в книге VI трактата «О сотворении мира» в целом соответствует его учению о человеке из комментариев на «О душе» Аристотеля и реконструируется как платоническая «нисходящая» система из разновременных бестелесной разумной души, животной души, входящей в оформленный органами эмбрион, и растительной души, известная из учения Оригена и Дидима Александрийского и осмысленная в аристотелевской парадигме души как энтелехии тела. Такая антропология «нисхождения в материю» неизбежно предполагает наличие промежуточных сущностей. При этом, в экзегезе сотворения ангельских сил в книге I Филопон настаивает на полном отличии умной (νοεράν) и словесной (λογικήν) души от тел и неразумных душ и отвергает понятие посредствующей субстанции, что указывает на сходство его антропологии с антропологией Дидима Александрийского.

Богатое литературное наследие Иоанна Филопона играет уникальную двойную роль в исследовании позднего неоплатонизма и в реконструкции христологических споров VI в. Историческая судьба, сохранившая значительную часть философских комментариев Филопона, созданных в ранний период его становления как ученого, привела к тому, что он во многом воспринимается именно как неоплатонический автор. Так, основным источником для изучения антропологии Филопона для ученых преимущественно служат его пространные комментарии на трактат «О душе» Аристотеля и рассуждения о человеке в полемическом

* 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».

трактате «О вечности мира против Прокла»[1]. В попытках гармонизировать подходы раннего и позднего Филопона, исследователи предложили эволюцию его взглядов — от отсутствия какой-либо христианской тематики в философских комментариях, далее, появления некоторых цитат из Священного Писания в полемическом трактате «О вечности мира против Прокла» до открытой христианской полемики в его христологических трактатах и определенного синтеза философии и теологии в позднем «О сотворении мира»[2]. Однако представляется методологически не совсем корректной, хотя, возможно, и любопытной, задачей анализировать мировоззрение сложившегося и зрелого писателя на основе его университетских конспектов. В коллективном восприятии ученых существуют как будто два Филопона — внимательный и тщательный комментатор-неоплатоник и эксцентричный и радикальный христианин-полемист. В данном исследовании ставится задача определения дополнительных источников богословских взглядов Филопона и реконструкция его более полного образа как александрийского христианского мыслителя, логически, системно и последовательно осмысливающего свою веру и Священное Писание в понятиях неоплатонической философии с опорой на предшествующую ему христианскую платоническую традицию Александрии, берущую свое начало у Филона Александрийского[3], но отнюдь не ограничивающуюся им.

Согласно реконструкции филопоновской антропологии из Комментариев на «О душе» Аристотеля, базовая форма души для всех живых существ — это растительная душа, обеспечивающая свой организм питанием, ростом и способностью к размножению; ее подлежащее — органическое тело. Животная душа дает возможность организму чувствовать, стремиться и перемещаться; ее подлежащее — пневматическое тело (τὸ πνευματικὸν σῶμα), состоящее в основном из воздуха, находящееся в нервах и служащее посредником с органическое телом[4].

1 См.: Congourdeau 1998, Blumenthal 1986, Варламова 2020.

2 Ср., например: «Молодой Филопон не выглядит как человек, явно интересующий богословием… Отдельные отрывки из ранних комментариев Филопона к “О душе”, “Физике” и, наконец, “Метеорологии” Аристотеля демонстрируют постепенно растущий интерес к проблемам, имеющим особое значение для христиан» (Chadwick 2010, 83; о хронологии теологических работ Филопона см.: ibid., 96). Ср. также: Blumenthal 1986, 370; Gleede 2017, 158–159.

3 Так, в формировании специфически александрийского учения о человеке как образе Божием У. Бургхардт выделяет четыре главных влияния: Священное Писание, греческую философию, Филона и Иринея (Burghardt 2012), но выводы исследователя можно расширить на всю космологию александрийцев.

4 См.: Blumenthal 1986, 374; Варламова 2022.

У человека также имеется разумная душа, обеспечивающая высшие функции интеллектуальной деятельности. Материальное тело служит инструментом для всех этих душ, однако от него неотделима лишь растительная душа, а животная душа неотделима от пневматического тела. Для связи с телом душам необходим посредник или проводник (ὄχημα)[5].

Филопон был не только неоплатоническим философом-комментатором Аристотеля, но и христианским теологом и экзегетом. Следуя общей эллинистической модели человека как микрокосма, соответствующего миру в целом, которая появляется еще в описании творения человека в «О сотворении мира» Филона Александрийского[6], Филопон утверждает, что творение человека завершает и венчает творение всего мира, а онтогенез человеческого плода повторяет этапы творения от менее совершенных к более совершенным существам. Сначала земля производит растения, обладающие самой низшей формой жизни в их способности питаться, расти и плодиться. Растения не обладают чувственным восприятием, не способны передвигаться с места на место и не обладают другим способностями, свойственными животным. Затем появляются водные одушевленные существа, поскольку вода в иерархии элементов следует после земли. Водные существа уже обладают более совершенной жизнью, так как они способны к чувственному восприятию и перемещаются, хотя эти способности у них намного слабее, чем у воздушных существ, а еще более совершенные птицы и сухопутные животные могут обмениваться информацией о своих ощущениях. Все они уже обладают способностью к представлению (τὴν φαντασίαν), отпечатлению и сохранению ощущений (Jo. Philop. *Opif*. V.1; Scholten 1997, 456.1–26, 460.20–462.13).

Почему Филопон рассуждает о природном возникновении человека в материнской утробе в самом начале пятой книги, где обсуждается возникновение животных? Дело в том, что первая глава пятой книги является близким пересказом нескольких глав Филона Александрийского (см. Приложение), как раз посвященных творению человека, где присутствуют основные идеи Филопона: порядок творения живых существ от менее совершенных рыб до сухопутных животных и птиц как усложнение и усовершенствование души, кульминирующий

5 О проблеме в целом см.: Варламова 2020, 161. Об эмбриологии Филопона см. также: Scholten 2005; Cox 2021, 31–34. О понятии «колесницы души» в неоплатонизме, см.: Dodds 1963, Dillon 2013, Bos 2007, Finamore 1985, Griffin 2012 и *Blumenthal* 1992.

6 Ср.: Philo *De opif*. 146–148; гр. текст: Arnaldez 1961, 238–240; рус. пер.: Филон Александрийский 2000, 85–86.

созданием наделенного разумом человека, и воспроизведение этих этапов в виде наделения эмбриона все более совершенным душами и связанными с ними способностями по мере возрастания в материнской утробе.

В соответствии с последовательностью творения, бездушное человеческое семя воспринимает в материнском чреве растительную жизнь, питается и возрастает; по мере развития, оно приобретает определенную форму и разнообразие органов и одушевляется животной душой, затем зародыш получает разумную душу и рождается совершенным человеком. Филопон так суммирует суть макро- и микрокосмического возникновения:

> Итак, соответственно этому природному и неизбежному порядку, после появления бездушных элементов вторыми возникли растения, а третьими — животные, — и это, опять-таки, в указанной последовательности; а последним из всех появляется человек, заключивший в себе более общим образом (γενικώτερον) все жизненно важные силы (ζωτικὰς δυνάμεις)[7] (Jo. Philop. *Opif*. V.1; Scholten 1997, 462. 8–13).

Следует отметить два важных момента. Во-первых, несмотря на некоторые терминологические соответствия, не имеется достоверных данных о знакомстве Филона с работами Аристотеля[8], и Филон разрабатывал свою «антропологию творения» задолго до попыток неоплатоников гармонизировать учения об отделяемой душе у Платона и неотделяемой душе-форме тела у Аристотеля, которые они считали априорно единым[9]. Во-вторых, Филопон творчески обогащает аргументацию Филона, добавляя в онтогенез человека растения и соответствующие им растительные души, иерархически распределяя животные души в соответствии с развитием способности к представлению

---

7 Ср.: «Посмотри же, как в природном порядке расположилось все возникшее (ἐν τάξει φυσικῇ πάντα ὑπέστη τὰ γενόμενα) и как сотворение продвигалось от менее совершенных (ἀπὸ τῶν ἀτελεστέρων) через некоторые промежуточные [сущие] (διά τινων μέσων) к самым совершенным» (Jo. Philop. *Opif*. V, 1; Scholten 1997, 453.3–5). В этих двух местах и далее цитируется перевод «О сотворении мира» Иоанна Филопона на русский язык, подготовленный Т.А. Сениной.

8 См.: Glucker 2013, Sharples 2008.

9 О взаимоотношении перипатетической и платонической антропологии, см.: Gerson 2005, 131–172. О неоплатоническом учении о душе см.: Rich 1963, Steel 1978, Tripolitis 1978, Blumenthal 1996, Lang 2001, 135–143, Sorabji 2004, Mittelmann 2013, Kakavelaki 2020. О позднеантичной эмбриологии см.: Congourdeau 2002, Henry 2005, Congourdeau 2007, Solère et al 2008, Wilberding 2017, Krausmüller 2020.

(φαντασία), а также осмысливая развитие человека в понятиях аристотелевского учения о душе как форме тела:

> Отсюда мы научаемся тому, что признается и естествоведами (τοῖς φυσικοῖς): то, что [находится] во чреве [матери], прежде формирования (πρὶν διαπλασθῆναι) еще не является живым существом (ζῷον); и одновременно с формированием возникшее живое существо одушевляется (ψυχοῦται), а до этого оно обладает жизнью растения (ζωὴν φυτοῦ): «Ведь нет ни органов (τὰ ὄργανα) без души, — говорит Аристотель, — ни души без органов». И мы тоже показали в других [сочинениях], что как только человеческие зародыши получили чувственную и подвижную жизнь (τὴν αἰσθητικὴν ζωὴν καὶ κινητικὴν), вместе с этим в них непременно проникает и разумная душа; ибо Аристотель дал общее определение, что всякая душа является энтелехией физического органического тела, обладающего жизнью в возможности, то есть она — форма, завершенность и сохранение (εἶδος καὶ τελειότητα καὶ συνοχὴν) тела; и он говорит, что энтелехия бывает неотделимая, как музыкальное действие флейт и лиры, такова же и душа бессловесных животных, разрушающаяся вместе со слаженностью (ἁρμονίᾳ) тела; а бывает отделимая, как кормчий от корабля и возница от колесницы, — ведь один является формообразующим (εἰδοποιοῦσι) для корабля, а другой — для колесницы, как и человеческая душа — для разумного животного (Jo. Philop. *Opif*. VI.23; Scholten 1997, 584.6–22).

Если растительная душа служит энтелехией органического тела, а животная душа — пневматического тела, то какое же тело соответствует разумной душе? В трактате «О сотворении мира» Филопон не дает ответа на этот вопрос, но в Комментариях на «О душе» Аристотеля он упоминает еще одно световидное (αὐγοειδές) или астральное (ἀστροειδές) тело, всегда соединенное с разумной душой и, в отличие от животной и растительной души со своими телами, не погибающее в момент смерти человека[10]. Именно это нематериальное тело, сохраняющее форму или «вид» разумной души, является телом воскресения. Возникает вопрос, как эти души связаны друг с другом, учитывая, что поскольку они различаются, то различаться и тела, энтелехией которых они являются? В связи с чем обнаруживает себя и следующий вопрос: как связаны между собой эти тела, в итоге являя единый феномен человека как разумного смертного индивида с бессмертной душой и его собственным телом воскресения?

10 Ср.: Jo. Philop. *In DA*, 18.26–31; ed. Hayduck 1897. См. также: Schrenk 1990, Kakavelaki 2018.

Следует сразу отметить, что трактат Филопона «О сотворении мира» не представляет собой типичный комментарий или изъяснение тех мест из первой главы книги Бытия, которые могут вызвать затруднение. Это полемическая экзегетика, направленная против антиохийской космологической традиции[11], и для достижения своей цели представляется логичным, что Филопон должен был использовать родную для себя платоническую традицию Александрии, не только опираясь на такие источники как Филон, но в еще большей мере на христианские платонические источники[12], которые могли и должны были играть в его антропологии не меньшую роль, чем неоплатоническая концептуальная система.

Антропология Оригена неразрывно связанна с его эсхатологией и учением о двух творениях, также встречающимся у Филона — первом вневременном интеллектуальном и втором материальном творении, описанном в книге Бытия[13]. Согласно Оригену, все разумные существа изначально были созданы бестелесными[14] и получили материальные тела только в результате отпадения от созерцания Бога в результате «пресыщения» с педагогической целью возвращения к первоначальному созерцанию через пребывание в материальном мире[15]. Согласно экзегезе творения человека по образу Божию Оригена, только духовный элемент в человеческих существах относится к первому творению; второе творение из праха земного есть сотворение световидного тела — колесницы души, и, наконец, кожаные ризы Адама и Евы могут обозначать их плотные материальные тела после грехопадения, данные им в дополнение к световидному телу,

11 См.: Gleede 2017. О политическом и историческом контексте «О сотворении мира» Филопона, см.: MacCoull 2006.

12 Так, в тех местах, где Филопон критикует Оригена, он преимущественно отвергает излишнее аллегоризирование как недостаточно четкий герменевтический метод (см.: Fogielman 2020).

13 См.: Crouzel, 1977, 232–233. На основе различия между образом и подобием у Оригена, Пирс делает вывод о «спиральном» понимании истории у Оригена: при апокатастасисе все разумное творение не возвращается в состояние до первого отпадения, но становится более совершенным, приобретает божественное подобие и укорененность в любви к Богу, делающую невозможными будущие отпадения (Pierce 2021).

14 См.: Orig. *De princ*. I.7.1; Görgemanns, Karpp 1976, 232.7–9.

15 Об антропологии Оригена и ее философских источниках см.: Tripolitis 1978, Blosser 2012. Хотя обычно считается, что в части философских влияний Ориген зависел от средних платоников (ср., например: Blosser 2012, 5), у Оригена имеются существенные параллели с неоплатонизмом, см.: Crouzel 1991, Hengstermann 2011. О философских источниках Оригена см.: *Dorival* 1992, O'Leary 2011, Limone 2018.

и связанную с ними смертность[16]. В «Против Кельса» Ориген утверждает, что призраки умерших можно увидеть благодаря их световидным телам (αὐγοειδεῖ σώματι — тот же термин, которым пользуется Филопон) — внешним оболочкам их невидимых душ (Orig. *C. Cels*. II.60; Borret 1967, 424.6)[17]. По свидетельству Мефодия Патарского, Ориген считал, что евангельский богач в аду и Лазарь на лоне Авраама еще до второго пришествия и до воскресения «…учат нас, что и теперь душа при отделении получает некоторое тело», и допускал, что душа по разлучении с телом «имеет иную колесницу» (ὄχημα)[18], подобную своим видом земному телу. Мефодий критикует Оригена за отрицание воскресения плоти для ее воссоединения со своей душой, но воскресения лишь вида, сохраняющего «ипостасное» постоянство меняющегося земного тела и запечатлевающего себя в другом духовном теле[19], которое, как говорит Ориген в «Комментарии на Матфея», будет эфирным и подобном ангелам своей световидностью (αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς) (Orig. *C. Cels*. II.60; Borret 1967, 424.6)[20].

Антропология Дидима Александрийского более подробно разрабатывает принципы, лишь намеченные Филоном[21] и Оригеном, в рамках неоплатонического синтеза Аристотеля с платоническим учением о душе[22]. Дидим считает, что главным составляющим соединения души и тела является бестелесная и умопостигаемая субстанция (ἀσώματος καὶ νοερὰ οὐσία), не ограниченная местом (ἐκτὸς παντὸς τόπου), которая стала находиться в определенном месте (ἐν τόπῳ) в тот самый момент, когда душа оказалась в теле после грехопадения первых людей, ниспав

16 См.: Heine 2010, 114–115. Об источниках учения Оригена о воскресении и состоянии воскресшего человека см.: *Crouzel* 1973, *Crouzel* 1975, *Crouzel* 1978, *Crouzel* 1980, *Crouzel* 1982, переизданные в сборнике: *Crouzel* 1990, а также: Dorival 1987, Bostock 1980, 330–336 и Петров 2005б.

17 См.: Chadwick 1948.

18 Или «вид» (σχῆμα), как встречается в некоторых греческих вариантах этого текста. А. Крузель предложил замену σχήμα на ὄχημα на основе славянского перевода, где фраза «Καὶ τάχα τὸ τῆς ψυχῆς ἅμα τῇ ἀπαλλαγῇ σχῆμα, ὁμοιοειδὲς ὂν τῷ παχεῖ καὶ τῷ γηίνῳ σώματι» (Фотий, «Библиотека», код. 234, ed. Henry 1967, vol. 5, 105.11–13) переведена как «**ѥ́но н҃ѣкоѥ ношєнїѥ мнѣ дш҃и кыт҃и подобно плоⷮ́номѫ҇ ѥемꙋ́**» (РНБ Q. I. 265, л. 161а) (Crouzel 1977, 226–228; Crouzel 1978, 183–184).

19 О критике учения Оригена о воскресении Мефодием Патарским см.: *Crouzel* 1972, Cvetkovic 2011, Mejzner 2011, Mejzner 2017.

20 См. также: Hennesey 1992, 373–374, 376–379; Crouzel 1977, 228.

21 О развитии Дидимом Александрийским положений Филона, см.: Runia 1993, 197–204, Layton 2004, Reuling 2006, Geljon 2007, Rogers 2012, Bayliss 2015, 22–23, Rogers 2017. О связи между Оригеном и Филоном, см.: Runia 1992.

22 См.: Szymańska-Kuta 2015, 272.

от нематериального к материальному, от бестелесного к телесному, от умопостигаемого к чувственному, от мышления к чувственному восприятию. Само понятие «души» в трудах Дидима может означать либо интеллект как высший элемент души, составляющий ее первоначальную и сущностную природу, либо чувственную и неразумную низшую душу (ψυχὴ ἄλογος), существующую исключительно в соединении со своим телом, которая не может мыслить сама по себе, но испытывает воздействие высшей разумной души и взращивает его в себе. Это может указывать на неоплатоническое понимание отношения между формообразующим разумом и принимающей форму низшей душой[23]. Человеческая неразумная душа в каком-то смысле соответствует душам животных, которые оживляют тело, приводят его в движение и осуществляют все другие функции жизнеобеспечения тела. Кроме того, Дидим указывает на способности души животных к воображению и побуждению (κίνησις φανταστικὴ καὶ ὁρμητική) (Didym. *In Gen*. 48.26–27; Nautin, Douterleau 1976, 128), что показывает сходство между душой животных и человеческой неразумной душой с точки зрения одних и тех же психических и низших познавательных функций[24]. Если отделение человеческой души от тела после смерти и ее «независимое» существование до воскресения для Дидима очевидно, неразумная душа существует отдельно от разума (χωρὶς νοῦ), никоим образом не составляет суть человека (οὐδὲ ὑφισταμένη τὴν ἀρχήν) и только пребывает в соцелом (εἰ μὴ ἐν τῇ συνθέσει) (Didym. *In Ps*. 45.9–11; Doutreleau, Gesché, Gronewald 1969, 182), погибая вместе с одушевленным ею телом, подобно душе животного. Низшая душа рассматривается как душа по отношению к телу (κατὰ σχέσιν), «вторичная» сила (δεύτερα δύναμις) души, как имманентная форма, возникающая и погибающая вместе с телом, подобно аристотелевской энтелехии тела[25].

Дидим рассуждает о колеснице души как промежуточной сущности между душой и телом: умственная сущность души может пребывать в плотном (παχύ) и тленном (φθάρτον) материальным теле, отличающемся от тонкого тела, которым обладала душа до грехопадения, с помощью «колесницы души» — посредницы между душой и органическим материальным телом (Didym. *In Gen*. 107.9–15; Nautin, Douterleau 1976, 252)[26]. Такая «телескопическая» антропология неизбежно

23 См.: ibid., 279.

24 См.: Szymańska-Kuta 2015., 284.

25 См.: Szymańska-Kuta 2015, 280.

26 Ср.: Дидим, «Фрагменты на 2 Кор.» (в катенах) 27.14–22 (*PG* 39,1704AB). Х. Шибли предлагает прочтение ὄχημα вместо σχήμα (Schibli 1992, 390,

предполагает наличие все более материальных промежуточных сущностей-посредниц и логически следует из христианской платонической онтологии педагогического развертывания творения в материю и его итогового «сворачивания» в изначальное нематериальное состояние в апокатастасисе. «Эсхатологическая» антропология александрийцев, построенная на отложении материального компонента тела и соответствующих низших душ при воскресении с сохранением разумной души, «видотворящей» эфирное световилное тело, очень близка учению Филопона о воскресении.

В «О воскресении», написанном до 575 г., и в «Против послания Досифея» Филопон утверждал, что в воскресении люди получат не старые тела, а новые, бессмертные, нетленные и вечные, отличающиеся от старых не только по числу, но и по роду, и если воскресшим людям даровано бессмертие, то они будут иной сущности и природы, ибо человек по своему определению смертен. Реконструируя учение Филопона о воскресшем теле и его идентичности со смертным телом без привлечения александрийских христианских платонических источников, В.М. Лурье пришел в выводу, что воскресшие тела у Филопона должны физически отличаться от тленных органических тел, но при этом имеют одну и ту же бессмертную разумную душу, которая является их «видом» и «видотворит» человека как «разумное живое существо», обеспечивая идентичность смертного и воскресшего человека не только благодаря его бессмертной душе, но и «видотворящей» функции души, воздействующей на нетленную и вечную материю, состоящую из других элементов и сохраняющую «вид» его тела. При изменении тела природа души остается прежней, и человек воскресает как единство души и тела[27]. Это учение соответствует позиции Оригена и Дидима о воскресении в световидном эфирном теле, сохраняющем вид прежнего тела при изменении его материального компонента. Новое тело служит колесницей для разумной души или ума[28].

Преемственность Филопона от Филона через александрийскую традицию христианского платонизма Оригена и Дидима также прослеживается в различении Филопоном образа и подобия в человеке:

> Если же «по подобию» имеет собственное значение по сравнению с «по образу», то, возможно, «по подобию» сказано исходя из [возможности] благой жизни по нашему свободному выбору

прим. 28). Об учении о тонком теле у Дидима см.: Schibli 1992, Петров 2005а, Петров 2007.

27 См.: Лурье 2012, 415–416.

28 См.: Петров 2007.

и ради уподобления Богу… И если следует разделять эти [выражения], то мне представляется очевидным, что человек при возникновении немедленно получил то, что «по образу», а то, что «по подобию», он немедленно получил только в возможности (δυνάμει μόνον) (Jo. Philop. *Opif*. VI.7; Scholten 1997, 520.3–5, 18–24).

Согласно Филону, Бог в первый день творит единый умопостигаемый мир как образец для последующего материального творения[29]; Филон различает первое творение умопостигаемого, бестелесного, бесполого и нетленного человека из Быт 1:27, ум которого является образом Бога[30], и материальное творение чувственных и смертных мужчины и женщины из Быт. 2:7[31]. Проводя различие между терминами «образ» и «подобие», Ориген также обращает внимание на различие в формулировках в двух описаниях творения человека, объясняя это тем, что человек получил достоинство образа Божия при первом творении, но совершенство его подобия было оставлено для будущего века сообразно его заслугам в добродетельном уподоблении Богу[32]. Наиболее подробно останавливается на различии «образа» и «подобия» Дидим Александрийский, для которого «образ» служит лишь началом «подобия», которое, в отличие от «образа», не поддается изменению. Разумный человек запечатлевается «образом» при творении, а затем приходит в совершенство в «подобии»[33].

Предложив такую, как представляется, достаточно логичную, реконструкцию источников антропологии Филопона, мы сталкиваемся с противоречием в другом пассаже «О сотворении мира». В полемике Филопона против одновременного творения ангелов с остальным материальным миром, он приводит в пример разновременное одушевление человеческого тела. По словам Филопона, душа представляет собой иную и «более божественную» (θειότερα) сущность, умную (νοεράν) и словесную (λογικήν), которая выше природы тел

29 См.: Philo *De opif*. 15–19; гр. текст: Arnaldez 1961, 150–154; рус. пер. Филон Александрийский 2000, 53–54.

30 См.: Philo *De opif*. 69; гр. текст: Arnaldez 1961, 186; рус. пер.: Филон Александрийский 2000, 66. О философских источниках учения Филона об сотворении человека см.: Tobin 1983; о поятии образа у Филона, см.: Sterling 2013.

31 См.: Philo *De opif*. 134; гр. текст: Arnaldez 1961, 230; рус. пер.: Филон Александрийский 2000, 82–83.

32 См.: Orig. *De princ*. III.6.1; Görgemanns, Karpp 1976, 642.10–644.22. См. также: Crouzel 1956, 148–179 и Edwards 2002, 87–122.

33 См.: Didym. *In Gen*. 58.16–30; Nautin, Douterleau 1976, 148–150. Об образе Божием у Дидима см.: Steiger 2006.

и неразумных душ, и «…она, пожалуй, совершенно бестелесна: ведь нет ничего среднего между бестелесным и телесным; и тело не способно двигаться посредством тела, потому что одно — тело, а другое — душа (ασώματος αν εἴη πάντως ουδέν γαρ ασωμάτου και σώματός εστι μεταξύ· ουδέ σώμα χωρείν δια σώματος δύναται, ὡς είναι τό μέν σώμα, την δέ ψυχήν…)» (Jo. Philop. *Opif*. I.10; Scholten 1997, 118.10–13).

Поскольку вся антропология Филопона строится на наличии ряда промежуточных сущностей, с помощью которых разумная душа может находиться и действовать в материальном теле, возникает вопрос, что делать с этим противоречием? Самый простой вариант — признать непоследовательность и противоречивость высказываний Филопона, и отказаться от каких-либо попыток рассматривать взгляды Филопона как целостную и последовательную систему, как это делает М.-Э. Конгурдо в выводах своей статьи по эмбриологии неоплатонизма и христианства:

> Итак, в Иоанне Филопоне обнаруживается не поддающийся классификации дух, который не позволяет заключить себя ни в одну систему: философ, который постоянно колеблется между Платоном и Аристотелем; александрийский монофизит, который опровергает толкование Кирилла Александрийского и соглашается с антиохийцами…, оригенист, отрицающий предсуществование. Таким образом, Иоанн предстает перед нами как типичный автор зарождающейся христианской мысли, пытающейся пробиться сквозь противоречия VI века (Congourdeau 1998, 400).

Однако можно предположить и полемический контекст утверждений Филопона, из-за которого его собственная позиция смещается в ту или иную сторону в зависимости от экзегетической позиции, с которой Филопон полемизирует в том или ином месте своего трактата, опираясь на различные источники. Так, говоря о душе в главе об ангелах, Филопон мог использовать источник, в котором говорилось о первом, интеллектуальном и бестелесном творении в духе Филона и александрийских христианских платоников, и, в особенности Дидима, который под «душой» в собственном смысле понимал исключительно разум — бестелесную сущность души, воплощающую ее изначальную бестелесную и умопостигаемую природу. Даже после соединения с телом разум остается в значительном смысле обособленным и независимым и явно отличается от низшей неразумной души, связанной со своим материальным телом. В описании высшей души у Дидима преобладает платоническая точка зрения с ее акцентом на трансцендентном, бестелесном, умопостигаемом и бессмертном характере души.

В обсуждении же низшей души преобладает аристотелевская точка зрения на душу как существующую только в соединении с телом, использующую тело как орудие для выполнения всех жизненных функций живого существа, являющуюся причиной и энтелехией тела и погибающую вместе с телом. Описания души в ее различных функциях, действиях и контекстах у Филопона могли отображать подобную кажущуюся противоречивость. Следует отметить, что у Филопона платонический аргумент о бестелесности души связывается с аристотелевским понятием души как движителя тела, указывая на контекстуальные различия в понимании души, очень похожие на те, что встречаются у Дидима. Уве Ланг различает утверждения Филопона о душе как независимой отделимой сущности и неотделимой душе в ее отношении к телу, прослеживая этот подход как заимствование Филопона у неоплатоников[34], однако подобные заимствования из неоплатонизма в христианскую антропологию Д. Шиманска-Кута отмечает уже у Дидима[35].

Все представленные параллели показывают глубокую укорененность Филопона в давней традиции александрийского платонического христианства. Неоплатонизм и христианство в VI в., и особенно в Александрии[36], не были ни двумя потоками, текущими по разные стороны водораздела догматики и Священного Писания, ни даже двумя параллельными реками, соединенными каналами заимствований идей и полемических аргументов. Интеллектуальная среда поздней античности времени Филопона напоминает озеро, где мыслители, языческие и христианские, каждые у своего берега находились в едином поле поиска ответов на одни и те же вопросы и организовывали эти ответы в свои собственные логические системы, объединенные единой философской понятийной системой и едиными методами познания. При этом происходила адаптация некоторых концепций идеологических противников, совместимых с собственным вероучением, как это произошло у александрийских платонических христиан с неоплатоническим осмыслением антропологии Аристотеля, встраивание их в систему рационального осмысления своей традиции и формулировка переосмысленной позиции в процессе активной, а иногда даже яростной, полемики, следы которой сохранил для нас Филопон в своем трактате «О сотворении мира».

34 См.: Lang 2001, 143–150, ср.: Blumenthal 343.

35 См.: Szymańska-Kuta 2015, 274–275, 280.

36 О сосуществовании позднего неоплатонизма с христианством в Александрии см.: Saffrey 1954. Об интеллектуальном диалоге и полемике между язычеством, иудаизмом и христианством в ранний период см.: Klostergaard Petersen, van Kooten 2017.

ЛИТЕРАТУРА

Варламова, М.Н. (2020) "Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на 'О душе' Аристотеля", *Платоновские исследования* 13/2: 157–173.

Варламова, М.Н. (2022), "Как душа движет тело: природа пневмы как инструментальной причины в учении Филопона о душе", *ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция* 16.2: 674–692.

Лурье, В.М. (2012), "Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении", *ESSE: Философские и теологические исследования* 2.1: 388–420.

Петров, В.В. (2005а), "Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души", *Диалог со временем* 15: 37–50.

Петров, В.В. (2005б), "Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции", in П.П., Гайденко, В.В., Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 577–632. М.: Прогресс-Традиция.

Петров, В.В. (2007), "Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского", in *Богословская конференция РПЦ "Эсхатологическое учение Церкви". Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы*, 266–269. М.: Синодальная богословская комиссия.

Филон Александрийский (2000), "О сотворении мира согласно Моисею". Пер. с греч. и комм. А.В., Вдовиченко, in Филон Александрийский, *Толкования Ветхого завета*, 51–113. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

Arnaldez, R., intr., tr., (1961), Philon d'Alexandrie. *De opificio mundi*, Vol. 1. Paris: Éditions du Cerf (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie).

Bayliss, G.D. (2015), *The Vision of Didymus the Blind: A Fourth-Century Virtue-Origenism*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Theology and Religion Monographs).

Blosser, B.P. (2012), *Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Blumenthal, H.J. (1986), "Body and Soul in Philoponus", *The Monist* 69.3: 370–382.

Blumenthal, H.J. (1992), "*Soul-Vehicles in Simplicius*", in S., Gersh, C., Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, 173–188. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press (Christianity and Judaism in Antiquity, 8).

Blumenthal, H.J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the "De Anima"*. London: Duckworth.

Borret, M. ed. (1967), Origèn. *Contre Celse,* Vol. 1. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes, 132).

Bos, A.P. (2007), "The 'Vehicle of the Soul' and the Debate over the Origin of This Concept", *Philologus* 151: 31–50.

Bostock, D.G. (1980), "Quality and Corporeity in Origen", in H., Crouzel, A., Quacquarelli (eds.), *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes*, 323–337. Roma: Edizioni dell'Ateneo (Quaderni di "Vetera christianorum", 15).

Burghardt, W.J. (2012), "The Image of God in Man: Alexandrian Orientations", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 16: 147–160.

Chadwick, H. (1948), "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body", *Harvard Theological Review* 41.2: 83–102.

Chadwick, H. (2010), "Philoponus the Christian Theologian", in R., Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2nd ed., 83–96. London: Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 103).

Congourdeau, M.-H. (1998), "Questions d'anthropologie aux Vie et VIIe siècles: l'homme, son âme et son corps", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5e section* 106: 397–403.

Congourdeau, M.-H. (2002), "L'embryon entre néoplatonisme et christianisme", *Oriens-Occidens*. *Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* 4: 201–216.

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.

Cox, S. (2021), *The Subtle Body: A Genealogy.* Oxford: Oxford University Press.

Crouzel, H. (1956), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Paris: Aubier (Théologie).

Crouzel, H. (1972), "Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité", *Gregorianum* 53: 679–716.

Crouzel, H. (1973), "La 'première' et la 'seconde' résurrection des hommes d'après Origène", *Didaskalia* 3: 3–19.

Crouzel, H. (1975), "Les prophéties de la résurrection selon Origène", in M., Bellis (a cura di), *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, 980–992. Torino: Bottega d'Erasmo.

Crouzel, H. (1977), "Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène", *Didaskalia* 7.2: 225–237.

Crouzel, H. (1978), "Mort et immortalité selon Origène", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 79: 19–38, 91–96, 181–196.

Crouzel, H. (1980), "La doctrine origénienne du corps ressuscité", *Bulletin de Littérature Écclésiastique* 81: 175–200, 241–266.

Crouzel, H. (1982), "Différences entre les ressuscités selon Origène", in T., Klauser et al. (hgg.), *Jenseitsvorstellung in Antike und Christentum: Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, 107–116. Münster, Westfalen: Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 9).

Crouzel, H. (1990), *Les fins dernières selon Origène*. Aldershot: Variorum (Collected Studies, 320).

Crouzel, H. (1991), *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*. Paris: Pierre Téqui.

Cvetkovic, V. (2011), "From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus'Critique of Origen", in S., Kaczmarek, H., Pietras (eds.), *Origeniana Decima*, 791–802. Leuven: Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244).

Dillon, J. (2013), "Plotinus and the Vehicle of the Soul", in K., Corrigan, T., *Rasimus (*eds.), *Gnosticism*, *Platonism*, *and the Late Ancient World: Essays in Honour of John B. Turner*, 485–496. Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 82).

Dodds, E.R. (1963), "Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism", in E.R., Dodds (ed.), *Proclus: The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, 313–321. Oxford: Clarendon Press.

Dorival, G. (1987), "Origène et la résurrection de la chair", in L., Lies (hg.), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2–6 September 1985*, 291–321. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag.

Dorival, G. (1992), "L'apport d'Origene pour la connaissance de la philosophie grecque", in R., Daly (ed.), *Origeniana Quinta, Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, 189–216. Leuven: University Press.

Doutreleau, L, Gesché, A., Gronewald, M., hgg. (1969), *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*. Teil 1: Kommentar zu Psalm 20–21. Bonn: R. Habelt (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 7).

Edwards, M.J. (2002), *Origen Against Plato*. Aldershot: Ashgate.

Finamore, J.F. (1985), *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul.* Chico: Scholars Press (American Philological Association. American Classical Studies 14).

Fogielman, C.-A. (2020), "L'exégèse anti-origéniste de Jean Philopon: origines et postérité", *Augustinianum* 60.2: 479–498.

Geljon, A.C. (2011), "Philo's Influence on Didymus the Blind", in B., Decharneux, S., Inowlocki (eds.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à intersection des cultures Graeco-Romaine, Orientale, Juive et Chretienne*, 357–372. Turnhout: Brepols (Monothéismes et Philosophie, 12).

Geljon, A.C. (2007), "Philonic Elements in Didymus the Blind's Exegesis of the Story of Cain and Abel", *Vigiliae Christianae* 61.3: 283–312.

Gerson, L.P. (2005), *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press.

Gleede, B. (2017), "Christian Apologetics or Confessional Polemics? Context and Motivation of Philoponus' *De opificio mundi*," in G., Roskam, J., Verheyden (eds.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, 157–168. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 104).

Glucker, J. (2013), "Aristotelian Reminiscences in Philo", *Elenchos* 34.1: 189–200.

Görgemanns, H., Karpp, H., hgg. (1976), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Texte zur Forschung, 24).

Griffin, M. (2012), "Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul", *Dionysius* 30: 161–186.

Henry, D. (2005), "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1: 1–42.

Henry, R., ed., tr. (1967), *Photius. Bibliothèque. Tome 5 ('codices' 230–241)*. Paris: Les Belles Lettres.

Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (CAG XV).

Heine, R.E. (2010), *Origen. Scholarship in the Service of the Church.* Oxford: Oxford University Press (Christian Theology in Context).

Hengstermann, C. (2011), "The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of His *Commentary on John*", in S., Kaczmarek, H., Pietras (eds.), *Origeniana Decima*, 75–87. Leuven: Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244).

Hennesey, L. (1992), "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality", in R., Daly (ed.), *Origeniana Quinta, Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, 373–380. Leuven: University Press.

Kakavelaki, A. (2018), "The Notion of Pneuma (πνεῦμα) in the work of John Philoponus (490A.D–570A.D)", *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* 6: 17–21.

Kakavelaki, A. (2020), *Τα περί Ψυχής δόγματα του νεοπλατωνισμού. Με αφορμή το υπόμνημα του Ιωάννη Φιλοπόνου στο "Περί Ψυχής" του Αριστοτέλη*. Athens: Γρηγόρη.

Klostergaard Petersen, A., van Kooten, G., eds. (2017), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato through Jesus to late Antiquity*. Leiden; Boston: Brill (Ancient Philosophy and Religion, 1).

Klostermann, E., hg. (1935), *Origenes Werke*, Bd. 10: Origenes Matthäuserklärung. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 40).

Krausmüller, D. (2020), "When Christology Intersects with Embryology: The Viewpoints of Nestorian, Monophysite and Chalcedonian Authors", *Byzantinische Zeitschrift* 113.3: 853–878.

Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*. *A Study and Translation of the "Arbiter".* Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, 47).

Layton, R.A. (2004), *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria.* Urbana; Chicago: University of Illinois Press.

Limone, V. (2018), *Origene e la filosofia greca: Scienze, testi, lessico*. Roma: Morcelliana (Letteratura cristiana antica. Nuova Serie, 30).

Lurie, V.M. (2012), "Identity of the human person according to John Philoponus: The physical body in space and the human body after resurrection", *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 2.1: 388–420. (in Russian.)

MacCoull, L.S.B. (2006), "The Historical Context of John Philoponus' *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9.2: 397–423.

Mejzner, M. (2011), *L'escatologia di Metodio di Olimpo.* Rome: Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum, 124).

Mejzner, M. (2017), "La difesa dell' indentià del corpo risorto con quello terreno nel *De Ressurectione* di Metodio di Olimpo", *Vox Patrum* 37 (67): 403–422.

Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.

Nautin, P., Doutreleau, L., éds. (1976), Didyme L'Aveugle. *Sur la Genèse*, T. 1. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 233).

O'Leary, J.S. (2011), *Christianisme et philosophie chez Origène*. Paris: Édition du Cerf (Philosophie et théologie).

Petrov, V.V. (2005a), "Origen and Didymus of Alexandria on the subtle body of the soul", *Dialogue with Time* 15: 37–50. (in Russian.)

Petrov, V.V. (2005b), "Origen's Doctrine on the resurrected body in the context of intellectual tradition of his time", in P.P., Gaidenko, V.V., Petrov (eds.), *Cosmos and Soul. Doctrines about the universe and man in antiquity and the Middle Ages (studies and translations)*, 577–632. Moscow: Progress-Tradition (in Russian.)

Petrov, V.V. (2007), "Doctrine about the subtle body of the soul in the eschatology of Origen and Didymos of Alexandria", *Theological conference of the Russian Orthodox Church "Eschatological teaching of the Church". Moscow, November 14–17, 2005 Materials*, 266–269. Moscow: Synodal Theological Commission (in Russian.)

Pierce, A.H. (2021), "Apokatastasis, Genesis 1.26–27, and the Theology of History in Origen's *De Principiis*", *Journal of Early Christian Studies* 29 (2): 169–191.

Reuling, H. (2006), "Between Philo and Tradition: Literal Allegorical Interpretation in Didymus the Blind", in H., Reuling, *After Eden: Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21*, 54–80. Leiden: Brill.

Rich, A. (1963), "Body and Soul in the Philosophy of Plotinus", *Journal of the History of Philosophy* 1.1: 1–15.

Rogers, J.M. (2012), *Didymus "the Blind" and His Use of Philo of Alexandria in the Tura Commentary on Genesis,* Dissertation, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion. Cincinnati, OH: Jewish Institute of Religion.

Rogers, J.M. (2017), *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*. Atlanta, GA: SBL Press (Studia Philonica Monograph, 8).

Runia, D.T. (1993), *Philo in Early Christian Literature: A Survey.* Assen, Minneapolis, MN: Van Gorcum (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3, Jewish Traditions in Early Christian literature, 3).

Runia, D.T. (1992), "Philo and Origen: A Preliminary Survey", in R., Daly (ed.), *Origeniana Quinta, Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, 333–339. Leuven: University Press.

Saffrey, H.-D. (1954), "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle", *Revue des Études Grecques* 67: 396–410.

Sharples, R.W. (2008), "Philo and Post-Aristotelian Peripatetics", in F., Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, 555–573. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria).

Schibli, H.S. (1992), "Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul", in R., Daly (ed.), *Origeniana Quinta, Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, 381–391. Leuven: University Press.

Scholten, C., hg. (1997), Johannes Philoponos. *De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder.

Scholten, C. (2005), "Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embryologie", *Vigiliae Christianae* 59: 377–411.

Schrenk, L.P. (1990), "John Philoponus on the Immortal Soul", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64: 151–160.

Solère, J.-L., Congourdeau, M.-H., Brisson, L., eds. (2008), *L'embryon: formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique.* Paris: Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 38).

Sorabji, R. (2004), *The Philosphy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*. Vol. 1: Psychology (with Ethics and Religion). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sorabji, R., ed. (2010), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science,* 2nd ed. London: Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 103).

Steel, C. (1978), *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussels: Paleis der Akademien.

Steiger, P.D. (2006), "The Image of God in the *Commentary on Genesis* of Didymus the Blind", *Studia Patristica* 42: 243–247.

Sterling, G.E. (2013), "Different Traditions or Emphases? The Image of God in Philo's *De Opificio Mundi*", in G.A., Anderson, R.A., Clements, D., Satran (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, 41–56. Leiden; Boston: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 106).

Szymańska-Kuta, D. (2015), "The Soul-Body Compound in Didymus the Blind's Commentary on Genesis and its Neoplatonic Background", *Studia Religiologica* 48.4: 271–289.

Tobin, T.H. (1983), *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation.* Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 14).

Tripolitis, A. (1978), *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen.* Roslyn Heights, NY: Libra Publishers.

Varlamova, M.N. (2020) "Animation of the embryo in John Philopon's Commentary on Aristotle's 'On the Soul'", *Platonic Investigations* 13/2: 157–173. (in Russian.)

Varlamova, M.N. (2022), "How the soul moves the body: The nature of pneuma as instrumental cause in Philopon's teaching on the soul", *ΣΧΟΛΗ: Anticient Philosophy and the Classical Tradition* 16.2: 674–692. (in Russian.)

Wilberding, J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. London; New York: Routledge.

Philo of Alexandria (2000), "On the Creation on of the World According to Moses", tr. and comm. by A.V., Vdovichenko, in Philo of Alexandria, *Explanation of the Old Testament*, 51–113. Moscow: Greek-Latin Study of Y.A. Shichalin (in Russian.)

ПРИЛОЖЕНИЕ

Иоанн Филопон, «О сотворении мира», V.1, пер. Т.А. Сениной	Филон, «О сотворении мира», 64–68, пер. А.В. Вдовиченко (Филон Александрийский 2000, 64–65)
Посмотри же, как в природном порядке расположилось все возникшее и как сотворение продвигалось от менее совершенных через некоторые промежуточные [сущие] к самым совершенным: ибо после возникновения элементов Бог повелел, чтобы сначала земля произвела растения, обладающие	И вслед за всем этим Он создает человека… Он действовал в совершеннейшей связной последовательности, когда производил рождение живых существ. Ведь одному живому досталось в удел быть праздным и бездеятельным, например роду рыб, другому — трудолюбивым и во всех

самой низшей формой жизни — [способностью] питаться, расти и плодиться, — ведь говорят, что они и живут, и умирают, и поэтому они могут быть больными и здоровыми, молодыми и старыми, а отсюда ясно, что они одушевлены, обладая такой вот душой. Но они не причастны чувственному восприятию и движению с места на место, а также другим [способностям], которыми отличаются животные. Второе же место в порядке возникновения одушевленных [существ] получили водные, поскольку и сам элемент вода — второй после земли; и они обладают жизнью более совершенной, чем [жизнь] растений: ведь они причастны чувственному восприятию и передвижению с места на место, но эти [способности] у них намного слабее, чем у воздушных [живых существ], поскольку и прозрачность и способность пропускать звук и запах у воды намного слабее, чем у воздуха, поскольку тело воздуха состоит из тонких мелких частиц, а [тело] воды намного плотнее. Следовательно, и представление, соответственно отпечатлению и сохранению ощущений, у них тупее; ведь то, что и живущие в воде обладают представлением, очевидно из того, что они чередуют места [обитания], подходящие для [разных] времен года, а также узнают то, что вредит им, и избегают этого. Но из-за слабости представления они пугливы, боязливы и неприручаемы; также они лишены языка, который служит для сообщения об изменениях в представлении.

отношениях лучшим, роду людей, третьему — пограничным между обоими, роду сухопутных и передвигающихся по воздуху животных. Ведь в последних душа более проявлена, чем в рыбах, но менее ясно ощутима, чем в человеке. Поэтому первыми из живых существ Он породил рыб, причастных более телесной, чем душевной сущности, в некотором смысле живых и неживых, подвижных бездушных, [у которых] лишь для сохранения их тел, словно соль в мясо, добавлено некое подобие души, чтобы они попросту не погибали. После же рыб [Он создает] птиц и сухопутных животных. Ведь они уже более чувствительны и в своем устроении являют более определенные признаки одушевленности. И после всех них, как я сказал, [Он создает] человека, которого наделяет исключительной разумной способностью, душою души, подобно зрачку в оке, — ведь называют же последний оком ока те, кто тщательно исследует природу вещей.

Итак, все тогда возникло одновременно. Но, несмотря на то, что все возникло разом, необходимо признать, что порядок был предусмотрен и в готовом продолжиться возникновении одного из другого. Порядок присутствует уже в том, что возникает постепенно, — природа начинается ничтожнейшим, а завершается всесовершеннейшим. Следует пояснить, как это происходит. Обычно семя является началом появления живых существ. С виду оно есть нечто ничтожнейшее, подобное пене. Но когда оно, попадая в материнское

После всех них создается последнее из всех, совершеннейшее животное — человек. Вот в таком порядке и происходит развитие природы: ведь семя сходит бездушным во чрево и воспринимает там растительную жизнь, питаясь и возрастая; затем, по мере развития, оно формируется и одушевляется, и возникает животное; затем, наконец, оно получает разумную душу и рождается совершенным человеком. И это было нами в других наших [работах] отдельно рассмотрено и доказано, что разумную душу зародыш получает в материнской утробе; и это можно видеть уже по совершенным существам самим по себе: ибо те, которые обладают превосходящими силами, как человек — разумной [силой], имеют в качестве содействующих низшие [силы] — неразумную и растительную, как и прочие животные вместе с бессловесной силой обладают и растительной; а обладающие более низшими [силами], разумеется, не имеют превосходящих, — ведь ни растения не обладают бессловесной силой, ни бессловесные — разумной.

Σκόπει οὖν πῶς ἐν τάξει φυσικῇ πάντα ὑπέστη τὰ γενόμενα καὶ ὡς ἀπὸ τῶν ἀτελεστέρων ἡ δημιουργία διά τινων μέσων προῆλθεν ἐπὶ τὰ τελειότατα· μετὰ γὰρ τὴν γένεσιν τῶν στοιχείων πρῶτα τὰ φυτὰ βλαστῆσαι τὴν γῆν ὁ θεὸς κελεύει. ἔσχατον εἶδος ἔχοντα ζωῆς· τὸ θρεπτικὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικόν· καὶ αὐτὰ γὰρ ζῆν τε καὶ τεθνάναι λέγεται καὶ διὰ τοῦτο νόσου τε καὶ ὑγιείας ἅβης τε καὶ γήρους ἐστὶ δεκτικὰ

чрево, укрепляется, то, тотчас приобретая движение, превращается в природу. Природа же лучше семени, хотя бы потому что движение в возникших [существах] лучше покоя. Она, как мастер или, точнее сказать, как безупречное мастерство, создает живое существо, распределяя влажную сущность по членам и частям тела, а духовную — по способностям души, питательной и чувственной. Ведь мыслительную способность на сегодняшний день нужно относить к более позднему времени, следуя мнению тех, кто утверждает, что она, будучи вечной и божественной, привходит извне. Таким образом, природа начинается простым семенем, а завершается наиболее значимым — образованием животного и человека. То же самое происходит и при [одновременном] появлении всего. Ибо, когда Создателю стало угодно сотворить живые существа, первые по порядку были в некотором смысле ничтожнейшие, рыбы, а последующие — величайшие, люди, остальные же — между этими крайностями, лучше первых, но хуже последних, сухопутные [животные] и птицы.

Ἐπὶ δὲ πᾶσιν ἐποίει τὸν ἄνθρωπον· ὃν δὲ τρόπον, μικρὸν ὕστερον ἐρῶ πρότερον ἐκεῖνο δηλώσας, ὅτι παγκάλῳ τῷ τῆς ἀκολουθίας εἰρμῷ κέχρηται, καθ᾽ ἣν ὑφηγήσατο ζῳογονίαν. Ψυχῆς γὰρ ἡ μὲν ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη τῷ γένει τῶν ἰχθύων προσκεκλήρωται, ἡ δ᾽ ἀκριβεστάτη καὶ κατὰ πάντα ἀρίστη τῷ τῶν ἀνθρώπων, ἡ δ᾽ ἀμφοῖν μεθόριος τῷ τῶν χερσαίων καὶ ἀεροπόρων ᾽ αὕτη γὰρ αἰσθητικωτέρα

κάντεῦθεν ὅτι ἔμψυχα δῆλον τῇ τοιαύτῃ ψυχωθέντα ψυχῇ. Αἰσθήσεως δὲ καὶ κινήσεως οὐ μετέχει τῆς κατὰ τόπον οὐδὲ τῶν ἄλλων, οἷς τὰ ζῷα χαρακτηρίζεται. Δευτέραν δὲ εἴληφε τῆς γενέσεως τῶν ἐμψύχων τάξιν τὰ ἔνυδρα, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ στοιχεῖον τὸ ὕδωρ μετὰ τὴν γῆν ἐστι δεύτερον· ταῦτα δὲ τελειοτέραν μὲν ἔχει τῶν φυτῶν τὴν ζωήν· αἰσθήσεων γὰρ καὶ τῆς κατὰ τόπον μετέχει κινήσεως, ἀμυδροτέρας δὲ ταύτας πολλῷ τῶν ἀερίων ἔχει, ἐπεὶ καὶ τὸ διαφανές τε καὶ διηχὲς τοῦ ὕδατος καὶ τὸ διοσμὸν ἐλάττω πολὺ τοῦ ἐν ἀέρι διὰ τὴν τοῦ σώματος μὲν τοῦ ἀερίου λεπτομέρειαν, παχυμέθειαν δὲ πολλῷ τοῦ ὕδατος. Ἕπεται δὲ τούτοις τὸ καὶ τὴν φαντασίαν τὸ τῶν αἰσθημάτων ἐχμαγεῖόν τε καὶ φυλακτήριον ἀναλόγως ἔχειν ἀμβλυτέραν· ὅτι μὲν γὰρ φαντάζεται καὶ τὰ ἔνυδρα, δῆλον ἐξ ὧν καὶ τόπους ἀμείβει τοῖς καιροῖς ἐπιτηδείους καὶ γνωρίζει τὰ βλάπτοντα καὶ φεύγει. Διὰ δὲ τὸ ἀμυδρὸν τῆς φαντασίας ψοφοδεῆ τέ ἐστι καὶ δειλὰ καὶ ἀτίθασα· στέρεται δὲ καὶ φωνῆς, ἥτις τῶν ἐν τῇ φαντασίᾳ παθημάτων ἐστὶν ἑξαγγελτική (Scholten 1997, 456.1–26).

Ἐπὶ τούτοις ἅπασι τὸ τελειότατον ζῷον ἀπάντων ἔσχατος δημιουργεῖται ὁ ἄνθρωπος. Ταύτῃ δὲ τῇ τάξει καὶ ἡ τῆς φύσεως πρόεισι γένεσις· κάτεισι μὲν γὰρ ἄψυχον ἐν τῇ μήτρᾳ τὸ σπέρμα, ἐχεῖ δὲ τὴν φυτικὴν λαμβάνει ζωὴν τρεφόμενόν τε καὶ αὐξανόμενον· εἶτα προϊούσης τῆς γενέσεως διαπλάττεται καὶ ψυχοῦται καὶ ζῷον γίνεται· εἶτα τελευταῖον τῆς λογικῆς τυγχάϊνει ψυχῆς καὶ τέλειος ἀποχυΐσχεται ἄνθρωπος. Καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐν ἑτέροις ἰδίας ἔτυχεν ἐξετάσεώς τε καὶ μέν ἐστι τῆς ἐν ἰχθύσιν, ἀμυδροτέρα δὲ τῆς ἐν ἀνθρώποις. Διὸ τῶν ἐμψύχων πρώτους ἐγέννησεν ἰχθύας πλέον μετέχοντας σωματικῆς ἢ ψυχικῆς οὐσίας, τρόπον τινὰ ζῷα καὶ οὐ ζῷα, κινητὰ ἄψυχα, πρὸς αὐτὸ μόνον τὴν τῶν σωμάτων διαμονὴν παρασπαρέντος αὐτοῖς τοῦ ψυχοειδοῦς, καθάπερ φασὶ τοὺς ἅλας τοῖς κρέασιν, ἵνα μὴ ῥᾳδίως φθείροιντο· μετὰ δὲ τοὺς ἰχθύας τὰ πτηνὰ καὶ χερσαῖα· ἤδη γὰρ ταῦτα αἰσθητικώτερα καὶ διὰ τῆς κατασκευῆς ἐμφαίνοντα τρανοτέρας τὰς τῆς ψυχώσεως ἰδιότητας· ἐπὶ δὲ πᾶσιν, ὡς ἐλέχθη, τὸν ἄνθρωπον, ᾧ νοῦν ἐξαίρετον ἐδωρεῖτο, ψυχῆς τινα ψυχὴν καθάπερ κόρην ἐν ὀφθαλμῷ· καὶ γὰρ ταύτην οἱ τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων ἀκριβέστερον ἐρευνῶντες ὀφθαλμοῦ λέγουσιν ὀφθαλμὸν εἶναι.

Τότε μὲν οὖν ἅμα πάντα συνίστατο. Συνισταμένων δ᾽ὁμοῦ πάντων, ἡ τάξις ἀναγκαίως λόγῳ ὑπεγράφετο διὰ τὴν ἐσομένην αὖθις ἐξ ἀλλήλων γένεσιν. Ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις τάξις ἥδ᾽ ἐστίν, ἄρχεσθαι μὲν ἀπὸ τοῦ φαυλοτάτου τὴν φύσιν, λήγειν δ᾽ εἰς τὸ πάντων ἄριστον· τί δὲ τοῦτ᾽ἔστι, δηλωτέον. Τὸ σπέρμα τῶν ζῴων γενέσεως ἀρχὴν εἶναι συμβέβηκε· τοῦθ᾽ ὡς ἔστι φαυλότατον ἐοικὸς ἀφρῷ, θεωρεῖται· ἀλλ᾽ ὅταν εἰς τὴν μήτραν καταβληθὲν στηρίσῃ, κίνησιν εὐθὺς λαβὸν εἰς φύσιν τρέπεται· φύσις δὲ βέλτιον σπέρματος, ἐπεὶ καὶ κίνησις ἠρεμίας ἐν γενητοῖς· ἡ δ᾽ οἷα τεχνίτης ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνεπίληπτος τέχνη ζῳοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν· τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ τανῦν ὑπερθετέον διὰ

ἀποδείξεως, ὅτι τὴν λογικὴν ἐν τῇ μήτρᾳ ψυχὴν τὸ ἔμβρυον δέχεται· καὶ ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν ἤδη τελείων ἔστι τοῦτο ἰδεῖν· ὅσα μὲν γὰρ τὰς κρείττονας ἔχει δυνάμεις, ὡς ὁ ἄνθρωπος τὴν λογικήν, ὑπηρετούσας ἔχει τὰς ἐλάττους τὴν ἄλογόν τε καὶ τὴν φυτικήν, ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα μετὰ τῆς ἀλόγου καὶ τὴν φυτικὴν ἔχει· τὰ δὲ τὰς χείρονας ἔχοντα οὐ πάντως ἔχει καὶ τὰς κρείττους· οὔτε γὰρ τὰ φυτὰ τὴν ἄλογον οὔτε τὰ ἄλογα τὴν λογικήν (Scholten 1997, 460.20–462.13).

τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι θεῖον καὶ ἀίδιον ὄντα. Οὐκοῦν ἤρξατο μὲν ἀπὸ σπέρματος εὐτελοῦς ἡ φύσις, ἔληξε δ᾽ εἰς τὸ τιμιώτατον, τὴν ζῴου καὶ ἀνθρώπου κατασκευήν. Ταὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως συμβέβηκεν· ἡνίκα γὰρ ζῷα διαπλάττειν ἔδοξε τῷ δημιουργῷ, τὰ μὲν πρῶτα τῇ τάξει φαυλότερά πως ἦν, ἰχθύες, τὰ δ᾽ ὕστατα ἄριστα, ἄνθρωποι, τὰ δ᾽ ἄλλα μέσα τῶν ἄκρων, ἀμείνω μὲν τῶν προτέρων, χείρω δὲ τῶν ἑτέρων, χερσαῖα καὶ πτηνά (Arnaldez 1961, 182–184).

ENSOULMENT OF THE BODY IN JOHN PHILOPON'S *ON THE CREATION OF THE WORLD*

BARANOV, Vladimir A.

CSc in Philosophy, Associate Research Fellow.
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia.

E-mail: baranovv@academ.org

Keywords: John Philopon, Philo of Alexandria, Origen, Didymus of Alexandria, soul, anthropology, embryology

The anthropology of John Philopon, manifested in his exegesis of the creation of man in book 6 of On the creation of the world corresponds to his anthropology from the Commentaries on De anima of Aristotle and can be reconstructed as a Platonic "descending" incorporeal rational soul, animal soul entering the embryo equipped with organs, and vegetative soul, known from Origen and Didymus of Alexandria and comprehended in the Aristotelian paradigm of the soul as the entelechy of the body. Such anthropology of "descent into matter" inevitably presupposes the presence of intermediate entities. However, in the exegesis of creation of angelic powers in book 1, Philopon insists on complete difference between intelligent (νοεράν) and reasonable (λογικήν) souls from bodies and irrational souls, and rejects the concept of a mediating substance, which may indicate the similarity of his anthropology with anthropology of Didymus of Alexandria.

Acknowledgments: The reported study was funded by 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.978-5-89697-406-2.2022.30

МЕЖДУ АЛЛЕГОРЕЗОЙ И БУКВАЛЬНЫМ ТОЛКОВАНИЕМ КНИГИ БЫТИЯ: ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ИОАННА ФИЛОПОНА В ТРАКТАТЕ «О СОТВОРЕНИИ МИРА»*

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, Федор Мопсуестийский, экзегеза книги Бытия, Шестоднев, буквальное и аллегорическое толкования, Моисей, творение, богопознание.

В статье представлены итоги исследования специфики применяемого Иоанном Филопоном метода экзегезы в его трактате «О сотворении мира». Трактат содержит экзегезу Шестоднева книги Бытия и отличается применением множества техник толкования, характерных для философской и богословской литературы первой половины VI в. — риторико-грамматических, логических, физических, а также особым вариантом соединения буквального и аллегорического богословских методов толкования. Следуя заявленной в начале трактат цели, показать согласие повествования Моисея и физических научных теорий его времени, Филопон отвергает как аллегорический метод нравственного толкования текста книги Бытия о творении мира, в котором порядок творения представляется в виде серии нравственных уроков, преподанных Богом разумным тварям (ангелы и люди), так и буквальный метод толкования, в рамках которого такое нравственное толкование и буква Писания совпадают (крайний вариант антиохийской экзегезы у Феодора Мопсуестийского). В соответствии с данной критической программой Филопон изымает из практики толкования все элементы буквальной и аллегорической экзегезы, не обусловленные исторической или физической необходимостью. Буквальное толкование поэтому сводится у Филопона к физическому толкованию на основе объяснительных моделей причин явлений природы, либо к историческому, т.е. такому, которое связано

* 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».

не с презентацией тех или иных частных нравственных целей Бога, но с обстоятельствами презентации и написания текста Моисеем. При этом аллегорическое толкование используется Филопоном только в тех случаях, где аллегорезой вынужден пользоваться сам Моисей.

Исследование методов экзегезы, которые Иоанн Филопон использует в своем толковании описания шести дней творения в книге Бытия, сопряжено со значительными трудностями. Это обусловлено как философским бэкраундом самого Филопона, предполагавшим высокую степень рефлексивного самоотчета в отношении способов демонстрации богословских истин и мнений, так и богословскими и политическими целями написания трактата, одни из которых он явно заявляет, а другие косвенно преследует посредством отбора мнений, уже имевшихся в традиции толкований отдельных мест текста Моисея, поддержки либо критики тех или других из них (причем чаще всего авторство этих мнений прямо не отмечается), подбора подтверждающих эти мнения цитат из других книг Ветхого и Нового заветов и иных способов предъявления своей позиции в условиях текущего политического процесса, в котором успех в споре за первенство в имперском пространстве церковной жизни монофизитов, представителей антиохийской традиции (взгляды которых колебались от принятия Халкидонского ороса до скрытой оппозиции и исповедания явного несторианства) и халкидонитской партии, сохранявшей связь со многими антиохийскими авторитетами, зависел от множества политических, правовых, экономических и иного рода обстоятельств, или, точнее, их богословско-идеологических эрзацев. В известном мере текст Филопона и сам представляет собой набор таких эрзацев в процессе их столкновения, производства и формализации в дискурсивном пространстве, которое предполагало запись социальных, политических, правовых и экономических интересов и тенденций в форме богословского высказывания по поводу уже имеющихся и идеологически истолкованных авторитетных текстов. В связи с этим применяемые Филопоном методы экзегезы в серьезной мере зависят от целевой аудитории трактата, к которой он обращается, причем он с самого начала отчетливо указывает на ее специфику и обусловленность этой спецификой способа изложения в трактате. Филопон рассматривает свою работу как особое, долгожданное для целого круга заинтересованных лиц, включая монофизитского патриарха Антиохии Сергия[1], собственно богословское

1 От идентификации личности Сергия, к которому Филопон обращается в Проэмии своего трактата, непосредственно зависит его датировка. Обзор историографии этого вопроса и аргументы в пользу личности Сергия,

в христианском понимании этого слова дополнение к уже проделанному им в философских трактатах, адресованных непосредственно аристократической корпорации философских школ Афин и Александрии, доказательству тварности космоса, в противоположность языческому представлению о его вечности (Jo. Philop. *Opif*. Proem.; Scholten 1997, 72.6–74.13)[2]. Но в первую очередь, по словам Филопона, его сочинение — это более сложное и избирательное с точки зрения качества образованности читателя изложение позиции относительно процесса творения мира, представленной в «Гомилиях на Шестоднев» Василия Великого. В отличие от Василия, произносившего свои проповеди в общедоступной форме ради «большинства народа в Церквах», Филопон пишет для образованной аудитории, христиан и язычников, которые полагают, что многое в рассказе Моисея «не соответствуют наблюдаемым явлениям», т.е. объяснениям физических наук (Jo. Philop. *Opif*. I.1; Scholten 1997, 76.4–12), и для тех, кто встретившись с несторианскими концепциям мироустройства, особенно ярко представленными в популярных книгах Феодора Мопсуестийского, и обнаружив их очевидную для образованного читателя глупость, неизбежно набросится на «благочестивое учение», приписав «нелепость речей» Феодора «всему учению»[3] (Jo. Philop. *Opif*. III.8; Scholten 1997, 304.6–17)[4]. И те и другие, одни (язычники) явно, а другие (мнимые христиане) — не замечая

патриарха Антиохийского в 557/558–560/561 гг., как адресата сделанного Филопоном посвящения см.: Ноговицин, Щукин 2021, 251–252.

2 Трактаты «О вечности мира против Прокла» (Rabe 1899), «О вечности мира против Аристотеля» (сохранился в цитатах Симпликия в его комментариях на «О небе» и 8 книгу «Физики», а также у некоторых других авторов, которые собраны и опубликованы в английском переводе К. Вильдбергом: Wildberg 1987) и «О контингентности мира» (конспект на арабском анонимного автора: Troupeau 1984).

3 Здесь и далее «О сотворении мира» Иоанна Филопона цитируется, иногда с изменениями, по русскому переводу Т.А. Сениной.

4 Данный момент указывает на происходивший в середине VI в. процесс широкого распространения в политических и образовательных центрах империи несторианской ученой литературы с ее концепцией космоса как скинии, натуралистическими представлениями о телесности Бога и ангелов и т.д., примером чему служит не имевшая аналогов популярность во всем христианском мире опубликованной в 546 г. «Христианской топографии» Космы Индикоплова. Напомним, что это сочинение без явных на то оснований долгое время, начиная с выдвижения соответствующей гипотезы автором критического издания «Христианской топографии» Вандой Вольской-Коню (см.: Wolska-Conus 1962, 147–218), полагали и полагают до сих пор в качестве скрытого, поскольку Филопон в своем трактате Космы не упоминает, но тем не менее основного предмета критики в «О сотворении мира», об этом см.: Ноговицин, Щукин 2021, 241, 251–252 (там же литература по вопросу).

того, впадают в идолопоклонство, обожествляя природу и ее многообразные явления, а поклонники Феодора Мопсуестийского — и вовсе человека (Jo. Philop. *Opif*. *Opif*. VI.10; Scholten 1997, 534.1–536.26), и все они служат твари, а не Богу. Столь радикальные обвинения в идолопоклонстве и ереси в дискурсе эпохи отмечали крайнюю форму вовлеченности в политическую борьбу в имперском мире позднеантичной Византии, где толкование вероучительных истин одновременно служило также и способом дискурсивной легитимации тех или иных социально-экономических практик и выводу их в сферу политического обсуждения и официальной правовой регуляции[5].

Подобная специфика социальной среды, в которой получает определенность выраженная в «О сотворении мира» богословская позиция Филопона, как и во многом обусловленная образованием его способность задать предельно высокий уровень артикуляции ожиданий, соответствующей вкусам избранной им аудитории, интересам церковно-политической партии, которой он принадлежал, и одновременно сложившейся жанровой традиции толкований на Шестоднев, также определяет и сложную дискурсивную организацию текста его толкования. Это обстоятельство прямо сказывается на степени сложности жанровой структуры текста трактата и непосредственно с ней связанными способами толкования, применяемыми в ходе его построения, их отбором, исходя из имеющегося в традиции репертуара, и сопутствующими методологическими ограничениями их действенности, не обязательно совпадающими с уже имеющимися у других авторов. В целом «О сотворении мира», как и заявляет Филопон в 1 главе I книги, следует канве повествования «Гомилий на Шестоднев» Василия Великого, хотя и не совпадает с ними в отдельных толкованиях и по содержанию несколько обширнее повествования Василия, поскольку оно обрывается на самом начале обсуждения творения человека.

5 См. наш подробный анализ целей написания трактата Филопона и предполагаемой в трактате читательской аудитории, на которую он должен был произвести воздействие, а также зависимости этих целей от способов и содержания репрезентации политических, научных и вероучительных истин в богословском и философском дискурсах эпохи, прежде всего, на материале Проэмия и I книги «О сотворении мира»: Ноговицин, Щукин 2021. См. также проделанный Людвигом Фладерером блестящий анализ контекстуальной зависимости триадологических и христологических концепций монофизитов и диафизитов несторианского направления (или, точнее, последователей Федора Мопсуестийского), представленных в рамках критики Иоанном Филопоном в VI книге своего трактата толкования Федором творения человека «по образу и подобию» Бога, от политико-экономических интересов ведущих политических сил Александрии Египетской и Египта в целом: Fladerer 1999, 369–384.

Филопон, выполняя свое обещание, подробно обсуждает также и те «трудные места» текста начала книги Бытия, которые, как считается, «не соответствуют наблюдаемым явлениям» и которые Василий, сообразуясь с непритязательностью понятия своей простонародной аудитории, «справедливо обошел … молчанием, как неподходящие для слуха и мышления простецов» (Jo. Philop. *Opif*. I.1; Scholten 1997, 76.10–11). Но, следуя за Василием, он только последовательно двигается по тексту книги Бытия, как и все ее толкователи. Принципиальная разница, отличающая толкование Филопона, однако, состоит в том, что его структура образована таким образом, что адаптирует формальные элементы предшествующих традиций толкований на Шестоднев в рамках формы, характерной для неоплатонического школьного философского комментария, и даже включает отдельные конструктивные манипуляции этими элементами, что говорит о том, что Филопон рассчитывал также и на притязательных читателей, хорошо знакомых с традицией богословских толкований на книгу Моисея.

Толкование Филопона строится на основе школьного неоплатонического представления о литературном произведении как координированном и однородном целом, в котором все части, и в частности тематические уровни и мотивы (исторические, математические, этические и т.д.), внутренне, даже если, как это обычно бывает, ведущим является один уровень, сопряжены и находятся друг с другом в той или иной мере завуалированной связи, которая может быть открыта знающим толкователем[6]. Как таковая эта связь конституируется через сложные отношения артикуляции в языке соответствующих предметов, доступных мнению, размышлению или уму[7], т.е. формируется как на чисто грамматико-риторическом уровне иносказания, включающем различные стилистические и тропологические средства выражения этой связи и ее демонстрации, так и на соответствующем им уровне диалектического и научного доказательства (антистроф и силлогизмов), поскольку

6 См. подробный анализ Фладерером возникновения и эволюции структуры неоплатонического комментария, а также герменевтической теории в школьном неоплатонизме, которому мы отчасти следуем в изложении этого вопроса: Fladerer 1999, 19–165 (там же литература по данной тематике исследований).

7 Мы имеем в виду такие разумные (αἱ λογικαί) познавательные (αἱ γνωστικαί) способности души, как мнение (ἡ δόξα), размышление (ἡ διάνοια) и ум (ἡ νοῦς), поскольку именно они имеют дело с концептуализацией данных чувств и воображения, а также с концептами, уже заключенными в наличном языке, в том числе и языке толкуемого произведения. Каждой из этих разумных познавательных способностей соответствуют собственные предметы: вещи мнимые (τὰ δοξαστά), мыслимые (τὰ διανοητά) и умные (τὰ νοητά).

речь у неоплатоников идет, прежде всего, о вершине одновременно и литературной, и философской прозы, каковую представлял для них платоновский диалог. Конечно, образцом здесь служит «Тимей», изучение которого завершало круг обучения в неоплатонических школах: этот физический по преимуществу диалог, как со стороны формы, так и содержания, поскольку он посвящен репрезентации структуры космоса в целом и в основных частях этого целого, как таковой для платоников является архетипом боговдохновенной литературы, указывающим на то, что всякое качественное литературное произведение строится также, как и космос — это созданное демиургом великолепное произведение, гармония частей которого такова, что среди них нет лишних, а имеющиеся не мешают друг другу, поскольку творец создал его с умом[8]. Причем эта демонстрация является конечным пунктом развертки самой философии и, соответственно, всей серии диалогов Платона, а в системе неоплатонического образования также и сочинений Аристотеля, так что именно общий взгляд на целое с самого начала дает возможность определить место и преимущественную специфику превалирующего уровня смысла каждого произведения внутри этого телеологически связанного целого: так, логические сочинения Аристотеля, начиная с «Категорий», подразумевают их истолкование в качестве необходимых инструментов дальнейшего исследования самих вещей, поскольку, исходя из общего понятия о целом, они изначально имеют также и онтологический смысл, который должен учитывать обучающийся философии. В описанной структурной взаимосвязи избранных философских текстов Платон и Аристотель не могут быть соперниками. Данная модель истолкования, в окончательном виде сформулированная уже у Ямвлиха, с тех пор оставалась образцовой в неоплатонической теории истолкования в целом и философского комментария как дискурсивной формы, структурировавшей порядок и содержание обучения в неоплатонических философских школах, в частности[9].

Именно Ямвлих задает форму экзегетического метода, в согласии с которым содержание конкретных текстовых фрагментов подвергается тематизации и анализу на основе предшествующей νοερὰ θεωρία (умной теории, или умного созерцания), которая позволяет связать каждый из них с целью и смыслом произведения в целом. Эта общая θεωρία содержит априорные условия толкования, понимание которых позволяет понять все части произведения и отклонить их уже имеющиеся в традиции неверные интерпретации. Поэтому истолкование

8 Подробнее см.: Fladerer 1999, 59–62.

9 Подробнее см.: Fladerer 1999, 26–42, особенно: 32–35.

каждой конкретной словесной формулировки, технически обозначаемой именем λέξις (фраза или изречение), совокупность которых составляет текст произведения, в неоплатоническом комментарии существенно сопряжено со школьной формой дискуссионного изложения проблем, отбора и опровержения мнений, которые соперничают в претензии на истинность с мнением, исходящим из такой общей теории. Лексически пара θεωρία – λέξις в техническом словаре неоплатоников, однако, не была строго фиксированной, и в конкретных комментариях ее элементы могли легко заменяться другими терминами и выражениями[10], которые при этом обязательно сохраняли понятийное значение противопоставления общего рассмотрения и конкретного фрагмента текста. При этом сам порядок включения этих элементов построения текста комментария по ходу истолкования варьировался в зависимости от структуры анализируемого текста и хода исследования, причем каждая λέξις как конкретная единица текста могла разбиваться на более мелкие единицы, леммы, истолкование которых и апробация неверными мнениями позволяли дать более точную демонстрацию истинного истолкования всей фразы.

В своем исследовании космологических книг «О сотворении мира» Клеменс Шольтен на основе отдельных высказываний Филопона, указывающих на переход от общего рассмотрения к частному исследованию формулировок (Jo. Philop. *Opif*. *Opif*. III.17, IV.1, IV.3, V.1; Scholten 1997, 350.12–13, 372.24–25, 378.18, 462.13–14), выделил аналогичную паре θεωρία – λέξις пару технических терминов τάξις – λέξις, которой Филопон пользуется в «О сотворении мира», не прибегая к паре θεωρία – λέξις, но также отнюдь не с педантичным постоянством (Scholten 1996, 44–45). В свою очередь, Людвиг Фладерер предложил анализ взаимосвязи этих пар применительно к задаче и способу истолкования Филопоном шести дней творения. Он выделяет три значения τάξις, или порядка, в тексте толкования Филопона.

Первое значение указывает на физический порядок творения мира и наиболее подробно представлено в той общей теоретической части, которую Филопон помещает в текст в качестве 17, последней главы III книги трактата. Процитируем основную часть этого рассуждения:

> Если … кто-либо, благодаря чистоте своих умственных способностей (λογισμῶν), лучше вникнет в значение пророческих изречений (λέξεων), не говоря при этом чего-либо, что кажется противоречащим наблюдаемым явлениям, то пусть его мнение одержит верх как более истинное: ибо пусть ничто не будет ни для кого

10 Конкретные примеры см.: Fladerer 1999, 228–229.

выше истины. А какова причина порядка (τῆς τάξεως), согласно которому возникла твердь, и [порядка появления] каждого из последующих [творений], об этом необходимо сказать более общедоступным языком.

Так вот, для Бога, как беспредельносильного, было возможно ввести [в бытие] (παραγαγεῖν) сразу всё одним только желанием (μόνῳ βουλήματι); если же вселенная (τὸ πᾶν) вообще имеет начало бытия — а на это указали, повсюду говоря и вопия [об этом], и божественные речения, и все естествоведы (φυσικοί) от древних до Аристотеля, как сказал и сам Аристотель, — то разве не разумно расположить каждую из частей мироздания в некоем последовательном порядке (ἐν ἀκολούθῳ τινὶ τάξει)? А поскольку это так, то элементы, обладающие простой и несоставной сущностью, справедливо получили существование раньше (τὰ στοιχεῖα τὴν οὐσίαν ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον ἔχοντα προϋπέστη δικαίως): ведь простые [сущие] предваряют составные по природе, а часто и во времени (φύσει, πολλάκις δὲ καὶ τῷ χρόνῳ); а [сущие], которые состоят из тех [простых сущих], соответственно, после тех и возникли, а из этих [последних] одно пришло в бытие первым или вторым по отношению к другому, согласно некоему природному соотношению (κατά τινα λόγον φυσικὸν). Небо же, как охватывающее всё и будучи как бы границей и связью всех сущих (ἁπάντων), предшествовало в бытии всему вообще (προϋπῆρξεν ὁμοῦ πάντων) и, поскольку сама земля возникла вместе с ним, получило вместе с ней преимущество в перечислении (Jo. Philop. *Opif*. III.17; Scholten 1997, 364.3–24).

Как хорошо видно из этого рассуждения, допуская возможность более точного изъяснения пророческих λέξεων в большей мере одаренными в отношении способностей ума толкователями и указывая на то, что Бог в силу своего беспредельного могущества мог одним только желанием (волей или замыслом) (μόνῳ βουλήματι) сотворить все вещи вселенной одномоментно, Филопон, однако, утверждает, что Он все же пожелал создать их по очереди, о чем говорят открывающие книгу Бытия божественные речения о начале творения мира, к которому Бог приступил с создания неба и земли (Быт. 1:1). Поэтому, толкуя шесть дней творения, «разумно расположить каждую из частей мироздания в некоем последовательном порядке (ἐν ἀκολούθῳ τινὶ τάξει)» и говорить о простых элементах, как получивших существование раньше и предваряющих составные сущие часто не только по природе (как и упомянутое Филопоном начало мира у Аристотеля), но и во времени, так что составленные из них сложные сущие «после тех и возникли, а из этих [последних] одно пришло в бытие первым или вторым по

отношению к другому (καὶ τούτων ἕτερον ἑτέρου κατά τινα λόγον φυσικὸν πρῶτον ὑπῆρξεν ἢ δεύτερον σκοπός), согласно некоему природному соотношению (κατά τινα λόγον φυσικὸν)». Все вещи в ходе сотворения вселенной возникают в пространственно-временной и исчислимой последовательности, соотносятся как первое и второе и упорядоченно следуют друг за другом. Таким образом ἀκόλουθον, или описанная Моисеем последовательность творения, посредством отнесения к началу творения, т.е. к замыслу и желанию Бога, получает свой четко артикулированный τάξις, исходя из которого становится возможным чтение самого текста Писания о сотворении мира в каждой его лексической единице. Фладерер указывает на эти особенности τάξις в физическом значении (Fladerer 1999, 229–230), чтобы перейти ко второму — литературному его значению.

Однако уже в этом рассуждении очевидно, что божественное слово о начале, с которого Моисей начинает свое повествование, прямо указывает на буквальную соположенность и взаимозависимость физического и литературного, или, можно сказать, нарративного τάξις, учитывая, однако, что этот рассказ записан. Более того, уже из этого становится ясно, что Филопон поддерживая буквальное толкование, отличавшее подход антиохийской школы, по сути, прямо отрицает ведущий принцип аллегорического толкования александрийцев. Отнюдь не все в Писании может быть подвергнуто аллегорезе, и это в первую очередь касается рассказа Моисея о творении мира, упорядоченную во времени процедуру которого, как известно, Ориген, как и его последователи, вслед за Филоном, отрицал, полагая что все это повествование является образцовым для Писания примером аллегории, дискурсивно развертывающей структуру космоса в его состоянии умозрительного замысла Бога о мире, который в реальности творится одномоментно и сразу весь. Ориентируясь не только на Филона, но и на физику средних платоников и перипатетиков, Ориген в принципе не мог себе представить, как можно научно объяснить буквальное содержание текста Шестоднева и видеть в нем реальную историю, очевидно, как раз в тех «трудных местах», за истолкование которых в своем сочинении взялся Филопон, ведь «кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба?» (Orig. *De princ*. IV.3.1; Görgemanns, Karpp 1976, 730)[11]. Через посредство Моисея, «Слово Божие позаботилось

11 Процитируем этот выпад Оригена против буквального понимания рассказа о шести днях творения в сопутствующем ему контексте методологического рассуждения о принципах толкования Писания: «Но Святой Дух сделал это не в одних только Писаниях, явившихся до пришествия

внести в закон и историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности; без этого же, увлеченные слишком привлекательным словом и не научаясь ничему, достойному Бога, мы отпали бы, наконец, от Бога или же, не отступая от буквы, остались бы не наученными ничему божественному (ᾠκονόμησέ τινα οἱονεὶ ‘σκάνδαλα‘ καὶ ‘προσκόμματα‘ καὶ ‘ἀδύνατα‘ διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἵνα μὴ πάντη ὑπὸ τῆς λέξεως ἑλκόμενοι τὸ ἀγωγὸν ἄκρατον ἐχούσης, ἤτοι ὡς μηδὲν ἄξιον θεοῦ μανθάνοντες, τέλεον ἀποστῶμεν τῶν δογμάτων, ἢ μὴ κινούμενοι ἀπὸ τοῦ γράμματος μηδὲν θειότερον μάθωμεν)» (Orig. *De princ*. IV.2.9; Görgemanns, Karpp 1976, 726; рус. пер.: Ориген 1993, 292). Иными словами, согласно Оригену, Святой Дух, водивший рукой Моисея, как и в случае всех других книг Писания, в том числе излагающих законы, строит дискурсивную, т.е. неизбежно развернутую в последовательности временной перспективы, репрезентацию замысла творения (соответственно, представленную в книге Бытия в обличье истории творения) в виде серии нравственных уроков, нередко основанных на подтасовке фактов, но свидетельствующих о могуществе Бога, и загадок, позволяющих перейти от буквального смысла Писания не только к моральному (анагогическому) смыслу, но и к духовному.

Второе — литературное значение τάξις, по мнению Шольтена, наиболее отчетливо обнаруживается в составляющей 1 главу IV книги второй части теоретического раздела, начатого в последней главе III книги (Fladerer 1999, 230–231). Здесь Филопон, процитировав λέξις Быт. 1:9–10 в переводе семидесяти и дав разночтения переводов Акилы,

Христова: так как Дух — один и тот же и от одного Бога, то подобное же Он сделал и в Евангелиях и в Писаниях апостольских. Эти книги не заключают в себе совершенно чистой истории в телесном смысле — здесь описано много такого, чего на самом деле не было (οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων μὴ γεγενημένων); они также не заключают в себе законодательства и заповедей, вполне согласных с разумом. Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека — земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке, и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а вкушающий от плодов дерева [познания] добра и зла приобщался бы добру и злу? И если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот [рассказ] образно указывает на некоторые тайны, через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом (διστάξειν τινὰ περὶ τοῦ αὐτὰ τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης μηνύειν τινὰ μυστήρια)» (Orig. *De princ*. IV.2.9–3.1; Görgemanns, Karpp 1976, 728–732; рус. пер. Н. Петрова: Ориген 1993, 294–295).

Симмаха и Феодотия[12], излагает прямо не относящиеся к этой фразе, толкование которой начнется со 2 главы, два варианта буквального толкования апории порождения растений до творения солнца и, соответственно, луны и звезд (было бы логично создать в начале светила и прежде всего солнце, как источник тепла, способствующего произрастанию растений) — (1) исторического и одновременно нравственного и следом (2) физического толкования. Согласно первому толкованию, Моисей, желая привести впавших в Египетском пленении в идолопоклонство солнцу, луне и звездам иудеев к богопознанию и уяснению того, что Бог один и Он всемогущ, передал им, что возникновение светил произошло на следующий день после создания растений, уча «не надеяться на них как на богов»: первозданные растения и животные были созданы «только одним божественным повелением, не нуждаясь в солнце, которого еще не было» (Philop. *Opif*. IV.1; Scholten 1997, 368.12–370.29). Знаком литературного порядка здесь у Фладерера служит намеренное включение Моисеем в порядок творения нравственного урока, о котором мы бы ничего не узнали, если бы не толкование этой апории в качестве такого нравственного урока, которое воспроизводит Филопон, взяв это толкование из традиции, т.е. от тех, кто этот урок все же получил. Отметим на полях, что Филопон помещает это толкование в то место, которое ему, вероятно, предназначалось, если судить по толкованию Филона, приписывающего эту несообразность в физическом порядке творения мира непосредственно самому Богу[13], хотя при этом во всех сохранившихся и написанных до Филопона толкованиях шести дней творения (кроме кратких, по сравнению с утраченным комментарием, «Гомилий на Бытие» Оригена и толкования Василия Великого), и даже у аллегориста и оригениста Дидима Александрийского (Didym. *In Gen*. 1A.7–10; Nautin, Douterleau 1976, 1), само это толкование в данном месте отсутствует и непосредственно предшествует всему толкованию на книгу Бытия: в них цель ее написания Моисеем как раз и объясняется его желанием вернуть погрязших в Египте в идолопоклонстве иудеев к единому Богу[14]. Пожалуй, это единственное

12 Филопон по всему тексту использует все четыре перевода, обосновывая свой выбор в толкованиях и подтверждая их теми или иными вариантами перевода.

13 У Филона при этом отсутствует рассказ о миссии Моисея. См. его «О сотворении мира согласно Моисею»: Philo *De opif*. 45–46; Cohn 1896, 14.5–15.7.

14 В части толкований при изложении апории творения растений прежде светил сохранилось указание на то, что знание о таком порядке могло отвратить от ложного почитания солнца или всех светил, но только Дидим в дополнение к этой интерпретации упоминает египтян в качестве примера

частное толкование отдельной λέξις в тексте «О сотворении мира», которое можно с полным на то правом назвать нравственным, и то, что Филопон включил его в свое толкование, конечно, не случайно, о чем у нас еще будет возможность сказать. Здесь, однако, важно, то, что далее он дает физическое объяснение апории создания растений прежде светил[15], указав таким образом, что Моисей в своем повествовании строго следовал физическому порядку творения, т.е. ничего не выдумывал ради нравственного урока иудеям, что подразумевала бы аллегорическая интерпретация. Посредством этой вставки, Филопон, по существу, демонстрирует строгое совпадение литературного и физического порядков, т.е. истинность истории творения мира, рассказанной Моисеем. Но также он таким образом показывает, что вся совокупность физических толкований имеет моральное измерение, сообщая об эксклюзивности и всеохватности творческой способности единственного творца этого мира. Данный момент в качестве собственной и главной цели Моисея при написании им текста о творении мира Филопон постоянно подчеркивает уже в первом в трактате теоретическом рассуждении, составляющем 1 и 2 главы I книги и предпосланном как всему сочинению, так и I книге в отдельности[16]:

> …он первый был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни; ввиду чего он и написал только то, что этому содействовало, а именно, что это великое и блистательное произведение — мироздание — не получило бытие самопроизвольно и не относится к высочайшей божественной сущности, но что оно, не существуя прежде своего возникновения, благодаря тому незримому творческому Началу

приверженности к заблуждению многобожия (Didym. *In Gen*. 36.13–15; Nautin, Douterleau 1976, 96). Так или иначе, никто, как и Филон, не говорит в связи с этим о цели Моисея и о случившемся с иудейским народом в Египетском пленении. Подробнее см.: Ноговицин, Щукин 2021, 262–263.

15 Это физическое толкование сводится к следующему: свет, пусть и без наличия светил, уже имелся до возникновения растений, так что когда воды божественным повелением освободили сушу, земля перешла в действительность своих возможностей, к каковым и относится произрастание всевозможных растений, а поскольку еще не хватало благоустроенной тверди, Бог, указав земле произвести в действительность то, на что она была способна, следом создал светила, которые могли бы поддерживать природное плодородие земли уже без Его первоначального посредничества (Philop. *Opif*. IV.1; Scholten 1997, 370.29–372.23).

16 Завершение этого общего рассуждения Филопон маркирует следующей фразой: «Итак, после того как предпосланы эти полезные [или: годные к использованию] нам вещи, я перейду, наконец, к предлежащему делу (Ἐπεὶ οὖν χρησίμως ἡμῖν ταῦτα προείρηται, ἐπ’ αὐτὸ βαδιοῦμαι λοιπὸν τὸ προκείμενον)» (Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 84.20–21).

> всего было приведено в эту вот являемую красоту (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 78.4–11).

Именно в этом состоит цель (σκοπός) Моисея (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 78.3–4), и как часть общей ойкономии спасения она связывает нравственный и одновременно литературный τάξις сочинения Моисея и физический τάξις самого творения мира. Фладерера в данном рассуждении Филопона интересует прежде всего этот аспект конгруэнтности литературного и физического порядков в тексте трактата, которые в конце рассматриваемой им 1 главы IV книги с полной отчетливостью получают также и третье измерение в третьем — дедактическом значении τάξις (Fladerer 1999, 231–232).

Это значение τάξις в качестве обозначения общего содержания раздела трактата строго соответствует θεωρία и как таковое непосредственно обнаруживается из его противопоставления λέξις в последнем предложении главы: «Итак, когда об этом порядке сказано, далее пусть будет [целенаправленно] исследован смысл божественных слов (Τῆς τάξεως τοίνυν εἰρημένης σκοπείσθω λοιπὸν τῶν θείων λόγων ἡ δύναμις): *И сказал Бог: Да соберется вода, которая под небом, в одно собрание*, *и да покажется суша*» (Jo. Philop. *Opif*. *Opif*. IV.1; Scholten 1997, 372.24–27). Здесь λέξις заменена почти идентичным по смыслу, но более конкретным выражением τῶν θείων λόγων ἡ δύναμις, за которым уже следует сама фраза, или точнее — первая лемма первоначально представленной фразы: почти полностью стих Быт. 1:9.

Таким образом, как справедливо полагает Фладерер, посредством этого третьего значения τάξις цель Моисея непосредственно, одновременно по содержанию и по форме определяющая специфику дидактического членения комментария к тексту книги Бытия, связывается с собственной целью Филопона как толкователя Моисея и вписывается в более широкий контекст христианского понимания истории мира как эсхатологического процесса от его творения до страшного суда, ведущего к спасению человечества. Филопон прямо заявляет о своей задаче в первом теоретическом рассуждении трактата:

> Итак, да будет исследовано только то, согласуется ли написанное [Моисеем] с наблюдаемыми явлениями. Ибо цель у этого труда — как раз показать, по возможности, что в рассказе пророка о происхождении мира нет ничего несогласного с устройством вселенной, но, напротив, многие из последующих исследований естествоведов о причинах берут начало в сочинениях Моисея (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 84.7–16).

Цель Филопона состоит в согласовании написанного Моисеем текста о творении мира с «исследованиями естествоведов», под которыми Филопон имеет ввиду современные ему избранные физические теории (включая учения о душе, растениях и животных), но не диалектико-мифологическую космологию неоплатоников и любые другие подобные космологические теории, предполагавшие представление об одушевленности и разумности небесных тел. Реально это только переформулировка уже поставленной Филопоном задачи пояснить трудные для понимания места текста Моисея, которые разумно, сообразуясь с уровнем образования простонародной публики своих гомилий, обошел стороной Василий Великий. Иными словами, это те апории и несообразности с точки зрения здравого смысла, которые подобны уже упомянутой апории творения растений до создания солнца и светил (другие основные из них: отсутствие упоминания творения ангелов, апория разделения вод и появления двух небес — первого неба, сотворенного в первый день творения, и второго — тверди или неба видимого мира, сотворенного в день второй, а также апория сотворения света до светил; но к ним Филопон присоединяет и другие, в основном связанные с внешней несогласованностью между текстом книги Бытия и распространенными в образованной публике физическими теориями того времени). В этом смысле задача толкования Филопона вписывается в общую эсхатологическую перспективу спасения и миссии приведения людей к богопознанию, начало которой положено пророком Моисеем, только Филопон сообразуется с насущными целями этой миссии, значимыми в ситуации его времени.

Содержательно и технически интерпретативная процедура, которую осуществляет Филопон, ограничена принципом жесткого разделения между понятием о Боге как Творце и самого мира, и эсхатологической цели его существования и самим миром: непостижимая внемирность Бога определяет ограниченность и самого мира божественным планом его существования, и эпистемологической размерности наших средств познания этого плана, не говоря уже о непознаваемости сущности самого Бога. Это принцип отбора только тех физических теорий, используемых при толковании физических частей Писания, и тех толкований его морального и духовного смысла (как эсхатологического, касающегося истории спасения, так и сообщающего нам о самом Боге, т.е. явленной в Писании Его троичности), которые не пересекают границу между бытием мира и бытием Бога: именно в этом смысле применительно к физической картине творения, по словам Филопона, богопознанию содействует только научение людей мысли о том, что мироздание «не получило бытие самопроизвольно и не относится к высочайшей

божественной сущности», и это понимание вытекает из правильного понимания мысли о том, что мироздание «не существуя прежде своего возникновения, благодаря тому незримому творческому Началу всего было приведено в эту вот являемую красоту». Но это также означает и ограниченность имеющихся у человека средств познания и выражения своей мысли об акте, истории и замысле творения.

Фладерер сосредотачивает свое внимание именно на этом аспекте: нет никакой непосредственной связи между человеческим языком и божественными вещами самими по себе, но поскольку язык и человеческое понятие внутримирны, как и сам физический порядок сущих вещей, языковое творение, воспроизводящее порядок физического творения, способно достигнуть такой степени выразительности и точности, которая позволяет понять его собственную структуру и последовательность (Fladerer 1999, 232–239). Конечно, это возможно только на основании знания о последовательности творения мира Богом, которое насколько возможно точно для самого человеческого языка, в отличие от языка Бога, не совпадающего с вещами, может быть выражено в тексте. В более развернутом, чем в начале I книги, виде Филопон высказывает эту мысль в 1 главе V книги, прежде процитировав фразу, или λέξις, Быт. 1:20–21:

> Я же, как было обещано в начале, и сейчас тяжелые [для понимания места этого] изречения (τῆς λέξεως), кажущиеся не соответствующими природе (τῇ φύσει δοκοῦντα μὴ συμφωνεῖν), постараюсь сделать вразумительными и выявить [их] подлинную мудрость (σοφὴν) и последовательность (ἀκόλουθον) между уже возникшими [сущими] и теми, которым предлежит [появиться]; но прежде, как обычно, подобает сказать об их порядке (τῆς τάξεως) (Jo. Philop. *Opif*. V.1; Scholten 1997, 452.17–21).

Иными словами, языковое выражение порядка творения Моисеем может казаться «не соответствующим природе», но тем не менее за ним стоит знание (мудрость) о неэмпирическом порядке творения именно в такой последовательности, а не другой, и познание согласованности этой последовательности и нашей способности ее понимания (и, соответственно, физических теорий, создаваемых нашим умом) вполне возможно, поскольку и мудрость Моисея и наша способность понимания касаются этого неэмпирического τάξις. Мир доказывает текст Писания и наоборот. Напротив, составленная из λέξις последовательность повествования соответствует материальному порядку творения с его временной последовательностью. Каждая λέξις соотносится с чувственными явлениями, а τάξις повествования

о творении мира соответствует своему собственному смыслу, стоящему за буквой текста Моисея и любым его точным толкованием. И именно в этом состоит собственный смысл теоретического рассмотрения, позволяющего понять лексические единицы текста Моисея в их неотменимой последовательности, а сам рассказ Моисея признать за лучшее из возможных для человека описание творения мира.

Соответственно, Божественная сущность как причина мира свободна от временной последовательности, но само творение расширяется до пространственно-временной последовательности во внутримирных явлениях, обращающих нас к Богу как их причине. Поэтому поиск посредствующих возникновению тех или иных вещей физических причин, которыми занимаются естествоведы, не входит в собственные задачи богослова, о чем и пишет Филопон в 1 главе I книги:

> Но пусть никто не требует от сочинения Моисея рассуждений о природе, предпринятых последующими авторами, например: каковые материальные начала вещей? Следует допускать одно начало или многие? И если многие, то сколько и каких? Одинаковы ли они все или различаются между собой? Какова сущность небесных вещей, отличается ли она от сущности подлунных, и изменяется ли их сущность одновременно с их движениями? И, попросту говоря, все то, по поводу чего знаменитые попусту усердствовали, потому что занимающиеся естествознанием (τοῖς φυσικοῖς) во многом ошибались относительно таковых предметов, поскольку говорили несогласно и друг с другом, и с действительностью. Ибо не такова была цель удивительного Моисея, но он первый был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни (Jo. Philop. *Opif*. I.1; Scholten 1997, 76.13–78.6).

Более того, во 2 главе Филопон к этому добавляет, что обращение к исследованию материальных причин вещей способно даже извратить мысль придавшегося этому занятию богослова:

> Стало быть, как я сказал, никто да не требует от Моисея наблюдения движения звезд или обсуждения вопросов, касающихся причин природных явлений. Ведь это не цель богословов и учения, приводящего к богопознанию, но дело знатоков отдельных предметов; ибо всякое искусство стремится к какому-либо результату, полезному для жизни людей.
>
> Пускаясь же в тонкие рассуждения о материальных причинах возникшего, богословствующий, думаю, подвергается опасности ослабить стремление к Богу как Причине всего из-за исследования низших примыкающих причин, а особенно из-за душ более

> плотных и пригвожденных к телам (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 82.11–84.7).

Если естествоведы из первой главы — это, очевидно, языческие философы, то кто подразумевается под богословствующим во 2 главе не вполне очевидно. Фладерер полагает, что это Феодор Мопсуестийский или Косма Индикоплов, поскольку именно Феодор и другие близкие ему антиохийские авторы в стремлении к полному буквализму при истолковании Писания и в частности описания творения Моисеем толкуют не только ангелов, но и действия Бога в телесном смысле, пересекая онтологическую границу между умопостигаемым и материальным мирами и, на словах различая невидимый и видимый миры, на деле не соблюдают в ходе толкования принцип их полной инородности друг другу (Fladerer 1999, 252–255). Собственно, именно это искажение лежит в основе их неправоверия и ведет их к поклонению твари, а не Богу.

Исходя из данной трактовки Фладерер трактует ключевой пассаж первого теретического рассуждения Филопона, где тот, предваряя свое, уже процитированное нами, высказывание о том, что «многие из последующих исследований естествоведов о причинах берут начало в сочинениях Моисея», в самом начале 2 главы I книги своего трактата говорит о подражании Моисею, которое было свойственно Платону во многих вещах, но прежде всего в описании творения мира (Fladerer 1999, 241–255). Здесь Филопон вводит эту идею одновременно в содержательный и технический с точки зрения способа толкования контекст прояснения цели изложения Моисеем порядка творения мира в книге Бытия. Филопон цитирует речь демиурга из «Тимея» Платона (*Tim*. 41b6–d3), в которой тот дает повеление уже сотворенным им небесным созданиям принять от него семена трех еще нерожденных смертных родов и заняться их порождением при помощи той силы, что он уже дал им, когда создавал их самих (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 80.10–82.1), и сталкивает этот пространный и риторически изысканный пассаж с выражающим акт божественного творения кратким словом Моисея в Быт. 1:3 «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет» (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 80.3–82.6):

> Но послушай, насколько более величественно богословствовал Моисей: *И сказал Бог: да будет свет; и возник свет*, — и так же обо всем. Насколько это возвышеннее и боголепнее (ὑψηλότερα καὶ θεοπρεπέστερα) [слов] Платона?! Ибо, если «сказал» нельзя умопредставлять как некий голос и звук речей (εἰ γὰρ τὸ ‘εἶπεν‘ μὴ φωνήν τινα καὶ ῥημάτων ψόφον νοεῖν δυνατόν) — ведь это

> невозможно и относительно только что приведенной речи Бога у Платона, — что иное хотело этим выразить слово, как не то, что при каком бы то ни было сотворении сущих вслед за желанием Бога немедленно следовало дело? (Jo. Philop. *Opif*. I.2; Scholten 1997, 82.3–11).

Фладерер интерпретирует этот отрывок в грамматико-риторическом смысле, а также в контексте наиболее распространенной и интегрированной в платонизм неоплатониками аристотелевской теории языка. Ориентируясь на образованного читателя, который как минимум прошел школу грамматики и риторики и не чужд познаний в физике и философии, Филопон представляет Моисея как более возвышенного писателя, чем Платон. Он указывает на то, что там, где Платон, этот признанный образец высокого стиля, пускается в длинное и риторически сложное описание, Моисей много возвышеннее (ὑψηλότερα), поскольку использует в своем описании крайне сложную в исполнении стилистическую фигуру ἀσύνδετον. Буквально асиндетон предполагает намеренное устранение союзов из серии связанных друг с другом лексических единиц, λέξις, что, как писал еще Аристотель, ведет к тому, что «в один и тот же промежуток времени сказано, по-видимому, многое, потому что соединение посредством союзов делает многое чем-то единым, а с уничтожением союзов, очевидно, единое, напротив, делается многим». Это не только делает то, о чем говорится, запоминающимся, но и, в силу событийной насыщения одного и того же промежутка времени, создает впечатление высказывания, лишенного временной размерности, т.е. как бы исходящего из вневременной перспективы, откуда и возникает эффект возвышенности. Часто асиндетон производит впечатление в устной речи оратора, но крайне плохо воспринимается на письме (Arist. *Rhet*. III.12, 1413b14–1414a7). Когда Моисей пишет «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет» — «и так же обо всем», повторяя одну и ту же конструкцию (пусть она и включает один и тот же повторяющийся союз) в каждой λέξις и даже в ее более мелких членениях, не связывая их поясняющими конструкциями, он на письме достигает эффекта предъявления последовательности, лишенной временного аспекта. Это указание на асиндетон должно расположить читателя к тексту Моисея (Fladerer 1999, 241–243).

В свою очередь, в соответствии с поздней теорией языка школьного неоплатонизма в семантическом треугольнике слово – мысль – вещь произносимое и слышимое слово — φωνή не только зависит от человеческого соглашения относительно именования тех и ли иных предметов, аналогами которых являются идентичные у разных людей представления в уме, но и от материальных условий формирования

и извлечения звука в речевом аппарате человека, при этом каждая конкретная форма звука как раз и артикулируется посредством соглашения. Филопон непосредственно демонстрирует, что εἶπεν Бога у Моисея не совпадает с φωνή человека, которое таким образом изымается из семантического треугольника и мы остаемся только с парой νόημα – πρᾶγμα. Иными словами, в случае божественного «сказал», мы имеем дело с соединением мысли и вещи, которое не требует временной формы словесного приказа: повеление Бога таково, что при «сотворении сущих вслед за желанием … немедленно следовало дело». Именно это хотел сказать Моисей, и именно того же эффекта добивался Платон, ему подражая (Fladerer 1999, 243–246).

Фладерер вписывает данную процедуру толкования в более широкий контекст противостояния александрийской и антиохийской школ толкования Писания (Fladerer 1999, 246–255). Филопон исходит из буквального толкования, но не отрицает аллегорезы, поскольку размерность человеческого языка такова, что нам требуется иносказание для того, чтобы выразить на доступном нам языке такие элементы внутримирового сущего, как его генезис, или ойкономию Христа и знание о триединстве Бога, которое нам дает Писание. Однако крайности в использовании обоих герменевтических стратегий все же не безобидны, поскольку ведут к ереси, что как нельзя лучше показывает пример Феодора Мопсуестийского. Именно в силу того, что текст Моисея целиком принадлежит этому миру и повествует о его творении, исходя из внутримировой перспективы, Филопон также ограничивает себя толкованием текста Моисея, исходя из феноменов внутримирового сущего. Именно поэтому он посвящает почти всю первую книгу своего сочинения (с 8 главы и до конца) апории отсутствия у Моисея описания творения ангелов в контексте полностью занимающей эти главы критики Феодора Мопсуестийского и его последователей. Творение ангелов, поскольку они бестелесны и только умопостигаемы, и не могло попасть в рассказ Моисея. Они были сотворены не вместе с миром, как полагали антиохийцы, а до времени и, соответственно, до творения мира. Применительно к самим процедурам толкования, эта внутримирность рассказа Моисея требует дополнительных средств ограничения аллегорического и буквального истолкования, каковым и выступает техника грамматико-риторической экзегезы с привлечением силлогистики там, где необходимо дополнительное опровержение конкурирующих толкований, когда в них используется силлогизм. Буквализм здесь должен быть ограничен требованием понимания условности телесных тропов по отношению к априори умопостигаемым сущим, а аллегореза использоваться только там, где

Моисей сам применяет иносказание, что и должны выявлять процедуры грамматико-риторического истолкования.

В изложенном нами толковании Филопоном способа выражения Моисеем творческого акта Бога Фладерер трактует εἶπεν Бога как символ, созданный при помощи языка, чтобы сделать неотменимую волю Бога прозрачной (Fladerer 1999, 245). Подобная идентификация, хотя и соответствует христианскому богословскому языку, в том числе и времени Филопона, и языку постоянно критикуемого Филопоном символизма космологического мифа неоплатоников, явно отмечает границу интерпретации Фладерера. На наш взгляд, подобная символизация скрывает существенные моменты методологии Филопона.

Нужно отметить, что экзегеза Филопоном того же высказывания Моисея «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет» в 22 главе I книги предполагает сопоставление двух словесных выражений для творческой воли Бога в Быт. 1:1 «В начале сотворил Бог небо и землю» и в процитированном Быт. 1:3, поскольку их сопоставляет Федор Мопсуестийский в отрывке, несомненно, являющемся вторым, наряду с цитатой из Платона, интертекстом для толкования Филопона, поскольку именно там Феодором выражена мысль, предполагающая материальность εἶπεν Бога, которая как раз и служит предметом критики Филопоном представления о том, что в Быт. 1:3 подразумевается φωνή. Феодор пишет, а Филопон его цитирует:

> Ведь относительно первого творения … блаженный Моисей не говорит о речи (φωνὴν), но просто: *В начале сотворил Бог небо и землю*; тогда Он произвел их одной волей, не пользуясь никакой речью (φωνῇ), поскольку не существовало того, кто должен был о чем-либо узнать из Его речи (τῆς φωνῆς). Об остальных же [творениях Моисей] говорит, что им предшествовала речь (φωνὴν): ведь поскольку отныне существовали те, кто должен был по голосу (τῆς φωνῆς) узнать о Создателе, невидимом по сущности, тогда речь (ἡ φωνὴ) предшествовала [сотворению], как угодно Богу, и дело следовало за речью (εἴπετο δὲ τῇ φωνῇ τὸ ἔργον). Было же это для невидимых разумных сущностей поучением от Создавшего тварь собственным повелением (Jo. Philop. *Opif*. I.22; Scholten 1997, 170.14–24).

Важно то, что критикуя Феодора за буквальное придание телесности Богу и ангелам, Филопон критикует его также за то, что он вводит нравственное толкование там, где оно неуместно, приписывая Богу координацию порядка творения с порядком поучения, в чем собственно и была цель толкования Феодора, рассматривавшего историю мира как своего рода школу, в которой и ангелы, и люди научаются понятию о божественном руководстве, в качестве какового Бог использует и порядок

творения мира, по его воле подчиненный этой педагогической задаче[17]. В очередной раз саркастически указав на смехотворность представления Бога действующим как телесное существо, у которого есть «дыхательное горло — трахея, нёбо, язык, зубы и прочее, посредством чего звуки оформляются в слова» (Jo. Philop. *Opif*. I.22; Scholten 1997, 172.13–15), и ангелов как имеющих телесный слух и соответствующие органы слуха, Филопон дает методическое пояснение относительно словоупотребления авторов Писаний:

> Пожалуй, он [Феодор, чтобы доказать свое толкование буквального смысла в этих двух фразах Моисея,] воспользуется как

17 См. более полную цитату, включающую этот текст, сохранившуюся в сирийском переводе: «Бог учредил твари такой порядок, благодаря которому разумным существам надлежало познать невидимого Творца: Он создал их не из друг друга и не для самих себя, не лишил их знания и всего прочего, благодаря чему они смогли бы познать Бога, но сотворил их одновременно с видимыми вещами, когда в одночасье создал неукрашенное творение. Впоследствии шаг за шагом Он украсил его: прежде, чем создать свет, Он рассеял мрак тьмы, после этого Он сотворил видимое небо, расположив на его поверхности множество вод. Затем, собрав воду в одно место, Он явил сушу и сотворил растения, семена, животных и наконец — человека. Он украсил Свое творение на глазах невидимого разумного воинства, которому прежде всего и надлежало получить знание о Боге и Его учение, чтобы оно поняло, Кто именно творит, увидев изначальное творение, а затем — мир во всем его убранстве. Так разумным существам стало известно, что их и все видимое создал один и тот же Творец — вместе с ними Он дал бытие и тому, что было сотворено на их глазах Его словом. Именно по этой причине о том, что было сотворено вначале, блаженный Моисей не говорит: “Сказал Бог”, — но только: “в начале сотворил Бог небо и землю”, — то есть творила только Его воля, к слову же Он не прибегал, поскольку не было того, кому надлежало научиться Его словом. О последующих же творениях Моисей сообщает, что Бог предварял их создание словом, так как уже появились те, кому подобало узнать о сокрытом по Своей природе Творце через слово, соединенное с действием и предварявшее творение по воле Его. Итак, разумные невидимые существа научались о том, что Бог создал творение Своим повелением, поскольку Он не прибег к слову в начале, когда некому было учиться, но каждый раз произносил его впоследствии, когда необходимо было научить. Именно это сообщает Бог блаженному Иову, говоря: “Когда Я творил созвездия, все ангелы Мои возликовали громким голосом и восхвалили Меня” (Иов. 38:7). Известно об их ликовании как при виде звезд, так и во время создания всех прочих творений, поскольку они дивились и изумлялись сотворению словом природ, не существовавших прежде, то есть созданных из ничего, и тех, что были созданы по повелению Бога из сотворенных Им ранее. Созданные одновременно с видимой тварью, разумные невидимые существа точно поняли, что Бог творил не только из имеющегося, но может, если будет на то Его воля, творить из ничего» (Theodorus Mopsuestenus *Fragmenta commentarii in Genesim*; Sachau 1869, ܐ – ܘ; рус. пер. А. Томразова: Феодор Мопсуестийский 2020).

> свидетелем и апостолом, [сказавшим]: *Если я говорю языками человеческими и ангельскими* (1 Кор. 13:1), — не зная, что эта грамматическая форма и предположение, будто и у ангелов есть язык и наречие, — гипербола. То же самое относится [и к выражению]: *Даже если я или ангел с неба благовестит вам не то, что вы приняли, да будет анафема (*Гал. 1:8). Ведь этого не собирался делать ни он сам, сказавший: *Ни ангелы, ни начальства, ни власти, ни силы, ни настоящее, ни грядущее, ни какая-либо иная тварь не сможет отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (*Рим. 8:38), ни служащие Богу силы, *крепкие силою, творящие слово Его (*Пс. 102:20), *посылаемые на служение ради тех, кому предстоит унаследовать спасение (*Евр. 1:14), не собирались этого делать. Но если даже предположить, что это случилось, если согласиться, что помимо этих были созданы и другие силы, то, возможно, [это] для безопасности слушающих, так как *и сам сатана преображается в ангела света* (2 Кор. 11:4). Итак, если сущность тех [небесных] воинств (ταγμάτων) бестелесная и умная, они не имеют ничего из наших органов чувств; потому-то о них можно справедливо сказать: ум видит и ум слышит (Jo. Philop. *Opif*. I.22; Scholten 1997, 172.16–174.8).

Как мы видим, именно о бестелесных и умопостигаемых существах, по словам Филопона, можно «справедливо сказать: ум видит и ум слышит». И это не символ в собственном смысле слова, а, как можно понять Филопона, метафора, или точнее — метонимия (поскольку среди внутримирного сущего для только умопостигаемых существ ближайшим будет сравнение с человеком и его способностями и органами). Это становится понятно из противоположности подобного сравнения, к которой прибегает Филопон, когда нечеловеческие способности приписываются человеку: здесь он прямо дает грамматическое пояснение, указывая, что когда апостол Павел пишет: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими (1 Кор. 13:1)» и «Даже если я или ангел с неба благовестит вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Гал. 1:8), он использует гиперболу. Неужели Моисей бессознательно творил символ, повествуя о творении мира Богом? Скорее он вовсе не старался приписать Богу нравоучение, вписанное им в порядок творения мира, но применял очевидность своего пророческого знания о последовательности физического творения в качестве пособия, демонстрирующего абсолютное могущество одного и единственного Бога, используя как синонимы омонимичные выражения «сотворил» и «сказал», взятые в форме тут же исполненного повеления. Не трудно заметить, что основным ограничением, которое налагает Филопон на использование как буквального толкования, так и аллегории является

именно приписывание нравственного смысла конкретным действиям Бога: нравственное истолкование в таком виде ограничивает свободу наделенной умом твари и в этом смысле оно непосредственным образом может принадлежать только самому автору текста или его толкователю. В этой связи в толковании Филопона конкретная нравственная цель Моисея в его исторических обстоятельствах, а именно миссия отвратить иудеев в Египте от почитания светил и привести их к Богу, которую Филопон освещает в рассмотренной выше 1 главе IV книги в связи с апорией творения растений прежде солнца и других небесных тел, уступает место универсальной нравственной цели привести всех людей, независимо от времени их рождения и иных различий, к богопознанию, озвученной Филопоном в первом теоретическом рассмотрении ко всему трактату. Сообразуясь с этой целью и зная свое место в божественном плане, Моисей, помимо того, что он должен был также сообразовываться с возможностями человеческого языка, описывал только то, что мог доверить своим читателям, которые будут жить до пришествия миссии, чтобы это пришествие свершилось, но не мог допустить при этом искажения известной ему истины[18].

По существу, Филопон в качестве базового в грамматическом истолковании использует знаменитый принцип античной грамматики Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, т.е. толкует Моисея, исходя из самого Моисея, и также поступает и с апостолом Павлом, и другими авторами библейских книг. Иными словами, в случае грамматико-риторических средств, и, в частности, тропов, поскольку именно тропы грамматически выражают иносказание наиболее отчетливо и всякая омонимия в тексте обнаруживается именно как неверно сделанный тропологический перенос значений слов, Филопон предлагает понимать их именно как грамматико-риторические средства, а тропы как тропы, сознательно используемые авторами боговдохновенных текстов Писания. Это позволяет, например, в случае толкования шести дней творения Моисея, применяя знание о порядке творения и удерживая в уме разницу между словом и его денотатом в отношении лексических единиц текста, дать точное толкование и обнаружить за неверным толкованием спонтанно использованный троп, который указывает также и на ложное теоретическое построение.

Как еще один пример, поясняющий эту мысль, возьмем толкование Филопоном в 22 главе VI книги леммы «И вылепил Бог человека из праха от земли», составляющей первую часть фразы Быт. 2:7: «И вылепил Бог человека из праха от земли (ἀπὸ τῆς γῆς), и вдунул (ἐνεφύσησεν)

18 Подробнее см.: Ноговицин, Щукин 2021, 253–275.

в лицо (εἰς τὸ πρόσωπον) его дыхание (πνοιὴν) жизни, и сделался человек душой живущей»:

> Поскольку человек составлен из души и тела, Писание может называть целое и по каждой из этих [составных частей]. Иов [говорит]: *Вспомни, что Ты вылепил меня из глины и опять в землю возвратишь меня* (Иов 10:9). И Бог к Адаму: *Ты — земля и в землю возвратишься* (Быт. 3:19). *К Тебе придет всякая плоть* (Пс. 64:3), то есть всякий человек [придет] к Богу посредством познания Его. *Всех душ дома Иакова, вошедших с Иаковом в Египет, семьдесят пять* (Быт. 46:27), то есть семьдесят пять человек. *Душа грешащая* сама и *умрет* (Иез. 18:20), вместо «человек», если только он не говорит о духовной смерти. И посредством одной части [обозначается] другая: *Не заботьтесь душой вашей, что вам есть, ни телом — во что одеться; душа не важнее ли пищи?* (Мф. 6:25) Но питается не заботящаяся душа, то есть [душа] разумная, а тело; и [Христос] указал [на это, далее] сказав: *Итак, кто может, заботясь, прибавить к своему росту один локоть?* (Мф. 6:27) А рост, относится к телу. И наоборот: *Если кто хочет спасти душу свою, он погубит ее; а если кто погубит душу свою ради Меня, он обретет ее* (Мф. 16:25), то есть если кто предаст собственное тело на мученичество и гибель за Христа. Ибо Он говорит: *Не бойтесь убивающих тело, душу же не могущих убить* (Мф. 10:28), так как гибель через мученичество это [гибель] не души, но только тела; ибо та, напротив, спасается. *Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или что даст человек взамен души своей?* (Мф. 16:26) Как же он обретет ее, которую погубил, то есть погибшее тело? Очевидно, или это надо понимать — через воскресение, или еще другим образом: он погубит тело, которое [здесь] названо душой, обретет же поистине душу; но чтобы доказать величие силы мученичества и показать при этом величие духа предавших самих себя [на мучения], [Писание] говорит, что они отдали самую душу свою на погибель ради Христа и презирали [земное] бытие. И наоборот, [в словах] *Бог, испытывающий сердца и внутренности* (Пс. 7:10), [Писание] ясно говорит, что тайное и сокрытое в душе исследуется Богом. То же самое [выражено в словах]: *Сердце чистое устрой во мне, Боже* (Пс. 50:12), и: *Блаженны чистые сердцем* (Мф. 5:8) — вместо «душой». А часто и каждая из частей именуется омонимически именем целого: разве не это выражают у Павла [слова] *внутренний человек* и *внешний человек*?[19] Поскольку это доказано, то и ныне [рассматриваемые слова] *вылепил Бог человека из праха от земли* означают внешнего, по Павлу, человека,

19 См.: Рим. 7:22; Еф. 3:16; 2 Кор. 4:16.

> то есть тело: ведь это оно вылеплено из земли. А в предыдущих [главах] мы сказали, что от земли — изобилующего в нашем теле [элемента] по сравнению с остальными элементами — тело и называется прахом и глиной. Почему же он сказал: *прах от земли*, а не просто «землю»? Очевидно, [имеется в виду] более мягкая и удобная для формирования ее часть: ведь среди ее частей существует какая-то каменистая и непригодная для образования нашего тела. Итак, только тело сформировано из земли, а не душа (Jo. Philop. *Opif*. VI.22; Scholten 1997, 578.5–580.28).

Здесь, указывая, что в Писании при обозначении тела и души в отношении человека как целого, которое они составляют, является обычным именование целого по части, части вместо части и части по целому, и разъяснив множество соответствующих примеров, Филопон грамматически доказывает, что во фразе «И вылепил Бог человека из праха от земли» речь идет о теле, которое называется по имени целого, т.е. человека. Иными словами, мы имеем дела с обычным для авторов разных книг Ветхого и Нового заветов использованием синекдохи. Отметим, что такое обозначение синекдохи в форме «называние целого по части, части вместо части или части по целому» именно применительно к душе и телу в человеке, а также к божеству и человечеству во Христе, было, по видимости, отнюдь не редким явлением для богословских текстов. Его можно предполагать и в одном из сохранившихся фрагментов толкования на книгу Бытия Феодора Мопсуестийского, в толковании на тот же стих Быт. 2:7, его вторую лемму:

> Он не сказал: *стала плоть душой живущей*, но: *сделался человек душой живущей*, воспользовавшись именованием «человек», которое является общим для обоих составных [частей]. Таким наименованием он обозначил обе составные [части] через целое. Отдельностью же сотворения он разделил природы (Petit 1991, 143 [206.1–5]).

Хотя здесь Феодор скорее высказывает мысль о том, что имя «человек» указывает на соединение двух разных природ души и тела в одном целом человеке. Так или иначе, но в первой половине VI в. синекдоха в виде формулы именования целого по части и наоборот непосредственно применялась к душе и телу в отношении человека как целого и к божеству и человечеству в отношении Христа в христологической полемике севириан и халкидонитов, одним из главных участников которой был и сам Иоанн Филопон. Так, 5 глава знаменитого полемического трактата «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, современника Филопона, включающая только избранные и, по всей

видимости, наиболее распространенные топосы и аргументы монофизитской полемики этого периода, открывается следующим вопросом севириан:

> «Что же», — говорят они, «разве мы не утверждаем, что природа человека одна, хотя и знаем, что соединившиеся в ней различны? Какой от этого вред, раз в данном случае мы называем природы природой не для уничтожения особенности частей, если, как нам кажется, мы делаем подобное и в отношении Христа. Но вы поносите нас и насмехаетесь над нами, что мы вводим смешение во Христе, когда обозначаем части именованием целого» (Leont. Byz. *CNE 5;* Daley 2017, 150.9–14)[20].

Далее Леонтий всю главу посвящает ответу на этот вопрос, а в другом своем более позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира», во второй части 3 главы, набрасывает целую теорию истолкования Писания, используя различие именования части по целому и целого по части и, так же как и Филопон в 22 главе VI книги, указывая как на известный всем пример на слова Павла о внутреннем и внешнем человеке (Leont. Byz. *Solutio* 3*;* Daley 2017, 280.17–282.15)[21].

Примечательно, что в предыдущей по отношению к процитированной нами главе «О сотворении мира», Филопон, завершая основную часть VI книги[22], замечает:

> Тогда как Моисей сказал о самом главном относительно человека — о сотворении его по образу Божию и подобию, — Платон перенес (μετήγαγεν) это на всё в мироздании, сказав так: «Он был благ, а у благого никогда ни в чем не бывает никакой зависти; будучи же ей чужд, Он пожелал, чтобы все стали в высшей степени подобны Ему самому»[23] (Jo. Philop. *Opif*. VI.21; Scholten 1997, 578.5–580.28).

Во второй части теоретического рассуждения, открывающего VI книгу, в ее 2 главе, Филопон доказывает, что не существует доводов, способных доказать, что небесные тела наделены душой, несомненно,

---

20 Рус. пер. Т.А. Щукина.

21 Подробнее см.: Ноговицин 2023.

22 Заключающие VI книгу главы 22–26 Фладерер трактует как коллорарий, разъясняющий предыдущие рассуждения, содержащиеся в этой книге, однако он не обсуждает содержание этих глав, вероятно, не найдя необходимого материала для грамматико-риторического исследования. См.: Fladerer 1999, 364–365.

23 Plato *Tim.* 29e1–3.

имея в виду платоников и оригенистов. В 21 главе, замыкая круг рассуждения, он трактует соответствующее представление Платона и всех платоников как не распознанную даже сами Платоном неправомерно использованную синекдоху, ведь тот перенес с человека как части вселенной его качество быть сотворенным по образу и подобию Бога на целое всех содержащихся в ней сущих. Здесь же завершается и толкование фигуры Платона в качестве подражателя Моисея, представленное во 2 главе I книги: Платон еще и потому стоит ниже Моисея как писатель и мудрец, что, описывая творческую деятельность демиурга, он полагает, что тот передоверил создание смертных родов сущих прежде созданным им самим бессмертным и одушевленным светилам — солнцу, луне и звездам[24].

В заключение еще раз отметим, что, если следовать мысли Филопона, за таким употреблением синекдохи, как, впрочем, и других тропов, авторами библейских книг, опять же нужно видеть только грамматическое средство точного иносказания и не более того. В случае синекдохи это очевидно, поскольку сам Филопон в своих христологических сочинениях подробно обсуждает неприменимость понимания отношения тела и души в человеке и божества и человечества во Христе как частей целого. Если исходить из собственного, использовавшегося в александрийской философской школе значения пары части и целого, такая аналогия является ложной и заключает в себе омонимию[25].

ЛИТЕРАТУРА

Ноговицин, О.Н. (2021), “Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством ἀναλογία и παράδειγμα”, *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* 15.2: 789–813.

Ноговицин, О.Н. (2023), “Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского ‘Опровержение силлогизмов Севира’. Часть третья”, *Вопросы теологии* 5.2 (в печати).

Ноговицин, О.Н., Щукин, Т.А. (2021), “Понятие о Боге как Творце в I книге трактата Иоанна Филопона ‘О сотворении мира’: богословская экзегеза и школьная неоплатоническая философия”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 6.1: 238–285.

Ориген (1993), *О началах*. Пер., введение и прим. Н., Петрова. Новосибирск: Лазарев В.В. и О.

24 См. еще одну интерпретацию Филопоном цитируемого им во 2 главе I книги места из «Тимея» в «О вечности мира против Прокла»: Jo. Philop. *Contr. Pr*. 93.14–98.20.

25 Подробнее см.: Ноговицин 2021, 804–807.

Феодор Мопсуестийский (2020), Фрагменты комментария на Книгу Бытия. Слово 1. Пер. с сир. А. Томразова. *Богослов.ru* URL: https://bogoslov.ru/article/6026455

Bekker, A.I., ed. (1831), *Aristotelis opera*. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. I–II. Berlin: Reimer.

Burnet, I., ed. (1901), *Platonis opera*, Tomus IV, Tetralogias VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

Cohn, L., ed. (1896), Philo Alexandrinus. "De opificio mundi", in L., Cohn, P., Wendland (ed.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. I–VII, Vol. I, 1–60. Berlin: Reimer.

Daley, B.E., ed. (2017), Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).

Doutreleau, L., Nautin, P., eds. (1976), Didyme l'Aveugle. *Sur la Genèse I [Ch. I–IV]*. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 233).

Fladerer, L. (1999), *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart; Leipzig: Teubner (Beiträge zur Altertumskunde, 135).

Görgemanns, H., Karpp, H., hgg. (1976), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Texte zur Forschung, 24).

Nogovitsin, O.N. (2021), "Scientific Theories in the Exegesis of the Book of Genesis and Christological Polemics in the First Half of the Sixth Century: Methods of Argumentation using ἀναλογία and παράδειγμα", *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 15.2: 789–813. (in Russian.)

Nogovitsin, O.N. (2023), "Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise 'Refutation of syllogisms of Severus'. Part three", *Issues of Theology* 5.2: 585–599 (in print). (in Russian.)

Nogovitsin, O., Shchukin, T. (2021), "The Concept of God as the Creator in the Book I of John Philoponus' Treatise 'On the Creation of the World': Theological Exegesis and School Neoplatonic Philosophy", *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 6.1: 238–285. (in Russian.)

Origen (1993), *First Principles,* tr., intr., notes by N., Petrov. Novosibirsk: Lazarev V.V. and O. (in Russian.)

Petit F., ed. (1991), *La chaîne sur la Genèse*. Édition intégrale, 4 vols., Vol. 1: Chapitres 1 à 3. Leuven: Peeters (Traditio Exegetica Graeca, 1).

Rabe, H., ed. (1899), Ioannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

Sachau, Ed., ed. (1869), *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca, e codicibus Musei Britannici Nitriacis*. Edidit atque in Latinum sermonem. Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann.

Scholten, C. (1996), *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Scholten, C., hg. (1997), Johannes Philoponos. *De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder.

Theodore of Mopsuestia (2020), *Fragments of a commentary on the Book of Genesis*, Word 1, transl. by A. Tomrazov. *Bogoslov.ru* URL: https://bogoslov.ru/article/6026455 (in Russian.)

Troupeau, G., ed. (1984), "Un épitomé arabe du 'De contingentia mundi' de Jean Philopon", in E., Lucchesi, H.D., Saffrey (ed.), *Mémorial André-Jean Festugière*. *Antiquité païenne et chrétienne*, 77–88. Genève: Patrick Cramer (Cahiers d'Orientalisme, 10).

Wildberg, C., tr. (1987), *Philoponus: Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle).

Wolska-Conus, W. (1962), *La "Topographie chrétienne" de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*. Paris: Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine, 3).

BETWEEN THE ALLEGORESIS AND LITERAL INTERPRETATION OF THE BOOK OF GENESIS: EXEGETICAL METHOD OF JOHN PHILOPONUS IN THE TREATISE "ON THE CREATION OF THE WORLD"

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, Theodore of Mopsuestia, exegesis of the Book of Genesis, Hexameron, literal and allegorical interpretation, Moses, creation, knowledge of God.

In the paper, the outcomes of studies of the specifics of the exegetical method applied by John Philoponus in his treatise "On the creation of the world" is displayed. The treatise contains an exegesis of the Hexameron of the book of Genesis and is distinguished by application of a multitude of interpretation techniques specific to the philosophical and theological literature of the first half of the VI century — rhetorico-grammatical, logical, physical, — and also a special way of conjoining the literal and allegorical methods of interpretation in theology. Following the objective proclaimed in the beginning of the treatise, which was to expose the consent of Moses' narrative and physical scientific theories of his epoch, Philoponus rejects both the allegorical method of moral interpretation of the text of the Genesis concerning the creation of the world, where the order of creation is represented as a series of moral lessons given by God to the rational creatures (angels and humans), and the literal method of interpretation, whereupon such moral exegesis and the letter of the Scriptures coincide (an extreme version of Antiochean exegesis by Theodore of Mopsuestia). Compliant to this critical program, Philoponus exempts from the practice of interpretation all the elements of literal and allegorical exegesis not determined by any historical or physical necessity. Thus, the literal interpretation is reduced,

by Philoponus, either to a physical interpretation upon the explanatory model of the causes of natural phenomena, or to a historical one, i.e. such as bind not with the presentation of whatsoever moral objectives of God, but with the circumstances of presentation and writing the text by Moses. Alongside that, the allegorical interpretation is used by Philoponus only in the cases where Moses himself is compelled to use allegoresis.

Acknowledgments: The reported study was funded by 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.978-5-89697-406-2.2022.31

ПО ОБРАЗУ СЫНА БОЖИЯ? ПОЛЕМИКА ИОАННА ФИЛОПОНА С ОРИГЕНИЗМОМ В VI КНИГЕ ТРАКТАТА «О СОТВОРЕНИИ МИРА»*

ЩУКИН
Тимур Аркадьевич

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

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Ключевые слова:
Иоанн Филопон, Ориген, Дидим Слепец, образ и подобие, Троица, христология.

Статья посвящена выявлению гипотетических оппонентов Иоанна Филопона в 5-й главе VI книги его трактата «О сотворении мира». Выдвигается и доказывается гипотеза, что оппонентами александрийского мыслителя были Ориген и один из его последователей Дидим Слепец. Кроме того, проводится сравнение толкований трех авторов и делается вывод относительно антропологии и сотериологии Иоанна Филопона: в отличие от оригенистов, включающих человека во внутритроичные отношения, философ полагает, что человек лишь подражает Богу в Его способности начальствовать над тварным миром.

VI книга трактата Иоанна Филопона «Об устроении мира» по большей части посвящена толкованию стиха «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Александрийский мыслитель излагает свою трактовку данного библейского пассажа, уделяя при этом большое внимание разбору мнений своих предшественников. Основным оппонентом Иоанна Филопона является Феодор Мопсуестийский — полемике с ним посвящена большая часть книги, а именно: отчасти глава 2 и целиком главы 9–17 (за исключением

* 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».

самого окончания главы 17)[1]. Также среди своих оппонентов он прямо называет Оригена в контексте полемики относительно библейского концепта «дыхание жизни» (Быт. 2:7) и вопроса о предсуществовании души (Jo. Philop. *Opif*. VI.25). Однако нередко Иоанн Филопон, в том числе в полемическом ключе, ссылается на анонимных авторов, которых, по справедливому замечанию Клеменса Шольтена, можно идентифицировать исключительно по контексту и содержанию высказывания (Scholten 1996, 83). Немецкий исследователь только в VI книге насчитал восемь таких ссылок на анонимных авторов (Scholten 1996, 85–86). Наиболее интересным нам представляется пассаж из 5-й главы:

> Ἐπέστησαν τούτῳ τινές, ὅτι μὴ εἶπεν· ‘ποιήσωμεν ἄνθρωπον εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν’, ἀλλὰ ‘κατ’ εἰκόνα’ καί φασιν· εἴπερ εἰκών ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὁ υἱός, περὶ οὗ καὶ Παῦλος εἶπεν· ‘ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου’ καὶ ὁ κύριος· ‘ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα’· ‘πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι’ — διὸ καὶ λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ ‘μεγάλης βουλῆς ἄγγελος’, τὰ τοῦ πατρὸς ἀόρατα τοῖς ἔξω διηγούμενος· ὡς γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος τῶν ἐν τῷ νῷ τῷ ἡμετέρῳ νοημάτων ἐξαγγελτικός ἐστι, οὕτω καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τῆς μεγάλης βουλῆς τοῦ πατρὸς ἄγγελος ἐκλήθη καὶ τοῦ ἀοράτου θεοῦ εἰκών. διὸ καὶ οὐδεὶς δύναται γνῶναι τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς αὐτῷ ἀποκαλύψῃ, ὡς οὐδὲ τὰ ἡμέτερα νοήματα γνῶναί τινι δυνατὸν μὴ τοῦ ἡμετέρου λόγου ταῦτα τοῖς ἔξωθεν ἀπαγγέλλοντος — ἐπεὶ οὖν εἰκὼν τοῦ θεοῦ καὶ πατρός ἐστιν ὁ υἱός, κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν αὐτῆς γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον νοοῦσιν (Jo. Philop. *Opif*. VI.5; Scholten 1997, 514.9–25).
>
> Некоторые остановили внимание на том, что сказано не «Сделаем человека нашим образом и подобием», но «по образу», и говорят: если образом Бога и Отца является Сын, о Котором и Павел сказал: «Он есть образ Бога невидимого» (Кол. 1:15); и Господь [говорит]: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9), ибо «все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16:15), — поэтому Он и есть Слово Бога и Отца (ср. Ин. 1:1–5) и «великого совета Ангел» (Ис. 9:6), рассказывающий внешним о незримой [реальности] Отца: ибо как наше слово сообщает о мыслях в нашем уме, так и Слово Бога названо «Ангелом великого совета» Отца и «образом Бога невидимого». Вот почему никто не может знать Отца, если Сын не откроет ему, как и наши мысли никем не могут быть узнаны, если наше слово не сообщит их посторонним. Итак, они думают, что, поскольку образом Бога и Отца является Сын, человек был создан по этому самому образу и по Его подобию (рус. пер. Т.А. Сениной).

1 См. о различных аспектах полемики Иоанна Филопона и Феодора: Щукин 2020; Ноговицин, Щукин 2021; Щукин 2022.

Оппоненты Иоанна Филопона опираются на конкретный перевод Священного Писания и на буквальное прочтение конкретного пассажа. В соответствии с этой буквальной трактовкой, человек создан не образом и подобием, не чем-то, что воспроизводит некоторые черты оригинала, — собственно, Бога, а «по образу и подобию», т.е. воспроизводит некий уже существующий образ Бога. А таковым образом, по мнению оппонентов Иоанна Филопона, является вторая ипостась Троицы — Сын. Именно Сын, воспроизводя черты Отца, оказывается способен передавать то, чем является Отец, выступать коммуникативным элементом между тем, что есть Бог, и тем, что Богом не является. Именно поэтому, полагают оппоненты Филопона, апостол Павел и пророк Исаия, чтобы передать эту мысль, используют «коммуникативные» образы слова и ангела, т.е. глашатая. И именно потому, что Сын является образом и подобием Божиим в этом смысле, человек оппонентами Иоанна Филопона мыслится как бы «образом образа», т.е. тем, что воспроизводит некоторые черты того, что само по себе воспроизводит черты Бога. Можно также предположить, что Сын Божий является только образом — лишь этот термин применяется к Нему собеседниками Филопона, — в то время как человек призван к тому, чтобы существовать «по подобию».

К сожалению, мысль своих оппонентов Иоанн Филопон далее не разворачивает и остается только гадать, в каком смысле человек является образом одного только Сына. Контраргументы александрийского мыслителя также мало что проясняют, поскольку целиком и полностью носят филологический, или грамматический — на языке античной и средневековой учености, — характер: по его мнению, все другие имеющиеся переводы[2] Священного Писания однозначно свидетельствуют

2 Отсылка Иоанна Филопона к «изданиям остальных» переводчиков, которые он цитирует как в начале книги, так и в 5-ой главе (Jo. Philop. *Opif*. VI.proem., VI.5; Scholten 1997, 498.4–9, 514.27–516.5), нуждается в пояснении. Действительно, переводы Акилы и Феодотия дают вариант ἐν εἰκόνι («во образ»), а Симмах вариант ὡς εἰκόνα. Все варианты предполагают практически полную палитру смысловых интерпретаций, но мы отметим только базовые значения, определяемые наиболее частотным значением предлогов. Вариант Акилы и Феодотия может быть проинтерпретирован (отбрасываем значения пространственного и временного пребывания) либо как пребывание в каком-либо качестве («в качестве образа»), либо как dativus instrumentalis, и тогда значение полной фразы будет «сотворим с помощью образа», либо в значении тождественном тому, которое предлагает перевод Семидесяти. Перевод Симмаха, очевидно, вводит значение «как, словно, словно бы» и в данном случае библейский стих должен звучать: «сотворим человека как (будто он есть) образ». Тем самым, если брать наиболее частотные значения предлогов, перевод Акилы и Феодотия предполагает, что человек либо

о том, что данный пассаж говорит «не о том, что человек возник по более частному образу Бога и Отца, каковым является Сын, пребывая образом Бога невидимого, но только о том, что это был образ Божий, то есть единого Божества в Троице» (οὐ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ὅς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰκὼν ὑπάρχων τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἰδιαίτερον τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι φασίν, ἀλλ' αὐτὸ μόνον εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι, τουτέστι τῆς ἐν τριάδι μιᾶς θεότητος; Jo. Philop. *Opif*. VI.5; Scholten 1997, 516.5–9). Стоит, однако, сказать, что контраргументация Иоанна Филопона маркирует текст, против которого она направлена: если она носит филологический характер, то и в тексте оппонента его, видимо, зацепил, прежде всего, филологический аргумент. Вторым аргументом Иоанна Филопона является отсылка к тому, что Моисей, говоря о действиях Бога, уже в следующем стихе от множественного числа («И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:26)) переходит к единственному («И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27)), т.е. от прямой речи Трех Лиц Троицы к речи о Единице.

Тем самым мы имеем дело с самоманифестацией Иоанна Филопона как приверженца традиционной экзегетической позиции, однако мало что можем сказать об учении его оппонентов, — единственным элементом идентификации их учения является отождествление образа (но не подобия) Божия со Второй Ипостасью. При этом у нас имеется зацепка, что в гипотетическом протографе ответа Филопона они использовали филологическую аргументацию. Именно из этих двух позиций нам и следует исходить в поиске возможных оппонентов Иоанна Филопона.

Сама по себе концепция сотворения «по образу Сына», очевидно, восходит к Оригену. В его «Беседах на книгу Бытия» мы находим и саму эту идею, и схожий набор цитат, призванных ее подтвердить:

> Oportet nos uidere, quae est ista imago Dei, et perquirere, ad cuius imaginis similitudinem homo factus est. Non enim dixit quia: fecit Deus hominem ad imaginem aut similitudinem suam, sed: «ad imaginem Dei fecit eum». Quae est ergo alia imago Dei, ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Saluator noster? Qui est «primogenitus

---

сам становится образом Божиим, либо творится с помощью образа. И то и другое исключает между Творцом и человеком посредника, которому человек подражает, и хотя вторая интерпретация не исключает, что под образом действительно имеется в виду Сын, она не предполагает, что человек является «образом образа». Что же касается перевода Симмаха, то он опять же трактует творение человека как образа Бога, что опять-таки в буквальном значении не предполагает посредства Сына.

omnis creaturae», de quo scriptum est quia sit «splendor aeterni luminis, et figura expressa substantiae Dei», qui et ipse de se dicit: «Ego in Patre, et Pater in me» et «Qui me uidit, uidit et Patrem». Sicut enim qui uiderit imaginem alicuius, uidet eum, cuius imago est, ita et per «uerbum Dei», quae est imago Dei, Deum quis uidet. Et ita uerum erit, quod dixit: «qui me uidit, uidit et Patrem» (Origen. *Hom. Gen*. I.13; Habermehl 2012, 26.10–27.4).

Нам следует рассмотреть, что это за образ Божий, и исследовать, по подобию какого образа сотворен был человек. Ведь не сказано, что «сотворил Бог человека по образу или по подобию Своему», но: «по образу Божию сотворил его». Какой же иной [может быть] образ Божий, по подобию которого сотворен был человек, как не Спаситель наш, «Перворожденный всякой твари» (Кол. 1:15), о Котором написано, что «Он есть сияние вечного света и запечатленный образ ипостаси Божией» (Евр. 1:3), Который и Сам о Себе говорит: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:10) и «Видевший Меня видел и Отца» (Ин. 14:9)? А как тот, кто видит чей-либо образ, видит и того, чей это образ, так и Бога можно увидеть через Слово Божие, Которое является образом Божиим. И так будет истинным сказанное: «Видевший Меня видел и Отца» (рус. пер. свящ. Михаила Асмуса: Ориген 2019, 88–89).

Далее Ориген объясняет, что образ является коммуникативным элементом, который позволяет нам видеть Бога, и наш подвиг благочестия заключается в том, чтобы, самосовершенствуясь, уподобляться этому образу. Если образ Божий — сам Христос, то подобие Бога — это «образ образа», наше приближение ко Христу и пребывание в Нем (Origen. *Hom. Gen.* I.13; Habermehl 2012, 27.5–29.7). Тем самым Ориген эксплицитно разделяет образ и подобие именно в том отношении, в каком их разделяют анонимные экзегеты: образ является субстанциальным (ипостасным) источником бытия человека, а подобие — актуализацией человеческого бытия в соответствии с субстанциальным образом.

Мы видим, что концептуально Ориген близок к точке зрения оппонентов Иоанна Филопона. Отождествлению с Оригеном, однако, мешает несколько вещей. Во-первых, когда Иоанну Филопону нужно сослаться на великого александрийского богослова, он делает это прямо — в том числе в VI книге. Во-вторых, набор цитат, используемых Оригеном и анонимными оппонентами Филопона, буквально пересекается только в одном пункте, в Ин. 14:9. В-третьих, у Оригена — разумеется, мы имеем в виду только данный пассаж — отсутствует важный концептуальный элемент: сравнение Христа со словом как связующим звеном

между Умом=Богом и «внешним», т.е. Его созерцателями. В-четвертых, — и, на наш взгляд, это расхождение самое существенное — у Оригена отсутствует чисто филологическая интерпретация греческого перевода. При этом, очевидно, что Иоанн Филопон ведет речь именно об оригенистической традиции толкования данного библейского пассажа, а значит, логично было бы искать его оппонентов среди непосредственных последователей Оригена. По мнению К. Шольтена, философ не использует александрийскую традицию, за исключением Оригена и Евсевия Кесарийского, а некоторые параллели, например — с Дидимом Слепцом, можно объяснить тем, что сам Дидим зависел от Оригена (Scholten 1996, 98). Мы, однако, хотели бы предложить в качестве предполагаемого источника Иоанна Филопона отрывок именно из Дидима Слепца:

> Ἐπεὶ οὖν μιμεῖται τὸν Θεὸν ὁ ἄνθρωπος λογικὸς γεγενημένος κατὰ τὸ ἄρχειν τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ, κατὰ τοῦτο δύναται εἶναι κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ… προείρηται κυρίως ἄνθρωπος εἶναι ὁ νοῦς καὶ ἡ ψυχή· αὕτη μετέχουσα Θεοῦ ἐξ αὐτῆς τῆς μετουσίας εἰκὼν αὐτοῦ γίνεται, καθὸ λέγομεν εἰκονίζ[ει]ν τὴν ἀρετὴν τὸν μετέχοντα αὐτῆς, ὅπερ ἐπιστάμεν[ος] καὶ ὁ ἐν Χριστῷ λαλῶν Παῦλός φησιν οἷς προτρέπεται κατὰ Χριστὸν εἰκονισθῆναι· «μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν», διδάσκων ὅτι ἡ περὶ Χριστοῦ νόησις ἀληθὴς ἐγγινομένη ψυχῇ χαρακτηρίζει καὶ εἰκονίζει αὐτὴν κατ᾽ αὐτόν.
>
> «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»· εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ Υἱὸς αὐτοῦ ὁ μονογενής· Παῦλος τοῦτο διδάσκει γράφων· «Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου», εἰκὼν δὲ οὐσιώδης καὶ ἀπαράλλακτος· «Ὁ» γὰρ «ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα». Ἐὰν οὖν εἴρηται πρὸς τοῦ Θεοῦ· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν», οὐ δεῖ διαφόρους τὰς εἰκόνας λαμβάνειν· οὐ γὰρ ἄλλη Πατρὸς καὶ ἄλλη Υἱοῦ τυγχάνει· εἰ γὰρ ὁ ἑωρακὼς τὸν Υἱὸν εἶδεν καὶ τὸν Πατέρα καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός ἐστιν κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον, οὐ δεῖ ἑτέραν εἰκόνα ἐννοεῖν. Οὐ γάρ τι τῶν γενητῶν εἰκονίζει καὶ χαρακτηρίζει κατ᾽ οὐσίαν τὸν Θεόν. Διόπερ οὐκ εἴρηται· Ποιήσωμεν τὸν ἄνθρωπον εἰκόνα, ἀλλὰ κατ᾽ εἰκόνα, ὅπερ ἐστιν ἀπ᾽ ἐκείνης εἰκονισθῆναι καὶ μιμήσασθαι ταύτην· χωρητικὸς γὰρ κατεσκευάσθη ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰκόνος (Didym. *Caec*. *Gen*. 57.23–58.16; Doutreleau, Nautin 1976, 146–148).

> Итак, поскольку сотворенный разумный человек подражает Богу в повелевании подчиненными ему, он может существовать по образу и подобию Бога... Мы ранее сказали, что человек — это, строго говоря, ум и душа; именно она, причастная Богу, становится через это самое участие Его образом, в том смысле как мы говорим, что тот, кто причастен добродетели, является образом

добродетели. Знавший это и силою Христа глаголящий Павел говорит тем, кого призывает образоваться согласно Христу: «доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19), тем самым уча, что истинное понимание того, что такое Христос, возникающее в душе, делает ее отпечатком и образом Его.

«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию». Образ Божий — это его Единородный Сын. Павел учит этому, когда пишет: «Он есть образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), но образ сущностный и неизменный, потому что «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Итак, если говорится применительно к Богу «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию», это не следует понимать так, что речь идет о разных образах; нет одного образа Отца и другого образа Сына. Ибо если видевший Сына, видел и Отца, и, если Сын есть образ ипостаси Бога (ср.: Евр. 1:3), согласно блаженному Павлу, не нужно примышлять другого образа. Ведь ничто из сотворенного не отображает и не запечатлевает Бога по сущности. Вот почему сказано не «сотворим человека образом», а «по образу». Это означает, что именно от этого образа [т.е. Сына] становится образом человек и именно этому образу подражает. Ведь он был создан способным вмещать образ (рус. пер. Т.А. Щукина).

Безусловно, и в этом тексте нет буквального совпадения с тем, что мы видим у Иоанна Филопона, но все же он существенно ближе к анонимным экзегетам, чем текст Оригена. Во-первых, в данном случае мы видим пересечение уже двух евангельских цитат: Кол. 1:15 и Ин.14: 9, причем они так же, как и в тексте Иоанна Филопона, идут непосредственно друг за другом, в одной связке. Во-вторых, более отчетливо выражена идея о том, что человек является образом Сына в том смысле, что также является «умом и душой», т.е. способен отображать Бога так же, как и Сын отображает Отца, очевидно, будучи Его Словом. При этом в данном тексте для Дидима Слепца ключевой является иная мысль: если Сын является сущностным образом Отца, то уподобление Сыну является в то же время уподоблением Отцу, а значит — скорее общему Божеству. В этом смысле процесс причастия человека, который Дидим (вслед за Оригеном[3]) мыслит как преимущественно интеллектуальный, является включением человека в отношения Отца и Сына благодаря некоторой общности с Сыном. Наконец, в-третьих, Дидим Слепец использует именно тот филологический аргумент, который

3 Обсуждение проблематики причастия в сочинениях Дидима Слепца: Plaxco 2013; Plaxco 2016. Сравнение экзегетических стратегий Оригена и Дидима на материале толкований на книгу Бытия: Köckert 2011.

спровоцировал Иоанна Филопона на ответ. Очень схожи даже формулировки этих аргументов:

> Иоанн Филопон: μὴ εἶπεν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν, ἀλλὰ ‘κατ᾽ εἰκόνα’.
>
> Дидим Слепец: οὐκ εἴρηται· ‘ποιήσωμεν τὸν ἄνθρωπον εἰκόνα, ἀλλὰ κατ᾽ εἰκόνα.

На наш взгляд, несомненно, что Иоанн Филопон, полемизируя с некими анонимными экзегетами, имеет в виду Оригена и его последователей, среди которых с большой долей вероятности можно назвать Дидима Слепца — текстуально пассаж из его толкования на книгу Бытия близок к соответствующему фрагменту VI книги трактата «О сотворении мира». При этом совершенно очевидно, что Иоанн Филопон не цитирует Дидима буквально и прямо на него не ссылается, поэтому возможны варианты. Наиболее очевидный: Иоанн Филопон ссылается не на конкретный текст, а на обобщенную традицию, репрезентация которой сконструирована из нескольких фрагментов, например, из толкований Оригена, Дидима и других авторов-оригенистов, сочинения которых до нас не дошли. Нельзя также исключать возможность, что Иоанн Филопон имел дело с оригенистическим флорилегием (текст которого нам тоже неизвестен), в котором аргументация дана уже в том виде, в каком она представлена и в трактате «О соитворении мира». Третий вариант: Иоанн Филопон ссылается именно на Дидима Слепца (возможно, по памяти), дополняя его текст ссылками и аргументами, которые ему самому кажутся уместными для оригенистической традиции.

Стоит также сказать, что в структуре VI книги 5-я глава, содержащая полемику с оригенизмом, играет вспомогательную роль. Иоанну Филопону было важно доказать, что слова «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» являются указанием на внутритроечный совет Лиц Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. В связи с этим в 3-й главе обсуждается ошибочное представление иудеев о том, что эти слова указывают на совещание Бога с ангелами, в 4-й главе доказывается, что сам Моисей учит о Троице, а 5-я глава, как мы показали, опровергает оригенистический тезис о том, что в этих словах Сын рассматривается обособленно от других лиц Троицы. Далее, в 6-й главе, Иоанн Филопон предлагает собственную трактовку понятия «образ», утверждая, что человек подражает Богу в своем начальствовании над прочей тварью. И в этом контексте полемика с оригенизмом важна еще и тем, что она подражание Богу выносит за рамки внутритроичного бытия. Если

Ориген и Дидим в интерпретации Иоанна Филопона предлагают модель доступного для человека подражания отношениям между Отцом и Сыном, то сам александрийский философ полагает, что отношения человека и прочей твари воспроизводят отношения Бога и мира в целом[4]. Доказательству этого тезиса — прежде всего, в полемике с Феодором Мопсуестийским — посвящена центральная часть книги.

ЛИТЕРАТУРА

Ноговицин, О.Н., Щукин, Т.А. (2021), "Понятие о Боге как Творце в I книге трактата Иоанна Филопона 'О сотворении мира': богословская экзегеза и школьная неоплатоническая философия", *ESSE: Философские и теологические исследования* 6.1: 238–285.

Ориген (2019), *Гомилии на Бытие*. Предисл., пер. с лат. и древнегреч. и прим. свящ. М., Асмус. М.: Издательский дом "Познание".

Щукин, Т.А. (2020), "Кому служат ангелы? Учение Иоанна Филопона об ангельском мире в контексте христологической полемики середины VI в.", *Библия и христианская древность* 4 (8): 72–100.

Щукин, Т.А. (2022), "Иоанн Филопон и его оппоненты: спор о природе небес и небесных светил в 3-й книге трактата 'Об устроении мира'", *Платоновские исследования* 16/1: 131–160.

Doutreleau, L., Nautin, P., eds. (1976), Didyme l'Aveugle. *Sur la Genèse I [Ch. I–IV]*. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 233).

Habermehl, P. (2012), *Origenes Werke.* Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesin). Berlin: Walter de Gruyter.

Köckert, C. (2011), "Didymus the Blind and Origen as Commentators on Genesis: A Comparison", in S., Kaczmarek, H., Pietras, A., Dziadowiec (eds.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*, 407–418. Leuven: Peeters.

Nogovitsin, O., Shchukin, T. (2021), "The Concept of God as the Creator in the Book I of John Philoponus' Treatise 'On The Creation Of The World': Theological Exegesis and School Neoplatonic Philosophy", *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 6.1: 238–285. (in Russian.)

Origen (2019), *Homilies on Genesis*, intr., transl. and notes by priest M., Asmus. Moscow: Publishing House "Poznanie". (in Russian.)

Plaxco, K. (2013), "Didymus the Blind and the Metaphysics of Participation", *Studia patristica* 67: 227–238.

4 Представляется продуктивным рассмотрение данного отрывка в свете христологии и поздней триадологии Иоанна Филопона. Однако и из этого пассажа ясно, что для александрийского философа подражание одному только Сыну не тождественно подражанию общей природе Троицы, что вполне укладывается в парадигму противопоставления общей сущности Троицы и частной и уникальной природы Иисуса Христа.

Plaxco, K. (2016), "Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind", in A.-C., Jacobsen (ed.), *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the history of Western thought,* 767–782. Leuven: Peeters.

Scholten, C. (1996), *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Scholten, C., hg. (1997), Johannes Philoponos. *De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder.

Shchukin, T. (2020), "Whom do Angels Serve? The Teaching of John Philoponus on the Angelic World in the Context of the Christological Controversy of the Mid Sixth-century", *Bible and Christian Antiquity* 4 (8): 72–100. (in Russian.)

Shchukin, T. (2022), "John Philoponus and His Opponents: A Discussion on the Nature of the Heavens and Heavenly Bodies in Book III of the Treatise 'On the Creation of the World'", *Platonic Investigations* 16/1: 131–160. (in Russian.)

IN ACCORDING TO IMAGE OF THE SON OF GOD? THE POLEMIC OF JOHN PHILOPONUS WITH ORIGENISM IN THE SIXTH BOOK OF THE TREATISE "DE OPIFICIO MUNDI"

SHCHUKIN, Tumur A.

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

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Keywords: John Philoponus, Origen, Didymus the Blind, image and likeness, Trinity, Christology.

The paper is devoted to the identification of hypothetical opponents of John Philoponus in the 5th chapter of the VI book of his treatise "De opificio mundi". The hypothesis is put forward and proved that the opponents of the Alexandrian thinker were Origen and one of his followers Didymus the Blind. A comparison of the interpretations of the three authors is also made and a conclusion is drawn regarding the anthropology and soteriology of John Philoponus: unlike the Origenists, who include man in Trinitarian relations, the philosopher believes that man only imitates God in His ability to rule over the created world.

Acknowledgments: The reported study was funded by 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.978-5-89697-406-2.2022.32

ЖИТИЕ КОСМЫ И ИОАННА ДАМАСКИНА *BHG* 394: ДАТИРОВКА И МОТИВЫ НАПИСАНИЯ*

КУРБАНОВ
Андрей Викторович

Кандидат исторических наук, научный сотрудник.
Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

СПИРИДОНОВА
Лидия Валентиновна

Кандидат исторических наук, научный сотрудник.
Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Ключевые слова:
BHG 394, Косма Майюмский, Иоанн Дамаскин, Михаил Синкелл, византийская агиография, иконопочитание.

В публикации анализируется текст жития Космы и Иоанна Дамаскина BHG 394, который является одним из основных документов периода восстановления иконопочитания. Анализ исторического контекста создания жития позволяет датировать его 842–843 гг., т.е. временем восстановления иконопочитания. В это время новая власть нуждалась в введении новых святых, что выразилось в реабилитации Иоанна Дамаскина, подпавшего до этого под анафему за свое иконопочитание и создание богословского обоснования иконопочитания. Роль оформления и популяризации фигуры Иоанна Дамаскина была отведена первому житию Космы и Иоанна Дамаскина BHG 394. Дальнейший анализ позволил предположить, что автором столь важного текста был Михаил Синкелл. Также в публикации обсуждаются источники данного текста и его последующая история.

1. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Несмотря на свою значимость для истории иконоборчества, текст *BHG* 394 до сих пор был издан только лакунарно А. Пападопуло-Керамевсом в «Иерусалимской антологии» (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 271–302) по одной рукописи из Патриаршей библиотеки. При этом Житие Космы и Иоанна Дамаскина (*BHG* 394) (Halkin 1957, 136–137) сохранилось в трех нижеописанных рукописях.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-012-41003 «Косма Маюмский: жизнь и творчество монаха-интеллектуала и гимнографа-новатора в раннеисламской Палестине».

Митилены, *Библиотека монастыря Лимонос (Λειμώνος),* № 13 (XII в.). Пергамен (37 x 26, 5), ff. 91ᵛ–113ᵛ. Память Космы — 14 октября. Данный кодекс представляет собой первый том четырехтомного панегирика монастыря Иоанна Предтечи в Константинополе, вторым томом которого является рукопись *Marcianus graecus* VII. 25, третьим — *Monacensis graecus* 3 из Bayerische Staatsbibliothek в Мюнхене, а четвертый том был утерян. По классификации А. Эрхарда собрание относится к позднему панегирику, не зависящему от Минология Симеона Метафраста, близкому к А-типу с элементами С-типа. Все три тома имеют различную датировку по каталогам: XII в. (Ehrhard 1943, 499–504), XII–XIII вв. (Delehaye 1905, 224–225), XI в. (Mingarelli 1784, 314–318). Однако на 310ᵛ листе *Marcianus graecus* VII. 25 сохранилась ктиторская надпись писца: βίβλο(ς) αὕτη τῆς μονῆς τοῦ προδρόμου· τῆς κειμένης ἔγγιστα τῆς ἀετίου· ἀρχαϊκὴ δὲ τῇ μονῇ κλῆσις πέτρα†). Подобная же надпись и тот же почерк встречается в рукописи *Parisinus graecus* 891, датированной 1136 г. и подписанную именем монаха Арсения Спастрикоса (Ἀρσένιος Σπαστρικός) из монастыря Иоанна Предтечи в Константинополе. Этой же руке принадлежат *Vat. gr.* 537, *Vat. gr.* 1191 (Cataldi Palau 2010, 115, 125; Cataldi Palau 2008, 197–208). Таким образом, благодаря отождествлению почерка писца, можно с уверенностью датировать данное четырехтомное собрание первой половиной XII в.

Стамбул, *Библиотека патриархии, Μονή τῆς Παναγίας τῆς Χάλκης*, № 1 (1360 г.). Бумага (40,5 x 26, 5 см), 511 ff., ff. 108ᵛ–121[1]. Панегирик всего года, согласно классификации А. Эрхарда, является поздним панегириком (некоторые тексты — постметафрастические, некоторые — предметафрастические), близок к типу А с элементами В и R (Ehrhard 1943, 473–475). Зависит от вышеописанного четырехтомного панегирика из монастыря Иоанна Предтечи в Константинополе по своему составу, кроме того, некоторые тексты, как свидетельствует текстологический анализ, были напрямую или через посредников с него списаны (Kurbanov, Spyridonova 2020, 241–303). Данный кодекс был создан в монастыре свят. Василия Великого[2] в Константинополе монахом Иаковом (Vogel, Gardthausen 1909, 156; Trapp et al. 1980, 86: № 7895) (его же руке принадлежит *Vat. gr.* 156) по заказу монахини Иринархии[3] в память о ее сыне монахе монастыря Иоанна Предтечи[4]

1 См. библиографию и каталоги: Kouroupou et al. 2008; Λάμπρος 1910, 143: № 66, 272; Treu 1972, 24, 33; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1900.

2 Об этом монастыре, см.: Janin 1953, 58–60.

3 О монахине Иринархии, см.: Vogel, Gardthausen 1909, 156; Trapp et al. 1978, 92: № 5965.

4 Об этом монастыре, см.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1900; Kamperidis 1993.

близ Созополя Феодуле[5] 15 июля 1360 г., в тот месяц, когда была взята Гераклея, затем кодекс был перенесен в монастырь Иоанна Предтечи на острове св. Иоанна напротив Созополя, об этом свидетельствует надпись на листе 463ᵛ: «ἡ παροῦσα βίβλος ἐγράφη παρὰ Ἰακώβου μοναχοῦ· διὰ καταβολῆς καὶ ἐξόδου, Εἰρηναρχίας μοναχῆς, ὑπὲρ ἀνέσεως καὶ μακαρίας μνήμης τοῦ υἱοῦ αὐτῆς Θεοδούλου μοναχοῦ· προσετέθη δὲ καὶ ἀφιερώθη παρ' ἀμφοτέρων τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου παμμάκαρος, Βασιλείου τοῦ μεγάλου. Ἐν ἔτει ἑξακισχιλιοστῷ τελειωθεῖσα, ὀκτακοσιοστῷ ἑξηκοστῷ ὀγδόῳ ἰνδικτιῶνος τεσσαρεσκαιδεκάτης μηνὶ ἰουλίου ε' καὶ ι' ἐν ᾧ μηνὶ δῃ γέγονε καὶ ἡ ἅλωσις τῆς μεγάλης πόλεως Ἡρακλείας τῆς εἰς τὸν πόντον ὑπὸ τῶν Μουσουλμάνων ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀφιερώθη ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ βασιλικῇ μονῇ τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου τῇ νήσῳ ἀντίκρυς Σωζουπόλεως». Впоследствии в 1629 г. бежавшие от турков монахи монастыря Иоанна Предтечи перенесли этот кодекс в монастырь Панагии Камариотиссы на о. Халки, где он использовался для семинарских целей.

Афины, *Национальная Библиотека Греции*, № 1052 (XII–XIII вв.)[6]. Толстый пергамент (35 x 25 см), 338 ff., ff. 22–59[7]. Собрание 16 агиографических текстов. Согласно классификации А. Эрхарда, является постметафрастическим собранием, куда включены тексты как метафрастические, так и преметафрастические. В Национальную Библиотеку Греции поступило из монастыря Дусику (Μονῆ Δουσίκου), основанного преп. Виссарионом из Лариссы (1490–1540), предыдущая история рукописи неизвестна.

В каталоге Библиотеки болландистов, указывается, что данный текст находится также в: *Parisinus Coislinus* 286 (XIV в.), ff. 187ᵛ–189; *Vaticanus graecus 1076* (XIV в.). Однако при осмотре кодексов оказалось, что в *Vat. gr.* 1076 находятся лишь сочинения Иоанна Дамаскина, а в *Coisl.* 286 содержится неизвестный метафраз *BHG* 394, который мы собираемся издать вместе с его прототипом.

2. Языковые особенности

По своим языковым особенностям данный текст можно отнести к преметафрастическим житиям. Среди наиболее отличительных характеристик можно назвать такие:

5 О монахе Феодуле, см.: Trapp et al. 1980, 29: № 7287.

6 XIII в., согласно А. Эрхарду (Ehrhard 1937, 808); XII в., согласно И. и А. Саккелионам (Σακκελίων et al. 1892, 187).

7 См. каталог: Halkin 1983, 106.

— отсутствие не только риторического проэмия, но и вообще проэмия как такового (тогда как жития X в. обязательно имели подобное вступление, сделанное по особым литературным законам, наиболее классические проэмии находятся в Минологии Симеона Метафраста);

— обилие прямой речи, которую намеренно полностью переводили в косвенную при метафрастической редакции текста;

— наличие в тексте многочисленных длинных молитв, также редко оставляемых в последующих житиях;

— низкий стилевой регистр, в отличие от последующих текстов в среднем нейтральном регистре; многочисленные разговорные выражения; употребление союза «ὅτι» вместо *Accusativus cum infinitivo*;

— цитирование Священного Писания: длинные цитаты, не интегрированные в текст;

— «неприличное» содержание некоторых новелл, включенных в текст, не предполагает их оглашения во время церковного собрания, а ориентировано на домашнее прочтение (позднейшие жития создавались для чтения в храме в качестве уставных чтений и в них исключались подобные повествования; в этой связи следует указать на схолию в рукописи *Lesbiacus Leimonos* 13 перед началом первой новеллы, в которой содержится предписание не читать в храме, позднее следующие за этой схолией листы рукописи были вырезаны).

Эти особенности помогают датировать данный текст временем до X в., когда изменились эстетические представления византийцев о написании житий (См.: Lackner 1984; Høgel et al. 1996; Peyr 1992; Høgel 2002; Hinterberger 2014; Eideneier 2001; Flusin 2011). К этому же можно прибавить, что автор жития совершенно не заботился об исторической точности рассказа, которая стала беспокоить авторов, начиная с конца IX в. (одним из пионеров в этом был Давид Пафлагон) (Πασχαλίδης 1999; Πασχαλίδης 2011). Текст жития содержит и многочисленные топосные рассказы, нацеленные на пробуждение интереса у читателя, например, он подробно описывает чудо воскрешения Космой умершего в подражание евангельского воскрешения четверодневного Лазаря, романический характер имеют и длительные путешествия Космы и Иоанна Дамаскина на Восток и Запад. Подобные рассказы стали исчезать из текстов X–XI в., а старые тексты стали исправляться.

3. Анализ исторического контекста создания жития

Текст *BHG* 394 содержит множество анахронизмов и изобилует противоречивыми историческими сведениями, тем не менее, именно они могут дать нам некоторые указания, позволяющие очертить

исторический контекст, в котором он был составлен, уточнить датировку, а также выявить цели, которые ставил его автор.

Косма, согласно житию, проповедовал и боролся с иконоборческой ересью от Сирии до Египта, так что его слава дошла до царя Хосрова (очевидно, Хосрова II, правившего в 590–628 гг., т.е. за 100 лет до начала иконоборчества). Другими современниками Космы в разных местах жития названы были: император Лев III (716–740), Константин V (740–775) и Константин VI (780–790). Упоминание патриарха Тарасия (784–806) в качестве современника Космы, по всей видимости, было сделано лишь как указание на богословскую позицию, которой придерживался Косма. Это же также позволяет нам сузить датировку и утверждать, что текст жития был написан не раньше патриаршества Тарасия.

Автор жития называет отца Иоанна Дамаскина мусульманским эмиром по имени Мансур. Однако другие письменные свидетельства противоречат сообщению жития. Греческие источники называют три поколения Мансуров финансовыми советниками халифов Омейядов (Sahas 1972, 26–28; Boor 1963, 561–559; Chabot 1899–1910, 474ff.). Отец Дамаскина служил при халифе Абд аль-Малике (685–705), затем на этой должности его сменил сын Иоанн. В Хронике Феофана Исповедника (Boor 1883, 365.23), составленной в 810–814 гг., по отношению к периоду 691–754 гг. семья Мансуров охарактеризована не как мусульманская, а как христианская, Феофан в ней упоминает сразу нескольких членов этой семьи, в том числе Иоанна, указывая и на тот факт, что он был анафематствован на соборе при императоре Льве III в 730 г. Отец Иоанна Дамаскина Саргун ибн Мансур, по всей видимости, происходил из арабских племен Бану Калб и Таглиб (Nasrallah 1950, 14–15), владения которых простирались от оазиса Думат аль-Джандал на юге до окрестностей Пальмиры, к северо-востоку от Дамаска. Члены племени поначалу вступили в союз с Мухаммедом, но отказались от этого союза после его смерти (Donner 1981, 106–107). После этого представители Бану Калб относились враждебно к исламу и сотрудничали с византийскими императорами. С образованием халифата они стали служить при дворе, будучи при этом христианами.

Таким образом, с точки зрения фактов, почерпнутых из других исторических источников, данный житийный рассказ представляется неправдоподобным. По всей видимости, автор жития намеренно отождествил отца Иоанна Дамаскина с аббасидским халифом Абу Джафаром (754–775), который был известен по титулу аль-Мансур, т.е ‘победоносный’, и который был хорошо знаком его читателям[8].

8 Об агиографическом топосе обращенного халифа, см.: Binggeli 2010.

Помимо других странностей в отношении Мансура, автор жития рассказывает о посмертном обращении его в христианство и отпущении грехов. Это чудо было совершено благодаря слезам и мольбам его сына Иоанна и Космы, а также сопровождалось написанием Космой особой бумаги в качестве индульгенции, позволяющей Мансуру окончательно подняться из ада в рай (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 276–278). Об этом он пишет так:

> ὁ δὲ μακαρίτης Κοσμᾶς εὐχὴν ἐπ' αὐτῷ ποιήσας ἐξανέστησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς εἰς γῆν κατακλίσεως καὶ ἔστησεν ὄρθιον, καὶ λαβὼν χάρτην ἔγραψεν οἰκειοχείρως οὕτως· "Οἱ ἀνάξιοι δοῦλοί σου Κοσμᾶς καὶ Ἰωάννης, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, δεόμεθα τῆς εὐσπλαγχνίας σου: εἰσάγαγε τὸν Μανσοὺρ ἐν αὐλῇ φωτός. Ἡ ἐλπὶς ἡμῶν τῶν σῶν δούλων, ἐπικάμφθητι ταῖς ἱκεσίαις ἡμῶν". Καὶ ἐπιδεδωκότες αὐτὸν τῷ Μανσοὺρ ἐξαίφνης φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι, μεσούσης τῆς νυκτός, ὑπὲρ τὴν τοῦ ἡλίου λαμπηδόνα, καὶ φωνὴ ἐκ τοῦ φανέντος φωτὸς ἐξηκούετο ἡ δέησις ὑμῶν λέγουσα εἰσῆλθεν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ...
>
> Блаженный Косма, сотворив над ним молитву, поднялся с земли и встал прямо. Взяв бумагу в руки, он написал следующее: «Мы, недостойные рабы твои Косма и Иоанн, Господи Иисусе Христе, сыне Божий, молимся о милости твоей — введи Мансура во дворы света! Надежда наша, твоих рабов, сжалься по нашим мольбам!» И когда они передали его Мансуру, в доме посреди ночи засиял свет ярче солнца и голос из явленного света вышел, говорящий: «Молитва ваша дошла до Бога...»

С богословской точки зрения, эта житийная история сомнительна, поскольку она не согласуется с учением восточной Церкви, согласно которому некрещеные не могут попасть в рай (бывшие праведники были спасены сошествием Христа в ад). Для чего же автор жития помещает его в свой текст и в какое время он мог это сделать? Единственным объяснением подобной вставки является намеренный параллелизм образа праведного халифа-мусульманина с праведным императором-иконоборцем, т.е. Феофилом. И таким образом, текст жития содержит, по всей видимости, политическую подоплеку. Восстановление иконопочитания в 843 г. связывалось в сознании православных с посмертным прощением, дарованным императору Феофилу (829–842). Предание говорит о том, что перед смертью Феофил раскаялся в иконоборчестве, а впоследствии его жена, императрица Феодора через откровение во сне узнала о прощении своего мужа, а тогдашнему патриарху Мефодию о прощении умершего императора сообщил ангел. До сих

пор в праздник Торжества Православия, который отмечается в первое воскресенье Великого Поста, вспоминается данное событие, этому же посвящена «Повесть о прощении императора Феофила» (Афиногенов 2003).

Таким образом, выявленные выше особенности указывают нам на то, что житие было составлено в период восстановления иконопочитания и связанных с ним событий, происшедших в первое десятилетие после 842 г. Эта атмосфера неопределенности, характерная для 842–843 гг., также прослеживается в длинном посвящении *BHG* 394, в котором автор напрямую обращается к Косме, призывая его помочь отчаявшимся людям выбраться из «нынешних бедствий» и «предложить мир Церкви» (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 302).

4. АВТОРСТВО

После истории о прощении Мансура, автор жития включает в свой рассказ легендарный эпизод из жизни Григория Великого, где упоминается посмертное отпущение грехов императора Траяна, совершенное по молитвам Папы.

> Τραϊανὸς ὁ βασιλεὺς διώκτης χριστιανῶν ἦν καὶ πολλοὺς μάρτυρας ἀνέδειξε, τιμωρῶν αὐτοὺς διὰ τὸ τὸν Χριστὸν κηρύττειν· Ἕλλην δὲ τυγχάνων τὸν βίον κατέστρεψεν· ἀλλ’ εὐχὴ δικαίου τοῦτον ἐρρύσατο τῆς ἐν τῷ Ἅδῃ κατακρίσεως· φασὶ γὰρ τὸν μέγαν Γρηγόριον τὸν Διάλογον πορευόμενον ἐκ Ῥώμης πρὸς τὸ Βυζάντιον, χειμῶνος ὄντος πολλοῦ καὶ πλημμύρας τῶν ποταμῶν πολλῆς, ἰδεῖν τὸν διερχόμενον λαὸν διανύοντα τὴν ὁδὸν ἀκωλύτως καὶ διαπεραιούμενον ἀταράχως ἄνωθεν τοῦ πλακώματος, ὅπερ αὐτὸς Τραϊανὸς κατεσκεύασε, καὶ ὑπερθαυμάσαι τῆς σπουδῆς αὐτὸν καὶ ὑπερεύξασθαι καὶ τρεῖς ἡμέρας νῆστιν διατελέσαι καὶ πρὸς Θεὸν ἱκέτιδας αἴρειν χεῖρας, ὡς ἵλεως γένηται τῷ ἀνδρί, δι’ οὗ τοσοῦτος λαὸς ἀλύπως διαβαίνει, διασῳζόμενος ἐκ τοῦ βιαίου ῥοίζου τῶν ὑδάτων διὰ τῆς γεφύρας καὶ τῶν πλακωμάτων, ὧν εἰργάσατο. Ταῦτα προσευχομένῳ πρὸς τὸ τέλος τῆς τρίτης ἡμέρας ἐπέστη Ἄγγελος λέγων πρὸς αὐτόν· “Παῦσαι, Γρηγόριε, τοῦ αἰτεῖσθαι ὑπὲρ ἀσεβῶν”· ὃ δὲ οὐ μόνον οὐκ ἐπαύσατο, ἀλλὰ καὶ ἐκτενέστερον προσηύχετο, καὶ ἔτι δὶς τοῦ Ἀγγέλου ἐπιστάντος καὶ τὸν δίκαιον ἐπιστομίζοντος, οὐδ’ οὕτως ἔληξε τῆς εὐχῆς, ἀλλ’ ἐπέμενε κράζων· “Οὐ μὴ κατάγω τὰς χεῖράς μου ἀπὸ τοῦ ὕψους τοῦ οὐρανοῦ, ἕως εἰσακούσει κύριος ὁ Θεὸς τῆς μετὰ δακρύων κραυγῆς. καὶ δεήσεώς μου καὶ ἐλεήσει αὐτόν”. Οὕτω δι’ ὅλης ηὔχετο τῆς ἡμέρας· ὅτε δὲ ἤγγιζε πρὸς τὸ Βυζάντιον, εὐηγγελίσατο αὐτῷ ὁ Ἄγγελος, ὅτι “Ἰδού, Γρηγόριε, εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου καὶ ἐρρύσθη ἀπὸ τῶν βασάνων Τραϊανός· πλὴν ὅρα μηκέτι εὔξῃ ὑπὲρ ἄλλων τινῶν ἀσεβῶν, ἐπεὶ οὐκ εἰσακουσθήσῃ”.

Император Траян был преследователем христиан и многих мучеников явил, мучая их за проповедь Христа. Случилось так, что он умер язычником, но молитва праведного вырвала его из осуждения на пребывание в аду. Так говорят, что великий Григорий Двоеслов, путешествуя из Рима в Византий зимой во время речного половодья, увидел идущих через реку людей, беспрепятственно и невозмутимо проходящих по плите, той, которую подготовил сам Траян. И весьма удивившись его старанию, он стал усердно молится, постясь в течении трех дней и возводя в прошении руки к Богу, чтобы Тот смилостивился к сему мужу, благодаря которому столько народа, спасаясь от свирепого рева вод, беспечально переходит через мост и плиты, которые он изготовил. К концу третьего дня так молящемуся явился ангел, говорящий: «Прекрати, Григорий, просить за нечестивого». Тот же не только не прекратил, но и усерднее стал молится, и когда вторично явился ангел и попросил праведника замолчать, он совершенно не прервал молитву, но напротив стал упорствовать, крича: «Нет, не опущу рук моих, воздетых к высоте небес, до тех пор пока Господь Бог не услышит крика моего со слезами и моления и не помилует его». Таким вот образом он молился целый день, так что приблизился к Византию. Ангел возвестил ему: «Вот, Григорий, была услышана молитва твоя и был изъят от мук Траян, впрочем, смотри, больше не молись ни за кого другого из нечестивых, ибо не будешь услышан.

Примечательно, что точно такой же рассказ мы встречаем и в «Проповеди о тех, кто в вере почил» (*Oratio de his qui in fide dormierunt: CPG* 8112; PG 95, cols. 248–277). Эта проповедь стала уставным чтением на мясопустной неделе, и получила большое распространение в Византии (всего известно 148 рукописей).

PG 95, cols. 263–264. ις'. Δέον τοίνυν καὶ ἄλλων ἱστοριῶν ἐπιμνησθῆναι πρὸς τούτους. Γρηγόριος οὖν ὁ Διάλογος, ὁ τῆς πρεσβυτέρας, Ῥώμης ἐπίσκοπος, ἀνὴρ, ὡς ἴσασι πάντες, ἐν ἁγιωσύνῃ καὶ γνώσει ἐξάκουστος, ᾧ, φασὶ, λειτουργοῦντι οὐράνιος συνελειτούργει. καὶ θεῖος ἄγγελος. Οὗτός ποτε ἀνὰ τὴν λίθινον πορείαν ποιούμενος, καὶ στὰς ἐξεπίτηδες, εὐχὴν κραταιὰν πρὸς τὸν φιλόψυχον Κύριον ὑπὲρ συγχωρήσεως ἁμαρτιῶν Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως πεποίηκεν· ὃς παραυτίκα φωνῆς (col. 264) θεόθεν ἐνεχθείσης αὐτῷ ἐπακήκοε ταῦτα φησάσης «Τῆς εὐχῆς σου, φησὶν, ἐπήκουσα; καὶ συγγνώμην Τραϊανῷ δίδωμι· σὺ δὲ μηκέτι προσθῇς ὑπὲρ ἀσεβῶν εὐχὰς προσενέγκαι μοι.» Καὶ ὅτι τοῦτο γνήσιον πέλει καὶ ἀδιάβλητον, μάρτυς ἡ Ἑῴα πᾶσα καὶ Ἑσπέριος. Ἰδοὺ τοῦτο τῆς Φαλκονίλλης ὑπέρτερον. Ἐκείνη μὲν γὰρ οὐδενὸς ἄλλου κακοῦ παραίτιος γέγονεν, οὗτος δὲ πολλῶν μαρτύρων πικρὸν ἐνεστήσατο μόρον.

«Проповедь о тех, кто в вере почил», судя по своему содержанию, была произнесена после восстановления иконопочитания в 842 г. Она содержит уникальное для византийской традиции богословское оправдание практики посмертного отпущения грехов, составленное под влиянием латинского учения о чистилище и, в частности, «Диалогов» папы Григория Великого (Двоеслова) (*BHG* 1445y–1448b), переведенных на греческий в середине VIII в. папой Захарией (Dufner 1968). Эта проповедь приписывается Иоанну Дамаскину, но его авторство полностью было отвергнуто исследователями (Hoeck 1951, 39: n. 94) и приписано Михаилу Синкеллу, который вышел из заключения в 842 г. и активно участвовал в новой церковной политике в качестве секретаря патриарха Мефодия вплоть до своей смерти в 846 г. Следует также отметить, что некоторые отрывки из жития также напрямую касаются тем, близких Михаилу Синкеллу, что известно нам из его жития (Cunningham 1991), например, такие: путешествия Иоанна и Космы вокруг света (ὥσπερ ἥλιος ἐξ Ἑῴας πρὸς Δύσιν διαδραμὼν καὶ ὅλην τὴν Ἑσπέραν, μᾶλλον δὲ τὴν οἰκουμένην κύκλῳ μιχροῦ περιλαδών), настойчивое требование Космы вернуться из Рима в Иерусалим по морю (Михаил Синкелл, предпринявший путешествие из Иерусалима в Рим по суше, горько сожалел об этом выборе, поскольку был окончательно блокирован в Константинополе), очарование Персией (Михаил называл себя περσογενής, т.е. ‘рожденным в Персии’). Также как и автор жития Михаил Синкелл хорошо знал топографию Святых мест (он родился в Иерусалиме), маршрут из Иерусалима в Антиохию, из Никомидии в Константинополь. Примечательно, что Георгий Монах цитирует некий краткий трактат Михаила Синкелла, посвященный пророку Мухаммеду и описывающий происхождение ислама (*Parisinus Coislinus* 305, f. 312^{v}), по всей видимости, из него же почерпаны и новеллы о происхождении ислама в житии *BHG* 394. Как и этот трактат, последующие пользователи и читатели попытались выбелить данные новеллы по причине их неприличия (так произошло в *Lesbiacus Leimonos 13* и *Chalcensis Panaghias 1*, т.е. текст сохранился только в *Atheniensis 1052*). Таким образом, на основании всего вышеизложенного можно предположить, что наиболее вероятным автором *BHG* 394 является Михаил Синкелл.

5. ИСТОЧНИКИ О ЖИЗНИ КОСМЫ И ИОАННА ДАМАСКИНА У АВТОРА *BHG* 394

Автор жития, очевидно, использовал для составления своего текста канон Иоанну Дамаскину и св. Варваре (минея на 4 декабря, см.: Follieri 1960, 433.12–33), сочиненный Стефаном Савваитом Гимнографом

(† 807 г.) (Delehaye 1902, 170.20–23), которого часто путают со Стефаном Савваитом аскетом († 794 г.) (см.: Lilie et al. 1998, 125–126). В этой связи примечательно, что *BHG* 394 называет Стефана Савваита племянником и учеником Иоанна Дамаскина и утверждает, что он сопровождал его в последние минуты жизни: ὃς καὶ ἐν τῇ ἀθλήσει τοῦ <...> Ἰωάννου συμπαρῆν καὶ τὸ μαρτυρικὸν αὐτοῦ καὶ πολύαθλον σῶμα ἐντίμως ἔθαφεν ἐν τῇ τῶν Περσῶν χώρᾳ: οὗ τὸν τάφον ὁ μέγας Κοσμᾶς ἰδών [...] ἐδομήσατο ναὸν ἐπ' ὀνόματι τοῦ <...> Ἰωάννου (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 299.26–31). Также в распоряжении автора жития были Деяния II Никейского собора.

Многие элементы, однако, являются совершенно новыми по отношению к другим известным нам источникам, именно они в дальнейшем определили развитие всех последующих версий житий. В *BHG* 394 впервые в источниках упоминается Косма Иерусалимский как воспитатель Иоанна Дамаскина. Согласно житию, он родился и вырос на Крите, где служил иподиаконом критского архиерея (παρὰ τοῦ ἀρχιερέως τῆς Κρήτης), а в дальнейшем стал песнопевцем и чудотворцем; также из текста мы узнаем, что он стал монахом и священником в Иерусалиме, а также епископом Майюмы (ряд исследователей при этом подвергают сомнению факт существования православной епископии Майюмы в VII–VIII вв.).

Другим ценным элементом является описание доноса Константина V о предполагаемом заговоре Иоанна Дамаскина, за которым последовало чудо отрубленной руки. Этот рассказ, несомненно, пытался оправдать как существование *Epistula ad Constantinum Caballinum*, так и обвинение в заговоре, выдвинутое против Иоанна Дамаскина Иерийским иконоборческим собором. Действительно, сами условия анафемы — ἐπίβουλος τῆς βασιλείας — вновь появляются в этом рассказе (ср. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 281.14). Примечательно, что описание чуда отрубленной руки в этом житии породило определенный тип иконографии Иоанна Дамаскина — так называемая Богородица троеручица (τριχεροῦσα) и повлияло на другие тексты (*BHG* 885c, см.: Détorakès 1986).

Житие *BHG* 394 также дает подробную и верную информацию о богословских и гимнографических сочинениях Иоанна Дамаскина и Космы, что указывает на то, что его автор был хорошо знаком с их творчеством.

6. ПОСЛЕДУЮЩАЯ ИСТОРИЯ *BHG* 394

В 969 г. во время правления Никифора Фоки византийцы отвоевали Антиохию и установили греческую иерархию в антиохийском

патриархате, что способствовало превращению его в подчиненного союзника Константинополя (См.: Karalevskij 1924; Παπαδόπουλος 1951, 813–881). В данном контексте фигура Иоанна Дамаскина, сирийца по происхождению и грека по культуре, оказалась важной для политики патриархата по «византинизации» Сирии. В это время Антоний, игумен монастыря св. Симеона, создал перевод трудов Иоанна Дамаскина на арабский язык, завершенный в 989–990 гг. (кроме этого он перевел «Диалоги» Григория Великого с греческой версии папы Захарии, о которой мы писали выше). По мнению ряда исследователей (Васильев 1913; Basha 1912; Graf 1913; Portillo 1996; Ambros 2019; также дискуссия в: Hemmerdinger 1962), тогда же было написано первое арабское житие Космы и Иоанна Дамаскина, которое, с их точки зрения, явилось родоначальником всех греческих редакций. О существовании такого текста мы узнаем из греческого жития Космы *BHG* 884, автор которого также называет это «грубо составленное» житие на арабском языке источником своего сочинения (PG 94, col. 433; русский перевод: Беляев 1913). В реальности же *BHG* 884 содержит характерные фразы, очевидно, являющиеся метафрастическими переделками из *BHG* 394: «ἄλλος Μωϋσῆς γενόμενος, θεοχαράκτους χαράττων νομοθεσίας» (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, 280) и «ἢν ἄν τις παντὸς λόγου ὀρθοῦ νομοθεσίας ἐρεῖ, καὶ πλάκας Μωσαϊκάς, οὐχ ἁμαρτήσει τοῦ ἀληθοῦς» (*BHG* 884: PG 94, 448A–B). Таким образом, «арабский оригинал», о котором говорит сам его автор, представляет собой, по всей видимости, метафраз греческого жития *BHG* 394, который не мог быть составлен раньше своего прототипа *BHG* 394.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ исторического контекста создания жития *BHG* 394 позволяет датировать его 842–843 гг., т.е. временем восстановления иконопочитания. В этот период власти необходимо было создать новый лик святых и реабилитировать анафематствованных сторонников иконопочитания, в том числе Иоанна Дамаскина, который подвел богословские основания иконопочитания, и подпал за это под анафему. Роль оформления и пропагандирования этого решения и была отведена первому житию Космы и Иоанна Дамаскина *BHG* 394. Дальнейший анализ позволил предположить, что автором столь важного текста был Михаил Синкелл. В 842 г. он был освобожден из константинопольской тюрьмы Преторий, патриарх Мефодий назначил его своим синкеллом. В это время Михаил Синкелл принял активное участие в восстановлении и пропаганде иконопочитания, в том числе через житийную литературу, вплоть до своей смерти в 846 г.

ЛИТЕРАТУРА

Афиногенов, Д.Е. (2003), *Повесть о прощении императора Феофила и торжество православия*. М.: Индрик.

Беляев, В.А. (1913), "Греческое житие св. Иоанна Дамаскина", in *Полное собрание творений преподобного Иоанна Дамаскина*. Т. I, 23–44. СПб.: Изданіе Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи.

Васильев, А.А. (1913), "Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина", in *Творения преподобного Иоанна Дамаскина.* Т. I, 1–22. СПб.: Изданіе Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи.

Afinogenov, D.E. (2003), *The Tale of Emperor Theophilus' Forgiveness and the Triumph of Orthodoxy*. Moscow: Indrik. (in Russian.)

Ambros, E. (2019), "Die Neutradition der arabischen Vita des Johannes von Damaskus", in M., Grünbart (hg.), *Verflechtungen zwischen Byzanz und dem Orient: Beiträge aus der Sektion "Byzantinistik" im Rahmen des 32. Deutschen Orientalistentages in Münster (23.–27. September 2013)*, 1–24. Münste: LIT Verlag (Byzantinistische Studien und Texte, 9).

Basha, Q. (1912), *Biographie de S. Jean Damascène. Texte originale arabe.* Harissa: Imprimerie grecque melchite de Saint Paul.

Belyaev, V.A. (1913), "The Greek Lives of St. John of Damascus", in *Works of St. John of Damascus*, Vol. I, 23–44. St. Petersburg: Edition of the Imperial St. Petersburg Theological Academy. (in Russian.)

Binggeli, A. (2010), "Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period", in A., Papaconstantinou, M., Debié, H., Kennedy (eds.), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late-Antique and Medieval Near East*, 77–103. Turnhout: Brepols.

Boor de, C., ed. (1963), *Theophanes. Chronographia*, Vol. 1. Rome: Bardi (= Boor de, C., ed., *Theophanis chronographia*, Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1883).

Cataldi Palau, A. (2008), "The Manuscript Production in the Monastery of Prodromos Petra (Twelfth-Fiftheenth Centuries)", in *Studies in Greek Manuscripts, Testi, Studi, Strumenti 24*, 197–208. Spolète: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.

Cataldi Palau, A. (2010), "Deux manuscrits de ménées du monastère du Prodrome de Pétra et le groupe de Kokkinobaphos", in *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid — Salamanca, 15–20 September 2008), Bibliologia 31*, 107–132. Turnhout: Brepols.

Chabot, J.-B., ed. (1899–1910), *Chronique de Michel le Syrien; patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, 4 vols. Paris: Ernest Leroux.

Cunningham, M., ed. (1991), *The life of Michael the Synkellos*. Belfast: Queen's University of Belfast.

Delehaye, H., ed. (1902), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. Bruxelles: Apud Socios Bollandianos (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris).

Delehaye, H. (1905), "Catalogus hagiographicorum graecorum Bibliothecae D. Marci Venetiarum", *Analecta Bollandiana* 24: 169–256.

Détorakès, Th. (1986), "La main coupée de Jean Damascène", *Analecta Bollandiana* 104: 371–381.

Donner, F. (1981), *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.

Dufner, G. (1968), *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*. Padova: Editrice Antenore.

Ehrhard, A., hg. (1937), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16*, T. 2.2. Berlin: J.C. Hinrichs Verlag.

Ehrhard, A., hg. (1943), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16*, T. 3.1. Berlin: J.C. Hinrichs Verlag.

Eideneier, H. (2001), "Die Metaphrase als Wechsel der Stilstufe in byzantinischen und postbyzantinischen Texten", *Göttinger Beiträge zur Byzantinistik und Neugriechischen Philologie* 1: 27–45.

Flusin, B. (2011), "Vers la Metaphrase", in S., Marjanovic-Dušanic, B., Flusin (eds.), *Remanier, métaphraser: fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, 85–99. Belgrad: University of Belgrad, Faculty of Philosophy.

Follieri, E. (1960), *Initia hymnorum ecclesiae Graecae*, Vol. I: A–Z. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studie e Testi, 211).

Graf, G. (1913), "Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damascus", *Der Katholik* 93: 164–190, 320–331.

Halkin, F., ed., (1957), *Bibliotheca hagiographica graeca*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica, 8a).

Halkin, F. (1983), *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica, 66).

Hemmerdinger, B. (1962), "La Vita arabe de saint Jean Damascène et BHG 884", *Orientalia Christiana Periodica* 28: 422–423.

Hinterberger, M. (2014), "Between simplification and elaboration. Byzantine metaphraseis compared", in J.S., Codoñer, I.P., Martín (eds.), *Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung*, 33–60. Turnhout: Brepols.

Hoeck, J.M. (1951), "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", *Orientalia Christiana Periodica* 17: 5–60.

Høgel, C. (2002), *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Høgel, C., Efthymiadis, S., Rosenqvist, J.O., Schiffer, E. (1996), *Metaphrasis. Redactions and Audiences*. Oslo: Research Council of Norway.

Janin, R. (1953), *La géographie ecclesiastique de l'Empire byzantine.* Première partie. *Le Siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*. Tome III. *Les églises et les monastères*. Paris: Institut français d'études byzantines.

Kamperidis, L. (1993), *The Greek Monasteries of Sozopolis XIV–XVII Centuries*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies (Institute for Balkan Studies, 242).

Karalevskij, C. (1924), "Antioche", in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, T. III, 563–703. Paris: Letouzey et Ané.

Kouroupou, M., Géhin, P. (2008), *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Oecuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki*. Turnhout: Brepols.

Kurbanov, A., Spyridonova, L. (2020), "Les Vies de sainte Domnika (BHG 562, 562d, 562f). Textes grecs édités et commentés avec traduction de BHG 562f", *Analecta Bollandiana* 138/II: 241–303.

Lackner, W. (1984), "Zur Editionsgeschichte, Textgestalt und Quellen der Passio S. Polyeucti des Symeon Metaphrastes", in W., Hörandner et al (eds.), *Byzantios — Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, 221–231. Vienna: Ernst Becvar.

Lilie, R.-J., Rochow, I. et al. (1998), *Prosopographie der Mittelbyzantinischer Zeit (641–867).* T. I. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Mingarelli, G.L. (1784), *Graeci codices manuscripti apud Nanios patricios Venetos asservati*. Bononiae: Typis Laelii a Vulpe.

Nasrallah, J. (1950), *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre*. Harissa: Imprimerie grecque melchite de Saint Paul.

Peyr, E. (= Schiffer, E.) (1992), "Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 42: 143–155.

Portillo, R.D. (1996), "A Life of St John of Damascus", *Parole de l'Orient: Revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes* 21: 157–188.

Sahas, D.J. (1972), *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Brill.

Trapp, E., Beyer, H.-V., Walther, R., hgg. (1978), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, F. III. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Trapp, E., Beyer, H.-V., Walther, R., hgg. (1980), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, F. IV. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Treu, K. (1972), "Byzantinische Kaiser in den Schreibernotizen griechischer Handschriften", *Byzantinische Zeitschrift* 65.1: 9–34.

Vassiliev, A.A. (1913), "The Arabic Version of the Lives of St. John of Damascus", in *Works of St. John of Damascus*, Vol. I, 1–22. St. Petersburg: Edition of the Imperial St. Petersburg Theological Academy. (in Russian.)

Vogel, M., Gardthausen, V. (1909), *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Λάμπρος, Σ. (1910), "Ἐνθυμήσεων ἤτοι χρονικῶν σημειωμάτων συλλογὴ πρώτη", *Νέος ἑλληνομνήμων* 7.2: 113–313.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (1897), *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων*. Τ. IV. Πετρούπολις: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (1900), *"Ἡ ἐν τῷ νησίῳ Σωζοπόλεως βασιλικὴ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ ἡ τύχη τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς"*, *Византийский Временник* VII.4: 661–695.

Παπαδόπουλος, Χ. (1951), *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*. Ἀλεξάνδρεια: [χ.έ.] [Πατριαρχικόν Τυπογραφείον].

Πασχαλίδης, Σ. (1999), *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών· τό πρόσωπο καί τό ἔργο του. Συμβολή στή μελέτη τῆς προσωπογραφίας καί τῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας*

τῆς προμεταφραστικῆς περιόδου. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν. (Βυζαντινά Κείμενα καί Μελέται, 28).

Πασχαλίδης, Σ. (2011), "Παρατηρήσεις στὶς μεταφράσεις τῶν βυζαντινῶν ἁγιολογικῶν κειμένων", in *Ἐν Ἁγίοις. Εἰδικά θέματα Βυζαντινῆς καί Μεταβυζαντινῆς Ἁγιολογίας*. Τ. 1, 75–88. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ.

Σακκελίων, Ι., Σακκελίων, Α. (1892), *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*. Ἀθῆναι: Ἐκ τοῦ ἐθνικοῦ τυπογραφείου καὶ λιθογραφείου.

LIFE OF COSMAS AND JOHN DAMASCENE *BHG* 394: DATE AND MOTIVES FOR WRITING

KURBANOV, Andrey V.

CSc in History, Research Fellow.
Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg, Russia.

E-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

SPYRIDONOVA, Lydia V.

CSc in History, Research Fellow.
Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg, Russia.

E-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Keywords: *BHG* 394, Cosmas of Maiuma, John of Damascus, Michael Synkellos, Byzantine hagiography, iconolatry.

This publication analyses the text of the Vita of Cosmas and John Damascene BHG 394, which is one of the key documents of the period of the restoration of iconolatry. An analysis of the historical context of the text's creation allows us to date it to 842, the time of the restoration of iconoclasm. During this period it was necessary to rehabilitate the historical figure of John Damascene, who provided theological foundations for the veneration of icons and who had been anathematized for his veneration of icons. The role of framing and propagating this decision was given to the first hagiography of Cosmas and John Damascene BHG 394. Further analysis suggests that Michael Sinkell was the author of such an important text. The publication also discusses the sources of this text and its subsequent history.

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 21-012-41003 "Cosmas of Maiouma: The Life and Work of an Intellectual Monk and Innovative Hymnographer in Early Islamic Palestine".

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.33

УЧЕНИЕ О БОГАХ В «ПЕРВООСНОВАХ ТЕОЛОГИИ» ПРОКЛА И ОСОБЕННОСТИ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ У НИКОЛАЯ МЕФОНСКОГО И ИОАНЭ ПЕТРИЦИ

АКИШИН
Сергей Борисович

Независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: emmenai@gmail.com

Ключевые слова:
Прокл, платонизм, «Первоосновы теологии», Николай Мефонский, Иоанэ Петрици.

Трактат середины V в. «Первоосновы теологии» Прокла оказал весомое влияние на интеллектуальные круги Византии и ее ойкумены к XI–XII вв. Предпринимавшиеся среди их представителей попытки согласовать философские тезисы трактата с положениями православного вероучения могли содержать более или менее искренний интерес, но в любом случае в подобных рамках не удавалось избежать ряда ключевых расхождений между двумя системами мысли. Проблематические аспекты, связанные с ними, разрешались не в пользу новых почитателей Прокла в критических отзывах, чья смысловая позиция полнее всего изложена в «Опровержении "Первооснов теологии"» Николая Мефонского (сер. XII в.). Одним из главных таких расхождений было учение о богах как умах и началах, изложенное и обоснованное в «Первоосновах», считавшееся особенно неприемлемым из-за подозрения в отношении почитателей Прокла в апологии политеизма вопреки единобожию христианского учения. Принимая такой контекст, в этой статье мы попытались очертить векторы разночтения между данным в трактате Николая христианским богословским ответом на это учение и рецепцией его поддержки, которую можно отследить по такому труду как «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» Иоанэ Петрици.

В одной из книг раннего периода своей научной деятельности А.Ф. Лосев пришел к признанию того, что ряд вопросов интерпретации учений Платона, изложенных последним в разных диалогах, требует в обязательном порядке обращения к неоплатонизму. Формулировки этого мотива могли звучать у Лосева как в радикальном, так и в смягченном, пропедевтическом тоне:

> За платонизмом нужно идти не к Платону, но к другим, более зрелым платоникам (Лосев 1993, 283).

> Я понял, что изучение неоплатонизма чисто методологически должно предшествовать изучению Платона (Лосев 1993, 696).

Приверженность такой позиции Лосев сохранял в течение всей жизни и уже много позже поместил перевод «Первооснов теологии» Прокла в качестве приложения ко второму тому своей «Истории античной эстетики», обосновывая это следующим образом:

> Есть, однако, один весьма точный и надежный способ понять философию и эстетику Платона как нечто цельное и до конца продуманное. Именно, нужно взять платонизм не в его первых, хотя бы и очень глубоких тенденциях, как это мы находим у самого Платона, а ... в окончательном развитии (Лосев 2000, 463).

Казалось бы, такую логику при всей ее вразумительности можно отнести к субъективным предпочтениям исследователя, пусть и выдающегося. Однако, если мы посмотрим на эпоху, хотя и не прямо примыкающую ко времени Прокла, но, во всяком случае, впервые его реципировавшую — Византию XI–XII вв., здесь мы обнаруживаем такое отношение к этому трактату, которое подразумевает известным образом его восприятие как интегрального философского текста. Об этом можно говорить, даже несмотря на то что две его ревизии этого времени, которые мы будем обсуждать, — «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» Иоанэ Петрици и «Опровержение “Первооснов теологии”» Николая Мефонского — исходили из разных презумпций и целеполаганий.

Итак, «Первоосновы теологии» представляют собой сжатую систематизацию платонизма; при этом заглавие трактата подразумевает учение о богах как о принципах и началах, в которых главным образом заложен высший философский функционал, имеющий, однако, с точки зрения философско-теологического познания преимущество в отношении представленной в трактате экспозиции языческой формы богопочитания и мифологии. Сложность в том, что такая трактовка принадлежит нам, нашему дистанцированному объективирующему интересу и нашим способам исследования; нам важен в первую очередь вопрос о внутреннем, собственно философском развитии и интегрирующей преемственности в рамках античной философской традиции, заявленные Платоном смысловые позиции и их последующее развертывание у неоплатоников. «Первоосновы теологии» в этом смысле — если и не общепризнанная «сумма» античной мысли, то все же могут быть рассмотрены в подобном качестве благодаря максимально сжатой форме своего изложения в виде тезисов и доказательств-разъяснений,

не отягченных формой комментария к платоновскому тексту и соответствующими ссылками и отступлениями. Однако другое дело — его восприятие в христианскую эпоху: можно ли было тогда воспринимать трактат в таком смысле, был ли интерес к аутентичному содержанию платонического учения в пору оживления византийской истории после нескольких кризисных столетий?

Эти вопросы, однако, выводят нас за пределы исторического контекста рецепции античного философского наследия в уже полностью христианизированной ойкумене развитого византийского общества, и поэтому скорее следут задать более конкретный вопрос: можем ли мы сказать, что логика развития христианского богословия, на одном из своих этапов имевшего пересечение с Проклом в лице Дионисия Ареопагита, требовала и в дальнейшем обращения к трактату с целью найти подспорье и толчок к разрешению собственно христианских богословских вопросов?

Мы должны дать себе отчет в том, что с точки зрения византийской традиции «Первоосновы» имеют особый статус. Она могла «ассимилировать» очень многое из античной культуры, не питая к ней обостренной враждебности, доходящей до требования уничтожения памятников и наглядных свидетельств. Ведь пришествие Христа, Его учение, жизнь, смерть и воскресение исполняют не только Ветхий Завет (ср.: Мф. 5:1), но и античную мудрость, предлагая ответы на ее вопросы и контроверзы, все еще открытые с точки зрения христианского сознания. С высоты этой позиции «Иерусалим», в Воплощении явившийся в своей подлинной полноте, античная мысль «Афин» своими средствами не могла предвидеть, и теперь, после его исторического обнаружения, уже не могла теоретически воспроизвести или добавить новую интерпретацию этого небывалого нового, оставаясь только на своей основе. Итак, для христанской мысли античная мудрость больше уже не могла сказать ничего существенного о природе высшего сущего. Но это означало и то, что упорно враждовать с Платоном и Аристотелем было более не о чем, вне зависимости от тех сложных отношений с платонизмом, аристотелизмом и стоицизмом, которые сложились в ходе развития христианского вероучения; оно непосредственно включало в себя знакомство и рецепцию построений неоплатонизма.

На фоне данного понятия о статусе философской мудрости, сложившегося в позднеантичной Византии, позднейший интерес к Проклу в XI–XII вв. знаменовал собой несколько иную ситуацию: коль скоро он жил и писал не просто после пришествия Христа, но уже в период, когда христианство достаточно доктринально оформилось, чтобы с ним совсем никак не считаться, то изучение неоплатонического наследия,

как и стремление высказать, опираясь на него, какое-либо богословски значимое суждение, для византийского образованного класса содержало риски, которые в случае Иоанна Итала привели к его осуждению. С другой стороны, прямая полемика с Проклом и диалог с его учением в системе внутрихристианских ориентиров тоже не могли состояться. Прокл именно тем и отличается, что, живя в V в., совершенно никак не отразил в своих сочинениях, по крайней мере, дошедших до нас, какое-то свое отношение к истинам христианской веры, так что отыскать и распознать даже имплицитные следы присутствия в его текстах христианских мотивов представляется невозможным. Но именно поэтому, сколь бы ни было красноречивым данное умолчание, все же, раз он напрямую не покушался на установления Церкви, то и возражать ему напрямую как ересиарху не приходилось. По существу, уже в ту эпоху сложилось два варианта объяснения свойственного ей столь отчетливого интереса к текстам Прокла: либо это внимание — плод простого «суемудрия» в комментировании дохристианских языческих авторов, априори не направляющих читателя на путь к истине, либо, в виду связи положений Прокла с Ареопагитиками, следствие опасного пристрастия к писаниям авторитетного философа древности, в аллегорической форме представлявшего и исказившего христианские истины, и тогда Прокл всего лишь нерадивый ученик Дионисия. Последняя позиция, на которой фактически стоял Николай Мефонский, могла быть внешне приемлемой, но ей не хватало оснований с точки зрения политической позиции церкви, поскольку, повторимся, Прокл не выдвигал никаких антицерковных теорий, а тем более не выдвигал никаких теорий в качестве возможных церковных истин. Конечно, если взять его «Платоновскую теологию», то там были обрисованы концептуальные контуры почитания древних олимпийских богов, и в этом отношении трактат подает повод к подозрению с христианской стороны; но все же даже в такой интерпретации начледие Прокла представляло собой не более чем опыт объяснения посредством диалектической экзегезы на основе диалогов Платона общеизвестных античных мифов, и при желании такой опыт в рамках богословия можно было воспринимать как маргиналию, простое интеллектуальное упражнение в риторике, наподобие тех, которые в Византии со школьной скамьи были известны каждому образованному человеку.

Таким образом, мы имеем дело с довольно неординарной ситуацией: перед нами интегральный для целой философской эпохи текст, мы располагаем двумя его позднейшими критическими разборами, и в обоих случаях эти разборы не могут в полной мере исходить из того, что это собственно философский текст, потому что для такой оценки

не предусмотрено соответствующего места в имеющейся на XI–XII вв. в Византии иерархии культурных практик и форм дискурса. Так, Петрици, занимающий сторону апологетов Прокла, по самому большому счету не может с этим ничего сделать, хотя, судя по уверенному тону комментария, воспринимает трактат именно как учение о высших истинах богословия. Однако у Петрици было преимущество: он создавал свой перевод «Первооснов теологии» и комментарий к нему в особых условиях, поскольку в этовремя жил в Грузии, а не в Византии, где обнародование такого трактата было бы, вероятно, затруднительно. Хотя, впрочем, мы ничего не знаем о подобного рода попытках ввести Прокла в культурный кругозор после Иоанна Итала, в конце XI — первой половины XII вв., но сам факт того, что такой текст был написан в Грузии человеком, которому были известны обстоятельства осуждения Иоанна Итала, говорит о многом.

Поэтому вопрос о том, были ли шансы у такого комментария войти в «дозволенный» контекст в византийской культуре остается открытым. Нейтральному прочтению трактат Прокла не очень поддается — пусть его формулы имеют законченный внутренний смысл, который не обязательно прилагать вовне (хотя для Иоанэ это и не так, он воспринимает их и пытается развивать как актуальные философемы), и пусть разговор об абстрактном и отвлеченном не будет считаться огромным прегрешением, поскольку не затронуты напрямую доктринальные вопросы — например, разговор о Боге как перводвигателе и мыслящем себя мышлении ведется без выхода в триадологию и христологию, — все же просто даже следуя Проклу, до конца такую политику выдержать нельзя. Положение философа обязывает объяснять все в универсальном охвате, тем более если для комментария берется «итоговый» суммирующий трактат, и при развороте от абстрактного к конкретному все равно не получилось бы обойти то, что написано в Священном Писании.

Однако и в подходе Николая Мефонского к Проклу тоже заложен известный парадокс, заключающийся в первую очередь в том, что текст Прокла не совсем точно вписывается в ранжир писаний, подлежащих опровержению. Если, как мы отмечали, Прокл не выдвигал никаких доктринальных новшеств, которые могли бы выглядеть как покушение на основы христианской веры, то нет и «состава преступления»: само то, что он написал интегральный трактат по платонизму, ставило его вне вероучительной ответственности и тем самым критики со стороны христианского богословия.

Тем не менее Николай берется за такую критику и мотивирует свой труд следующим образом:

> …справедливо будет подивиться тому, что иные, пришедшие внутрь нашей ограды, и званием христиан обогатившиеся, и благодати сподобившиеся, и божественных Таинств вкусившие, с тех пор как приобщились к внешнему воспитанию или где-то с ним слегка соприкоснулись, стали выше собственного ставить чужое. Они оплевывают, ни во что не ставя ясность, простоту и безыскусность своего, а замысловатость, запутанность и изощренность чужого обоготворяют как истинное великолепие и мудрость, не желая прислушаться к прекрасному изречению «мудро то, что ясно, а не то, что не ясно»[1]. По этой причине им случается часто претыкаться и отступать от правой веры и, увлекаясь хитросплетенными уловками навязчивого убеждения, постепенно соскальзывать в кощунственные лжеучения. Заботясь о том, чтобы этого не случилось со многими современниками, которые находят главы Прокла Ликийского, поименованные им «Первоосновами богословия», достойными изучения, решил я, что надлежит, уделив этим главам пристальное внимание, отметить, в чем каждая из них противна божественной вере, прибавляя также известного рода опровержение, которое раскрывало бы изощренный, искусно спрятанный и потому ускользающий от многих обман (Николай Мефонский *Опровержение* Проэмий; Angelou 1984, 2.6–12)[2].

Опять же, мы здесь имеем только указание на то, что в середине XII в. в византийском обществе были люди, читающие Прокла, несмотря на принятое умолчание о том, что лучше открыто Прокла не обсуждать и не пытаться строить гипотезы о его возможной совместимости с вероучением. Вследствие того нам сложно установить оппонентов, к которым обращается Николай, их статус, степень их вольномыслия; но самое главное, у нас нет текста, в котором их суждения были бы зафиксированы. А в отсутствие текста, содержащего апологию Прокла в той или иной форме, нет и необходимого опосредования, маркированного элемента, указывающего на то, что кто-то снова после Пселла и Итала начал примерять теоремы «Первооснов» к христианским истинам и заявлять, что здесь все благополучно. Поэтому возражения Николая остаются на его страх и риск; конечно, можно сказать, что если бы теоремы Прокла действительно могли стать реальной силой, реальным вдохновением для сил, которые могли бы нанести ущерб общественному порядку и устоям, или даже способствовать формированию проязыческой оппозиции, которая, как при Юлиане Отступнике,

1 Eur. *Orest*. 397.

2 Здесь и далее русский перевод фрагментов «Опровержения “Первооснов теологии”» Николая Мефонского принадлежит автору.

готова была бы пойти на ревизию главенства Церкви в обществе, заменив христианские догматы теоремами «Первооснов» с целью учреждения нового культа, то это был бы социальный стимул к написанию возражений; но такой институциональной оппозиции не было и в предпосылках.

Получается интереснейший исторический казус: именно комментарий Иоанэ Петрици и предстает перед нами единственным образцом подобного апологетического сочинения, и, можно предположить, имей какой-либо византийский писатель намерение сочинить комплиментарное разъяснение теорем Прокла, он добился бы результата, во многом схожего с Петрици. Однако комментарий Петрици, по всей вероятности, не попал в поле зрение Николая[3], поэтому мы можем рассматривать два трактата как явление синхронное, но несвязанное между собой фактически, тем более что и Иоанэ Петрици не писал свои ремарки в некое упреждение возможных упреков со стороны богословия Церкви, будучи вполне имманентно увлечен мыслью Прокла и не ставя заслон в виде определенных условных формул.

По этой причине мы не вправе браться воспроизвести ситуацию диспута между Николаем и Иоанэ, ведь тогда потребовалось бы найти однозначно трактуемые моменты, отмечающие действительные расхождения в теоретических позициях авторов, а это сложно сделать в силу разных задач, которые они перед собой ставят. Достаточно, как представляется, очертить характерные для них способы интерпретации «опасных» утверждений Прокла, возможные варианты логического развития которых ближе всего подбирались бы к краеугольным положениям христианского догматического учения с критической стороны.

Надо подчеркнуть при этом, что в силу ригористичности своего подхода к тексту Прокла Николай антихристианское содержание обнаружил почти во всех главах, которые рассмотрел, а он дал комментарий на 198 из 211 глав. Другой вопрос, как он это делает, всегда ли устанавливает явные разногласия именно в контексте реального сопоставления двух цельных и интегральных систем мысли — языческой и христианской, а не просто отдельных высказываний мыслителя V в. Смысловые позиции «Первооснов теологии», которые при попытке их христианской интерпретации показали бы действительную несовместимость с теологией в христианском понимании,

3 По словам Дж. Робинсона, «этот перевод и комментарий образует яркий контраст с “Опровержением”, написанным Николаем Мефонским, который, безусловно, отнесся бы неодобрительно к труду Петрици, если бы о нем знал» (Robinson 2014, 41).

очевидно, присутствуют во многих разделах трактата Прокла — таких, как о возвращении, о самоипостасном бытии, о вечности и времени, о потенциально и актуально сущем, о пределе и беспредельности. Но мы ограничимся лишь теми местами, где Прокл постулирует если не само многобожие, то, что еще хуже с точки зрения Николая, учение о принципах многобожия, которое не может быть совместимо с учением о едином как единственным и исключительным предметом богословского почитания.

Так, в шестой теореме (Лосев 2000, 494–495) Прокл вводит своеобразную иерархию самого-по-себе-единого — единичностей-генад — объединенностей. Это учение останется в основе дальнейшего конструирования порядков сущего у Прокла, представляя собой постулат перехода к множеству не как простой безразличной данности, но некоей совокупности с заданными принципами объединения. На этой стадии речь о богах как неких актуальных началах, и даже как о первых единицах тех или иных рядов сущего, у Прокла не идет, и генады у него здесь присутствуют и имеют значение как простые смысловые возможности.

Тем не менее, Николай усматривает здесь апологию и сознательный выбор многобожия в его актуальном аспекте:

> Он называет единичностями своих богов и составленную из них общность. Тем самым он отдает первенство множеству и многобожию, хотя, доказав, что само-по-себе-единое предсуществует всему, он только его должен был бы исповедовать богом (Николай Мефонский *Опровержение* 6; Angelou 1984, 10.3–6).

Следует отметить, в свою очередь Иоанэ Петрици не ограничивается в своем комментарии к шестой теореме простым дескриптивным изложением и так же, как Николай, готов провести вектор развития системы Прокла от единичностей-генад к тому, что можно соотнести с «богами»:

> Но если хочешь знать сущность единиц высшего бытия, возьми для примера единицу, находящуюся среди чисел, ибо подобно тому, как единица носит в себе всякое множество без слияния и разделения [с ним], так же и та непредставимая единица носит в себе все от сверхродов, от родов, от парадигм, от образов <…> все это — в том единообразном и сверхпростом числе. Таким образом, из таких простых составлено первое составное (=объединенное) и всякий его порядок, что и является истинно сущим. Далее, из этого первого порядка возникло другое, от сложных присовокупишее к своей сложности [нечто] еще. Таковые

> сущность вековечного и живого в себе, сферы разумов, души и душ, природы и природ и тела, то есть неба и тел (Иоанэ Петрици *Рассмотрение* 6; Петрици 1984, 48).

При этом Иоанэ, желая достроить структуру, одним из уровней которой были бы, и будут для Прокла, ряды «богов», не апеллирует к тому, что образует истинно-системные взаимоотношения для Николая — отношения внутри Троицы, ни в чем, согласно последнему, не сводимые ни к объединенностям, ни к генадам:

> …Очевидно, что Отец, и Сын, и Святой Дух втроем суть единый Бог, а не три бога, чтобы им называться множеством, как многие боги эллинов. Ведь эллинских богов представляют сильно различными друг с другом, а между тремя Лицами нет никакого различия, но имеют они одну сущность, потенцию, энергию, совет, славу, царство и все подобающие Богу преимущества, а отличаются лишь в ипостасных свойствах, по которым одного именуют Отцом, другого — Сыном, а третьего — Святым Духом (Николай Мефонский *Опровержение* 6; Angelou 1984, 10.11–17).

Николай еще не раз обратится к теме несчислимой единосущной троичности ипостасей, в том числе и с целью опровержения теорем, напрямую приравнивающих генады к богам. Пока же он не может оставить своих подозрений в импликации Проклом многобожия даже в своем обзоре одиннадцатой теоремы (Лосев 2000, 497), тезис которой гласит «Все сущее исходит из одной причины, из первой», и которая целенаправленно проводит монистическую аргументацию, отвергнув предположения как о круговращении причин, так и об их прибавлении до бесконечности:

> Хорошо он сказал, что «все сущее исходит из одной причины»; только скорее следовало бы ему [остановиться и] сказать: «из одной». Но замечательно бы выглядело и прибавление «из первой», когда бы он также дополнил: «из единственной». Здесь же это представлено так, будто, говоря о первой причине, он дает место и второй, и третьей, и какой угодно еще, чтобы учредить многобожие или многоначалие. Потому-то он и предполагает, что производящих, то есть творческих причин — много; понятно, что он не о других [видах] причин рассуждает, поскольку материальная причина не только не лучше, но и хуже того, что из нее происходит, почему и первоматерия, лишенная какого бы то ни было эйдоса, хуже всего, а никакой иной [вид] причин, кроме созидательной, производить не способен (Николай Мефонский *Опровержение* 11; Angelou 1984, 15.6–15).

Вместе с тем, замечательно, что противопоставляя истинный, на его взгляд, монизм множественности начал Николай приводит довод о сверхпревосходстве единого в христианском богословском контексте:

> Со своей стороны, мы не говорим даже про «одну» [причину], если в самом деле она называется «одной» по причастию единому. Ведь в таком случае она не была бы началом, но началом ее было бы единое, по причастию которому она и называется «одной». Но и называя единое «началом», мы не ставим его в один ряд с тем, что следует за началом, почему и утверждаем, что оно не просто начало, но сверхначальное начало; не просто единое, но превысшее всякого единого; не просто первое или первейшее, но то, что выше первого, — равно как не великое или величайшее, но то, что «выше великого»[4], как полагает и великий Григорий Богослов (Николай Мефонский *Опровержение* 11; Angelou 1984, 15.15–23).

Но при этом, как ни странно, приведенное объяснение исключительности христианского Бога у Николая сходно с тем, как понимает данную главу «Первооснов» Иоанэ, который при этом прибегает к традиционному смысловому ходу платонизма, восходящему к положениям «Парменида»:

> Но когда слышишь здесь упоминание «единого», не связывай его ни с силой, ни с действием, ни даже с чем-нибудь возвышенно примысливаемым, как-то: со светом, с вечностью или с производительностью. Он говорит: если что-нибудь из этого припишешь единому, то этим умалишь его и не останется у тебя безупречного единого; ибо все это после единого и скорее сродни украшенности истинно сущего от сверхпричины (Иоанэ Петрици *Рассмотрение* 11; Петрици 1984, 56).

В общем-то уже здесь, в разборе теорем Прокла, носящих предваряющий характер, просматриваются главные контуры и тенденции интерпретации этого текста со стороны обоих авторов. Если Иоанэ ставит себе целью внутреннюю реконструкцию полной картины системы Прокла, воздерживаясь от сопоставления с христианскими вероучительными установками, то Николай отказывается как раз от следования внутренней логике «Первооснов» в пользу анализа, если так выразиться, принудительно-сопоставительного, но последовательного в разграничении теории Прокла и христианского учения о Боге.

4 Gr. Naz. *Or*. 39: In sancta lumina 8.17–18; Moreschini, Gallay 1990, 164.

Дело не меняется и при опровержении первоустановок собственно теологии, учения о богах, которое Прокл изложил в теоремах 113–115: «всякое божественное число единично», «всякий бог есть совершенная-в-себе единичность, и всякая совершенная-в-себе единичность есть бог» и «всякий бог сверхсущностен, сверхжизнен и сверхмыслителен» (Лосев 2000, 538–539). Здесь мы опять находим у Николая приоритет рассмотрения в свете христианской триадологии, но уже с учетом того, что триединство Бога для него было необходимо противопоставить отношениям единого и многого в контексте учения Прокла о пределе и беспредельном (теоремы 84–96) (Лосев 2000, 527–531):

> Но что такое божественное число и ограничено ли оно или беспредельно по количеству? Однако лучше бы не называл его беспредельным тот, кто прежде объявил, что «все истинно сущее беспредельно не по величине и не по множеству»[5]; иначе, сказав это, он будет вынужден признать, что божественное число не есть истинно сущее, и согласиться тем самым с истиной и с нами. Если же ограниченное, то каково оно по количеству, и что оно такое, и как счислимо божество, чтобы оно могло причастовать числу и множеству, и чтобы причаствуемое богами число и соответствующее ему множество могли быть прежде богов и лучше богов, а еще прежде них — непричаствуемое (если и в самом деле причаствуемое, согласно ему, превосходит всякое причаствующее, а непричаствуемое превосходит и это [причаствуемое])[6], чтобы и здесь привходящее превосходило сущность и тем самым получило бы развитие его доказательство? Если же оно — ни ограниченное, ни неограниченное, то, разумеется, не есть оно ни число, ни множество, но единый Бог, как и мы утверждаем; стало быть, Он не единичен, но именно един, и не так, что Он сопоставим с иными и, таким образом, един по причастию единому, но [един Он] прежде всего и свыше всего. Хотя и троично божество по естественному порождению, однако почитается нами не как три бога, но каждый из троих — одно, и целое одно: не так, будто оно что-то одно из всего или какие-то три [элемента], но [так, что оно есть] скрытое, неизреченное и только самому себе ведомое целое (Николай Мефонский *Опровержение* 113; Angelou 1984, 109.29–110.15).

Как мы видим, Николай продолжает противопоставлять «нумерологии» Прокла учение о несчислимости Троицы, но уже с тем добавлением, что триединство Бога не подлежит описанию со стороны не

5 Ср. теорему 86 «Первооснов теологии»: Лосев 2000, 528.

6 Ср. теорему 24 «Первооснов теологии»: Лосев 2000, 504.

только числа в натуральном приложении, но и со стороны того, что для числа, по Проклу, наиболее конститутивно изнутри — предела и беспредельного. Известным образом, Николай настаивает на внутрибожественной неизреченной цельности взаимообщения ипостасей, предполагая в этом нечто большее, чем отличную от платонической предметность первоначала, — он видит здесь залог того, что почитателям единого Бога никогда не потребуется постулировать многобожие так, как это делает Прокл.

В то же время «имманентное» разъяснение мысли Прокла, которое со своей стороны предлагает Иоанэ, представая в форме, предельно рискованной по отношению к христианскому вероучению, сближающей Бога и Демиурга «Тимея», в каком-то смысле подтверждает подобное опасение Николая:

> Эти положения доказывают, познающий, что первые и изначальные всего являются едиными и монадами, ибо один — высшее первичное единое; и далее, от того непостижимого единого произошли ряды единых и монад, как из единицы возникли единицы, и из бога — боги. Ибо всякий творец природ до создания неподобных производит подобных себе, так как едино то первое и высшее единое, из которого [возникает] множество единых. Но первое является непричастным и все превосходит. Остальные же последующие единицы предоставлением и приобщением произошли от того превысшего даже первичность — от бога и единого.
>
> Этот закон найдешь во всех сущих и сверхсущих (Иоанэ Петрици *Рассмотрение* 113; Петрици 1984, 164).

Дальше в теореме 114 Прокл реципирует свой тезис шестой теоремы и прямо заявляет, что единичности-генады в принципиальной основе, т.е. взятые в полноте совершенства, суть боги. При этом, как следует также из развития этого положения в следующей 115 теореме, начала, возведенные на такой уровень, выше всего того, что функционирует как объединенность, и выше всего иного в смысле полной несводимости и автономности, поскольку они «в высшей степени сродни единому». Как резюмирует эту мысль Петрици,

> А для чистого образа того единого необходимы и совершенство, и единичность, чтобы непорочно отразить в себе достоинство и вид сверхсущего и находящегося выше единых единого (Иоанэ Петрици *Рассмотрение* 114; Петрици 1984, 164).

С точки же зрения Николая, об опосредствовании высшего единого через иерархические ступени говорить не приходится, даже если они,

эти ступени, обеспечивают соотнесение закрепленных за ними сфер — здесь важнейших: бытия, жизни и мысли — с внеположным единым-благом; акцент Николай делает на том, что высшее единое представляет себя в «сверхсистемном» категориально непредзаданном откровении Лиц-ипостасей:

> Называем же мы их и сущностью сверхсущностной, и жизнью сверхжизненной, и умом сверхразумным, и тремя, неслиянно объединенными по ипостасям, и единым, которое по природе нераздельно. А его [Прокла] многие боги суть множество, отчего о [каждом из] них и говорится «всякий», и не суть ни совершенные-в-себе единичности, ни боги в собственном смысле слова; ведь всякое множество причаствует неким образом единому и, конечно же, не есть само единое[7] (Николай Мефонский *Опровержение* 115; Angelou 1984, 112.8–13).

Соответственно, следует просто зафиксировать, что Иоанэ Петрици внутреннего перевода с одного доктринального языка на другой не делает и не страшится выводов, которые, несмотря на подозрительное для христианского слуха звучание (как в нижеследующем тексте, «божественные и высшие числовые сущности утверждены всюду выше, как боги»), все же релевантны для заданных Проклом условий, что, вероятно, для грузинского философа важнее:

> Здесь [философ] выясняет источники единичностей и монад на основе тех законов, которые гласят, что каковыми являются начала и главные в ряду, таково же множество похожих сущностей, [которых] производят прежде, чем непохожих. Поэтому теперь на основании незыблемости этих законов и доказательств [получаем, что] единое производит единичности, и бог — богов, а сверхсущие — сверхсущих, ибо бытие единичностей находится выше всего составленного. Ибо необходимо, чтобы сперва существовали простые единичнности и затем — от них возникшее первое составленное. Ибо всюду простые [существуют] ранее составленных созданий. Согласно этим доказательствам, божественные и высшие числовые сущности утверждены всюду выше, как боги. И от первичного происходят первые источники, от бога — боги и от того единого — причины, первые причины всех сущих. Ведь они свыше имеют самостоятельность первичной сущности, то есть реального бытия, абсолютной жизни и вечности, ибо благодаря им составлена сущность истинно сущего и всех последующих (Иоанэ Петрици *Рассмотрение* 115; Петрици 1984, 165).

7 Ср. теоремы 1, 2 «Первооснов теологии»: Лосев 2000, 492–493.

Из рассмотренных опытов интерпретации текста Прокла можно сделать предположение, на первый взгляд кажущееся неожиданным. А именно, несмотря на видимую односторонность каждого из этих двух подходов к «Первоосновам теологии», при наличии у них особенностей разнонаправленных, если не сказать несовместимых, они по-своему друг друга взаимовосполняют, притом как раз в таком плане, который мы могли бы квалифицировать как научный. У Иоанэ Петрици развернутая им реконструкция теорем Прокла согласно их преимущественной платонической основе предстает как законная научная процедура, но таковой должно признать и осуществленное Николаем Мефонским сравнительное сопоставление двух доктринальных установок, по необходимости взятых в сжатом и максимально возможно точном изложении. И если в своем отношении к учению Прокла о богах-первопринципах Иоанэ и Николай далеки от компромисса, то все же, находя для оценки этого учения точки отсчета, будь то «живое-в-себе-существо», автодзон, или подлинно сущее триединство Лиц, они каждый по-своему способствовали пусть не адаптации и приживлению, то определенной контекстуализации «Первооснов теологии» в современной им культурной ойкумене. Такое опорное прочтение в главном своем достоинстве содержало в себе потенциал для своего рода арбитража, который, как допустимо предположить, поддерживал бы взвешенную позицию к древнему автору-оппоненту и не требовал бы непременного привлечения внешних дисциплинарных факторов в роли средства полемики, но равным образом удерживал бы от необходимости определяться в своей симпатии к этому автору больше, нежели было бы достаточным для интересов его теоретического исследования.

ЛИТЕРАТУРА:

Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.

Прокл Диадох (2000), *Первоосновы теологии*. Пер. А.Ф., Лосева, in А.Ф., Лосев, *История античной эстетики. Высокая классика*. М.: АСТ.

Петрици, Иоанэ (1984), *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха*. Пер. И.Д., Панцхавы. М.: Мысль.

Angelou, A.D., ed. (1984), Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. Athens: Academy of Athens; Leiden: Brill (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 1).

Losev, A.F. (1993), *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Moreschini, C., Gallay, P., éds. (1990) Grégoire de Nazianze. *Discours 38–41*, intr., texte critique et notes par C., Moreschini, trad. par P., Gallay. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 358).

Petritsi, Ioane (1984), *Commentary on Platonic Philosophy and Proclus Diadochus*, transl. by I.D., Pantskhava. Moscow: Mysl. (in Russian.)

Proclus Diadochus (2000), *Elements of Theology*, transl. by A.F., Losev, in A.F., Losev, *History of Ancient Aesthetics. High Classics*. Moscow: AST. (in Russian.)

Robinson, J.M. (2014), *Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th-Century Byzantium*, Dissertation for the degree of PhD. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DOCTRINE OF GODS IN PROCLUS' "ELEMENTS OF THEOLOGY" AND THE PARTICULARS OF ITS INTERPRETATION BY NICHOLAS OF METHONE AND IOANE PETRITSI

AKISHIN, Sergey B.

Independent researcher, St. Petersburg, Russia.

E-mail: emmenai@gmail.com

Keywords: Proclus, Platonism, doctrine of gods, Elements of theology, Nicholas of Methone, Ioane Petritsi

The mid-fifth century treatise "Elements of theology" by Proclus became significantly influential for the intellectuals of Byzantine ecumene by the XI–XII centuries. Their attempts to harmonize its philosophical propositions with those of the Christian Orthodox faith could be devoted or seem to be such, but they anyway were unable to avoid certain basic discrepancies between the two systems of thought. The question of these "weak points" was resolved not in the favor of newcome admirers of Proclus by the critical voices, whose conceptual position is thoroughly represented in the "Refutation of the 'Elements of theology'" by Nicholas of Methone, and of these inconsistencies, Proclus' doctrine of gods as intellects and principles was considered one of the most unacceptable as being under heavy suspicion of polytheistic apology contrary to Christian monotheism. With that in mind, in the present paper, we shall outline the vectors of divergence between the Christian theological response to that doctrine given in Nicholas' treatise and the pro-Proclean attitude for it as we can receive its understanding from such a source as Ioane Petritsi's Commentary on the "Elements of theology". Our task is sufficiently facilitated by that both treatises are collections of comments on each theorem of the "Elements of theology", thus allowing us to esteem on the basis of responses to respective Proclus' propositions whether it was a problem of voluntary deification or a more complicated matter of actual nature of concepts and ideas which are relevantly applied to reality.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.34

БОГ И ВИРТУАЛЬНЫЕ МИРЫ. РАЗМЫШЛЕНИЯ ВИЗАНТОЛОГА НАД КНИГОЙ К.Г. ФРОЛОВА «ОЧЕРКИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ»*

МАКАРОВ
Дмитрий Игоревич

Доктор философских наук, доцент.
Уральская государственная консерватория им. М.П. Мусоргского, Екатеринбург, Россия.
Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия.
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Ключевые слова:
виртуальные миры, теологика, всеприсутствие Божие, ментальные объекты, К.Г. Фролов, византийское богословие эпохи исихастских споров, модальный реализм, Дэвид Льюис, паламитская традиция, Михаил Пселл, Феодор Метохит.

Монография К.Г. Фролова ценна тем, что автор, продолжая модальный реализм Д.К. Льюиса, уточняет значение понятий «виртуальный мир» и «ментальный объект», прокладывая путь для их расширенного употребления, пригодного в рамках теологики — с ее основным положением о присутствии Бога (тайном или явном) во всех виртуальных мирах. Подобным образом и Льюис признавал, что добро и зло тождественны нашим добру и злу во всех мирах. Эти положения представляется возможным совместить с базовыми достижениями современной аналитической метафизики. Предлагаются несколько формул такого рода теологики. Так, из первого закона теологики (о том, что Бога не может не быть, ибо Он есть Сущий (Исх. 3: 14)) вытекает положение о том, что Он оказывается конечной причиной всех миров: ~ (~$G_{\rightarrow} w_n$), где w_n — некий условный мир (реальный или, возможно, моего воображения). Наряду с обозначением $G_{\rightarrow} w_n$ 'Бог производит (каузирует) некий мир или событие' предлагается ввести обозначение $G \rightrightarrows w_m$ — 'Бог попускает быть некоему миру, событию или процессу'. Мы также отвергаем принцип случайности Льюиса, согласно которому, то, какой мир является актуальным, — вопрос случайности. Данное утверждение противоречит библейскому Откровению. На наш взгляд, Льюис был неправ, отвергая богословские объяснения устройства Вселенной, а также параконсистентную логику.

---

* 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».

Слово мудрости века сего несет преходящее знание этого мира, сравнимое с ночью и порождающее неразумные желания.

Св. Феолипт Филадельфийский[1]

Так что все, что не согласуется с истиной, является внутренне непоследовательным.

Св. Григорий Палама[2]

В своей книге К.Г. Фролов затрагивает многие узловые проблемы, лежащие в сфере пересечения современных логики и метафизики, а также лингвистики и этики (в частности, удачно поясняя понятие ментального объекта (Фролов 2018: 174–181)). Многие положения ученого могут оказаться пригодными для построения современной версии параконсистентной теологики (ПКТЛ), которая нужна прежде всего в качестве модели, описывающей опыт мысли святых Отцов и учителей Церкви средне- и поздневизантийского периодов (таких, как св. Григорий Палама и Феофан Никейский), а также потребна для выхода из современных мировоззренческих тупиков (в первую очередь — секулярного либерализма и атеизма). На наш взгляд, аналитическая метафизика Фролова входит в ряд тех учений, которые (как модальный

1 Цит. 2 гомилия «Слово о бдении и молитве»: Феолипт Филадельфийский 2018, 261.

2 Григорий Палама 2021, 128. Оригинал см.: Григорий Палама *Второе письмо Варлааму* 39; Gregorii Palamae 1988, 282.24–25. Ср.: Plato *Phileb* 64b, 65d. Во Втором послании Варлааму встречаются идеи, близкие Ареопагиту и Платону, о причастии сущего Благу; например: «нет ни одного сущего, которое было бы абсолютно лишенным участия в Благе (ὃ τῆς τοῦ καλοῦ παντάπασι μετουσίας ἐστέρηται)» (Григорий Палама *Второе письмо Варлааму* 39 47; Gregorii Palamae 1988, 286.22–23. Цит. в рус. пер. Р.В. Яшунского: Григорий Палама 2021, 132). Ср.: Plato *Rep*. VI, 508e, 509b. Но сам Палама здесь явственным образом следует *DN* IV.20, на что указывает и совпадение ключевого глагола ἐστέρηται, и последующее цитирование св. Григорием этого фрагмента из «О божественных именах» Ареопагита (Gregorii Palamae 1988, 286.27–28 [не отмечено в аппарате издания Христу, но указано у Р.В. Яшунского]; Св. Григорий Палама 2021, 132). Сам же Ареопагит, по-видимому, ориентировался на традицию Платона (см.: Pseudo-Dionysius Areopagita *DN* IV.20; Suchla 1990, 167.4–5). Также вероятно, что в гл. 52 Палама, хотя и ссылается на «еще одного из истинных богословов», намекает на общую канву платоновского мифа о пещере (Григорий Палама *Второе письмо Варлааму* 52; Gregorii Palamae 1988, 290.5–9; рус. пер. Р.В. Яшунского: Григорий Палама 2021, 134). Это отсутствие точного знания даже о твари и представляет собой то условие, отталкиваясь от которого, узники начинают стремиться выйти из пещеры. (Следует признать правоту Я. Димитракопулоса, отмечавшего, что философские источники Паламы «остаются практически не изученными» (Demetracopoulos 2011, 372)).

реализм Д.К. Льюиса и модальная логика В.Л. Васюкова) могут служить основанием и строительными блоками подобной теологики.

Ниже мы наметим некоторые пункты доктрины К.Г. Фролова, представляющие, на наш взгляд, особый интерес для теологики.

1. ТЕОЛОГИКА, ИДЕИ ФРОЛОВА И СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА: ЧЕРТЫ ОБЩНОСТИ С ПРОШЛЫМ…

В деле популяризации ПКТЛ значительную роль играет современная литература. Так, в беседе Бельмонте (сторонника параконсистентности) и Муньоса (панлогициста) в романе Артуро Переса Реверте «Фламандская доска» (1990) речь идет, по сути, о теореме Лёба (1955), парадоксах автореференции (таких, как парадокс Греллинга) и самопротиворечивости времени в логике, и т.п. Приведем ключевую цитату:

> Кто или что вам говорит, что ваше решение задачи верно? Ваша интуиция и ваша система? Хорошо. Но какой высшей системой вы располагаете, чтобы доказать, что ваша интуиция и ваша система верны? А какой системой вы можете подтвердить верность этих двух систем?.. Весь мир — это огромный парадокс, — закончил старик [Бельмонте]. — И я приглашаю вас доказать обратное. Принимаете вызов? (гл. 9: Перес Реверте 2001).

Перед нами — классический пример того, что было названо «метафилософской проблемой» (Фролов 2020, 78) дробления виртуальных миров, систем аргументации (в том числе метафизической) и различающихся между собой картин мира, среди которых теологической (богословской) принадлежит одно из видных мест. Соответствующее направление исследований представляется нам весьма и весьма перспективным (Макаров 2020; Макаров 2021б). Отметим и обратную перспективу: византийская теология и философия — а вслед за ней и схоластика, и первые образцы современной аналитической философии и логики — *обудуществляют* (т.е., на языке Франсиско Суареса, делают возможной[3]) и саму эту литературу, являющуюся узлом пересечения прошлого мысли и искусства, их настоящего — и будущего. Именно в этом смысле (а для богословия это справедливо еще в большей степени) «мы суть наше прошлое» (Zubiri 2018, 63), без которого нет и не может быть нашего будущего и вообще будущего как такового.

3 Воспользуемся словечком Франсиско Суареса (1548–1617) «futurible», воскрешенным в 1942 г. Хавьером Субири (Zubiri 2018, 61).

2. ВИРТУАЛЬНЫЕ МИРЫ: …И ПЕРЕХОД К БУДУЩЕМУ

Виртуальные миры (понятие, тождественное *возможным мирам* Я. Хинтикки и особенно Д.К. Льюиса) могут быть как у каждого свои (миры грез и воображения), так и общие (групповые, партийные, конфессиональные, дружеские и т.п.)[4]. Так, у Джейка Донахью из романа Айрис Мёрдок «Под сетью» (1954), как он считает, один виртуальный мир с его другом-импресарио Финном: «…я считаю Финна обитателем моей вселенной и не могу вообразить, что у него есть своя, где обитаю я…» (Мёрдок 2022, 8)[5].

Иначе говоря, Финн для Джейка = $Финн_{Джейка}$ ≠ «объективный» Финн (данный глазами автора и других наблюдателей). Так, Дульсинея Тобосская для Дон Кихота не равна ее реальному прототипу. И воображаемая Дон Кихотом Дульсинея, и мыслимый Джейком Финн — типичные *ментальные объекты*, исключительно сложно переплетающиеся с нашим (субъектов высказывания) самопредставлением в создаваемых нами виртуальных мирах[6]. В данной работе будет отстаиваться (хотя бы и на уровне более или менее верифицируемой гипотезы) представление о том, что *нет такого виртуального мира, т.е. мира сознания (переживаний, жизнеощущения, мирочувствия и т.п.) некоего субъекта, в котором не был бы представим Бог*. Даже если мы ведем речь о строгом аниконизме ислама, где Бог непредставим в изобразительном образе, все же всякому ясно, что представление о Боге — и отношение к нему — имеется у каждого мусульманина (хотя и не иконическое).

Подступы к этому учению имеются в модальном реализме Д.К. Льюиса, утверждающего, что зло в каком-либо ином мире — такое же зло, как и в нашем, равно как и неотмирное добро аналогично (если не тождественно по сути) нашему (Lewis 1986, 126)[7]. Конечно, тождественно

4 Например, представления о себе и о должном той или иной социальной группы, лежащие, как показал П. Бурдье, в основе официальной идеологии того или иного племени (скажем, кабилов) или государства (Бурдье 2016, 126–128).

5 Напротив, художник Далмау Сала, герой романа Ильдефонсо Фальконеса «Живописец душ», стремится перенестись «во вселенную, где Эммы не существует» (Эмма — его прежняя любовь) (Фальконес 2022, 303). Формула такой вселенной — {∀h; ~E}, где E — Эмма, h — люди (*homines*).

6 См. еще раз объяснение понятия ментального объекта на удачной серии примеров: Фролов 2018, 174–181. См. и всю эту книгу в целом.

7 Здесь же Льюис замечает, что «природа целокупности всех миров, вместе взятых, не есть нечто случайное» (Lewis 1986, 126). Это так, добавим мы, в силу творения Божия — и деятельности нашей (а также ангелов и — в меньшей степени — животных) воли и воображения.

по сути, добавим от себя; чего недостает Льюису, так это абсолютного Критерия всех миров, Который и есть Бог — живое Мерило всех истин, картезианских и диалетеических.

Сказанное означает, что мы отвергаем восходящее еще в конечном счете к Кант и Гуссерлю положение о том, что виртуальные миры настолько изолированы между собой, что междумирная каузация невозможна[8]:

$$G \rightarrow w_1, w_2, \ldots w_n \mid n \rightarrow \infty \quad (1),$$

где знак $\rightarrow$ обозначает каузацию, w — мир. Бог не может не быть конечной Причиной миров, что вытекает из первого закона теологики (ведь Бог *уже* вступил в причинные отношения со всеми мирами, каковые отношения на уровне аксиом не могут быть запрещены[9]):

$$G: \sim (\sim G \rightarrow w_n) \quad (2),$$

где w_n — некий условный мир, быть может, моего воображения. В целях уточнения допустимо ввести знак $\rightrightarrows$ — Бог попускает чему-то быть — если уж «все, что угодно, может сосуществовать с чем угодно», как и не сосуществовать (Lewis 1986, 88)[10]; тогда из (2) мы получаем, к примеру:

$$(G \rightrightarrows w_n) \,\&\, \sim (G \rightrightarrows w_m) \quad (3),$$

т.е., Бог попускает быть миру n (например, миру мечтаний Мцыри), но не миру m (чьих-то грязных фантазий, которые автор произведения даже не решается воспроизвести[11]). Возможны и сложные комбинации:

$$(G \rightarrow Cr_P) \,\&\, (G \rightrightarrows Kl_P (D)) \quad (4),$$

где P — Пушкин, Cr — творчество, Kl — убийство, D — Дантес.

Или:

$$(G \rightarrow Cr_P) \,\&\, (G \rightrightarrows Kl_P (D)) \,\&\, \sim (G \rightrightarrows Kl_D (P)) \quad (5),$$

---

8 Об этом положении см.: Lewis 1986, 78–79.

9 См. об этом запрете межмирных отношений, в том числе и с нами самими: Lewis 1986, 79, 80, 84.

10 На этот принцип накладывается ряд ограничений — таких, как отсутствие в виртуальных мирах актуальной бесконечности (если не брать Бога как Такового вне Его связи с мирами), выражающееся в конечном числе точек в любом пространственно-временном континууме (по крайней мере, представимом и/или изобразимом, добавим от себя) (ср.: Lewis 1986, 89). «Если размер и форма позволяют [континууму быть бесконечным]», — так формулирует это Льюис (1986, 89–92), что, в общем, значит то же самое.

11 Или ложных трактовок классики; как говорил Маяковский («Юбилейное», 1924) — «Бойтесь пушкинистов» (Маяковский 1987, 222).

т.е. Бог не попустил убийство Дантеса Пушкиным. (А Пушкин, несомненно, является одним из тех «меж-мировых» (или «трансмировых») индивидов, о которых говорит Д.К. Льюис (Lewis 1986, 96)[12].

Мы отвергаем и другой принцип Д.К. Льюиса — принцип *относительности*; по словам философа, «то, какой мир является актуальным — вопрос случайности (*a contigent matter*)»; господствует надо всем относительность (Lewis 1986, 94, 129)[13]. Более того, для Льюиса принципиально, чтобы виртуальные миры оставались лишь в возможности (каковой, несомненно, является их значительная часть) — настолько, что он особо оговаривает: «Если бы иные миры были всего лишь частями окружающей нас действительности (*actuality*), модальному реализму пришел бы конец» (Lewis 1986, 112).

Льюис противоречит сам себе, когда уверяет нас, что обилию миров присущи случайные черты, произвольность как таковая (*arbitrariness*); это не поддается объяснению, но в то же время все эти миры (в духе Августина и Лейбница) выводимы из двух фактов — «из неконтингентного факта вместе с эгоцентрическим фактом» (Lewis 1986, 131)[14], т.е., по идее, из бытия Божия и из бытия самосознающей души. Но Льюис не делает подобного шага в сторону теодицеи, который вернул бы его на позиции Лейбница: хотя нас могло бы и не быть, мы живем в лучшем из возможных миров, максимально совозможном доступному для нас счастью. И Льюис вновь расписывается в своем агностицизме:

> Вполне возможно, что уже известные нам наиболее фундаментальные законы и являются объективно существующими наиболее фундаментальными законами. То, что составляет предмет нашего поиска, — это информация о путях номологического развития нашего мира. Мы снова убеждаемся в том, что у модального реализма нет для этого замены (Lewis 1986, 131)[15].

---

12 Кроме того, вся наша статья полемически заострена против рассуждения Д.К. Льюиса о неизвестности конечных причин происходящих в мире контингентных фактов и процессов (Lewis 1986, 129).

13 На с. 129 Льюис говорит, что «система миров в целом не выказывает [следов] произвольности» — т.е., с нашей точки зрения, продумана Богом. Это базовая черта американского мировоззрения; ср. этот же трюизм у Харви Кокса (Кокс 1995, 46).

14 Этими двумя фактами можно объяснить все контингентное в мире (Lewis 1986, 131).

15 Ср. у Д.К. Льюиса об ограниченном характере этого агностицизма (Lewis 1986, 133). Вместо этого Льюис расписывается в том, что у модального реализма нет предельных объяснений. Богословские объяснения, по его словам — *obscurum per obscuriis*; но что может их заменить? (Lewis 1986,

На это необходимо ответить в духе Лейбница, что это не просто возможно, а так и есть, поскольку есть Первопричина; что актуальным является мир, созданный Богом, а не мир грез пастафарианства или какого-либо иного течения (например, курителей гашиша). (То, что все сущее актуально, конечно, не является аналитической истиной (Lewis 1986, 101); с утверждением о том, что энергия Божия актуальна, дело обстоит, на взгляд Д.К. Льюиса, сложнее, но сейчас не место спорить на эту тему; скажем лишь, что с нашей позиции последнее суждение как раз и является аналитическим.) Кроме того, Д.К. Льюис отвергал параконсистентную логику, полагая, что истинные противоречия невозможны (Lewis 1986, 113)[16]. По его мнению, богословское объяснение «не сообщает никакой информации о каузальных или номологических путях развития нашего мира» (Lewis 1986, 133); ср. выше формулы (1)–(5).

Наша теория проходит тест, предложенный самим Д.К. Льюисом: «Никогда не выдвигайте таких философских теорий, в которые вы бы сами не верили, переживая наименее философски окрашенные и наиболее банальные моменты в своей жизни» (Lewis 1986, 135).

Можно ли верить в Бога в трезвении духа — и не веровать в унынии? Можно ли отвечать на вопрос о вере в Бога так, как это сделал Валериан Олимпович в пьесе Николая Эрдмана «Мандат», действие II, явл. 29 (1925):

«*Тамара Леопольдовна.* Молодой человек, вы в Бога верите?
Валериан Олимпович. Дома верю, на службе нет» (Эрдман 2014)?

132, ср.: 136, 140). Называть богословие темным — означает не чувствовать и не понимать его предельно осязаемой конкретности и предметности. Здесь было бы поучительно противопоставить воззрениям Льюиса учение св. Иоанна Кронштадтского, обладающее для православных аподиктической и аналитической истинностью и достоверностью: «Вездесущие Божие есть пространственное и мысленное, т.е. везде Бог — в пространственном отношении и везде в мысленном: куда ни пойду я телесно или мысленно, везде я встречу Бога и везде мне навстречу Бог» (Иоанн Кронштадтский 2009, 188).

16 Этому необходимо противопоставить иной — параконсистентный — взгляд на проблемы христологии, развитый в диссертации: Gómez Gutiérrez 2020. Работа была одобрена Г. Пристом (Gómez Gutiérrez 2020, 11). Здесь, в частности, показано, что противоречие, содержащееся в Халкидонском догмате, — противоречие истинное (все его части истинны), оправдывающее диалетеический подход к проблемам христологии в целом (Gómez Gutiérrez 2020, 62–63, 107). В то же время беглое (и неодобрительное) упоминание Льюиса (Gómez Gutiérrez 2020, 31–32) нельзя счесть полноценной критикой. См. в целом: Лурье 2022, 85.

И тем не менее, Бог присутствует (хотя бы в виде неотвеченного вопроса) даже в виртуальном мире Валериана Олимповича.

Можно сделать вывод: в модальном реализме (MP) Льюиса ощущается нехватка богословия (в том числе схоластического) и особых, используемых в нем типов логик.

Так, если Д.К. Льюис не отличает актуальность от актуализации (Lewis 1986, 138), то мы, следуя Аристотелю и схоластам, различаем эти понятия следующим образом:

Табл. 1. Три ступени развития любого процесса и обозначающие их ряды синонимов на примере естественного языка (русского)

Потенция (возможность)	***Энергия (действие) / пассивность (претерпевание)***	***энтелехия***
завершимость (потенциальность)	завершение	завершенность
осуществимость, актуализируемость	актуализация	актуализированность
воплотимость, реализуемость	***актуальность*** *= актуализация* [процесс] + *актуализированность* [состояние; процесс-состояние]	

Для более серьезного разговора на эти темы необходимо обратиться к 5 акциональным значениям глаголов, выделяемым С. Г. Татевосовым в русском языке (Татевосов 2010, 19 и далее).

В логике виртуальных миров действует правило, которое можно условно назвать «запретом пустоты»: «не существует ни одного мира, где не было бы абсолютно ничего. Что-то по необходимости да есть… нет такого мира, в котором бы не было ничего» (Lewis 1986, 73–74).

Соответственно, верны формулы в духе логики эксплицитных и имплицитных верований Р. Фейгина и Дж. Гэльперна (Fagin, Halpern 1988, 43–47):

$$\models B_J(F = F_J) \quad (6)$$

— об истинности эксплицитной веры (B — belief) Джейка в то, что Финн именно таков, каким он (Джейк) его представляет[17]. Аналогично —

17 Ср. о подобного рода случаях (включая и дальнейшие примеры с Дон Кихотом и Богом антипаламитов): субъект такой веры «не знает или не

для Дон Кихота (DK) и Дульсинеи Тобосской (DT; DT_{DK} — Дульсинея Тобосская в представлении Дон Кихота):

$$\vDash B_{DK}(DT = DT_{DK}) \text{ (7);}$$

или, несколько более схематизируя:

$$\vDash B_{DK}(DT \leftrightarrow DT_{DK}) \text{ (7a).}$$

Хотя на самом-то деле (с позиции внешнего наблюдателя — или, во всяком случае, носителя иного виртуального мира) верно отрицание этой формулы (коль скоро воображаемая Дон Кихотом Дульсинея отлична от ее реального прототипа):

$$\nvDash B_{DK}(DT \leftrightarrow DT_{DK}) \text{ (7b),}$$

и именно формулой, аналогичной (7b), можно описать аналогичные воззрения антипаламитов (см. (8a) и далее).

Соответственно, можно аналогичным образом построить и несложную бинарную систему формул, которая бы охарактеризовала богословскую систему Григория Акиндина (недавно — в полемике с о. Х. С. Надаль Каньелласом — исследованную молодым греческим патрологом А. Захариу[18]):

$$\sim (\vDash B_{Ac}(PP \leftrightarrow PP_{Ac})) \text{ (8a),}$$

где Ас — Акиндин, PP — Отцы Церкви, PP_{Ac} — те же Отцы [т.е. их учения — как в целом, так и отдельные положения их систем] в восприятии богослова-антиисихаста; $Христос_{Ac}$ — Христос в восприятии Акиндина.

Из (8a) закономерно вытекает (8b):

$$\sim (\vDash B_{Ac}(Христос \leftrightarrow Христос_{Ac})) \text{ (8b),}$$

поскольку Отцы Церкви своими делами и верою учат о Христе[19]. Другие дела и другая вера предполагают и другого Христа как субъективно-объективно переживаемое содержание виртуального мира.

верит, что он (подобного рода виртуальный мир. — *Д.М.*) ложен. Все, что является истинным применительно к эпистемически или доксастически доступным мирам в целом, эпистемически или доксастически необходимо…» (Lewis 1986, 27).

18 См.: Zachariou 2021, 329–340, особенно 335–340 — о спорах вокруг Ин. 14:28.

19 См. хотя бы старое католическое определение Й. Квастена, где к трем действительно необходимым условиям для признания того или иного автора в качестве Отца Церкви (православность учения, святость жизни и признание со стороны Церкви) добавляется четвертое (древность; о неадекватности этого критерия как раз на примере св. Григория Паламы и паламитов мы говорим на протяжении всей нашей работы) (Quasten 1986, 10).

Тут-то и возникает парадокс, интересный для специалиста по неклассическим логикам: Акиндин как человек веры не до конца верит церковной традиции, зато верит самому себе! Комментарии излишни…

В свете учения св. Григория Паламы и богословов-паламитов сразу заметим, что учитель безмолвия, говоря словами итальянского патролога Раффаэле Гуэрра, предлагает осуществлять в отношении всякой гносеологической информации «адекватный процесс различения различных видов знания в богословской перспективе — с целью избежать опасности секуляризма и автономии светского знания по отношению к Откровению» (Guerra 2018–2019, 281). Ведь охочий до внешней учености Варлаам самим своим любостяжанием, пусть и интеллектуальным, лишь увековечивает в себе первородный грех! (Guerra 2018–2019, 290 — анализирует мысль Паламы). Такой же паламитской и в целом святоотеческой позиции придерживаемся и мы.

3. Логические и металогические противоречия. Ограниченность теорий, поиск языка и приглашение к новому диалогу

С позиции же современной метафизики — и об этом напоминает нам К.Г. Фролов — можно сказать, что ложное альтернативное представление о Боге, т.е., например, положение о том, будто Бог не является Сущим (говоря языком арианства, восходящим к Оригену: «было время, когда Его (Бога-Сына. — *Д.М.*) не было» (Флоровский 1998, 302; Макаров 2021а; Ramelli 2014, 247–253[20]), являет собой наглядный и вопиющий пример *металогического противоречия.* Поскольку есть противоречия логические[21] — есть и металогические: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13:1; 52:2)[22].

Дело в том, что существуют не только иерархии ситуаций и сопутствующих им (в постфрегеанской традиции) логик, но и иерархии языков — как и уровней естественного языка. На это последнее обстоятельство обращали внимание Р.О. Якобсон и М. Холл: «…каждая языковая единица в одно и то же время выступает в качестве контекста для

20 Арианская модель Троицы сегодня в открытую провозглашается Р. Суинберном (Суинберн 2014, 447–449).

21 «…не быть Санкт-Петербургом Санкт-Петербург никак не мог бы, потому что это было бы явным логическим противоречием» (Фролов 2018, 201).

22 См. также: Григорий Палама 1) *Третье письмо Акиндину*, *Redactio A*, 3.4; рус. пер. Р.В. Яшунского (Григорий Палама 2021, 141); 2) *Третье письмо Акиндину*, *Redactio B*, 4; рус. пер. Р.В. Яшунского (Григорий Палама 2021, 147).

более простых единиц и/или включается в свой собственный контекст в рамках более сложной языковой единицы»[23].

О том же говорил и Р. Карнап, на которого ссылаются Якобсон и Холл: «Чтобы говорить о любом языке-объекте, нам нужен метаязык» (Carnap 1947, 4[24]).

Впрочем, существует одно базовое ограничение: данные метаязыка также, в конечном счете, подлежат верификации (и на самом деле верифицируются) опытом — например, практикой написания научных статей и книг. Если какой-то термин прижился в исследованиях и породил целую ветвь посвященной ему историографии (как, например, «вторичные моделирующие системы»), значит, он прошел верификацию такого рода. «Если же опыт неясен, не дает достоверного ответа, то неясной становится и фраза в метаязыке» (Васюков, Шульга 2022, 102).

Прагматический критерий истинности оказывается и в теологике одним из наиболее эффективных. Если избранная нами *абстрактная модель* действительности (например, тео-логическая, от слова «теология») позволяет более успешно описать некое множество фактов, нежели любая иная, значит, для нас как для конкретных мыслящих субъектов в данной ситуации и в данное время эта модель служит истиной[25]. Ясно, что для верующих людей такую роль играет вера; о причинах такого положения дел хорошо сказано в книге К.Г. Фролова.

В противном случае — если представители разных мировоззрений будут говорить, отталкиваясь от различных наборов аксиом и исходных положений, то для каждого из них взгляды другой стороны будут не чем иным как абсурдом, бессмыслицей или, говоря на языке логики бессмысленности Бочвара B_3 (или логики Лукасевича), примут истинностное значение ½, т.е. «абсурд». А из внутренних связок логики B_3 становится понятно, что «бессмысленность влечет за собой бессмысленность» (Карпенко, Томова 2016, 13–14)[26]. И ни единицей, ни двойкой это месиво никогда не становится. Как и *Христос ариан/

23 Р.О. Якобсон: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. II. The Twofold Character of Language (Jakobson, Halle 1956, 60). Ср. там же: IV. Contiguity disorder (Jakobson, Halle 1956, 72) — о словах, предложениях, морфемах и фонемах.

24 Цит. по: Jakobson, Halle 1956, 67; ср.: Карнап 1959, 28–30.

25 По-видимому, на общефилософской почве дальше этого утверждения в переговорах с людьми различных взглядов продвинуться не удастся. Ср. сходный подход: Фролов 2018, 130–135.

26 Мы уже не говорим о том, что это — одно из универсальных положений в большинстве классов логик.

антипаламитов[27] не переходит ни в Сына Божия, ни в простого «человека разумного», но оказывается уникумом, расположенным где-то посередине, — и не представителем «класса христов», и не тем Сыном Божиим, Которого мы знаем из Писания и Предания Церкви и силу Которого переживаем и ощущаем в нашей жизни.

4. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ ПРИМЕР: БОГ — ЕДИНОЕ? МИХАИЛ ПСЕЛЛ, ФЕОДОР МЕТОХИТ, АНДРЕЙ РОДОССКИЙ И ПАЛАМИТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Представляется возможным сказать, что мысль Паламы и паламитов радикальным образом отличается от философского неоязыческого дискурса Михаила Пселла (ок. 1018–1095). Согласно данному автору,

> сущее [*sic* вместо Сущий] — имя единства, само же единство — это [единство] объединенных [предметов]. В Свою очередь, Бог — наипростейшее из всех [сущих], так что Богу, скорее, подобало бы приписать [имя] «Единое»[28], а не «Сущее» (Michaelis Pselli 2002, 128.37–40)[29].

В свою очередь, греческий доминиканец Андрей Родосский (XV в.) высказывает мнение, согласно которому,

> если бы [для нас] было возможно естественным образом помыслить и познать сущность Божию, то мы бы придали Ей одно-единственное — собственное — имя (Andreae Rhodiensis 1938, 360.11–12).

---

27 При всех pro et contra между данными течениями, они близки в том, что веруют не в истинного Иисуса Христа, посланного истинным Богом Отцом (Ин. 17:3 и далее).

28 Ср.: «…вся структура мысли Платона утверждает, что Единое — это важно, изначально, первично» (Дугин 2016, 328).

29 Мы сейчас опускаем указания на очевидные неоплатонические параллели к умозрениям Пселла. Отметим лишь, что, по мнению митр. И. Зизиуласа, митр. Афанасия (Йевтича) и Р. Гуэрра, подобного рода перспектива мысли являет собой прямую противоположность умозрениям Каппадокийцев и греческой патристики в целом (Γιέβτιτς 1986, 124–125; Guerra 2018–2019, 222). О Пселле в этой связи см.: Щукин 2021. Щукин отстаивает оригинальный — и глубоко синкретичный — характер творческого мышления Пселла и являющегося продуктом этого мышления богословско-философского учения. О частичном влиянии Пселла на Григория Акиндина см.: Demetracopoulos 2011, 351–352, прим. 268. Мы же добавили бы, что от мысли Пселла рукой подать до заверений современных протестантов, наподобие следующего: «Возможно, какое-то время нам придется обходиться вообще без имени для Бога» (Кокс 1995, 254). Это — закономерный вывод из рассуждения Пселла.

Эта евномианская в своей основе мысль о четком (и даже количественном) соотношении имени и сущности[30] звучит антипаламитски, поскольку св. Григорий Палама прямо утверждает, что Бог — не Единое (οὐχ ἕν ἐστι)[31]. Таким образом, имеются такие линии триадологической мысли, в рамках которых Пселл оказывается «антипаламитом до св. Григория Паламы» (на что и обратил внимание Я. Димитракопулос, см. прим. 27).

В свою очередь, выдающийся философ, писатель и ритор Феодор Метохит (ок. 1270–1332), возможно, полемизируя с точкой зрения Пселла, считает, что Богу подобает как раз имя «Сущее» (что, во всяком случае, ближе к Исх. 3:14):

> И действительно, есть одно в своем роде богоименование (θεωνυμία), которое [достойнее] всех [остальных] Имен Божиих, считающихся самыми достойными, — [Имя] «Сущее», хотя среди [относящихся] к Нему истин нет ни одного [Его единственного и] главного именования (κυριωνυμία) и хотя абсолютно ясно, что все, что является свойственным (οἰκειοῦται) Божественным [реалиям], по этой самой причине является наилучшим по природе и досточтимым ввиду причастия Благу (Феодор Метохит *Памятные записки* 58.7.2; Hult 2016, 196.9–13).

Перед нами пример иного, по-видимому, закрытого к понятию энергий Божиих дискурса, нежели паламитский или симеоновский (школа св. Симеона Нового Богослова). Ясно, что Метохит более глубоким образом, чем Пселл, прислушивается к специфике библейского Откровения, однако и у него оно оказывается встроенным в категориальную сеть неоплатонической метафизики (по крайней мере, в рамках разбираемого фрагмента).

Отголоски же мысли, близкой пселловской, мы в XIV в. видим у малоизвестного антипаламита Георгия Пелагонийского, написавшего трактат с характерным названием «Против Паламы». Для Пелагонийца также характерно упрощенное, симплификативное (и поражающее наивностью) представление о тайне Божества:

> Итак, не подобает веровать идольским измышлениям, но, напротив, оставив позади [себя] всякую мысль об инаковости (ἑτερό-

30 Ср. наблюдение Д.С. Бирюкова о тождественном, по сути, тезисе Ямвлиха и Евномия: «Тем самым подразумевается, что все предикаты, приписываемые сущности Божией, являются сущностными (а не энергийными, как у Отцов Церкви. — *Д.М.*)» (Birjukov 2008, 109).

31 См.: Григорий Палама *Первое послание Акиндину* 8.9; Gregorii Palamae 1988, 212.2.20–22; рус. пер. Р. В. Яшунского: Григорий Палама 2021, 62.

τητος ἔννοιαν), простым помышлением сближаться с Наипростейшим (ἁπλῇ γνώμῃ τῷ ἁπλουστάτῳ συγγίνεσθαι) (Georgius Pelagonius 2012, 17.78–80).

Перед нами — формула, в какой-то мере являющая собой византийский аналог и, так сказать, ментальное обоснование латинской: *nudo Christo nudum sequere*, однако выдающая свои явственно аристотелевские и неоплатонические, плотиновские истоки. К «мысли об инаковости», разумеется, относится и учение о Фаворском Свете и энергиях Божиих. Если сопоставить рассуждение Пелагонийца с хрестоматийным фрагментом Аристотеля, который здесь имеется в виду, то окажется, что различение сущности и энергии Божиих — эту, поистине, «великую благочестия тайну» (1 Тим. 3:16) — наш антипаламит сравнивает с… различием между человеком и лошадью[32]! Вот уж, поистине, *suum quique*.

ЛИТЕРАТУРА

Бурдье, П. (2016), *О государстве. Курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992)*. Под ред. П., Шампаня и др.; пер. с фр. Д., Кралечкина, И., Кушнаревой. М.: Дело.

Васюков, В.Л., Шульга, Е.Н. (2022), “Герменевтика естественных наук”, *Вопросы философии* 8: 97–106.

Св. Григорий Палама (2021), *Письма святителя Григория Паламы к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому*. Пер. со среднегреч. Р.В., Яшунского. Киев: АДЕФ-Украина (Исихастская традиция, 1).

Дугин, А.Г. (2016), *Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия*. М.: Академический проект.

Св. Иоанн Кронштадтский (2009), *Моя жизнь во Христе*. М.: Оранта.

Карнап, Р. (1959), *Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике*. Пер. с англ. Н.В., Воробьева под общ. ред. Д.А., Бочвара. М.: Издательство иностранной литературы.

Карпенко, А.С., Томова, Е.Н. (2016), *Трехзначная логика Бочвара и литеральные паралогики*. М.: Институт философии РАН.

Кокс, Х. (1995). *Мирской Град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*. Пер. с англ. О., Боровой и К., Гуровской под общ. ред. и с прим. О., Боровой. М.: Восточная литература.

Лурье, В.М. (2022), “Неконсистентные логики в византийском богословии”, *Международная конференция «Смысл и смыслообразование» (2–4 июня 2022, Санкт-Петербург).* Абстракты докладов, 85. СПб.: СПбГУ.

32 Перечисляя роды живых существ, Аристотель называет лошадь и человека, после чего дает промежуточно-обобщающую сентенцию: «Итак, необходимо, чтобы это различие [между живыми существами] было инаковостью по роду (ἑτερότητα τοῦ γένους εἶναι)» (Arist. *Met*. X.8, 1058a6–7).

Макаров, Д.И. (2020), “А был ли Корелли? Современная литература между образами онтического и виртуального размыкания личности (заметки к теме)”, *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки* 4: 117–130.

Макаров, Д.И. (2021а), “Парадокс всемогущества и аксиомы теологики (Логический этюд)”, in В.Н, Вдовин (ред.), *Диалог культур Востока и Запада через призму единства и многообразия в преемственности и модернизации общественного сознания: древний мир, Средневековье, Новое и Новейшее время,* 9–18. Алматы; Екатеринбург: Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Макаров, Д.И. (2021б), “Рассел, Буццати и логика паламизма: деонтологический и теоретико-множественный аспекты (Об одном частном примере пересечения диалетеического и богословского дискурсов)”, in О.Н., Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.* Архив конференции. Вып. 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.), 431–436. СПб.: Изд-во РХГА.

Маяковский, В.В. (1987), “Юбилейное”, in Владимир Маяковский*, Сочинения. В 2 т*. Т. 1, 215–223. М.: Правда.

Мёрдок, А. (2022), *Под сетью*. Пер. с англ. М., Лорие. М.: АСТ (Эксклюзивная классика).

Перес-Реверте, А. (2001), *Фламандская доска*. Пер. с исп. Н., Кирилловой. СПб.: Азбука. *Электронная библиотека Lib.ru*. URL: http://lib.ru/INPROZ/PERES_REVERTE/flandes.txt

Суинберн, Р. (2014), *Существование Бога*. Пер. с англ. М.О., Кедровой. М.: Языки славянской культуры (Философская теология. Современность и ретроспектива).

Татевосов, С.Г. (2010), *Акциональность в лексике и грамматике.* Автореферат диссертации… докт. филол. наук. М.: МГУ.

Фальконес, И. (2022), *Живописец душ*. Пер. с исп. А., Миролюбовой. СПб.: Азбука (The Big Book).

Св. Феолипт Филадельфийский (2018), “Слово II. Его же Слово о бдении и молитве…”. Пер. со среднегреч. А.И., Сидорова, in Св. Феолипт Филадельфийский, *Аскетические творения. Послания*. Вступ. ст., пер. и комм. А.И., Сидорова, свящ. А., Пржегорлинского, 222–274. М.: Сибирская Благозвонница.

Флоровский Г., прот. (1998), *“*Противоречия оригенизма”, in прот. Г., Флоровский, *Догмат и история.* Под ред. Е., Холмогорова, 292–302. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства (Православная богословская библиотека, 1).

Фролов, К.Г. (2018), *Горизонты возможного. Очерки аналитической метафизики*. СПб.: Геликон Плюс.

Фролов, К.Г. (2020), “Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении”, *Философский журнал* 13.1: 69–79.

Щукин, Т.А. (2021), *Михаил Пселл и рецепция поздневизантийской философско-богословской традиции (Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит) в XI веке.* Диссертация… канд. филос. наук. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена.

Эрдман, Н. (2014), “Мандат”. *Электронная библиотека Litresp.ru*. URL: https://litresp.ru/chitat/ru/Э/erdman-nikolaj-robertovich/mandat

Andreae Rhodiensis (1938), Andreae Rhodiensis archiepiscopi, “De divina essentia et operatione ad sanctissimum dominum Bessarionem, Metropolitam Nicaeae, ex commentariis beatissimi Thomae apodictica explicatio”, in E., Candal, S.I., “Andreae Rhodiensis, O.P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione)”, *Orientalia Christiana Periodica* 4: 345–371.

Aristoteles (1831), “Metaphysica”, in I. Bekker (ed.), *Aristoteles Graece*. Vol. 2, 980–1093. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

Birjukov, D. (2008), “Strategies of Naming in the Polemics between Eunomius and Basil of Caesarea in the Context of the Philosophical Tradition of Antiquity”, *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 4: 103–120.

Bourdieu, P. (2016), *Sur l’État. Cours au Collège de France (1989–1992),* éd. P., Champagne et al.; transl. by D., Kralechkin, I., Kushnaryova. Moscow: Delo. (in Russian.)

Carnap, R. (1947), *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: Chicago University Press.

Carnap, R. (1959), *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logics,* transl. by N.V., Vorobiev, D.A., Bochvar. Moscow: The publishing house of foreign literature. (in Russian.)

Coxe, H. (1995), *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective,* transl. by O., Borovaya, K., Gurovskaya, O., Borovaya, notes by O., Borovaya. Moscow: Eastern Literature. (in Russian.)

Demetracopoulos, J. (2011), “Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, in M., Hinterberger, Ch., Schabel (eds.), *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500*, 263–372. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 11).

Dugin, A.G. (2016), *Martin Heidegger. Metapolitics and Eschatology of Being*. Moscow: Academic Project. (in Russian.)

Erdman, N. (2014), “The Mandate”. *Electronic library Litresp.ru*. URL: https://litresp.ru/chitat/ru/Э/erdman-nikolaj-robertovich/mandat (in Russian).

Fagin, R., Halpern, J.Y. (1988), “Belief, Awareness, and Limited Reasoning”, *Artificial Intelligence* 34: 39–76.

Falcones, I. (2022), *El pintor de almas*, transl. by A., Mirolyubova. St. Petersburg: Azbuka (The Big Book). (in Russian.)

Florovsky, G., archpriest (1998), “The Contradictions of Origenism”, in G., Florovsky, *Dogma and History*, ed. by E., Kholmogorov, 292–302. Moscow: The St Vladimir Fraternity Publishing House (The Orthodox Theological Library, 1). (in Russian.)

Frolov, K.G. (2018), *Horizons of Impossible. Essays in Analytical Metaphysics*. St. Petersburg: Helikon Plus. (in Russian.)

Frolov, K.G. (2020), “Ethics and metaphysics: On interaction between them”, *Philosophy Journal* 13.1: 69–79. (in Russian.)

Georgius Pelagonius (2012), “Adversus Palamam”, in I., Polemis (ed.), *Theologica varia inedita saeculi XIV.* Georgius Pelagonius. *Adversus Palamam;* Anonymus. *Adversus*

Cantacuzenum; Prochorus Cydones. *De lumine Thaborico*, 2–51. Turhhout: Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca, 76).

Gómez Gutiérrez, S. (2020), *Divino y humano: Una aproximación dialeteísta a la doctrina de la Encarnación*, Tesis Doctoral… en Filosofía. Bogotá D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.

S. Gregorii Palamae (1988), "Ad Barlaam et Acindynum epistulae", in B., Bobrinsky, Π., Παπαευαγγέλου, J., Meyendorff, Π., Χρήστου (eds.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Τ. Ἀ, 200–312. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Κυρομάνος.

St. Gregory Palamas (2021), *Letters to Gregory Acindynus and Barlaam of Calabria*, transl. by R.V., Yashunsky. Kyiv: ADEF-Ukraine (Hesychast Tradition, 1). (in Russian.)

Guerra, R. (2018–2019), *Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas*, Tesi di dottorato. Salerno: Università degli studi di Salerno.

Hult, K., ed. (2016), *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai 27–60.* Göteborg: Responstryck (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX).

St. John of Kronstadt (2009), *My Life in Christ.* Moscow: Oranta. (in Russian.)

Jakobson, R., Halle, M. (1956), *Fundamentals of Language*. 'S-Gravenhage: Mouton & Co (Janua Linguarum. Studia Memoriae Nicolai Van Wijk Dedicata).

Karpenko, A.S., Tomova, E.N. (2016), *Bochvar's three-valued logic and the literal paralogics.* Moscow: RAS Institute of Philosophy. (in Russian.)

Lewis, D.K. (1986), *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Lourie, V.M. (2022), "Inconsistent Logics in Byzantine Theology", in *International Conference "Sense and the Making of Sense",* Abstracts of Papers, 85. St. Petersburg: Saint Petersburg State University. (in Russian.)

Makarov, D.I. (2020), "Was There Corelli At All? Contemporary Literature between the Images of the Ontic and of the Virtual Opening of Personality (Some Notes)", *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series "Humanitarian and Social Sciences"* 4: 117–130. (in Russian.)

Makarov, D.I. (2021a), "The Paradox of Omnipotence and Some Axioms of Theologics. A Logical Essay", in V.N., Vdovin (ed.), *The Dialogue of Eastern and Western Cultures through the Prism of Unity and Diversity in the Continuity and Modernisation of the Public Consciousness,* 9–18. Almaty; Yekaterinburg: Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan. (in Russian.)

Makarov, D.I. (2021a), "Russell, Buzzati and the Logic of Palamism. Deontological and Set-theoretical Aspects. A Case Study of an Overlapping between the Dialetheic and the Theological Discourses", in O.N., Nogovizin (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the interconnection of spiritual traditions*. Conference archive. Iss. 1: Materials of the international scientific conference. St. Peterburg. 1–2 oct. 2021, 431–436. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (in Russian.)

Mayakovsky, V. (1987), "For a Jubilee", in Mayakovsky, Vladimir, *Collected Works*, 2 vols., Vol. 1, 215–223. Moscow: Pravda. (in Russian).

Michaelis Pselli (2002), "In locum Novi Testamenti (Rom. 1, 20), de vocabulis 'aeterno' et 'immortali'", in L.G., Westerink, J.M., Duffy (eds.), Michael Psellus*, Theologica*, Vol. II, 127–129. Munich; Leipzig: Teubner.

Murdoch, I. (2022), *Under the Net,* transl. by M., Lorie. Moscow: AST (Exclusive classic). (in Russian.)

Perez-Reverte, A. (2001), *La tabla de Flandres*, transl. by N., Kirillova. St. Petersburg: Azbuka. *Electronic library Lib.ru* URL: http://lib.ru/INPROZ/PERES_REVERTE/flandes.txt (in Russian.)

Quasten, J. (1986), *Patrology*. Vol. 1. *The Beginnings of Patristic Literature*. Westminster, MD.: Christian Classics.

Ramelli, I. (2014), "Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?", *Philosophie antique* 14: 237–289.

Shchukin, T.A. (2021), *Michael Psellos and the Reception of the Late Byzantine Philosophical and Theological Tradition (SS. Maximus the Confessor, John of Damascus and Anastasius of Sinai) in the Eleventh Century*, Thesis for obtaining the degree of Candidate of sciences in Philosophy. St. Petersburg: The Herzen State Pedagogical University of Russia. (in Russian.)

Suchla, B.R., ed. (1990), *Corpus Dionysiacum*, Bd. I. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien, 33).

St. Theoleptos of Philadelpheia (2018), "Homily II. Homily about vigil and prayer…", transl. by A.I., Sidorov, in St. Theoleptos of Philadelpheia, *Ascetic Writings. Letters*, intr., transl. and comment. by A.I., Sidorov, fr. A., Przhegorlinsky, 222–274. Moscow: Sibirskaya Blagozvonnica. (in Russian.)

Swinburne, R. (2014), *The Existence of God,* trans. by M.O., Kedrova. Moscow: Languages of Slavic Cultures (Philosophical Theology. Modernity and Retrospective). (in Russian.)

Tatevosov, S.G. (2010), *Actionality in Lexics and in Grammar*, Abstract of a thesis for obtaining the degree of Dr. of Sciences in Philology. Moscow: The Moscow State University. (in Russian.)

Vasjukov, V.L., Shulga, E.N. (2022), "Hermeneutics of Natural Sciences", *Voprosy Filosofii* 8: 97–106. (in Russian.)

Zachariou, A. (2021), "The Church Fathers in Gregory Acindynos' Theological Conception: The Interpretation of the Term μεῖζον", *Studia patristica* 129: 329–340.

Zubiri, X. (2018), *Introducción a la filosofía de los griegos. Lecciones en Barcelona, Ameixenda y Madrid (1941–1943)*. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri.

Γιέβτιτς, Ἀ., ἱερομ. (1986), "Ο Ων (=Γιαχβέ) ὡς ζῶν καὶ ἀληθινὸς Θεὸς, ὅπως περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", in Παντελεήμων Β, μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (ed.), *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12–14 Νοεμβρίου 1984)*, 111–134. Θεσσαλονίκη: Μέλισσα.

GOD AND THE POSSIBLE WORLDS. SOME CONSIDERATIONS OF A BYZANTINIST UPON KONSTANTIN FROLOV'S *ESSAYS ON ANALYTICAL METAPHYSICS*

MAKAROV, Dmitry I.

DSc in Philosophy, Professor.
Urals Mussorgsky State Conservatoire, Yekaterinburg, Russia.
Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Keywords: possible worlds, theologics, Divine omnipresence, mental objects, Konstantin G. Frolov, Byzantine theology from the period of the Hesychast controversy, the modal realism, David K. Lewis, the Palamite tradition, Michael Psellos, Theodore Metochites.

Konstantin G. Frolov's monograph is worthwhile, as its author tries to develop D. Lewis' modal realism in that he specifies the meaning of such concepts as 'possible world' and 'mental object', thereby paving ways for their extended use in theologics, with its main tenet concerning Divine omnipresence, whether manifest or not, in all the possible worlds. Lewis analogously believed that good and evil in all the possible worlds are identical to our this-worldly good and evil. We deem it realizable to combine these tenets with the basic achievements of the present-day analytical metaphysics. Some theo-logical formulas of the kind are put forward. Thus, from the first law of theologics, i.e., on the non-possibility for God not to exist, as He is the One Who Is (Ex. 3: 14), one may infer that He is the final Cause of all the worlds: $\sim (\sim G_{\rightarrow} w_n)$, *where* w_n *is a possible world, either real or imaginary. It is proposed to introduce, along with the abbreviation* $G_{\rightarrow} w_n$ *'God produces (or: causes) a world or a phenomenon', another one:* $G \rightrightarrows w_m$ *— 'God assents the existence of a world, process, or event'. We also renounce Lewis' principle of contingence, according to which, it is a matter of chance, whether this or that world is the actual one. This tenet goes against the biblical Revelation. In my view, Lewis was not correct in his rejecting both theological accounts of the origin of the Universe and the paraconsistent logic.*

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.978-5-89697-406-2.2022.35

Научное издание

Византия, Европа, Россия:
социальные практики и взаимосвязь духовных традиций.
Архив конференции

Выпуск 2

Материалы международной научной конференции
(Санкт-Петербург, 22-24 сентября 2022 г.)

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 978-5-89697-406-2

Подписано к печати 23.12.2022.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 28,25.
Тираж 150 экз. Заказ 1279.

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