ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

2017

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

АКВИЛОН

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2017

Moscow
AQUILO Press
2017

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

Историко-философский ежегодник

2017

МОСКВА
Издательство АКВИЛОН
2017

ISSN 0134-8655

Историко-философский ежегодник
2017

Научно-теоретический журнал

Главный редактор: *Н.В. Мотрошилова*
(Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный редактор: *М.А. Солопова*
(Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ученый секретарь: *К.В. Ворожихина*
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

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

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

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

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

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 42050

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

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 413.

Тел.: +7 (495) 697-91-98; E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru.
Сайт: http://iphras.ru/histph.htm.

© Институт философии РАН, 2017
© Коллектив авторов, 2017
© Издательство «Аквилон», 2017

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Месяц С.В.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6. E-mail: messiats@mail.ru.

Аристотелевская теория ощущения: конфликт интерпретаций

Аннотация: Аристотель понимает ощущение как превращение, испытываемое органом чувства под воздействием ощущаемого предмета. На сегодняшний день существует две интерпретации аристотелевской теории ощущения: физикалистская или буквальная (Р. Сорабджи, С. Эверсон, М. Нуссбаум, Х. Патнэм) и интенционалистская (М. Бёньет, Т. Йохансен). Согласно первой, в процессе ощущения орган чувства выступает в роли материи, которую ощущаемый предмет оформляет в соответствии со своей собственной формой, так что ментальное изменение осуществляется за счет материального или физиологического. Согласно второй, ощущение представляет собой исключительно когнитивное изменение. На наш взгляд, ни тот, ни другой подход не может быть признан правильным. В статье предлагается отделить изменение, совершающееся в органе чувства по материи, от изменения, совершающегося в нем по форме, что позволит рассматривать ощущение одновременно и как актуализацию (ἐντελέχεια) способности чувственного восприятия, и как материальное изменение (κίνησις).

Ключевые слова: Античная философия, Аристотель, учение о душе, теория ощущения, интенциональность, гилеморфизм.

Отличительной особенностью живых существ, которых мы обычно относим к разряду «животных», является их способность воспринимать цвета, звуки, запахи, вкусы, тепло, холод и другие подобного рода вещи. Эта способность, которую мы также называем ощущением или чувством, позволяет животному реагировать на внешний мир и ориентироваться в нем, избегая всего, что кажется неприятным, и стремясь к тому, что приносит удовольствие. Среди множества про-

явлений жизни и свойственных живым существам видов деятельности – от питания и роста до воображения и мышления, именно ощущение кажется той способностью, которая делает животное животным. В самом деле, чтобы признать нечто живым, достаточно всего лишь питания и размножения: поэтому мы называем живыми и примитивные одноклеточные организмы, и бактерии, и растения. Но для появления животного необходимо что-то еще – какая-то новая форма деятельности, новая способность, переводящая жизнь на более сложную ступень организации. По убеждению Аристотеля, такой способностью как раз и является ощущение, поскольку все остальные виды жизнедеятельности животного могут быть сведены к нему.

> «Животное (ζῷον) впервые появляется благодаря ощущению»[1].

> «Движение, стремление, воля, воображение, память, мышление, способность испытывать удовольствие и страдание – все эти и тому подобные появления жизни осуществляются либо совместно с ощущением, либо – благодаря ему… и представляют собой либо состояния ощущения, либо его свойства»[2].

Так, страдание и боль животное испытывает, когда воздействие ощущаемого предмета на соответствующий орган чувства становится чрезмерным: например, когда слишком громкий звук или слишком яркий цвет становятся непереносимыми для слухового или зрительного восприятия. И наоборот, когда воспринимаемое свойство оказывается соразмерным воспринимающему его чувству, такое ощущение сопровождается удовольствием[3]. Удовольствие и страдание, в свою очередь, приводят к появлению у животных желания и воли, поскольку желание – это стремление к удовольствию, а воля – способность преследовать предмет желания в качестве осознанной цели[4]. Из стремления, желания и воли у некоторых видов животных развивается способность к пространственному перемещению, что позволяет им преследовать и настигать свою цель. И даже такие высшие способности как воображение, память и мышление тоже появляются только

---

[1] *Arist.* De anima II, 2, 413b1 (τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως).

[2] *Arist.* De sensu 436b1–5. Здесь и далее перевод мой, см.: *Аристотель.* Об ощущении и ощущаемом / Пер. С.В. Месяц // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. М.: Аквилон, 2015. С. 530–581.

[3] *Arist.* De anima III, 2, 426a30–426b7.

[4] *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК, 1999. С. 37–38.

благодаря ощущению. Так, воображение создает в нас образ воспринятого чувствами предмета[5], память этот образ удерживает, а мысль использует его при построении суждений, поскольку, согласно Аристотелю, «постигаемое умом всегда дано в чувственно воспринимаемых формах» и мышление – это всегда мышление в представлениях.

> «Постигаемое умом всегда дано в чувственно воспринимаемых формах: сюда относится и так называемое отвлеченное и все свойства и состояния ощущаемого. Поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления – это как бы предметы ощущения, только без материи».[6]

Иными словами, ощущение действительно лежит в основе всех остальных проявлений животной жизни. Поэтому если бы нас спросили, что значит быть животным, то правильный ответ гласил бы: быть животным значит, прежде всего, ощущать.

В зависимости от того, какие свойства окружающих вещей воспринимает животное, его способность ощущения можно поделить на несколько частей или специальных чувств. Восприятие цвета зовется зрением, звука – слухом, запаха – обонянием; такие свойства как кислое и сладкое, соленое и горькое воспринимаются вкусом, а холодное, теплое, твердое и мягкое – осязанием. Всего в общей сложности существует пять специальных чувств, из которых осязание свойственно всем животным без исключения, а зрение, слух, вкус и обоняние – только некоторым из них. При этом каждое из чувств представляет собой способность живого существа воспринимать соответствующее данному чувству свойство. Но что значит «воспринимать»? Это значит – определенным образом реагировать, отзываться на воспринимаемый предмет, то есть изменяться под его воздействием. Зрение представляет собой способность изменяться под воздействием цвета, слух – под воздействием звука, обоняние – запаха и т. д. Говоря в общем, любое чувство есть способность живого существа меняться под воздействием чувственно воспринимаемого предмета.

---

[5] *Arist.* De anima III, 3, 428a1–2; 428b11.

[6] *Arist.* De anima III, 8, 432a5–8, цит. по: *Аристотель.* О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 440.

«Ощущение состоит в движении и претерпевании (ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει), оно кажется своего рода превращением (ἀλλοίωσις)».[7]

Но что происходит, когда один предмет действует, а другой испытывает воздействие? Ответ на этот вопрос мы находим в трактате «О возникновении и уничтожении». По словам Аристотеля, одна вещь может заставить другую измениться, только если обе являются противоположностями или состоят из них[8]. Подобное не может воздействовать на подобное, если они схожи друг с другом во всех отношениях: это все равно, как если бы вещь воздействовала на саму себя. Но и совершенно не похожие между собой предметы не могли бы подействовать друг на друга, как, например, прямое и белое. Чтобы взаимодействие состоялось, вещи должны быть в одном отношении тождественны, а в другом – несхожи друг с другом, а именно: они должны принадлежать к одному и тому же роду, но при этом быть неодинаковыми и даже противоположными по виду[9]. Подействовать друг на друга могут, например, прямое и кривое, которые хотя и обладают противоположными свойствами, но относятся к одному и тому же роду геометрических объектов; или черное и белое, поскольку и то, и другое – цвет и т. д. И если учесть, что по отношению к виду род выступает в качестве материи, то мы поймем, что противоположными называются вещи тождественные по материи, но различные по форме. В силу тождества по материи то, что во взаимодействии выступает в роли претерпевающего и подвергающегося воздействию, оказывается способным принять форму действующего и таким образом уподобиться ему. Поэтому суть любого взаимодействия сводится у Аристотеля к уподоблению претерпевающего действующему или, как говорит он сам, к тому, что «способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее»[10]. Когда огонь нагревает, он сообщает нагреваемому форму тепла, которой обладает сам, в результате чего подвергающаяся действию огня вещь, первоначально бывшая холодной, становится теплой, то есть переходит из одной противоположности в другую, что и составляет природу любого из-

[7] *Arist.* De anima II, 5, 416b33–35.
[8] *Arist.* De generatione et corruptione I, 7, 323b26–27.
[9] *Arist.* De gen. et corr. I, 7, 323b33–35.
[10] *Arist.* De gen. et corr. I, 7, 324a10–11, цит. по: *Аристотель.* О возникновении и уничтожении // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 405.

менения и превращения[11]. И если принять во внимание, что холодное усваивает форму тепла только потому, что само уже обладает ею в возможности, то правильно будет сказать, что под действием огня, представляющего собой тепло в действительности, холодное реализует и осуществляет эту заключенную в нем возможность. Иными словами, действующее осуществляет в претерпевающем возможность приобретения той формы, которой само обладает в действительности.

> «Все, что претерпевает что-то и приводится в движение чем-то, делает это под воздействием действующего и существующего в действительности».[12]

Если теперь применить сказанное к ощущению, то можно, наконец, ответить на вопрос, как именно меняется ощущающее под воздействием чувственно воспринимаемого предмета. Во-первых, до начала взаимодействия ощущающее и ощущаемое должны представлять собой вещи, тождественные по роду (материи) и противоположные по виду (форме). Во-вторых, ощущающее должно быть в возможности таковым, каков ощущаемый предмет в действительности. В-третьих, в процессе взаимодействия ощущающее должно подвергаться воздействию ощущаемого и уподобляться ему, реализуя таким образом свою способность к приобретению формы, которой чувственно воспринимаемый предмет уже обладает в действительности.

> «Ощущающее … в возможности таково, каково уже ощущаемое в действительности: пока оно претерпевает воздействие, оно не подобно ощущаемому, испытав же воздействие, уподобляется ему и становится таким же, как оно».[13]

Ощущающее и ощущаемое не подобны друг другу, поскольку до начала взаимодействия они обладают противоположной формой. Это означает, что орган чувств, выступающий в процессе ощущения в роли претерпевающего, с одной стороны, лишен формы ощущаемого предмета, подобно тому как нагреваемое огнем холодное лишено формы тепла; а с другой стороны, обладает способностью приобрести форму ощущаемого предмета, так же как холодное способно нагреться. Но быть лишенным формы и одновременно обладать способно-

---

[11] *Arist.* Phys. I, 5, 188b22–24; 7, 191a12–15.

[12] *Arist.* De anima II, 5, 417a16–17: πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος.

[13] *Arist.* De anima II, 5, 418a3–6.

стью (δύναμις) ее приобрести свойственно материи. Поэтому ощущающее в процессе ощущения, очевидно, выступает в роли материи, которую ощущаемое оформляет в соответствии со своей собственной формой, уподобляя ее таким образом себе. Чтобы лучше понять, что имеет в виду Аристотель, посмотрим, как он описывает вкусовое восприятие, обоняние и зрение.

> «Ощущаемое на вкус есть нечто влажное, поэтому необходимо, чтобы орган вкуса не был ни влажным в действительности, ни лишенным способности увлажняться. Ведь чувство вкуса что-то претерпевает от ощущаемого на вкус как такового. Таким образом, необходимо, чтобы орган вкуса увлажнялся, оставаясь при этом способным к увлажнению, но не влажным».[14]

Главная мысль этого фрагмента в том, что претерпевание, испытываемое *чувством вкуса* (γεῦσις) со стороны ощущаемого предмета, состоит в увлажнении соответствующего *органа чувства* (τὸ γευστικὸν αἰσθητήριον), который первоначально был сухим и тем самым способным к увлажнению, а потом под воздействием ощущаемого на вкус сделался влажным. Таким образом, под претерпеванием или изменением *чувства* Аристотель подразумевает качественное превращение, происходящее с *органом*. Другой пример:

> «Чем обоняние является в действительности, тем обоняющий орган – в возможности. Ведь если чувство приводится в действие ощущаемым, то сначала оно должно существовать в возможности. И поскольку запах есть дымное испарение, а дымное испарение – из огня, то это объясняет, почему орган обоняния расположен так близко к головному мозгу – потому что материя холодного есть теплое в возможности».[15]

Чтобы чувство могло быть приведено в действие ощущаемым предметом, оно сначала должно существовать в возможности, как способность чувствовать и ощущать. Но способностью ощущать обладает орган чувства, для которого эта способность является чем-то вроде его формы и души. Как говорит Аристотель: если бы глаз был самостоятельным живым существом, то его способность видеть (ὄψις) можно было бы назвать душой, поэтому «так же как способность видеть и зрачок составляют глаз, так душа и тело составляют живое су-

[14] *Arist.* De anima II, 10, 422a34–422b5.
[15] *Arist.* De sensu 438b21–27.

щество»[16]. Но способностью ощущать тот или иной орган обладает потому, что может изменяться под воздействием ощущаемого, делаясь из сухого влажным, из холодного – теплым. Вот почему орган обоняния, который из-за своей близости к головному мозгу является холодным, обладает в качестве холодного способностью изменяться под действием горячего, которое и составляет природу запаха. Таким образом, орган ощущения меняется под воздействием ощущаемого предмета не благодаря своему устройству или организации, а благодаря своей материи; и когда материя органа утрачивает свою первоначальную форму и приобретая другую, сообщаемую ей извне чувственно воспринимаемым предметом, орган становится подобен объекту восприятия и как бы принимает его в себя, что и составляет ощущение в действительности.

Приведем еще один пример. В «О душе» II, 7, отвечая на вопрос, каким должен быть орган зрения, чтобы иметь возможность воспринимать цвета, Аристотель говорит, что он должен быть прозрачным, потому что прозрачное, будучи бесцветным, «способно воспринимать цвет, так же как беззвучное – звук».[17] И поскольку свойством прозрачности обладает вода, то отсюда философ делает вывод, что глаз должен состоять из воды. Таким образом, способность глаза видеть тоже определяется его материей, а именно входящей в его состав водой, которая, будучи сама по себе бесцветной, способна «принимать цвета» видимых предметов, делаясь из бесцветной окрашенной. Но это значит, что зрение, как и любое другое чувство, состоит в материальном изменении, и что мы видим тогда, когда материя глаза оформляется формой чувственно воспринимаемого предмета, то есть ментальное изменение осуществляется за счет материального, или физиологического. Аристотель сравнивает этот процесс с отпечатыванием перстня в воске, когда выгравированное на перстне изображение как бы переходит с металла на воск, в результате чего тот принимает форму перстня без его материи.

> «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку он (отпечаток) золото или медь. Подобным образом и

[16] *Arist.* De anima I, 2, 413a2–3.
[17] *Arist*. De anima II, 7, 418b27–29.

ощущение, доставляемое каждым органом чувства, претерпевает что-то от предмета, имеющего цвет или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку каждый такой предмет называется тем или иным, а поскольку он имеет такое-то качество, то есть по форме».[18]

Так же как воск принимает форму перстня потому, что становится для него новой материей, так и материя ощущающего органа оформляется в соответствии с формой ощущаемого предмета. Казалось бы, разве можно понять эти слова Аристотеля как-то иначе? Однако не кажется ли вам, что такое объяснение ощущения выглядит слишком редукционистским? Не сводится ли в нем нематериальное к материальному, а душевное к телесному? Чем тогда аристотелевская теория зрения, например, принципиально отличается от представления современной науки, согласно которому, зрение есть процесс передачи по нейронным сетям от глаза к мозгу закодированной в виде электрической импульсов информации? А ведь сам Аристотель резко критикует предшествующих натурфилософов за то, что они объясняли действия и состояния одушевленных существ исключительно свойствами входящей в их состав материи. Когда Эмпедокл объясняет рост растения движением огня вверх, то Аристотелю такой подход кажется недопустимым сведением более сложного уровня организации к более простому. Растение тянется вверх, потому что питается и, усваивая из земли полезные вещества, добавляет их к своему организму. Это значит, что причиной и началом его роста является душа, то есть форма, а не те или другие входящие в его состав элементы. Конечно, без помощи огня растение не могло бы переваривать и усваивать пищу, но огонь выступает здесь только как вспомогательная причина, как инструмент, с помощью которого душа достигает своих целей. Аристотель постоянно подчеркивает главенствующую роль формы, организации, структуры вещи в ее движении. Поэтому, когда какой-нибудь «физик», давая определение душевной деятельности, обращает внимание исключительно на ее материальную сторону, говоря, например, что гнев это кипение крови возле сердца, то Аристотель считает такое определение неправильным. Все виды душевной деятельности для него суть λόγοι ἔνυλοι – погруженные в материю логосы и формы, которые хотя и не существуют вне материи, но при этом отличаются от нее и имеют свое собственное, независимое оп-

[18] *Arist*. De anima II, 12, 424a17–25.

ределение. Поэтому сущность гнева правильно выразит тот, кто будет учитывать не только материю, но и форму гнева, назвав его кипением крови возле сердца, вызванным желанием отомстить[19]. Но почему тогда в своей теории ощущения Аристотель, по-видимому, отступает от этого правила и сводит восприятие цвета, звука, вкуса и других качеств к материальным изменениям, происходящим в телесных органах? Или, может быть, мы неверно понимаем его мысль? Интерпретация аристотелевской теории ощущений, которую я излагала до сих пор, в научной литературе носит название буквалистской или физикалистской интерпретации. Ее сторонниками являются Р. Сорабджи, С. Эверсон, Х. Патнэм, М. Нуссбаум[20]. Основу этой интерпретации составляет идея о том, что любой ментальный процесс в психологии Аристотеля пусть и не сводится, но по крайней мере осуществляется за счет материального изменения телесных органов.

Прямо противоположной точки зрения придерживается авторитетный британский ученый Майлз Бёньет, который в статье «Is Aristotelian Philosophy of Mind still credible?» (1992)[21] выступил с критикой физикалистской интерпретации. Он указал на ряд фрагментов из II книги «О душе», которые явно ей противоречили, и на основании этого пришел к выводу, что в аристотелевской теории чувственного восприятия нет и не может быть никакого физиологического изменения, которое выступало бы по отношению к восприятию цвета или звука как материя к форме. По мысли Бёньета, ощущение у Аристотеля – не физиологический или материальный процесс, а исключительно когнитивное изменение. В момент восприятия ощущающий меняется лишь постольку, поскольку осознает то чувственно воспринимаемое качество, которое не осознавал прежде. А чтобы это произошло, органу чувств не обязательно испытывать качественное превращение и что-то претерпевать. Слова Аристотеля о том, что орган усваивает форму ощущаемого предмета без материи, Бёньет понима-

---

[19] *Arist*. De anima I, 1, 403b7–9.

[20] *Sorabji R.* Body and soul in Aristotle // Philosophy 49. 1974. P. 63–89; *Sorabji R.* Intentionality and physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception // Essays on Aristotle's De Anima / Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford, 1992. P. 195–227; *Everson S.* Aristotle on perception. Oxford, 1997; *Nussbaum M.C.* and *Putnam H.* Changing Aristotle's Mind // Essays on Aristotle's De Anima. Oxford, 1992. P. 30–60.

[21] *Burnyeat M.* Is Aristotelian Philosophy of Mind still credible? // Essays on Aristotle's De Anima. Oxford, 1995. P. 18–30.

ет совершенно иначе, чем это делают буквалисты: он полагает, что орган не становится для формы предмета новой материей, а принимает ее нематериально, реализуя с ее помощью уже имеющуюся у него способность видеть, слышать, обонять или еще как-то иначе осознавать чувственно воспринимаемое качество. По словам ученого, в случае ощущения мы имеем дело с физикой одной лишь формы, без материального процесса. Мы не должны спрашивать, как воздействует чувственно воспринимаемое качество на орган ощущения и почему оно переводит его из потенциального состояния в актуальное, заставляя видеть и слышать. Бёньет убежден, что подобный вопрос идет вразрез с логикой Аристотеля, который не стремится описать физический механизм происходящего. Его единственный ответ: такова природа ощущаемого предмета и органа ощущения. На этом объяснения заканчиваются. Такая интерпретация получила в научных кругах название интенционалистской[22].

Итак, какие же фрагменты из трактата «О душе» побудили Бёньета прийти к такому пониманию аристотелевской теории ощущения? Вот один из них:

> «Очевидно, что ощущаемое переводит способность ощущения из сущей в возможности в сущую в действительности. Ведь она не испытывает воздействия и не меняется (οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται). Поэтому здесь имеет место особый вид движения (κίνησις). Дело в том, что движение, как было сказано, есть действие (ἐνέργεια) незаконченного, действие же в собственном смысле слова (ἐνέργεια ἁπλῶς) – действие законченного».[23]

Как видим, здесь утверждается, что изменение способности ощущения при чувственном восприятии не есть ни претерпевание, ни превращение. Аристотель даже отказывается назвать его движением, то есть изменением в самом общем смысле слова, потому что изменение есть действие незаконченное, то есть не достигшее цели, а значит не являющееся энтелехией. Но ощущение в действительности

[22] Помимо Майлза Бёньета интенционалистской интерпретации аристотелевской теории ощущения также придерживается Томас Йохансен: *Johansen T.K.* Aristotle on the sense-organs. Cambridge, 1997. Подробнее об истории спора между сторонниками обеих интерпретаций см.: *Caston V.* Aristotle and the problem of intentionality // Philosophy and Phenomenological research. 1998. Vol. LVIII, № 2. P. 249–295.

[23] *Arist*. De anima III, 7, 431a5–10.

есть не что иное как энтелехия, потому что, как говорит Аристотель в другом месте: глаз видит и уже увидел, его деятельность содержит цель в самой себе, она не направлена на что-то еще помимо зрения, но достигает завершения сразу же, как только начинается. Очевидно, что такое понимание ощущения входит в противоречие со многими другими местами трактата, где утверждается прямо противоположное. Прояснить ситуацию помогает рассуждение Аристотеля о двух видах претерпевания (πάσχειν) и превращения (ἀλλοίωσις), которое мы встречаем в «О душе» II 5.

> «Претерпевание (τὸ πάσχειν) имеет не один смысл: оно означает, во-первых, уничтожение одной из противоположностей другой, а во-вторых, скорее, сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным, и отношение здесь такое как между возможностью и энтелехией. Когда обладающий знанием переходит к созерцанию, он либо вообще не меняется (οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι), поскольку это есть переход к самому себе и к энтелехии, либо испытывает особого рода изменение. Вот почему неверное говорить о разумеющем, что он меняется, когда разумеет, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит».[24]

Претерпеванием в обычном смысле называется такое изменение, когда сущее в действительности, воздействуя на сущее в возможности, сообщает ему новую форму, уничтожая ту, которую оно имело прежде – так плотник превращает ствол дерева в стол или стул. В другом смысле претерпеванием называется такое изменение, когда сущее в действительности не уничтожает, а, скорее, сохраняет сущее в возможности, поскольку обладает подобной ему формой и, по существу, помогает ей реализоваться – так, горящий огонь заставляет гореть и горючее, которое по природе предназначено к горению; или врач, леча человека, не наделяет его новой, чуждой ему формой здоровья, а как бы восстанавливает то состояние, которое свойственно человеку от природы. Эти два типа изменения отличаются друг от друга, в том числе, и двумя видами возможностей (δυνάμεις). Вещь, испытывающая обычное качественное изменение, и вещь, испытывающая изменение, которое лучше было бы назвать осуществлением, «обладают возможностью не в одинаковом смысле»[25]. Первая обладает ею потому, что «принадлежит к какому-то роду, то есть к чему-

[24] *Arist*. De anima II, 5, 417b.
[25] *Arist*. De anima II, 5, 417a25.

то материальному», а вторая – потому что обладает уже определенной формой, которую остается только реализовать. Возможность, присущая первой вещи, есть поэтому возможность в исходном смысле слова – ее обычно называют «первой возможностью» – это, например, возможность мрамора приобретать форму статуи или колонны. Возможность же, присущая второй вещи, – это уже отчасти осуществленная возможность, которую Аристотель предпочитает называть «первой энтелехией» – самый излюбленный его пример: человек, обладающий знанием, но еще никак его не использующий[26]. Учитывая эти два смысла возможности, можно было бы описать претерпевание в обычном смысле как переход из «первой возможности» в «первую энтелехию», а претерпевание, представляющее собой, скорее, реализацию природы вещи, как переход из «первой энтелехии» во «вторую», то есть от обладания знанием к его использованию или от способности строить к реальному строительству. В процитированном выше отрывке из «О душе» Аристотель намекает на то, что ощущение представляет собой претерпевание именно во втором смысле слова, поскольку под воздействием ощущаемого предмета способность ощущения не утрачивает какое-то свое свойство и не заменяет его другим, но реализует свою природу, делая ровно то, для чего она и была предназначена. Предназначение же ее состоит в том, чтобы уподобляться ощущаемому предмету и становиться таким же, как он.

Бёньет делает отсюда вывод, что орган того или иного чувства уже заранее обладает формой воспринимаемого предмета, содержа ее в себе как бы в возможности, поэтому в момент взаимодействия с внешним предметом он просто реализует эту заложенную в нем возможность (так сухие дрова вспыхивают под действием огня). Такую актуализацию заранее имеющейся у способности ощущения формы ученый называет переходом к ее *осознанию*. Это означает, в частности, что уже имеющаяся у глаза или уха форма (их первая энтелехия), наделяющая их способностью видеть или слышать, предполагает потенциальное обладание всеми цветами и всеми звуками сразу. Так что при внешнем воздействии соответствующий орган не столько усваивает форму от предмета извне, сколько воспроизводит ее из себя. Бёньет усматривает в этом специфику аристотелевской теории материи, принципиальное отличающую ее от новоевропейского представ-

[26] Ср.: *Arist*. De anima II, 1, 412a10–12; Phys. VIII, 4, 255a33–b5.

ления о материи как бескачественной протяженной субстанции. По Бёньету, аристотелевская материя «чревата сознанием», вот почему ей нет нужды приобретать извне какую-то форму и изменяться в обычном смысле слова – из первой возможности в первую энтелехию. В подтверждение своего вывода ученый обращает внимание на то, что если бы материя органа чувств все же менялась указанным образом, – скажем, если бы заполняющая глаз жидкость окрашивалась в цвет видимого предмета, а воздух в ухе приходил в движение и звучал, – то это исключало бы возможность дальнейшего восприятия, потому что материя органа, изменившись и утратив тем самым свою первоначальную форму, утратила бы одновременно и способность к изменению под воздействием ощущаемого предмета. Ведь, по словам Аристотеля, воспринять цвет может только бесцветное, а звук – беззвучное.

Насколько же справедлива интерпретация Бёньета? Похожих взглядов на аристотелевскую теорию ощущения придерживалось едва ли не большинство комментаторов Аристотеля: из античных – Иоанн Филопон и отчасти Фемистий, из арабских – Аверроэс, из средневековых – Альберт Великий и Фома Аквинский, из новоевропейских – Франц Брентано. Как показал в одной из своих статей Р. Сорабджи[27], все перечисленные философы так или иначе старались дематериализовать процесс восприятия чувственно воспринимаемых качеств у Аристотеля, доказывая, что органы чувств воспринимают их исключительно мысленно (γνωστικῶς). Однако несмотря на столь авторитетную предысторию, интерпретация Бёньета, как мне представляется, не может быть признана правильной. Она тоже впадает в крайность, хотя и противоположную той, в которую впадают сторонники физикалисткой интерпретации. Если те сводят формальную сторону душевной деятельности к материи, то Бёньет, наоборот, практически полностью растворяет материю в форме. Однако сам Аристотель, как мы видели, настаивает на необходимости учитывать в равной степени и то, и другое, определяя действия и претерпевания живого существа как λόγοι ἔνυλοι – погруженные в материю логосы. Но если ощущение есть λόγος ἔνυλος, то оно, с одной стороны, должно представлять собой некий материальный процесс, то есть изменение органа чувства по материи, а с другой – его нематериальный

[27] *Sorabji R.* From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1991. P. 227–259.

смысл и форму, состоящую, говоря словами Бёньета, в ментальном изменении и осознании чувственно воспринимаемого качества. Если мы таким образом отделим изменение, совершающееся в органе чувства по материи, от изменения, совершающегося в нем по форме, то увидим, что ощущение вполне может сочетать в себе одновременно и переход из первой возможности в первую энтелехию, и переход из первой энтелехии во вторую.

В самом деле, ничто не мешает материи органа испытывать обычное качественное превращение, делаясь из холодной теплой, из сухой – влажной, из бесцветной – окрашенной, в то время как со способностью органа к чувственному восприятию, то есть с его формой или душой, будет происходить изменение иного рода: она будет актуализироваться, переходя от способности ощущать к реальному ощущению. Причем это будут не два разных движения – материальное и интенциональное, – а одно и то же. Как говорит в таких случаях Аристотель, это движение будет единым по субстрату, но разным по определению и бытию, так что реализация тем или иным органом его способности ощущать будет осуществляться за счет происходящего с ним и его материей качественного изменения. Так пространственное движение лопастей мельницы под действием ветра приводит к тому, что она начинает выполнять задачу, ради которой была построена: вращать жернова и перемалывать зерно. Когда восковая дощечка испытывает на себе давление стилоса и запечатлевает на своей поверхности линии, которых там прежде не было, то она делает ровно то, для чего была предназначена: реализует свою способность быть инструментом для письма. И вообще, какой бы инструмент, какое бы орудие мы не взяли, оно всегда будет создано и задумано таким образом, чтобы подвергаться воздействию со стороны использующего, то есть испытывать самое обычное претерпевание и превращение, обретая в нем реализацию своей природы. Если теперь вспомнить, что каждая часть одушевленного существа тоже представляет собой орудие (орган), то становится понятно, каким образом обычное материальное изменение, происходящее с органом чувственного восприятия, может в то же самое время быть реализацией его способности ощущать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Аристотель. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.

Аристотель. Об ощущении и ощущаемом / Пер. С.В. Месяц // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Ред. Г.В. Вдовина. М.: Аквилон, 2015. С. 530–581.

Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК, 1999.

Aristotle. De anima / Ed. W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Aristotle. De anima / Ed. and transl. R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

Aristotle. De sensu et sensibilibus // Aristotle. Parva naturalia / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Aristotle. On Coming-To-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione): A Revised Text with Introduction and Commentary / Ed. H.H. Joachim. Oxford, 1922 (repr. Hildesheim, New York, 1970).

Burnyeat M. Is Aristotelian Philosophy of Mind still credible? // Essays on Aristotle's De Anima. Eds. A.O. Rorty and M. Nussbaum. Oxford, 1995. P. 18–30.

Caston V. Aristotle and the problem of intentionality // Philosophy and Phenomenological research 1998. Vol. LVIII, № 2. P. 249–295.

Everson S. Aristotle on perception. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Nussbaum M.C., *Putnam H*. Changing Aristotle's Mind // Essays on Aristotle's De Anima. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 30–60.

Ross W.D. Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Sorabji R. Body and soul in Aristotle // Philosophy 49, 1974. P. 63–89.

Sorabji R. From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1991. P. 227–259.

Sorabji R. Intentionality and physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception // Essays on Aristotle's De Anima. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 195–227.

Messiats Svetlana Viktorovna

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; Associate Professor at the Russian State University of Humanities, 6 Miusskaya Square, Moscow, 125993, Russia. E-mail: messiats@mail.ru.

Aristotelian Theory of Sense Percepcion: Conflict of Interpretations

Summary: According to Aristotle, sense perception is the ability of a living being to be affected and changed by some external object. When the sense-faculty is acted upon it becomes like the perceptible object and receives its form without matter. There are two ways of interpreting Aristotle's theory of sense-perception. According to the 'physical' or 'literal' one (R. Sorabji, S. Everson, M. Nussbaum and H. Putnam), perception is a mental process realized by some material change in the body, so that eye's becoming aware of red requires its going red etc. The proponents of the 'intentional' interpretation (M. Burnyeat, T. Johanson) argue that in perception sense-organ changes insofar as it becomes aware of a sense-object of which it was previously unaware. So sense-perception is a pure mental or 'intentional' change. Yet we believe that neither of these approaches is correct. We offer another explanation of Aristotle's theory of perception. In our opinion it is necessary to separate the material change in the sense-organ from the formal one, so that perception can be considered as that type of incomplete change that Aristotle calls κίνησις and simultaneously as an actualization of some potentiality or ἐντελέχεια.

Keywords: Ancient Greek philosophy, Aristotle, Aristotle's psychology, soul, body, theory of sense perception, intentionality, hylomorphism.

Вдовина Г.В.

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 115184, г. Москва, Черниговский пер., 4/2. E-mail: galvd1@yandex.ru.

Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сирект и Антонио Тромбетта – скотисты XV в.*

Аннотация: В статье рассмотрены «Трактат о формальностях» парижского францисканца Антония Сиректа и комментарии к нему итальянского францисканца Антонио Тромбетты. Оба автора принадлежат к так наз. формалистской традиции XV в., представляющей собой одно из направлений развития философии и теологии Дунса Скота. Автор анализирует основные онтологические понятия: вещь, объективная вещность (*realitas obiectiva*), вещное, внутренний модус. Показано, что для скотистской онтологии характерен ноэтико-ноэматический изоморфизм: строгое структурное соответствие между понятиями нашего интеллекта и *rationes obiectivae* – предметными содержаниями понятий, представляющими собой плоды вечной творящей активности божественного интеллекта. Тексты Сиректа и Тромбетты, как и формалистская традиция в целом, относятся к числу наименее изученных феноменов в истории западной философии. Особое историко-философское значение исследование формалистской терминологии приобретает в связи с тем, что именно в ней новейшие исследователи ищут истоки декартовского понятия *realitas obiectiva*.

Ключевые слова: Скотизм XV в., Антоний Сирект, Антонио Тромбетта, формалистская традиция, скотистская онтология, вещь, вещность, внутренний модус.

У начала творений в христианской философии стоит разумный замысел Творца. Не вечное движение материи, не эманация из полноты Единого, но план, в котором каждая вещь определена в ее сущности и занимает отведенное ей место в сложной иерархической структуре целого. С тех пор, как Августин поместил платоновские идеи в божественный интеллект[1], они служили вечными образцами тварных

* Статья написана при поддержке РГНФ (РФФИ), проект № 16-03-00047 а.

[1] *Aurelius Augustinus*. De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 46. Turnhout, 1975 (CCSL 44A). P. 70–73: «Идеи суть некие первичные формы, или *rationes*, вещей – устойчивые и несообщаемые. Сами они не созданы, а потому вечны и

вещей в мышлении Бога, реально тождественными его собственной сущности. Дунс Скот (1265–1308) радикализировал этот тезис: в его философской теологии и в традиции скотизма вещи вечно творятся божественным интеллектом как мыслимые, то есть творятся в мыслимом бытии (*esse cognitum*), или в бытии в качестве объектов мышления, в объективном бытии (*esse obiectivum*). Как таковые, они представляют собой чистые предметные содержания – *rationes obiectivae*, которые в своей предметной определенности имеются прежде выведения в актуальное бытие и прежде любого акта тварного мышления. В этом смысле они независимы от него, но могут воспроизводиться в нашем интеллекте вторично[2]. Именно с этими *rationes obiectivae* – не с миром существующего – имеет дело скотистское учение о бытии. Оно развертывается целиком в сфере чистой мысли как система онтологических понятий и никогда не выходит за ее пределы.

У самого Дунса онтологические суждения вплетались в обширный теологический контекст и ему подчинялись. Детальная разработка скотистской онтологии стала скорее делом его последователей, начиная с самых ранних скотистов, таких как Франциск Майроннский (Франциск из Меронна, ум. 1328), Антонио Андреас (ок. 1280–1320) или Николай Бонет (ум. 1343). Особенно интересны и важны в этом отношении тексты, созданные в период между началом XIV в. и концом XVI в. в жанре небольших тематических трактатов под типичным названием «Tractatus formalitatum» («Трактат о формальностях»). Они представляли собой своего рода малые онтологические лаборатории скотистской философии, где согласно определенным протоколам осуществлялся анализ соответствующих терминов и понятий и синтез основных понятийных структур. Франциску Майроннскому принадлежит самый первый образец трактата о формаль-

всегда неизменны и содержатся в божественном уме (*divina intellegentia*). А так как они не возникают и не уничтожаются, то все, что способно возникать и уничтожаться, и все, что возникает и уничтожается, называется созданным в соответствии с ними».

[2] *Johannes Duns Scotus*. Ordinatio, dist. 36, q. unica, n. 28: «…nec est differentia aliqua – ut videtur – inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo» («…и нет никакого различия – как представляется – между божественным и нашим интеллектом в отношении этого, кроме того, что божественный интеллект производит это умопостигаемое в умопостигаемое бытие, а наш первично не производит»).

ностях, еще не выделившийся из более обширного текста комментариев к «Сентенциям», а завершает формирование жанра каталонский францисканец Петр Фома, или Петр Фомы (ум. 1356), написавший первый «Tractatus formalitatum» в форме независимого произведения и канонизировавший некоторые содержательные особенности этой традиции. В XV в. один из наиболее авторитетных и влиятельных трактатов о формальностях был составлен парижским францисканцем Антонием Сиректом и впервые опубликован в Венеции в 1484 г. Об этом авторе сохранилось крайне мало биографических сведений[3]. Зато мы знаем, что его текст, получивший широкую известность в Италии, а именно среди францисканцев Падуи, породил целую школу комментариев, издававшихся на протяжении всего XVI в. Одним из первых был опубликован комментарий падуанского скотиста Антонио Тромбетты (ум. 1518), активного участника анти-аверроистской полемики в Падуанском университете. С начала XVI в. все издания трактата Сиректа неизменно сопровождались комментарием Тромбетты. На примере этих двух текстов, занимающих ключевое место в истории формалистской традиции, мы и рассмотрим принятые в ней процедуры понятийного анализа и синтеза.

1. Реальное сущее

Коль скоро *rationes obiectivae* производятся и пребывают как объекты актов мышления, первым шагом формалистской онтологии с необходимостью становится различение типов интеллектуальных актов.

Антоний Сиректговорит о двух типах актов: прямом и сопоставительном. Тромбетта добавляет к ним третий, рефлективный тип. В прямом акте (*actus rectus*) интеллект прямо направляется на внешний объект, нацеливаясь на него как свое завершение, или термин: например, интеллект мыслит розу. Рефлективный акт (*actus reflexus*)

[3] Подробная вводная статья о жанре «Трактатов о формальностях» и, в частности, об Антонии Сиректе и его труде опубликована в электронном журнале «Esse», см.: *Вдовина Г.В.* Антоний Сиректи традиция «Трактатов о формальностях» // Esse. 2016. Т. 1. № 2 (2). С. 204–220, http://esse-journal.ru/wp-content/uploads/2016/12/Esse-1-2-2-Vdovina.pdf. Там же опубликован перевод фрагмента трактата Сиректа: *Антоний Сиректи*. Трактат о формальностях в новейшем изложении (Вступление и раздел I) / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной // Esse. 2016. Т. 1. № 2 (2). С. 221–234, http://esse-journal.ru/wp-content/uploads/2016/12/Esse-1-2-2-Sirekt.pdf.

нацеливается на другой акт, предсуществующий в интеллекте. В зависимости от своего конкретного конечного термина рефлективный акт разделяется на три подвида: он может направляться либо на познающую способность (например, я мыслю, что я мыслю), либо на субъекта мысли (я мыслю себя мыслящим), либо на объект предсуществующего акта (если я мыслю себя мыслящим камень, этот рефлективный акт имеет термином камень как мыслимый). Наконец, в сопоставительном акте (*actus collativus*) интеллект соотносит один объект с другим, в том числе производя таким образом *ratio* химерических объектов.

В ноэтике скотизма интеллектуальный акт тождествен понятию – качеству, которым актуализируется интеллектуальная способность[4]. В отличие от общефизических качеств (тепла, цвета и т. д.), это качество имеет когнитивный характер, а именно: оно способно оформлять и актуализировать интеллект, но при этом интенционально выражать нечто другое, отличное и от интеллекта, и от самого качества. Отсюда – различение двух сторон в любом акте-понятии (*ratio*): «Следует заметить, что *ratio* понимается двояко. Одним способом – как формальная *ratio*… другим способом – как объективная, или объектная, *ratio*, что одно и то же». Формальная *ratio*, взятая актуально, есть сама операция интеллекта: простое схватывание, суждение, умозаключение; «объектная же *ratio* есть не что иное, как сам объект, который противостоит рассуждающей способности и достигается ее актом». «Короче говоря, все, что может быть помыслено интеллектом, может быть названо *ratio obiectiva*»[5].

В натуральном когнитивном процессе, который у нас, людей, вынужден начинаться с ощущений и проходить через несколько этапов постепенной дематериализации и абстракции, последним абстрагируется понятие сущего. Но «само по себе», в самосущей сфере чистой мысли, оно будет самым первым понятием, из которого последовательно выводятся онтологические понятия низших уровней.

Анализ понятия сущего начинается с диссоциации значений в термине «сущее». Он «разделяется на реальное сущее и на рацио-

---

[4] *Johannes Duns Scotus*. Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 537. Подробнее об этом см.: *Pini G*. Can God Create My Thoughts? Scotus's Case against the Causal Account of Intentionality // Journal of the History of Philosophy 49. 2011. P. 39–63 (цит. по: https://www.academia. edu/ 4732742/Can_God_Create_my_Thoughts, p. 26–27).

[5] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum Scoticarum sentential.Venetiis: Giacomo Penzio, 1505, fol. 6a2.

нальное сущее (= *ens rationis*, «сущее в разуме»), и это различие есть различие эквивокальной аналогии на ее эквивокальные термины». Итак, перед нами омонимы. «Реальное сущее есть то, которое обладает бытием помимо какой-либо операции интеллекта или помимо сопоставительного акта»[6]. «Обладает бытием» означает здесь не «существует» во внемысленной реальности, а «обладает объективным содержанием», которое не создается актом тварного мышления, а лишь репрезентируется в нем как некое абсолютное «само по себе». Такое сущее предицируется Богу и десяти категориям унивокально, то есть в одном и том же смысле, синонимично. Рациональное, или ментальное, сущее имеется только благодаря интеллектуальному постижению и за счет него. К рациональному сущему относится не все, что так или иначе пребывает в интеллекте: интенциональные формы вещей (*species intelligibiles*) и сами интеллектуальные акты тоже пребывают в интеллекте, но могут быть названы рациональным сущим только *subiective*, то есть постольку, поскольку их субстратом служит рациональная способность. Они не отличаются от реального сущего, ибо принадлежат к категории качества. Подлинное *ens rationis* – то, что обладает бытием в интеллекте чисто *obiective*, причем не до, а после актуализации интеллекта, и зависит от него *in fieri et conservari* (в возникновении и сохранении). Такое рациональное сущее «есть пассивное сопоставление, коим один усматриваемый объект соотносится интеллектом с другим усматриваемым объектом»[7].

Соответственно, подчеркивает Антоний Сирект, нужно различать два разных значения термина «сущее»:

> «Сущее понимается двояко: первым способом – трансцендентально, другим способом – супертрансцендентально (*transcendentissime*). Сущее, понятое супертрансцендентально, эквивокально в любом виде эквивокации, ибо сущее, понятое таким образом, будет общим для реального сущего и сущего рационального. Ясно, что, как таковое, оно не подразумевает никакого единого понятия. В самом деле, это понятие имелось бы либо помимо какой-либо операции интеллекта, либо нет. Если да, то, следовательно, то, что пребывало бы помимо операции интеллекта, чтойностно включалось бы в то, что не пребывает помимо операции интеллекта, то есть в рациональное сущее.

---

[6] *Antonius Syrectus*. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli. Venetiis: apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1588, fol. 9.

[7] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum Scoticarum sententia, fol. 2b1.

Если же это понятие имелось бы не помимо операции интеллекта, а через нее, то, следовательно, нечто пребывающее через операцию интеллекта чтойностно включалось бы в то, что пребывает помимо операции интеллекта. А это представляется ложным, и потому оказывается, что сущее, понятое таким образом, не унивокально… Сущее, понятое трансцендентально, есть, в свою очередь, сущее, общее Богу и творению; оно называется первым объектом нашего интеллекта… и первым субъектом метафизики. Как таковое, оно унивокально всему тому, что пребывает помимо сопоставительной операции интеллекта. Таким образом, оно унивокально последним видовым отличиям, и собственным атрибутам, и, коротко говоря, всему позитивному»[8].

Полученное таким образом первое онтологическое понятие будет единым трансцендентальным (транскатегориальным) понятием реального сущего. Отсюда «реальное» берется как материал для дальнейших аналитических процедур, итоговыми продуктами которых станут основные структурные единицы скотистской онтологии: вещь (*res*), вещность / формальность (*realitas* / *formalitas*) и внутренний модус (*modus intrinsecus*). Сначала рассмотрим первые члены этой триады.

2. Вещь, вещность, вещное, формальность

«Реальное» (*reale*), или «вещное», – термин, производный от «вещи» (*res*)[9]. С конца XIII в. философы-схоласты говорили о двойной этимологии этого латинского термина: *res* производили либо от глагола *reor, reris* (думать, полагать, считать), либо от причастия *ratus, rata, ratum* (постоянный, неколебимый), т. е. *firmus, firma, firmum* (прочный, крепкий). В первом смысле вещью может быть назван любой объект мысли, в том числе ментальные фикции, производимые сопоставительным актом нашего интеллекта. Что касается второго смысла, сам Дунс предложил два варианта его понимания. В первом варианте «прочной вещью» именуется то, что обладает «настоящим» бытием, то есть имеется как существующая сущность (обладает *esse essentiae* и *esse existentiae* – «бытием сущности» и «бытием существования», эссенциальным и экзистенциальным бытием); и в

[8] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 16.
[9] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 69.

таком смысле любая тварь будет «прочной вещью» не сама по себе, а от производящей причины: только от нее она «получает любое истинное бытие»[10]. Во втором варианте прочной вещью «называется то, что первично отличается от фикций», а первично отличается от фикций то, «чему не противоречит истинное бытие сущности или существования… Если прочное сущее понимается вторым способом, я утверждаю, что человек сам по себе есть прочное сущее, ибо формально, из себя, ему не противоречит быть»[11]. Итак, если некое сущее производится Богом в умопостигаемом, или объективном бытии, это не значит, что оно выводится в «настоящее» бытие. Для того, чтобы быть вещью в смысле прочного сущего, достаточно обладать внутренне непротиворечивым предметным содержанием, быть такой *ratio obiectiva*, какой не противоречило бы существовать, даже если она еще, уже или никогда не существует на самом деле. *Ratitudo* – прочность и в этом смысле вещность – есть собственное свойство объективной *ratio* «реального» сущего, выведенного божественным интеллектом не в «настоящее», а только в мыслимое бытие (*esse cognitum*).

Сиректи Тромбетта верно следуют учителю в этом вопросе. «Творения обладали от века бытием отграниченно, в относительном смысле, а именно мыслимым бытием в божественном уме, но не обладали никаким истинным бытием существования или сущности», – подчеркивает Тромбетта. И продолжает:

> «Следует заметить, однако, что прочная вещь отличается от фикций не каким-либо истинным бытием сущности или существования из природы вещи, которым она обладала бы вечно из природы вещи, а только тем, что такой вещи не противоречит существовать и быть выведенной в бытие существования некоторой производящей потенцией. Например, человечество (*humanitas*) есть прочная вещь,

[10] *Johannes Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 36, q. unica, nn. 48–49: «Ad primum principale dico quod 'ens ratum' aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur)… Si primo modo accipiatur ens ratum, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, – a quo habet omne verum esse, et essentiae et exsistentiae».

[11] *Johannes Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 36, q. unica, n. 48: «…aut 'ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel exsistentiae. N. 50. Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse».

отличная от химеры тем, что человечеству не противоречит бытие существования, а химере противоречит. И, стало быть, любые истинные сущие отличаются от фикций именно так, а не каким-либо настоящим бытием, которым они обладали бы от века»[12].

Разделив первичные значения в термине «вещь» и утвердив в качестве предмета онтологии реальное сущее как *res rata*, Сирект и Тромбетта получили возможность приступить к выделению онтологических понятий следующих уровней. Предварительным условием этих процедур выступает тезис об онтологической составленности сущего и ступенях его единства. В самом деле, можно говорить о физических компонентах вещи – например, любая материальная вещь состоит из материи и формы, – а можно говорить о метафизической составленности из онтологических компонентов разных уровней, которые находятся между собой в отношении иерархической упорядоченности. Так, в любой индивидуальной вещи присутствуют следующие метафизические компоненты: трансцендентальное сущее, высший род, подчиненный род, (нижайший) вид и индивид, или единичное сущее. Эти ступени представляют собой формальные *rationes* сущего – объективные содержания, постижимые в отдельных понятиях. Поскольку сущее и единое взаимообратимы, каждой из этих ступеней соответствует свое единство, начиная с самого общего и слабого – единства трансцендентального сущего, и заканчивая самым плотным – единством индивидуальной вещи, которое представляет собой сгусток их всех. В представлении Сиректа,

«Первым способом говорится о едином трансцендентальным единством, и в этом смысле все, о чем сущее унивокально сказывается как трансцендентальное, будет едино таким единством. Вторым способом говорится о едином наивысшим родовым единством, и в этом смысле все, что входит в одну категорию, будет единым таким един-

[12] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 3a2: «Habuerunt enim creaturae praecise esse secundum quid ab aeterno, quod est esse cognitum in mente divina; et non habuerunt aliquod verum esse existentiae aut essentiae... Advertendum tamen, quod res rata non distinguitur a figmentis per aliquod esse verum ex natura rei essentiae aut existentiae, quod habuerit ab aeterno ex natura rei, sed solum per hoc quod tali rei non repugnat esse existere et produci ad tale esse per aliquam potentiam productivam. Exempli gratia, humanitas est res rata, a Chimaera distincta per hoc, quod humanitati non repugnat esse existere, sed bene Chimaerae. Et ita vera entia quaecumque sic distinguuntur a figmentis, et non per aliquod esse ex natura rei, quod habuerunt ab aeterno».

ством. Третьим способом говорится о едином единством подчиненного вида, и в этом смысле единым таким единством называется все, что подпадает под один и тот же подчиненный вид. Четвертым способом говорится о едином единством нижайшего вида (*species specialissima*), и в этом смысле все индивиды одного нижайшего вида будут едины таким единством. Пятым способом говорится о едином численным единством. Следовательно, чем выше единство, тем оно меньше, согласно учению Скота во многих местах; следовательно, из большего единства через правильное следование выводится меньшее, но не из меньшего большее, хотя оно совместимо с ним»[13].

Приводимую Сиректом классификацию единств подытоживает Тромбетта:

«Сколько имеется формальных *rationes*, постижимых из природы вещи в чем-то одном, столько имеется в нем же единств из природы вещи. Поскольку говорится, что в человеке имеется множество постижимых таких образом формальных *rationes*, а именно: существенность, субстанция, живое тело, живое существо, человек и вот этот человек, – столько же в нем имеется единств из природы вещи. Так что как в нем имеется множество этих различных из природы вещи формальных *rationes*, так и сами единства таким же образом различны»[14].

Что следует из такого понимания метафизической, или онтологической, составленности? С одной стороны, то, что индивидуальная вещь представляет собой сгусток множества разноуровневых единств, что не нарушает ее единства как индивида. Ведь единство и множественность несовместимы только в том случае, если они сопоставляются на одном и том же уровне: только тогда они противоположны друг другу. Индивидуальное, или численное, множество несовместимо с индивидуальным единством, но совместимо с единством вида; видовое множество несовместимо с единство вида, но совместимо с единством рода, и т. д. Так и множественность онтологических

[13] *Antonius Syrectus*. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli, fol. 22.

[14] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 5b1: «Quot sunt rationes formales conceptibiles ex natura rei in aliquo uno, tot sunt unitates ex natura rei in eodem. Cum autem in isto dicuntur esse plures rationes formales sic conceptibiles, scilicet, entitas, substantia, corpus vivens, animal, homo et hic homo, – tot in homine sunt unitates ex natura rei, ita quod sicut istae rationes formales sunt plures et distinctae ex natura rei, sic etiam ipsae unitates sunt sic distinctae».

rationes, слагающих индивидуальную вещь, совместима с индивидуальным единством этой вещи. С другой стороны, интеллект не производит эти мыслимые *rationes*, но постигает их в прямых актах (будь то в актах простого схватывания или суждения) как *уже* постижимые из природы вещи. Стало быть, «наш интеллект потому постигает эту мыслимую *ratio* (если говорить об этих формальных объективных *rationes*, обнаруживаемых в вещи), что она постижима сама в себе, из своей собственной природы, а не потому она постижима, что ее постигает наш интеллект»[15].

Итак, любая индивидуальная тварная *res rata* онтологически синтезируется как многоступенчатая структура, упорядоченное множество формальных *rationes* и единств, меньших, чем единство индивида. В совокупности они образуют численное (индивидуальное) единство этой вещи, которая может быть вновь разложена на отдельные *rationes* в формальном анализе. Поскольку единство каждой из *rationes*, слагающих вещь, меньше индивидуального единства вещи, их множество никоим образом не привносит множественности в эту вещь. Иначе говоря, будучи множественными формально, *rationes* будут тождественными друг другу реально, на уровне индивидуальной вещи.

Определение «формальный», как явствует из всего сказанного, соотносится здесь не с физической формой, а с понятием, в котором может мыслиться нечто из природы вещи. В широком смысле, замечает Сирект, «формальность, о которой мы здесь говорим, есть не что иное, как объективное понятие, под которым всякая вещь может быть схвачена из природы вещи»[16]. В более узком смысле под формальностью понимаются объективные *rationes* ступеней сущего, обладающих меньшим единством, нежели численное единство индивида. В этом значении формальности служат теми элементами онтологического конструктора, из которых собирается, или синтезируется, индивидуальная вещь.

Понятие формальности, этот фирменный знак скотистской традиции, вступает в сложные отношения с двумя другими понятиями той же традиции: *realitas* (вещностью) и *aliquid rei* (вещным). Сложные потому, что в одних текстах, включая тексты самого Дунса, *realitas* и *formalitas* трактуются как полные синонимы, а в других, в том числе

[15] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 13a 2.
[16] *Antonius Syrectus*. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli, fol. 44.

у Сиректа и Тромбетты, между ними усматриваются определенные различия. Более того, поскольку каждое из понятий может быть взято, в соответствии с лабораторной практикой формалистов[17], в широком и в узком смыслах, они отчасти перекрывают друг друга, отчасти расходятся. Разделение этих понятий производится у наших авторов согласно следующим протоколам.

Во-первых, разделяются широкое и узкое значения термина «вещь». Будучи взято в широком смысле *res rata*, оно выражает, по словам Сиректа, «любое позитивное нечто, которое из природы вещи есть не-ничто». «Из природы вещи» – то есть в абсолютном объективном бытии, которое производится актом не тварного, но божественного мышления и предшествует тварному постижению в своей содержательной определенности. Однако в более узком смысле вещь как таковая противополагается тому, что лишь принадлежит вещи, уступая ей в содержательной полноте и онтологической плотности. Терминологически и понятийно это противопоставление выражено в паре *res – aliquid rei* (вещь – нечто вещное). В трактате Сиректа критерием их разделения служит категориальность /внекатегориальность обозначаемого сущего. Вещью в узком смысле называется то, что непосредственно входит в одну из десяти категорий, а вещным – внекатегориальное сущее: к нему принадлежат трансцендентальные атрибуты (*passiones*) сущего, внутренние модусы (о которых будет сказано ниже) и последние видовые отличия. Тромбетта предлагает еще более узкое понимание вещи в строгом смысле, ограничивая ее первыми тремя категориями: субстанцией, количеством и качеством, – а прочие категории, ввиду их относительности, причисляет вслед за Боэцием к «обстоятельствам вещи» (*circumstantiae rei*), т. е. к вещному (*aliquid rei*)[18].

Во-вторых, вводится понятие вещности (*realitas*), разделяемое на вещность субъективную (*realitas subiectiva*) и вещность объективную (*realitas obiectiva*). В формулировке Антонио Тромбетты,

> «Первая потому называется объективной, что может быть объектом интеллекта; и поэтому тем способом, каким некая вещь может быть объектом интеллекта и мыслиться, тем же способом она подразуме-

[17] Формалистами (*formalistae*) традиция называет конкретно авторов «Трактатов о формальностях», отличая их от *formalizantes* – тех, кто вообще разделяет скотистское учение о формальностях.

[18] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 7a2.

вает объективную вещность. Так что если имеется сам по себе объект интеллекта и мыслится через себя, а не привходящим образом и не вместе с иным – или хотя бы может так мыслиться, – он сам по себе подразумевает объективную вещность. А субъективная вещность потому называется субъективной, что под-лежит (*subiicitur*) чтойности и чтойностной природе. И так как единичное как единичное служит субъектом чтойности, оно поэтому называется вещью, или субъективной вещностью»[19].

Будучи в широком смысле тождественной *res rata*, в узком и собственном смысле вещность, или «реальность», есть все то, что не просто имеется как некое «само по себе» до акта тварного интеллекта, но что не нуждается в извлечении посредством интеллектуальной абстракции, а уже дано помимо нее в своем «реальном» единстве. Это означает, что к вещностям принадлежат десять высших родов сущего, все видовые и родовые отличия и собственные видовые свойства, – но не трансценденталии: сущее, единое, истинное, благое и т. д. Они не могут быть причислены к вещностям потому, что единство трансцендентальных понятий не пребывает полностью само по себе как абсолютно внеположное познающему интеллекту, но обеспечивается абстрагирующим актом и без него невозможно. Как поясняет Тромбетта,

«Никакому сущему, безразличному по отношению к конечному и бесконечному, или (что то же самое) которое обнаруживается в Боге и в творении, не соответствует единство из природы вещи в его *ratio*, постижимой как полностью внеположная интеллекту. Итак, хотя постижимая *ratio* сущего, как безразличная по отношению к Богу и творениям, конечному и бесконечному, обладает некоторым единством из природы вещи, она не вполне внеположна интеллекту, но свойственна сущему только через акт интеллекта, абстрагирующего такую *ratio* от низлежащих ступеней… Такая *ratio*…. обладает некоторым единством из природы вещи, то есть до акта постижения, – однако не вовсе вне интеллекта, ибо эта *ratio* обладает бытием в интеллекте объективно и репрезентативно»[20].

---

[19] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8b2.

[20] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8b2: «Quia nulli enti, quod est indifferens ad finitum et infinitum, seu (quod idem est) quod reperitur in Deo et creatura, correspondet unitas ex natura rei in ratione sua conceptibili extra intellectum omnino. Igitur si ratio conceptibilis entis, ut est indifferens ad Deum et crea-

Стало быть, к вещностям Сиректа и его комментатор относят все *rationes obiectivae*, кроме трансценденталий и внутренних модусов. Помимо абсолютного внемысленного единства, принимается и другой критерий *realitates*: они способны приводить интеллект в движение в натуральном когнитивном процессе, так как способны репрезентироваться в собственных интенциональных формах – *species intelligibiles*. Эти внутриментальные образования выступают в роли «физических» со-причин актов мышления: именно они непосредственно переводят интеллектуальную способность из потенции в акт благодаря тому, что доопределяют интеллект до схватывания конкретной *ratio obiectiva*. Но то, что служит причиной акта, не может само зависеть от акта ни в каком смысле. Поэтому способность «физически» побуждать интеллект к продуцированию отдельного акта, в котором независимо от чего-либо другого схватывается именно эта *ratio obiectiva*, может служить критерием того, что данная *ratio* представляет собой некую *realitas*[21]. Взаимная связь двух критериев очевидна: если трансцендентальное единство не обходится без абстрагирующего акта интеллекта, оно уже не может быть физической причиной этого акта, ибо само причиняется им хотя бы отчасти.

В-третьих, *realitas* сопоставляется с *formalitas* по нескольким параметрам, которые соотносятся с тремя разными способами понимать формальность: в широком, узком (строгом) и строжайшем смысле. Формальность в широком смысле определяется у Сиректа следующим образом:

> «Формальность есть нечто, что из природы вещи обнаруживается в вещи и что не всегда должно приводить в движение интеллект, однако способно выступать термином интеллектуального акта. ‘Обнаруживается в вещи’ сказано для отличения от фикций, ‘из природы вещи’ – для отличения от рациональных отношений, ‘не всегда должно приводить в движение интеллект, однако способно выступать термином’ – для того, чтобы можно было применить это к реальным отношениям: они именуются формальностями, однако не способны приводить в движение интеллект, так как одно и то же –

turam, ad finitum et infinitum, habet aliquam unitatem ex natura rei, illa non est extra intellectum omnino, sed solum competit enti per actum intellectus abstrahentis talem rationem a suis inferioribus. Quae ratio… habet unitatem aliquam ex natura rei, quia ante actum intelligendi. Sed tamen non extra intellectum omnino, quia habet esse talis ratio in intellectu obiective et repraesentative».

приводить в движение интеллект и быть частичной причиной интеллектуального акта через собственную интенциональную форму (*species*). Но только что было сказано, что отношения не производят никакой абсолютной формы; поэтому, и т. д. И при таком понимании формальности ею называется все то, что не есть ничто»[22].

Фактически в этом широком значении формальность тождественна *res rata* и оказывается шире, чем *realitas*, потому что сказывается и о трансценденталиях, и о внутренних модусах: так или иначе они тоже способны служить терминами интеллектуальных актов, хотя и не способны причинять акты через собственные *species intelligibiles*. Для формальности сущностной является способность быть термином акта, а способность быть его сопричиной через *species intelligibilis* акцидентальна для нее. В самом деле, некоторые формальности ввиду крайне низкой степени их онтологической плотности (*propter minimam entitatem ipsarum*) мыслятся через *species alienae*, то есть через интенциональные формы других сущих. Кроме того, Бог всегда может своей абсолютной мощью подменить естественное действие производящей причины, а значит, произвести в интеллекте когнитивный акт, не обусловленный воздействием физической *species*. Но акт интеллекта, не имеющий собственного термина, то есть объекта в *esse cognitum*, невозможен и непредставим. Следовательно, именно способность быть термином акта составляет сущностное свойство формальности и служит коррелятом ее минимальной онтологической плотности. Для *realitas* же, в понимании Сиректа и Тромбетты, способность физически со-производить интеллектуальный акт будет сущностной и неотъемлемой.

Второе и собственное, строгое значение *formalitas* – «все то, что чтойностно есть сущее, а также то, что есть нечто принадлежащее сущему, кроме внутренних модусов. В этом значении формальность совпадает с объективной вещностью и не будет более общей, чем она; но понятые таким образом объективная вещность и формальность – более общие, чем чтойность. Именно так мы будем понимать формальность, говоря о формальной дистинкции»[23]. В этом пункте остается неясным положение трансценденталий: Тромбетта в приведенном выше комментарии однозначно выводит их из-под

[21] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, 8b2–9a1.
[22] *Antonius Syrectus*. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli, fol. 30.
[23] *Antonius Syrectus*. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli, fol. 30.

понятия вещности, а в этом фрагменте у Сиректа они оказываются подведенными под это понятие, что противоречит критерию абсолютного внемысленного единства. Применительно к подобным случаям современный исследователь формалистской традиции Антонино Поппи замечает, что Тромбетта, как правило, вносит ясность и четкость в те места текста Сиректа, которые выглядят смутными или непоследовательными[24].

Для формальности в собственном смысле сущностной является способность выступать термином *независимого* интеллектуального акта. Независимость здесь подразумевается в двух смыслах: во-первых, имеется в виду независимость от интеллекта в возникновении и сохранении, в противоположность *entia rationis*; во-вторых, независимость в смысле «быть объектом прямого и отдельного акта», в котором формальность схватывается сама по себе, не в качестве сопутствующей какому-либо иному объективному содержанию, и этим отличается от внутреннего модуса. Отсюда – определение Тромбетты: «Формальностью в собственном смысле обладает то, что само через себя мыслимо без иного, или, что то же самое, что может само по себе служить термином акта постижения без того, чтобы его термином служило нечто иное»[25].

Наконец, в третьем и строжайшем значении *formalitas* взаимообратима с «чтойностью». В этом значении формальность есть нечто более узкое, чем *realitas*, и не сказывается ни о трансценденталиях, ни о внутренних модусах, ни о последних отличительных признаках.

Суммируем взаимоотношения полученных онтологических понятий, взятых в собственном и строгом смысле. Под понятие вещи в узком и строгом смысле подводится сущее в десяти категориях (у Тромбетты – только первые три категории). Ясно, что вещью в наиболее узком и строжайшем смысле будет сущее в категории субстанции, а именно индивидуальная вещь. Под понятия *formalitas* и *realitas* равно подводится категориальное сущее, родовые и видо-

[24] Обширная статья Антонино Поппи (Падуя), современного исследователя францисканской скотистской традиции, – одна из самых информативных и полезных работ в существующей скудной библиографии формализма: *Poppi A.* Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni // Problemi e figure della scuola scotista del Santo. Padova, 1966. P. 601–790.

[25] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8b2: «illud habet propriam formalitatem, quod est per se conceptibile sine alio, vel, quod idem est, quod potest per se terminare actum intelligendi absque hoc quod aliud terminet».

вые отличия, собственные видовые свойства сущих. Но из собственного (строгого) понятия формальности исключаются внутренние модусы, а из собственного понятия вещности исключаются внутренние модусы *и* трансценденталии (эти последние исключаются, согласно Тромбетте, однозначно, согласно Сиректу – под вопросом). Наконец, из понятия вещного (*aliquid rei*) исключается все категориальное сущее (в интерпретации Тромбетты – только первые три категории), а включается в него все внекатегориальное сущее (у Тромбетты – также последние семь категорий).

3. Чтойность и внутренний модус

Для того, чтобы приступить к получению понятия внутреннего модуса, этого легчайшего элемента в онтологической таблице скотизма, нужно сначала прояснить понятие чтойности, которому непосредственно противополагается и с которым сопрягается понятие модуса.

Негативно понятие чтойности проступает из описания формальности в третьем, строжайшем значении этого термина: чтойность есть сущее, из которого исключаются трансценденталии, индивидуальные отличия и внутренние модусы. Позитивно чтойность (*quidditas*, от *quid* – вопросительного местоимения «что?») соотносится традиционно с сущностью вещи, как абстракция от возможных ответов на вопрос «что [это такое]?» (*quid sit*?). Однако Сирект и Тромбетта понимают чтойность более широко и абстрактно, нежели сущность[26]: к чтойностям они относят не только всецелую сущность вещи, но ее физические или метафизические составляющие. Антоний Сирект различает шесть способов, какими говорится о «чтойностном»:

> «Первым способом – сущностно, и в этом смысле чтойностным называется то, что выражает всецелую сущность чего-либо: так, нижайший вид называется чтойностным, ибо, согласно Порфирию, выражает всецелую сущность индивидов…
>
> Вторым способом нечто называется чтойностным конститутивно, и в этом смысле называется чтойностным то, что внутренне

[26] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8a2: «Similiter omnis essentia est quidditas, et non econtra: tum quia quidditas est magis abstracta quam essentia».

конституирует некую вещь: например, материя и форма – говоря физически, род и видовое отличие – метафизически.

Третьим способом нечто называется чтойностным спецификативно, и в этом смысле называется чтойностным то, что, как последнее, полагает вещь в видовом бытии: таково видовое отличие.

Четвертым способом о чтойностном говорится репрезентативно, и таким способом называется чтойностным то, что репрезентирует некоторую сущность, будь то акт умопостижения или умопостигаемая интенциональная форма (*species intelligibilis*).

Пятым способом о чтойностном говорится указательно, и в этом смысле чтойностным называется то, что указывает на сущность: такова дефиниция.

Шестым способом о чтойностном говорится предикативно и в значении присвоения, и таким образом чтойностным отграничительно называется то, что чтойностно предицируется»[27].

Для скотистского учения о формальностях особенно важны второе, четвертое и шестое значения чтойностного. В самом деле, чтойностями, согласно второму значению, могут быть названы конституивные элементы сущности – не только физические, но и метафизические. Интеллектуальный акт, в котором напрямую и независимо от других *rationes obiectivae* мыслится каждая из этих онтологических составляющих, будет чтойностным в четвертом смысле – как репрезентация чтойностного объективного содержания. Наконец, шестое значение, то есть способ предикации, позволяет провести различение между формальностью, взятой в строгом (но не строжайшем) смысле, и чтойностью. Формальность в строгом смысле – более широкое понятие, ибо всякая чтойность есть формальность, но не всякая формальность есть чтойность: так, согласно комментарию Тромбетты, видовое отличие «есть некая формальность, однако оно не есть чтойность со стороны способа предикации. Ведь оно предицируется не чтойностно, а качественно: не по способу потенции, а по способу акта, что означает предицироваться качественно»[28]. Другими словами, быть чтойностью конститутивно

[27] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr, auct, Formalitatum Libelli, fol. 30–31.

[28] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8a2–8b1: «Certum est quod differentia essentialis est quaedam formalitas; et tamen non est quidditas quantum ad modum praedicandi, quia non praedicatur in quid, sed in quale; non praedicatur per modum potentiae, sed per modum actus, quod est praedicari in quale».

не обязательно означает быть чтойностью предикативно. Именно об этом идет речь в примере Тромбетты:

> «Видовое отличие конституирует чтойность, однако не предицируется чтойностно. Ведь предицироваться чтойностно означает быть предикатом сущности по способу сущности, или по способу пребывающего через себя; но видовое отличие предицируется не по способу пребывающего через себя, а по способу оформляющей и деноминирующей формы. Следовательно, оно не предицируется чтойностно… ибо не предицируется ни по способу потенции, то есть определяемого, ни по способу пребывающего через себя, но предицируется по способу акта и оформляющей формы, то есть прилагающегося к иному. Отсюда явствует, что нечто является чтойностным конститутивно, не будучи чтойностным предикативно»[29].

Понятие вида, таким образом, оказывается единым и в то же время составным из двух вещностей: «Понятие вида само по себе едино и конституируется из вещности рода и вещности видового отличия», следовательно, одна из них «с необходимостью будет актом, другая – как бы потенцией»[30]. Эти определения даются роду и отличительному признаку по аналогии с физической составленностью вещи: как материальная вещь, будучи композитом из материи и формы, сама по себе едина благодаря тому, что один из ее компонентов (материя) выступает в роли определяемого, а другой (форма) – в роли определяющего, так и понятие вида, с его ментальной составленностью, само по себе едино потому, что один его компонент (род) выступает в роли определяемого и в этом смысле потенции, а другой (видовое отличие) – в роли определяющего и в этом смысле акта. Только такое рас-

[29] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 9a1: «Pro evidentia tamen huius, quomodo aliquid pertineat ad quidditatem, est advertendum quod aliquid pertinet ad quidditatem constitutive, quod non pertinet ad quidditatem praedicative. Exempli gratia, differentia specifica constitiut quidditatem, et tamen non praedicatur in quid. Nam praedicari in quid est praedicari essentiam per modum essentiae, aut per modum per se stantis; sed differentia specifica non praedicatur per modum per se stantis, sed per modum formae informantis et denominantis. Ergo non praedicatur in quid… tum quia non praedicatur per modum potentiae, seu determinabilis; tum quia non praedicatur per modum per se stantis, sed per modum actus et formae informantis, seu alteri adiacentis. Ex quo apparet quod aliquid est quidditativum constitutive, quod non est praedicative quidditativum».

[30] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 11a2.

пределение ролей между компонентами физического или ментального композита делает возможным его единство.

Отсюда же явствует, что у полновесных чтойностей есть также формальный признак: будучи композитами из вещности и вещности, они не могут быть выражены в «просто простых» понятиях, то есть в таких понятиях, которые не разложимы далее на определяемое и определяющее. В формулировке Антония Сиректа,

> «Простым называется то, что не имеет чтойностного и качественного понятия, и в этом смысле простым именуется то, что обладает просто простым (*simpliciter simplex*) понятием. А просто простое понятие есть то, которое не разрешимо в другие простые понятия, из коих каждое могло бы отчетливо познаваться в простом акте. Такое понятие, согласно Скоту, либо познается целиком, либо целиком пребывает непознанным, ибо у него нет ничего, согласно чему оно могло бы схватываться, а согласно чему могло бы оставаться непознанным. Этой простоте противостоит составленность вещи из определяемого и определяющего понятий»[31].

Комментируя это место, Антонио Тромбетта замечает, что, в отличие от материального композита из материи и формы, каждая из которых есть «вещь» сама по себе, любая акциденция составлена не «из вещи и вещи», а «из вещности и вещности». Поэтому она представляет собой простую форму, которая противостоит составленности из вещи и вещи, но не из вещности и вещности. «Ибо все то, что само по себе пребывает в роде как вид, составлено, стало быть, из вещности и вещности, из коих одна соответствует роду, а другая – собственному видовому отличию; и та, которая соответствует роду, потенциальна относительно той, которая соответствует видовому отличию»[32].

Тромбетта приводит полный список тех понятий, которые относятся к просто простым: это понятия сущего и его трансцендентальных атрибутов – единого, истинного, благого; понятия последних (индивидуальных) отличительных признаков и внутренних модусов. «Ибо такое просто простое понятие не разрешается в некое предшествующее понятие, которое чтойностно включалось бы в разрешимое понятие»[33]. Соответственно, такие понятия, как было сказано у Си-

[31] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 18.
[32] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 4a2.
[33] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 4a1.

ректа, либо познаются сразу и целиком, либо не познаются вовсе, но относительно них невозможно заблуждение или ошибка. Это касается именно первичных понятий, а не метапонятий (вторых интенций), образуемых вторично и предицируемых деноминативно. Так, сократость Сократа как таковую я схватываю сразу и целиком, а если «сомневаюсь относительно того, будет ли сократость модусом или самосущим отличительным признаком Сократа, мое сомнение относится к этим предикатам – *отличительный признак* и *модус*, которые предицируются этим понятиям чисто деноминативно и акцидентально»[34].

Если соотнести теперь понятие чтойности с ранее полученными понятиями вещи, вещности и формальности, то они все совпадут в том, что способны выражать категориальное сущее. Различие же пройдет по следующим границам: чтойность отлична от вещи тем, что выражает также некоторое внекатегориальное сущее, а от формальности она отлична тем, что *не* выражает трансценденталий. Что касается вещности, совпадение между этим понятием и понятием чтойности было бы полным, если бы не различие в одном пункте: вещность (*realitas obiectiva*) включает в себя собственные свойства сущностей (*passiones specificae*), не входящие в определение сущности и не принимающие чтойностных предикатов (например, свойство тяжести у камня или свойство легкости у огня), а понятие чтойности на них не распространяется. В этом отношении вещность оказывается чуть более широким понятием, нежели чтойность[35].

Подготовив таким образом необходимые реактивы, Сирект и Тромбетта могут теперь приступить к получению понятия внутреннего модуса. Термин «модус» (*modus*) берется в онтологическом контексте скотизма в количественном значении «меры», или «степени» (*gradus*) сущего (например, степени актуализации сущего, степени интенсивности качеств и т. д.). Сирект перечисляет внутренние модусы предельно различных сущих – божественного и тварного:

[34] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum: «Quia omne quod est per se in genere, tamquam species, sic componitur ex realitate et realitate, quarum una est importata per genus, et alia per diffirentiam propriam specificam; et illa, quae est generis, est potentialis ad illam, quae importatur per diffirentiam».

[35] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 9a1: «Pro evidentia, quomodo realitas obiectiva sit communior quidditate, est advertendum quod illud proprie est quidditas, quod pertinet ad quidditatem aliquam, vel de quo aliquid praedicatur quidditative. Et ita, cum passiones specificae neque pertineat ad quidditatem, neque includant aliquid quidditative, non important quidditatem, et tamen important realitatem obiectivam, ut est evidens ex dictis».

внутренние модусы в Боге суть интенсивная бесконечность, необходимость, вечность и существование, в творениях – акт и потенция, контингентность, возрастание и убывание интенсивности, существование и т. д. Эти модусы взаимно противостоят друг другу: бесконечное – конечному, контингентное – необходимому, и так же в отношении прочих.

Будучи мельчайшей единицей сущего, мельчайшим элементом онтологического конструктора, внутренний модус прежде всего противопоставляется всем выделенным до сих пор онтологическим понятиям по базовому для скотистской онтологии критерию: по присущему ему характеру мыслимости. По определению Сиректа,

> «Внутренний модус, согласно Скоту (комм. к «Сентенциям», кн. I, дист. 8, вопр. 4), есть то, что, будучи добавленным к иному или удаленным от него, не изменяет формального понятия того, что им конституировано; иначе говоря, он есть то, что само по себе не выражает никакого формального понятия. Ибо внутренний модус сам по себе не схватывается в понятии, так как постигается только вкупе с тем, модусом чего является»[36].

Эти две характеристики модуса – неспособность вносить изменения в чтойностно-формальное понятие модифицированной вещи и неспособность быть выраженным в собственном отдельном и независимом понятии – определяют чисто негативный характер его отличия от *formalitas*, и прежде всего от чтойности, с которой соединяется модус. В комментарии Тромбетты,

> «Формальность, в том числе понятая широко, есть *ratio*, сама по себе мыслимая интеллектом таким образом, что она сама по себе может служить термином акта постижения. Если внутренняя степень чтойности сама по себе не мыслима без чтойности, степенью которой является, то, следовательно, как таковая, она не имеет формальности. Пример: интеллект не может направляться на интенсивность белизны и иметь ее термином, не имея термином саму белизну; именно это подразумевают многие определяющие внутренний модус, когда говорят, что модус есть то, что не имеет понятия, отдельного от формальности, модусом коей является, и немыслим сам по себе. Итак, скажем, что формальность принадлежит всем сущим через се-

[36] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 35.

бя и мыслимым в отдельных понятиях, но не тому, что мыслится вкупе с иным»[37].

Если, стало быть, определить внутренний модус в терминах, полученных ранее, он окажется тем единственным чистым «вещным» (*aliquid rei*), которое не перекрывается никаким другим, более широким онтологическим понятием.

Характеризуя отношение между чтойностью и внутренним модусом, Тромбетта формулирует четыре тезиса. Во-первых, «внутренний модус первично отличен от любой чтойности» и не конституирует никакой новой чтойности. Это легко продемонстрировать на примере: «Несомненно, что белизна в третьей степени и белизна в четвертой степени имеют одно и то же определение и одно и то же формальное содержание. Следовательно, эти степени не конституируют его в каком-либо отличном чтойностном бытии»[38].

Во-вторых, модифицируемая внутренним модусом чтойность не принадлежит к чтойности самого модуса, как и он не принадлежит к чтойности модифицируемой вещи. Первое явствует из того, что в противном случае любые изменения внутренней степени изменяли бы чтойность вещи, а значит – если вернуться к примеру с белизной, – белизна в третьей и четвертой степенях различались бы чтойностно и понятийно. Второе доказывается тем, что внутренний модус есть нечто последующее по отношению к чтойности, а ничто последующее не принадлежит к сущности предыдущего; следовательно, степень (модус) не принадлежит к чтойности модифицируемой вещи. В самом деле, «вещь сама по себе определяется чтойностным определением как абстрагированным от любой степени: так, белизна

[37] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 8b2: «Formalitas, etiam large accepta, est ratio per se conceptibilis ab intellectu sic, quod ex se potest terminare actum intelligendi. Modo gradus intrinsecus quidditatis non est per se conceptibilis sine quidditate, cuius est gradus; ergo, ut sic, non habet formalitatem. Exemplum huius: non potest intellectus ferri et terminari ad intentionem albedinis, quin terminetur ad ipsam albedinem; et hoc est quod dicunt nonulli diffinientes modum intrinsecum, dicentes quod modus est qui non habet conceptum praecisum a formalitate, cuius est modus, et est inconceptibilis per se. Dicamus igitur quod formalitas competit omnibus entibus per se, et distincte conceptibilibus, et non illis quae sunt cum alia conceptibilia».

[38] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 9b2: «Certum est, quod albedo ut tria et albedo ut quatuor habent eandem diffinitionem et sunt eiusdem rationis formalis. Ergo gradus ipsi non constituunt in aliquo esse quidditativo diverso».

абстрагируется от любой степени. Следовательно, степень не принадлежит к формальному понятию вещи, степенью коей является»[39].

В-третьих, внутренний модус называется внутренним потому, что, не принадлежа к чтойности модифицируемой вещи, он в то же время не отличается от нее формально и позитивно, то есть не имеет собственной формальности и не мыслится в собственном понятии. Этого негативного отличия, однако, достаточно для того, чтобы не считать внутренний модус формально тождественным чтойности вещи, хотя он, безусловно, тождествен ей реально: ведь он не отличается от нее ни как «вещь от вещи», ни даже как «вещность от вещности». Фактически различие между чтойностью и внутренним модусом составляет минимально возможное в скотистской онтологии различие из тех, что не исчерпываются чисто ментальной дистинкцией, но имеются со стороны самой вещи.

> «Чтойность и ее внутренний модус, а также внутренние модусы между собой, а также все, что напрямую входит в категории, различны между собой из природы вещи. И сходным образом отличается ‘сущее’ от Бога и творения, и, короче говоря, любое конститутивное от того, что́ им конституировано. Итак, все это различается помимо действия интеллекта, но не реальной дистинкцией в собственном смысле реальной дистинкции; стало быть, некоей средней дистинкцией между рациональной и реальной, взятой в таком значении. Эту среднюю дистинкцию я называю дистинкцией из природы вещи, которую, как явствует уже из названия, может отрицать лишь упрямец»[40].

В-четвертых, когда говорится, что внутренний модус не изменяет формального понятия модифицируемой вещи, имеется в виду, что он не изменяет формального понятия того, что *конституировано* модусом и тем, к чему он привходит, а не просто формального понятия того, *с чем* он соединяется. Это уточнение Тромбетта вводит для того, чтобы отграничить внутренний модус от видового отличия. Ведь видовое отличие тоже не изменяет формального понятия того,

---

[39] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 9b2.

[40] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 42. Реальной дистинкцией в собственном смысле является у Сиректа дистинкция между вещью и вещью, а средней между рациональной и реальной в данном случае выступает дистинкция между вещью или вещностью и *aliquid rei* (вещным).

с чем соединяется, – например, видовое отличие «разумности» не изменяет чтойностного понятия «животности», с коим соединяется, но конституирует новое формальное и чтойностное понятие полученного целого, стягивая род «животное» до вида «человек» («разумное животное»). В отличие от этого примера с видовым отличием, внутренний модус не изменяет чтойностного и формального понятия конституированного целого. Так, если внутренний модус существования присоединится к чтойности «человек», то конституированное целое «существующий человек» не будет заключать в своем формальном понятии никакой новой чтойности, дополнительной к ранее имевшейся чтойности человека, а лишь приобретет бóльшую степень актуальности[41].

Сопоставление внутреннего модуса с видовым отличием заслуживает, по убеждению Сиректа и Тромбетты, более пристального внимания, ибо эти два смежных элемента онтологического синтеза, будучи предельно близкими друг другу, именно поэтому являют с максимальной наглядностью различие между формальностью и чтойностью, с одной стороны, и не-формальным и не-чтойностным модусом, с другой.

Во-первых, Сиректпоясняет это различие, сравнивая, с одной стороны, актуализацию рода через присоединение видового отличия и, с другой стороны, модификацию трансцендентального сущего:

> «Видовое отличие выражает актуальную качественную вещность, а она предполагает потенциальную вещность, которую стягивает. Стало быть, везде, где имеется видовое отличие в собственном смысле, имеется составленность из потенциальной и актуальной вещностей, и этой составленности достаточно для того, что нечто могло быть само по себе помещено в категорию. Но не так обстоит дело с внутренним модусом... Действительно, Скот тонко замечает, что «сущее» выражает чтойностное понятие, высказываемое о Боге, и чтойность творения, которая стягивается некоторыми понятиями, предицируемыми качественно. Но ни это понятие, которое сказывается чтойностно, не есть понятие рода; ни те понятия, которые сказываются качественно, не суть понятия видовых отличий: ведь это чтойностное понятие будет для конечного и бесконечного общим такой общностью, которой не может обладать понятие рода, ибо это понятие по необходимости ограниченно. Что

[41] *Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum, fol. 9b2.

> же касается тех стягивающих понятий, они выражают внутренний модус самого стяженного, а не какую-либо вещность, их усовершающую (*perficientem*). Видовые отличия же не выражают внутреннего модуса вещности ни в каком роде: так, в какой бы степени интенсивности ни мыслилась животность, от этого не обнаружится, что разумность или неразумность суть внутренние модусы животности: мыслиться будет только животность – в такой-то степени, усовершаемой (*perfectibilis*) разумностью и неразумностью»[42].

Во-вторых, когда некоторая вещность – например, род – схватывается вместе видовым отличием, то и другое, подчеркивает Сирект, всегда различаются как вещность и вещность: например, цвет как род и некий конкретный цвет. В самом деле, сколь угодно совершенное познание вещности рода никогда не привело бы интеллект к познанию вещности вида (самое совершенное знание родового понятия цвета не даст мне знания зеленого цвета). А это означает, что данном случае интеллект имеет перед собой не один, а два формальных объекта, два объективных содержания, «которые по природе служат терминами разных собственных понятий». Совсем иначе обстоит дело при познании вещи или вещности вкупе с внутренним модусом. Правда, познание вещности без модуса будет несовершенным и общим для всех возможных степеней этой вещности, а с модусом – совершенным и собственным для данной конкретной степени, но в обоих случаях интеллект будет иметь перед собою один и тот же формальный объект. Сирект опять-таки поясняет это примером с белизной, одновременно иллюстрируя им малейшую степень различия из природы вещи, пролегающего между вещностью и модусом:

> «Пусть существует белизна в восьмой степени интенсивности. Даже если бы в действительности она была абсолютно простой, она могла бы схватываться либо в понятии белизны такой-то степени, и тогда схватывалась бы совершенно, в понятии, адекватном самой вещи; либо она могла бы схватываться отграниченно, в понятии (просто) белизны, и тогда схватывалась бы в несовершенном понятии, недостаточном по отношению к совершенству вещи. Но несовершенное понятие могло бы быть общим для той и другой белизны, а совершенное понятие было бы собственным. Следовательно,

[42] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 36.

требуется дистинкция между тем, от чего берется общее понятие, и тем, от чего берется собственное понятие в Боге и творении, – но не как дистинкция между реальностью и реальностью, а как дистинкция между реальностью и ее собственным внутренним модусом»[43].

Этот второй тезис Сиректа получает дополнительное подтверждение в комментарии Тромбетты. А именно: Тромбетта подчеркивает, что невозможность разложить модифицированную вещь на две вещности, мыслимые в раздельных понятиях, распространяется не только на абстрактивное, несовершенное познание через интенциональные репрезентации (*species intelligibiles*), но и на познание интуитивное, схватывающее свои объекты непосредственно, как присутствующие и существующие. Даже в этом случае, имея перед собой объект в модусе существования, «интуитивное познание… не способно само по себе иметь термином что-либо, кроме мыслимого в отдельном понятии (*distincte conceptibile*) и обладающего мыслимостью в отдельном понятии». А поскольку модус не отвечает этому условию, интеллект, мысля вещь вместе с модусом, не способен помыслить их раздельно. Правда, в абстрактивном познании он может помыслить вещь без модуса, как чистую чтойность, но и тогда он не сможет помыслить, например, модус существования без вещи – разве что, как было сказано ранее, помыслить его в метапонятии существования, прилагаемом к модусу вторично и деноминативно.

4. Заключение

Рассмотренные процедуры представляют скотистскую онтологию в изложении двух формалистов конца XV в. как своего рода онтологический конструктор, или онтологическую систему элементов, из которых собираются (синтезируются) макроструктуры бытия, и прежде всего структура, обладающая наибольшей онтологической плотностью: индивидуальная вещь. Элементами синтеза служат *rationes obiectivae*, произведенные божественной мыслью в *esse cognitum / obiectivum*. Как средневековые и постсредневековые последователи Дунса Скота, так и современные исследователи расходятся в понимании той степени реальности, которую следует приписывать этим вечным интеллектуальным творениям Бога (*creatura intellecta*). Но в любом случае исходно мыслимая природа творения («природа» в

[43] *Antonius Syrectus*. Quinque illustr. auct. Formalitatum Libelli, fol. 38.

буквальном смысле производящего начала), мыслимость как изначальная и первичная характеристика сущего, влечет за собой в формалистской традиции то, что может быть названо даже не ноэтико-ноэматическим параллелизмом, а ноэтико-ноэматическим изоморфизмом[44]: строгое структурное соответствие между онтологическими элементами и понятиями, в которых они схватываются.

Естественно задать вопрос: где же то золото, которое пытались получить формалисты в своей алхимической лаборатории? Ради чего предпринимались все эти манипуляции с понятийными реактивами онтологического мышления? Ближайшая и практическая цель – учебная: прояснить и проработать в деталях понятия и термины, введенные Учителем, и тем самым подготовить собратьев-францисканцев к переходу от изучения философии к занятиям теологией скотизма, требующим высокой технической изощренности. Однако у формалистов существовала и высшая цель, как существует она в любой рутинной лабораторной работе. Цель эта заключалась в том, чтобы, во-первых, разработать и отточить понятийный инструментарий для нужд богопознания, в коем видели высшее счастье человека. В самом деле, пресловутая сухость и техничность схоластики никогда не была самоцелью для людей, посвятивших жизнь интеллектуальным поискам истины. Разрабатывая понятия формальности, вещности, внутреннего модуса и тонкие дистинкции между ними (оставшиеся за рамками этой статьи), формалисты надеялись приблизиться к постижению единства и одновременно троичности Бога, а также совместить безусловную божественную простоту с множественностью абсолютных тварных *rationes* в божественном уме. Во-вторых, применение того же инструментария к творениям давало надежду на постижение истины универсума, созданного творящей мыслью Бога и хранящего в своей *intelligibilitas* ее неизгладимую печать. Наконец, в-третьих, метод формального анализа в приложении к Слову Божию манил обещанием приблизиться к тайне божественного откровения[45].

---

[44] Этими терминами характеризует скотистскую онтологию Людгер Хоннефельдер: *Honnefelder L.* Ens inquentum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster, Aschendorff, 1979. S. 168–175.

[45] Этот последний пункт тонко подмечен Л. Хоннефельдером (*Honnefelder L.* Ens inquentum ens, S. 406). Дунс Скот принадлежал, по словам Хоннефельдера, к тем философам, для которых первичным феноменом языка была не

Удалось ли формалистам добиться желанного, или вожделенная цель осталась недостижимой, как осталось неутоленным стремление алхимиков получить золото из свинца?

Зато можно быть уверенными в том, что усилия формалистов не остались бесплодными с другой – историко-философской – стороны. Полученные ими онтологические понятия были усвоены скотизмом XVII в., а также – претерпевая те или иные изменения и превращения – другими направлениями постсредневековой мысли: в частности, Франсиско Суаресом и последующими иезуитами, через посредничество которых перешли в философию Нового времени. Так, составной термин *realitas obiectiva*, получивший широчайшую известность благодаря Декарту, с двадцатых годов XX столетия побуждал историков картезианства к поискам схоластических корней «объективной реальности»[46]. И это философское золото средневековой скотистской мысли еще только предстоит извлечь из забвения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Антоний Сиректъ. Трактат о формальностях в новейшем изложении (Вступление и раздел I) / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной // Esse. 2016. Т. 1. № 2 (2). С. 221–234. http://esse-journal.ru/wp-content/uploads/2016/12/ESSE-1-2-2-Sirekt.pdf.

речь, а слово и связанное с ним понятие. Формально-семантический анализ слов позволял, в представлении скотистов, получить доступ к тем простым *rationes*, которые скрыты под оболочкой естественного языка. Заметим, что такой подход к языку, сохранившийся, видимо, и у скотистов последнего периода схоластики, резко отличается от типичного для иезуитов XVII в. первенства речи и, соответственно, полагания предложения, как основной коммуникативной единицы, в качестве ее базового феномена.

[46] История этих исследований в XX в. суммирована в диссертации Франческо Марроне: *Marrone F.* Res et realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici del concetto cartesiano di realitas obiectiva. Lecce, 2006. Сам Марроне подчеркивает значение Сиректа и Тромбетты в утверждении этого термина как общеупотребительного в схоластике: «Термин *realitas* широко используется в трудах *Тонкого Доктора* и его первых последователей; но в этих текстах он еще не входит в оппозицию *subiectiva / obiectiva* и преимущественно отождествляется с понятием *formalitas*. И только впоследствии – а именно у формалистов, и особенно у Антония Сиректа и Антонио Тромбетты, в свою очередь наследующих Иоанну Канонику, – понятие *realitas* было отличено от понятия *formalitas* и встроено в оппозицию *subiectiva / obiectiva*» (p. 20).

Вдовина Г.В. Антоний Сирект и традиция «Трактатов о формальностях» // Esse. 2016. Т. 1. № 2 (2). С. 204–220. http://esse-journal.ru/wp-content/uploads/2016/12/ESSE-1-2-2-Vdovina.pdf.

Antonius Sirectus. Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli. Venetiis: apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1588. P. 1–92.

Antonius Trombeta. In tractatum formalitatum Scoticarum sententia. Venetiis: Giacomo Penzio, 1505.

Aurelius Augustinus. De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 46. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL), 44A. Turnhout: Brepols, 1975.

Honnefelder L. Ens inquentum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster: Aschendorff, 1979.

Johannes Duns Scotus. Opera omnia. T. III. Ordinatio I, dist. 3. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

Johannes Duns Scotus. Opera omnia. T. VI. Ordinatio I, dist. 36. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

Marrone F. Res et realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici del concetto cartesiano di realitas obiectiva. Lecce: Conte, 2006.

Pini G. Can God Create My Thoughts? Scotus's Case against the Causal Account of Intentionality // Journal of the History of Philosophy 49. 2011. P. 39–63. https://www.academia.edu/4732742/Can_God_Create_my_Thoughts

Poppi A. Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni // Problemi e figure della scuola scotista del Santo. Padova: Beniamino Costa, 1966. P. 601–790.

Vdovina Galina Vladimirovna

D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240 Russia; Professor at the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies, 4/2 Chernigovskiy pereulok, Moscow, 115184 Russia. E-mail: galvd1@yandex.ru.

Laboratory of Ontological Concepts. Antonius Syrectus and Antonio Trombetta: 15th century Scotists

Summary: The article examines the main ontological concepts presented in the «Treatise on formalities» written by a Parisian Franciscan Antonius Syrectus, and a commentary on that text, composed by an Italian Franciscan Antonius Trombetta. Both authors belong to the so-called formalist tradition of the 15th century, representing one of the directions in which philosophy and theology of Duns Scotus was developing. The texts of Syrectus and Trombetta, as well as a formalist tradition as a whole, pertain to a vary poorly studied phenomena in the history of Western philosophy. The article discusses the concepts of *res* (thing), *realitas obiectiva*, *aliquid rei* and internal modus. It is shown that scotistic ontology is characterized by a noetical-

noematical isomorphism, that is to say, a strict structural correspondence between the concepts of our intellect and *rationes obiectivae*. The latter represent objective conceptual contents and are the fruits of the eternal creative activity of the divine intelligence. The study of formalist terminology becomes increasingly important, because it was in it where researchers recently try to detect the origin of the Cartesian doctrine of *realitas obiectiva*.

Keywords: 15th century Scotism, Antonius Syrectus, Antonio Trombetta, formalist tradition, *res, realitas,* internal modus, scotistic ontology.

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бабкова М.В.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: maymayl@yandex.ru.

«Беседа о постижении Пути» – отдельный памятник или введение к «Вместилищу сути истинного Закона»?

Аннотация: Трактат «Беседа о постижении Пути», написанный в 1231 г., в современных изданиях считается вступительным к opus magnum Догэна – собранию «Вместилище сути истинного Закона». Однако текст был присоединен к нему только в XVII в. В статье проводится анализ этого трактата и двух других главок «Вместилища»: «Полное проявление» (1243 г.) и «Восемь постижений великих» (1253 г.). Разбор текстов показывает эволюцию взглядов Догэна: от ощущения присутствия собственного Я к полному растворению в мире и уходу в нирвану. Во-первых, оказывается, что неверно рассматривать текст «Беседы о постижении Пути» только как предисловие, поскольку он отражает мировоззрение Догэна в его 25–30 лет, не тождественное тому, к которому он пришел впоследствии. Во-вторых, в статье прослеживаются китайские истоки мировоззрения Догэна, в том числе связанные с полемикой вокруг оппозиции «внезапного/постепенного» просветления.

Ключевые слова: Буддизм, Догэн, «Вместилище сути истинного Закона», просветление, чань, дзэн, внезапное/постепенное просветление.

Буддизм – одна из самых многоликих религий, под его знаменами мыслители подчас выступают с противоположными идеями. Будда говорил, что преподносить истину следует так, чтобы слушатели были в состоянии ее усвоить, и на эти его слова опирается учение об «искусных средствах», или «уловках» (санскр. *упая*, кит. *фан бянь*, яп. *хо:бэн*). Все, чему учат буддийские проповедники, считается уловками. Наставники применяют их, чтобы подводить учеников к фундаментальным истинам буддизма и, в конечном итоге, к освобождению от страданий.

Одна из таких истин, разделяемая всеми последователями буддизма махаяны, – идея об отсутствии собственной природы у всех вещей и явлений этого мира, включая самого Будду. «Бессодержательность» мира описывается понятием *шуньята* («пустота», «пустотность»; кит. *кун*, яп. *ку:*). С одной стороны, согласно закону взаимозависимого происхождения, нет такого феномена, который не был бы обусловлен. Значит, собственной независимой природы у явлений нет, то есть они «пусты». С другой стороны, мы не можем описать пустоту словами, любые высказывания о ней будут неверны, а потому она «пуста» в том смысле, что лишена характеристик. При этом пустота и есть конечная природа будды, Будда в теле Закона[1]. Именно о ней, отождествляя ее с Законом Будды, Догэн в «Беседе о различении Пути» пишет: «хочешь рассказать о ней – слова застревают в глотке; во все стороны конца-края ей нет» (ТСД 82, № 2582, 15a22–23).

Чтобы освободиться от страданий самому и спасать другие живые существа, подвижнику необходимо осознать, что весь мир как мы его воспринимаем – иллюзорное порождение нашего сознания, «пустое» по своей природе. Обычное состояние человеческого ума буддисты описывают как глубокий сон, полный видений. В момент осознания конечной пустотности мира все эти видения исчезают, подвижник как будто просыпается, а его умственный взор обретает свободу от застилающих его иллюзий. Это и называется «пробуждением», или «просветлением» (санскр. *бодхи*). Китайские и японские проповедники использовали транслитерацию этого слова, *пу ти* (яп. *бодай*), и переводы – *цзяо/цзюэ* (яп. *каку*) или *у* (яп. *го/сатори*). Люди, пережившие подобный опыт, становятся буддами, они обладают способностью «ясно видеть свою настоящую природу» (яп. *кэнсё:*), а вместе с ней и настоящую природу всего остального мира.

Согласно вероучению чань, а вслед за ним и дзэн, судить о том, действительно ли подвижник достиг просветления, может его непосредственный учитель – тот, кто личным примером и обращением к примеру наставников древности направлял подвижника в его работе над собой и, собственно, спровоцировал у него опыт пробуждения. Если учитель считал, что ученик действительно избавился от иллю-

[1] В буддизме этими словами описывается та единая основа бытия, которая только и существует на самом деле, см.: *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

зий, он выдавал ему официальную грамоту, которую тот хранил как величайшую драгоценность и использовал для подтверждения своего статуса в дальнейшей жизни.

На основании грамот о «верной передаче Закона» (яп. *сё:дэн*) наставники возводили линию преемства к самому Будде Шакьямуни. Именно грамотами о преемстве японские дзэнские проповедники рубежа XII–XIII вв. подкрепляли свои претензии на институциональную независимость от давно известных и признанных государством буддийских школ, в первую очередь, тэндай: они отправлялись подвижничать в чаньские монастыри, переживали опыт «прозрения своей природы», а затем привозили полученные грамоты на родину и собирали вокруг себя учеников[2]. Так же поступил монах Буппо Догэн (1200–1253), будущий патриарх-основатель японской традиции сото дзэн. Впоследствии, по обычаю чаньских патриархов, он взял себе имя основанного им монастыря – Эйхэй Догэн, под которым он и известен большинству. Однако в 1223 г., когда он отправился в путешествие в Китай, он был только учеником и сопровождал наставника традиции риндзай дзэн Мёдзэна (1184–1225). Догэн странствовал по монастырям не один год, прежде чем познакомился с наставником Жу-цзином (яп. Нёдзё:, 1163–1228), которого он смог признать своим настоящим учителем и из рук которого он получил грамоту о преемстве Закона Будды[3].

По возвращении в Японию в 1227 г., Догэн некоторое время был занят хлопотами, связанными с похоронами Мёдзэна, скончавшегося во время путешествия, а также с управлением доставшегося ему по наследству от того же Мёдзэна монастыря Кэнниндзи. Однако уже к 1230 г. он покинул обитель и отправился в маленький храм Анъёин близ Киото. Как раз там в 1231 г. он записал свой первый текст – ставшее программным сочинение «Беседа о постижении Пути» («*Бэндо:ва*»). Исследователи спорят о том, в каком порядке были со-

---

[2] Нужно отметить, что первый японский наставник собственно дзэн, Дайнитибо Нонин (ум. в 1190-х гг.), сам в Китай не ездил, а отправил туда двоих монахов. Они отвезли свидетельства просветления Нонина чаньскому наставнику Фочжао Дэ-гуану (яп. Буссё: Токко:, 1121–1203) и привезли в Японию письменное подтверждение истинности этого опыта. Все остальные японские патриархи того времени обучались у китайских наставников лично.

[3] Период ученичества у Жу-цзина Догэн потом описал в отдельном тексте под названием «Записи годов драгоценной радости» («Хо:кё:ки»); см.: *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское миросозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003. С. 126–178.

ставлены три самых ранних текста Догэна: «Беседа о постижении Пути», трактат «Общие принципы сидячего созерцания» («*Фукан дзадзэн-ги*») и наставление «Собрание указаний на пути учения» («*Гакудо:ё:дзинсю:*»). Я придерживаюсь датировки Стивена Хайне, согласно которой первое сочинение – «Беседа…» (1231), затем – «Общие принципы…» (1233) и «Собрание указаний…» (1234)[4].

Сейчас этот трактат – первый в изданиях наиболее известного труда Догэна, собрания «Вместилище сути истинного Закона» («*Сё:бо:гэндзо*»). «Беседу…» считают вступительным трактатом, в сжатой форме содержащим ключевые идеи Догэна как религиозного философа. Но ни при жизни Догэна, ни при жизни Эдзё (1198–1280), его ученика и главного редактора его работ, трактат не входил в текст «Вместилища…»; крайне маловероятно, что он был известен в эпохи Камакура (1185–1333) и Муромати (1336–1573). В состав основного труда Догэна «Беседу…» включил монах Хангё Кодзэн (1627–1693) в 1684 г.; с конца XVII в. текст прочно утвердился на первом месте в изданиях «Вместилища…». «Беседа…» написана на старояпонском языке, как и трактаты «Вместилища», а другие ранние тексты Догэн писал по-китайски. Считается, что скорее всего именно поэтому «Беседа…» оказалась присоединенной к тексту «Вместилища…». Современные последователи сото дзэн воспринимают текст как неотъемлемую часть собрания.

С одной стороны, многое говорит в пользу этой точки зрения. Уже в первой части трактата (из двух) Догэн утверждает безусловный приоритет сидячего созерцания как единственно верного способа обрести просветление, несовместимого с другими практиками. С другой стороны, ряд особенностей текста «Беседы…» выделяет его среди других трактатов «Вместилища…» и заставляет рассматривать этот трактат как отдельное произведение Догэна, выражающее его ранние взгляды, не тождественные воззрениям, к которым он пришел, например, ко времени постройки своего главного храма – Эйхэйдзи (основан в 1245 г.).

Для нужд традиции сото текст «Беседы о постижении Пути» крайне полезен именно в качестве введения к «Вместилищу…». Если большинство трактатов сами по себе более конкретны, направлены

[4] См.: *Heine Steven*. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies 24/1–2. 1997. P. 46.

на обсуждение того или иного частного вопроса (или практического – организации обряда или необходимости того или иного вида подвижничества, или теоретического – толкования какого-либо положения учения, расхожей фразы и т. п.), то в «Беседе…» действительно вкратце перечислены все основные положения учения Догэна. Текст написан более простым языком, почти не содержит коанов и идеально подходит для объяснения плюсов от принятия веры. С другой стороны, если говорить об исследовательском подходе, то есть о попытке реконструировать взгляды Догэна как одного из наставников созерцания XIII в., текст «Беседы…» необходимо рассматривать отдельно, как самостоятельное произведение.

Сравнивая стиль и содержание этого трактата с текстами, вошедшими во «Вместилище…», уместно говорить об эволюции взглядов Догэна. Ниже в статье я предлагаю анализ «Беседы о постижении Пути»; трактата последнего года жизни Догэна «Восемь постижений великих» («*Хати дайнин гаку*», 1253); и текста периода расцвета его деятельности, трактата «Полное проявление» («*Дзэнки*», 1243). Изменения в понимании природы будды и в способах, которыми Догэн пользуется для выражения своего религиозного опыта, связываются с той традицией, которая развивалась параллельно в Китае, особенно с оппозицией «постепенного/внезапного [просветления]» (кит. *дунь цзянь*, яп. *тондзэн*), а также с доктриной «внезапного просветления, постепенного выращивания» (кит. *дунь у цзянь сю*, яп. *тонго дзэнсю*).

«Беседа о постижении Пути»: содержание и пафос

Пожалуй, главная особенность трактата «Беседа о постижении Пути» по сравнению с трактатами «Вместилища…» состоит в том, что в этом тексте постоянно присутствует фигура его автора, страстного буддийского проповедника Догэна. Трактат начинается с рассуждения о том, что такое Закон Будды, каким людям удалось его постичь, и как приобщиться к ним. С первых слов Догэн подчеркивает единство всех будд, за которым стоит единство Закона: «Все будды и татхагаты вместе владеют удивительным приемом, наивысшим и необусловленным, для того, чтобы напрямую передавать чудесный Закон и свидетельствовать непревзойденное полное просветление (санскр. *аннутара-самьяк-самбодхи*). Будды передают буддам только

его…» (ТСД 82, № 2582 15a13–15). Догэн уточняет, что это за прием: это подвижничество, причем не любое, а именно сидячее созерцание (*тандза сандзэн*, что буквально означает «сидеть прямо и сосредотачиваться»; не представлять себе ничего конкретного, а практиковать безобъектную сидячую медитацию[5]). То есть просветленное существо – это такое существо, которое постоянно подвижничает и свидетельствует свое просветление, умеет это делать и может научить этому других.

Догэн от первого лица прямо заявляет, что собирается растолковать слушателям, как постичь Закон Будды: как научиться правильно подвижничать и тем самым позволять проявляться нашей настоящей природе, природе будды. Он достаточно подробно обосновывает свое право проповедовать о Законе Будды. Догэн описывает свой путь к просветлению. После того как он пробудился сердцем[6], он отправился на поиски учителя, который мог бы приобщить его к сонму будд. Догэн упоминает Мёдзэна и рассказывает о том, как они вместе поехали в Китай и как он, Догэн, повстречал там Жу-цзина и получил от него передачу учения. Догэн пишет, что замыслил распространять воспринятое им учение ради спасения живых существ, и переходит к цели написания именно текста «Беседы…»: оставить для постигающих учение верный Закон Будды.

Следующий пассаж посвящен той линии преемства, которую воспринял Догэн и учение которой он теперь проповедует. Как пишет Догэн, от Будды Шакьямуни Закон перешел к Кашьяпе, а потом через цепь патриархов – к Бодхидхарме[7]. Бодхидхарма стал первым

---

[5] Комадзава дайгаку дзэнгаку дайдзитэн (Большой словарь дзэн Университета Комадзава). Токио, 1985. С. 836b.

[6] Кит. *фа синь*, яп. *хоссин* – в традиции дзэн так называется миг, когда в сознании подвижника впервые возникает стремление испытать пробуждение. Само выражение восходит к «Лотосовой сутре», где повествуется о том, как Будда впервые захотел постичь истину и спасти от страданий все живые существа.

[7] Кашьяпа (яп. Касё:, тж. Махакашьяпа, яп. Макакасё:) – ученик Будды, который, по легенде, единственный смог понять Будду, когда тот вместо проповеди молча протянул ученикам цветок и повернул его в пальцах. Кашьяпа улыбнулся Будде, показав, что воспринял суть его наставления, и тем самым положил начало традиции передачи учения «от сердца к сердцу», ключевой для чань/дзэн. Бодхидхарма (яп. Бодайдарума или Дарума, VI в.) – полулегендарный индийский монах, который воспринял в Индии линию передачи учения школы созерцания, привез ее в Китай и стал первым чаньским патриархом.

китайским патриархом традиции чань и передал Закон Хуэй-кэ[8]. Еще три имени, упомянутых Догэном, – шестой и последний общечаньский патриарх Хуэй-нэн (яп. Эно:, 638–713) и два, по мнению Догэна, равных по способностям ученика Хуэй-нэна: Нань-юэ Хуэй-жан (яп. Нангаку Эдзё:, 677–744) и Цин-юань Син-сы (яп. Сэйгэн Гё:си, 660–740). Ниже я объясню, почему важны именно эти имена. Дальше Догэн перечисляет пять домов чань – пять направлений, на которые разделилась китайская школа созерцания к XI–XII вв. Жу-цзин, учитель Догэна, воспринял линию преемства дома цаодун, и впоследствии, в процессе институциализации, община последователей Догэна стала называться *цаодун чань*, или, по-японски, *сото дзэн*. Под этим именем она существует и поныне. Однако сам Догэн ни здесь, ни где-либо еще в своих сочинениях об этом не пишет, а каждый раз повторяет, что «хоть домов и пять, печать будды – одна-единственная» (ТСД 82, № 2582, 15c14–15).

Затем следует знаменитое высказывание Догэна о том, что не нужно ни возжигать благовония, ни совершать обряды, ни читать сутры, ни каяться, ни памятовать о будде – нужно лишь найти себе учителя и воспринять от него Закон. Исследователи уделили очень много внимания толкованию этого фрагмента, так что здесь я не буду останавливаться на этом подробно[9]. Развернутая похвала сидячему созерцанию продолжает и завершает рассуждение. Догэн говорит обо всем мире: земля, травы, деревья и ограда обладают той же самой природой, что и мы. Разница только в том, что они проявляют ее самим своим существованием, тогда как такой же способ существования-проявления для людей – сидячее созерцание.

После этого начинается сама беседа: некто задает вопросы, а Догэн на них отвечает. Единственное указание на того, кто спрашивает, дано в первом вопросе, в формулировке «сомневающиеся невежды могут сказать» (ТСД 82, № 2582, 16c06-07). После этого никаких имен или характеристик нет, кроме случая, когда, выслушав очередной вопрос, Догэн в сердцах восклицает: «Хоть и говорят, что дураку не растолковать сон, а горного жителя трудно научить обращаться

---

[8] Хуэй-кэ (慧可, яп. Эка, 487–593) – второй чаньский патриарх. Хуэй-кэ подтвердил, что верно понял Закон, молча, как некогда это сделал Кашьяпа.

[9] Среди множества работ, так или иначе затрагивающих эту тему, см.: *Folk T.G.* “Just Sitting”? Dogen’s Take on Zazen, Sutra Reading and Other Conventional Buddhist Practices // Dogen: Textual and Historical Studies / Ed. by S. Heine. Oxford, 2012. P. 75–106.

с веслом, я должен все объяснить вам!» (ТСД 82, № 2582, 18b25-26). Сами вопросы касаются, прежде всего, сидячего созерцания, а также взаимосвязи между исконно просветленной природой всего сущего и тем обычным состоянием, в котором пребывают люди. Собеседник Догэна задает ему восемнадцать вопросов. Почему лучшим способом проявить свою исконную природу является сидячее созерцание? Есть ли надежда испытать пробуждение в созерцании, если мы не великие люди древности, а простые смертные? Зачем продолжать сидеть в сосредоточении, если просветление уже обретено?[10] И многие другие. Структура и содержание диалога Догэна с воображаемым собеседником очень хорошо разобраны исследователями. Я здесь хотела бы обратить внимание на то, что читается не в самих строках его текста, а между строк: с каким настроем и с какой интонацией Догэн рассуждает. Догэн хочет спасти живые существа: он полон благородного стремления избавить мир от страданий. Он чувствует себя в силах это сделать, хоть и говорит, что «взвалил на себя нелегкую ношу». При всем запале он немного волнуется, удастся ли ему осуществить свой грандиозный замысел: в тексте повторяются указания на трудность проповеди истинного Закона для японцев. Наконец, к самим людям, которых он собирается наставлять на Путь и спасать, он относится с некоторым снисхождением: это явствует и из приведенных характеристик, и из общего тона повествования. В «Беседе о постижении Пути» прописано: «все люди одинаково обладают природой будды и могут позволить ей проявляться», – но за этими словами скрывается уверенность самого Догэна в том, что ему, постигшему в Китае истинный Закон, придется как следует потрудиться в борьбе с невежеством соотечественников.

«Восемь постижений великих» — заключение «Вместилища…»

Если «Беседа о постижении Пути» открывает современные издания «Вместилища…», то трактат «Восемь постижений великих» («*Хати дайнин гаку*») завершает их. Точно так же, как «Беседа…», этот текст появился на своем нынешнем месте спустя несколько сто-

[10] Этот вопрос, – один из ключевых для текста «Беседы…», – по мнению Догэна, не имеет ответа, поскольку сформулирован некорректно. На самом деле, только в процессе подвижничества возможно свидетельство просветления и наоборот, одно без другого не существует.

летий после того, как был написан. Он относится к так называемой «версии “Вместилища сути истинного Закона” из двенадцати трактатов»: загадочным свиткам, обнаруженным в храме Ёкодзи (преф. Исикава) в конце 1920-х – начале 1930-х гг. Многие из них представляли собой переработанные и расширенные варианты более ранних сочинений, входивших в известные до тех пор списки «Вместилища…». Трактат «Восемь постижений великих» стоял на последнем месте, а к нему был добавлен колофон Эдзё, где говорилось о намерении Догэна превратить «Вместилище» в собрание из 100 трактатов[11]. Находка породила множество споров среди исследователей. Развились целые теории об этапах жизни Догэна, причем противоположные друг другу: одни превозносили «Вместилище… из двенадцати трактатов», другие считали этот текст свидетельством упадка духа и творческого гения Догэна[12]. Так или иначе ученые сходятся в датировке текста: 1253 г., за несколько месяцев до кончины Догэна. Поскольку из всех трактатов различных версий «Вместилища…» только в «Восьми постижениях великих» содержатся прямые указания на то, что это последнее наставление Догэна, в современных изданиях (чаще всего это собранная версия из 95 трактатов) он завершающий.

В том, что касается содержания и стиля, сложно представить себе текст, который бы более разительно отличался от разобранной выше «Беседы…», хотя зачин у них практически одинаковый. Оба текста Догэн начинает с того, кто такие будды. В «Восьми постижениях…» говорится: «Все будды – великие люди; великие потому, что понимают» (ТСД 82, № 2582, 308a11). Слово «понимание» здесь – кит. *цзюэ чжи*, яп. *какути*, первый из его знаков означает «пробуждение»,

[11] В основном источнике, т. е. в издании храма Ёкодзи 1931 г., этого постскриптума нет. Он есть в двух других версиях, однако и его аутентичность, и его интерпретация спорны. См.: *Putney D.* Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // Philosophy East & West, Vol. 46, N. 4. 1996. P. 497–531.

[12] Кагамисима Гэнрю и Кавамура Кодо склонны рассматривать версии как равноценные, считая, что известное до тех пор собрание из 75 трактатов и «версия-12» дополняют друг друга и в одинаковой степени заслуживают изучения. Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро полагают, что Догэн заменил свои 75 трактатов двенадцатью более зрелыми. В противоположность им, другие исследователи стали говорить о «версии-12» как о приложении к «версии-75». О спорах вокруг «версии-12» см., напр.: *Putney D.* Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen.

«постижение» и входит в название трактата, а второй переводится как «знание». Примечательно, что в следующих строках из великого разнообразия того, что могло бы быть сказано о буддах, Догэн выбирает напоминание, что все они достигают нирваны. Схема трактата оказывается очень простой: (1) будды достигают нирваны; (2) я, учитель созерцания Эйхэй Догэн, – будда; (3) я ухожу в нирвану. Середина трактата – расшифровка того, что скрывается под «пониманием» будд. Догэн перечисляет все восемь постижений будд: у них мало желаний; они довольствуются тем, что имеют; предпочитают уединение и спокойствие; неустанно работают над собой; постоянно размышляют о Законе; постоянно сидят в сосредоточении; постоянно проявляют мудрость (в дзэнском смысле, то есть демонстрируют свое понимание Закона); наконец, избегают пустых рассуждений. Каждый пункт Догэн дополнительно раскрывает словами Будды Шакьямуни из проповеди, которую тот произнес перед уходом в нирвану. Получается, что уход (угасание, исчезновение) – лейтмотив трактата. Последняя цитата – завершающие слова Будды Шакьямуни, здесь они таковы: «О монахи-бхикшу, всегда-всегда всем сердцем стремитесь к тому, чтобы ступить на Путь. Во всех мирах, изменчивые или неизменные, дхармы отравлены и неустойчивы[13]. Теперь остановитесь, перестаньте разговаривать. Время уже почти истекло, я собираюсь уходить. Вот мое самое последнее наставление» (ТСД 82, № 2582, 308c26–309a01). Догэн здесь говорит одновременно от имени Будды Шакьямуни и от собственного имени. И словами, и всем тоном трактата Догэн показывает, что его самого, отдельного человека, больше нет (да и никогда не было), есть лишь Будда, единый со всем миром.

Так же, как в «Беседе…», Догэн жалуется на то, как мало в мире понимающих людей. Но тон его рассуждения совсем иной. И в тексте «Беседы…», и в «Восьми постижениях…» Догэн говорит о наступлении так называемого «века конца Закона» (яп. *маппо:*). В Японии времен жизни Догэна учение о нем было весьма популярно. Согласно этому учению, в течение 1000 (или 500) лет после ухода в нирвану Будды Шакьямуни длился период «истинного Закона» (яп. *сё:бо:*). Тогда учение Будды процветало, монахи соблюдали обеты и вели

[13] Сочетанием *до: фудо: хо:*, «изменчивые и неизменные дхармы», обобщенно называются буддийские миры: мир желаний (с изменчивыми дхармами), мир форм и мир не-форм (с неизменными дхармами).

праведный образ жизни. Затем наступил век «подобия Закона» (яп. *дзо:хо:*). Он длился еще 1000 (или 500) лет. Люди обленились и начали только делать вид, что выполняют заповеди. Истинная вера ушла из сердец, ее место заняло пустое выполнение обрядов. Правда, тогда хотя бы внешние признаки веры еще оставались. Но после этого мир вступил в эпоху «конца Закона». По расчетам японских буддийских авторов, это произошло в 1052 г. С тех пор в мире (в первую очередь, в самой Японии) исчезло даже подобие буддийского учения. Нравы людей испортились, храмы пришли в запустение, а главное – перестали появляться новые будды. В «Беседе…» собеседник Догэна спрашивает его о том, как можно обрести просветление, если уже наступил век конца Закона. Догэн отвечает ему достаточно резко. Он пишет, что не дело подвижника – оценивать вероятность пробуждения. Подвижник должен сидеть в сосредоточении и тем самым позволять своей просветленной сущности естественным образом являть себя. Согласно «Беседе…», век конца Закона – порождение сознания невежественных людей. Оно так же вредит пробуждению, как и все остальные иллюзии. Догэн почти нападает на своего собеседника и чуть ли не упрекает его в попытках использовать учение о конце Закона в качестве отговорки для отказа от занятий созерцанием. В трактате «Восемь постижений…» Догэн рассуждает совершенно иначе. По его словам, действительно очень печально, что наступил век конца Закона и учение Будды пришло в упадок. Он отмечает, как тяжело приходится тем, кто берется подвижничать в это неблагоприятное время. В то же время, как и раньше, он твердо убежден, что все практикующие сидячее созерцание непременно станут буддами.

Последние слова Догэна полны радости: нам всем невероятно повезло родиться людьми, ведь из всех живых существ только люди могут постичь Закон и стать буддами. Пусть мы живем в трудное время, но мы видим, слышим и изучаем Закон Будды. Заключительная фраза трактата гласит: «От жизни к жизни мы растем над собой, так что мы обязательно обретем [пробуждение] бодхи; толкуя [Закон] ради всех живых существ, мы становимся такими же, как Будда Шакьямуни и просто не можем ни в чем быть отличными от него» (ТСД 82, № 2582, 309a24–27). Здесь нет противопоставления Догэна и его аудитории; как и во всем предыдущем тексте, фигура автора сливается с теми, о ком он пишет.

«Полное проявление» учителя созерцания Догэна

Особенности стиля и содержания последнего трактата Догэна можно объяснить его болезнью, осознанием предстоящего ухода и другими обстоятельствами. Текст, к которому я хочу сейчас обратиться, представляет собой запись проповеди 1242 г., когда Догэн был в полном расцвете сил. Он тогда был настоятелем храма Косёдзи близ Киото и провел там уже почти десять лет. Догэну удалось построить в Косёдзи зал для занятий созерцанием, обустроенный по китайскому образцу, и он стремился организовать жизнь общины в соответствии с чаньским монашеским уставом[14]. Он также очень активно толковал Закон Будды, не только для монахов, но и для мирян. Проповедь, легшую в основу трактата «Полное проявление», Догэн прочел для знатного воина Хатано Ёсисигэ (ум. 1258) в его замке. Текст записал Эдзё спустя два года, в 1243 г. Трактат получился одним из самых коротких во «Вместилище…», но и одним из самых емких, философски насыщенных.

Содержание трактата – рассуждения Догэна о жизни, смерти, об их постоянном чередовании и о том, как круговерть нашего мира воспринимает просветленное существо. Речь опять идет о безусловном единстве того, что нам, простым людям, кажется противоположным или просто разным. «Жизнь – это когда полное проявление становится видимым; смерть – это когда полное проявление становится видимым» (ТСД 82, № 2582, 167b04–05).

Догэн сравнивает жизнь человека с пребыванием в лодке. Раньше он уже использовал этот пример в трактате «Коан проявления изначального», ныне ставшем визитной карточкой Догэна как философа мирового масштаба[15]. Сравнение показывает, как воспринимают мир обычный человек и просветленный будда. Плывущему в лодке человеку кажется, что он остается неподвижным, тогда как берег, по

[14] О том, какие обеты соблюдали японские буддийские монахи, в частности, в монастырях школы созерцания XII–XIII вв., см.: *Бабкова М.В.* Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) / Пер. со старояпонского и комм. // История и культура традиционной Японии, 8. СПб, 2015. С. 90–110.

[15] «*Гэндзё:ко:ан*» (1233, ред. 1252). Этот короткий текст переведен на все европейские и многие другие языки, часто не по одному разу. На русском языке А.Г. Фесюн опубликовал перевод трактата под названием «Проявление изначального, присущего всему состояния»; см.: *Догэн*. Избранные произведения / Пер., предисл. и комм. А.Г. Фесюна. М., 2002.

его мнению, проплывает мимо. Вместе с тем он считает себя единственной причиной и хозяином движения лодки, поскольку управляет ей и может двигаться в любую сторону по собственному желанию. Будды не поддаются такому иллюзорному видению. Они очень хорошо понимают две вещи. Во-первых, все движется друг относительно друга (эту сторону вопроса Догэн обсуждает как раз в «Коане проявления изначального). Во-вторых, без самой лодки сочетания «человек, плывущий в лодке» точно так же не было бы, как без человека: «Хоть я и управляю парусом, держу руль и гребу веслами, везет меня лодка, и без нее меня [плывущего] не существует; [с другой стороны,] я сижу в лодке и тем самым превращаю ее в [плывущую] лодку» (ТСД 82, № 2582, 167b13–17).

Догэн работает с аудиторией сразу на трех уровнях. Во-первых, он пишет о буддах («Пройти до самого конца великий путь будд означает обрести освобождение и проявить изначальное», ТСД 82, № 2582, 167a16–17). Во-вторых, он дает слово одному из будд: чаньскому наставнику Юань-у Кэ-циню (яп. Энго Кокугон, 1063–1135). В-третьих, сам являясь буддой, Догэн рассуждает о жизни и смерти от первого лица и на собственном примере показывает, как мыслят будды (ср. пример с лодкой, где Догэн пишет «человек», говоря о непросветленном, и «я», предлагая альтернативную точку зрения, взгляд будды). Такое многоуровневое воздействие призвано спровоцировать пробуждение у учеников: не просто растолковать им Закон Будды, а заставить их почувствовать его в действии, ощутить в себе «проявление изначального». Важно, как Догэн при этом соотносит себя со своими слушателями. В тексте «Полного проявления» тон повествования абсолютно нейтральный. Собеседнику Догэна, кем бы он ни был, «нужно осознать» (*сирубэси*), «нужно спокойно подумать» (*сидзука-ни сирё: субэси*). В тексте нет ни одного указания на ощущение превосходства наставника, нет и четкой границы между проповедником и аудиторией. Весь текст выстроен так, что, читая его, мы размышляем вместе с Догэном. Получается, что Догэн, как истинный дзэнский наставник, исподволь подводит слушателя (читателя) к переживанию личного опыта, чтобы иллюзия существования личности больше не мешала правильному видению мира – так, как она не мешает самому Догэну.

Заключительный пассаж трактата посвящен тому, как следует воспринимать сам миг пробуждения. Догэн пишет, что непросветленный ум может разделять состояние «до» и состояние «после», а

прозрение считать разовым событием в жизни. По Догэну, само восприятие времени как потока – свойство помраченного иллюзиями сознания. До пробуждения изначальное точно так же являло себя; важно только понимать, что это никак не мешает нынешнему пробуждению, «проявлению изначального» (ТСД 82, № 2582, 167с25–28). Здесь Догэн вскользь касается важнейшего для традиции созерцания вопроса о том, сколько в жизни подвижника может и должно быть переживаний опыта пробуждения. В трактате «Полное проявление» Догэн подчеркивает, что различие между простым смертным и буддой иллюзорно, и уж тем более тот, кто «стал буддой в нынешнем теле» (яп. *сокусин дзё:буцу*) всегда одинаков, он постоянно проявляет свою исконную природу без каких-либо волн или стадий в этом процессе.

Догэн пережил «великое просветление» (яп. *дайго*) в 1225 г. в Китае[16]. Даже если допустить, что до этого он, как и другие непросветленные, не осознавал, что «постоянно проявляет изначальное», и разделить его жизнь на этапы – до пробуждения и после – то уж потом, согласно его собственным рассуждениям, раз приобщившись к семье будд, он должен был бы сразу занять в ней почетное место наравне со всеми остальными. Любое действие Догэн должен был бы совершать в едином порыве со всеми буддами и взаимодействовать с миром если не одним и тем же образом, то по крайней мере, условно говоря, с одной и той же высоты. Вроде бы так и происходит (Догэн все время пишет о себе как о существе, едином с другими буддами и с миром). С другой стороны, разобранные тексты ясно свидетельствуют об эволюции в его собственном постижении Закона. Я предлагаю проследить некоторые истоки учения Догэна и сделать предположения о том, чем это объясняется.

Догэн и ступени просветления

Еще индийские буддисты пытались понять, как можно говорить о пробуждении как о каком-то особенном моменте в жизни человека. Ведь если мы обсуждаем переход подвижника из состояния омра-

[16] Во время обучения в традиции созерцания подвижник может несколько раз переживать опыт, который ему самому кажется прозрением. Но настоящее, «великое», просветление – этот тот опыт, истинность которого свидетельствует учитель и после которого ученику может быть выдана грамота о преемстве Закона.

ченности в состояние просветления, мы тем самым признаем, что состояния два. Но согласно буддизму махаяны, реальность едина и неделима, действительно существует только природа будды[17]. В китайской традиции чань наиболее знаменитое выражение этой дилеммы – пара стихотворений, сочиненная, по легенде, двумя учениками пятого патриарха Хун-жэня[18] в борьбе за право стать его преемником. Первый из них, старший монах Шэнь-сю, написал, что нам необходимо постоянно трудиться, очищая разум от замутняющих его иллюзий, подобно тому, как зеркало очищают от пыли. Второй, будущий шестой патриарх Хуэй-нэн, в ответ написал, что в действительности не существует ни зеркала, ни пыли, поэтому очищать нечего и не от чего[19]. Считается, что в двух стихотворениях не просто затрагивается проблема восприятия действительности как единой или разделенной на омраченное и просветленное, но сталкиваются подходы, в течение многих веков определявшие траекторию развития чань: доктрины «внезапного» и «постепенного» просветления (кит. *дунь у*, яп. *тонго*; *цзянь у*, яп. *дзэнго*). В китайской традиции созерцания после Хуэй-нэна, благодаря деятельности его ближайших потомков, этот подход стал превалирующим. Его придерживались знаменитые наставники чань: Ма-цзу, Ши-тоу Линь-цзи и другие[20]. В его рамках развилась практика решения коанов как способа спровоцировать у подвижника тот самый вневременной опыт пробуждения.

Сторонники постепенного пробуждения рассуждали иначе. Тот, кто будет отдирать по одному листу от ствола банановой пальмы, рано или поздно разберет по листам все растение. Точно так же тот, кто будет доискиваться глубинной сути вещей, рано или поздно убедится в пустотности всего сущего, – говорили они и призывали чаньских монахов спокойно и методично совершенствовать свое понимание Закона Будды. Долгое время считалось, что такой подход отличал

---

[17] Об индийских корнях проблемы пишет, в частности, П. Демьевиль в статье «Зеркало ума» («Le mirroir spirituel»), ее перевод на английский язык см.: Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought / Ed. by P. Gregory. Honolulu, 1987. P. 13–40.

[18] Да-мань Хун-жэнь, яп. Дайбан Ко:нин, 643–716 или 602–675.

[19] Эта история изложена в «Сутре помоста шестого патриарха» (кит. «*Лю цзу тань цзин*», яп. «*Рокусо данкё:*», ТСД 48, № 2008). См.: *Маслов А.А.* Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону, 2004.

[20] Ма-цзу Дао-и, яп. Басо: До:ицу, 707/709–788; Ши-тоу Си-цянь, яп. Сэкито: Кисэн, 700–790; Линь-цзи И-сюань, яп. Риндзай Гигэн, 800–867.

приверженцев северной школы чань, соперничавшей с южной школой.

Нужно отметить, что за последние несколько десятилетий исследователи существенно пересмотрели интерпретации тех сведений, которые дошли до нас о китайской традиции созерцания VI–XII вв. Джон Макрэй раскрыл в истории чань противоборство не сторонников внезапного и постепенного просветления, а последователей «старой» и «новой» волны. «Новые» чаньские наставники, как раз те, что с VIII в. пришли к «золотому» периоду чаньской истории (в частности, уже упомянутый Ма-цзу и прочие), описали историю своих недавних предков в терминах внезапного и постепенного просветления, постфактум назвав победившую школу «южной» (также и А.А. Маслов не раз отмечал, что в представлениях китайцев «юг» – правильное, главное направление, тогда как «север» воспринимается как нечто перевернутое с ног на голову). Тех, к кому они возводили линию своего преемства, они объявили сторонниками внезапного просветления, а тех учителей, что принадлежали к «старой» школе чань, то есть оставались верными традиции, заложенной еще первыми чаньскими патриархами, заклеймили как ограниченных людей, неспособных вырваться за рамки обычных человеческих представлений о стадиях, этапах и смене одного состояния другим[21]. Роберт Босуэлл выделяет между первым и вторым периодами в истории чань еще один, переходный, с середины VIII по середину IX в., когда жил и работал Гуй-фэн Цзун-ми (яп. Кэйхо: Сю:мицу, 780–841), автор доктрины «внезапного просветления, постепенного взращивания» (*дунь у цзянь сю*).

Догэн называет преемниками Хуэй-нэна (к которому он возводит свою линию передачи Закона) Нань-юэ Хуэй-жана и Цин-юаня Синсы: о них шла речь выше. Нань-юэ – учитель Ма-цзу, ярчайшего представителя «нового» периода в чаньской истории, экстравагантного и резкого наставника[22]. Цин-юань – фигура, в существовании которой ученые сомневаются, но он известен как учитель Ши-тоу, еще одного наставника новой волны, упомянутого выше. Наконец, Догэн цитирует Юань-у Кэ-циня (1063–1135), который составил один из самых знаменитых сборников коанов сунского Китая, текст «Речения

[21] Sudden and Gradual… P. 227–278.

[22] По утверждению А. И. Кобзева, Ма-цзу «…довел до логического конца теорию и практику чань-буддизма» (Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 523–524).

с лазурного утеса» (кит. «Би янь лу», яп. «Хэкиганроку», 1128, ТСД 48, 2003). Существует легенда, что будто бы в последнюю ночь перед отъездом из Китая Догэн успел переписать весь этот сборник, так что он отлично знал, кто такой Юань-у и каковы его взгляды. Все это говорит о глубокой укорененности Догэна в той традиции, в которой просветление трактуется как вневременной акт слияния ума подвижника с абсолютом. Такой подход постоянно эксплицитно присутствует во всех текстах Догэна, он проговаривается в «Беседе о постижении Пути», и с этой точки зрения трактат безусловно может считаться вступительным ко всему тексту «Вместилища».

С другой стороны, линия преемства, которую унаследовал Догэн через своего учителя Жу-цзина, восходит к традиции наставника XI в. Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091–1157). Хун-чжи тоже был потомком Ши-тоу, но считал необходимой усердную работу подвижника над собой. Вместо того чтобы пытаться спровоцировать внезапное озарение исступленным размышлением над коанами, Хун-чжи настаивал на эффективности безобъектной, только сидячей медитации (кит. *чжи-гуань-цзочань*, яп. *сикан-тадза*). Именно на это учение опирался Догэн.

Последователи учения о внезапном просветлении смотрели на пробуждение как на вневременной акт; щелчок, который «включает свет» в голове человека, так что тот прозревает истинную суть вещей. От самого человека при этом ничего не зависит, поскольку иллюзорны и мысли, от которых нужно избавиться, и само сознание, – очищать сознание бесполезно. Соответственно, не важно, подвижничает такой человек или нет. Догэн, с его активной жизненной позицией, убежденностью в личной ответственности человека за свою судьбу и с тем багажом знаний, который он привез из Китая, не мог смириться с тем, что пробуждение никак не связано с личными усилиями. Рассуждая о просветлении, Догэн постоянно напоминает о его вневременном характере, но, рассуждая о подвижничестве, он так же упорно твердит о его необходимости и о том, что это длинный и трудный путь, требующий полной самоотдачи и немалого терпения.

Получается, что за декларацией «подвижничество и свидетельство суть одно» (яп. *сю:сё итто:*) скрывается глубокая убежденность в необходимости работать над собой. Из этого следует, что, продолжая интенсивно подвижничать, человек ярче свидетельствует свою просветленность. Несмотря на то, что Догэн не прописывал эту мысль, на примере его сочинений очень хорошо видно, что сам он прожил

жизнь именно так. «Беседа о постижении Пути», написанная спустя несколько лет после пережитого прозрения, – текст, в котором Догэн предстает «начинающим просветленным», еще не очень свыкшимся с отсутствием собственного Я и все время за него цепляющимся. «Полное проявление» – совершенно иного рода наставление, рассуждение зрелого наставника, который воспринимает себя как «перст, указующий на Луну», то есть проводник к пробуждению своих слушателей. Наконец, «Восемь постижений великих» – свидетельство полного растворения Догэна в мире, его достижения окончательного слияния с абсолютом, природой будды.

Образ жизни, при котором человек развивает и углубляет свое понимание, необходимость личного активного вложения в постижение Закона Догэну привил Жу-цзин собственным примером и апелляцией к учению Хун-чжи (и, дальше, патриархов-основателей дома цаодун). Но эксплицитную уверенность во вневременном характере пробуждения Догэн воспринял из китайских текстов традиции созерцания, из жизнеописаний знаменитых чаньских учителей и из сборников коанов. Таким образом, анализ «Беседы о постижении Пути» приводит нас к выводам вполне в рамках общей склонности современных исследователей: о том, что стоит рассматривать историю китайской и японской традиции созерцания в более сложном разрезе, чем разнесение наставников по лагерям цаодун (дзадзэн) и линьцзи (коаны).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бабкова М.В. Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) / Пер. со старояпонского и комм. // История и культура традиционной Японии, 8. СПб.: Гиперион, 2015. С. 90–110.

Гарри И.Е. Дзэн-буддийское миросозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная литература, 2003. 208 с.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев и др. М.: Вост. лит., 2007. 869 с.

Догэн. Избранные произведения / Перевод, предисл. и комм. А.Г. Фесюна. М.: Серебряные нити, 2002. 280 с.

Маслов А. А. Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

БСД (Большой словарь Дзэн Университета Комадзава): 駒沢大学禅学大辞典 Комадзава дайгаку дзэнгаку дайдзитэн. Токио, 1985.

ТСД (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё): 大正新脩大藏經 Тайсё: синсю: дайдзо:кё / Гл. ред. Такакусу Дзюндзиро 高楠順次郎. Токио, 1924–1934. http://www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html.

Folk T.G. “Just Sitting”? Dogen’s Take on Zazen, Sutra Reading and Other Conventional Buddhist Practices // Dogen: Textual and Historical Studies / Ed. by S. Heine. Oxford: OUP, 2012. P. 75–106.

Heine Steven. The Dogen Canon. Dogen’s Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies 24/1-2. Nanzan, 1997. P. 39–85.

Putney D. Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // Philosophy East & West, Vol. 46, Number 4. Honolulu, 1996. P. 497–531.

Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought / Ed. by P. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 474 p.

Babkova Maya Vladimirovna

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031 Russia. E-mail: maymayl@yandex.ru.

Bendova: a Separate Text or an Introduction to Shōbōgenzō?

Summary: The treatise that now opens Dōgen’s opus magnum “Shōbōgenzō” – it’s “Bendōwa” chapter, composed in 1231. This was not so though till the end of the XVII c. Comparative analisys of three “*Shōbōgenzō*” chapters – “*Bendōwa*”, “*Zenk*i” (1243) and “*Hachi dainin gaku*” (1253) – allows to see the changes in Dogen’s position: from dealing with his own Self to the complete dissipation and unity with the world at nirvana stage (“stages of Dogen’s enlightenment”). First, “*Bendōwa*” shouldn’t be considered only as an introduction to “Shōbōgenzō”, because it reflexes 25-30 years old Dogen’s mindset, which is far away from his further view of the world. Second, the article deals with Chinese origins of Dogen’s creed and philosophy in the light of “sudden/gradual enlightenment” polemics.

Keywords: Buddism, Dōgen, “Shōbōgenzō”, enlightenment, Chan, Zen, suddent/gradual enlightenment.

Трубникова Н.Н.

доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, 90; старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82; профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, 125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Коляда М.С.

аспирантка философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, 119234, г. Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»; редактор журнала «Вопросы философии», 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, 90. E-mail: warriormary@yandex.ru.

Воинский взгляд на мир в сборниках поучительных рассказов XIII в.

Аннотация: Сборники поучительных рассказов *сэцува* дают богатый материал для исследования мировоззрений различных слоёв японского средневекового общества, в том числе воинов. Рассказы о воинах появляются уже в сборниках XI–XII вв., но особый интерес представляют сборники XIII в. – эпохи первого в истории Японии воинского правления, сёгуната. Из них можно выделить два памятника, где воинский взгляд на мир прослеживается у рассказчика, а не только у его героев-воинов. Таковы «Сборник наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё:», 1252) и «Собрание песка и камней» («Сясэкисю:», 1279–1283). Рассказы о воинах в этих двух сборниках решают две задачи: 1) показать, каким должен быть человек на «Пути лука и стрелы», обсудить взаимоотношения в воинской среде, роль воинов в государстве и пр.; 2) на примерах из жизни знаменитых воинов и из истории войн пояснить общежитейские закономерности (нельзя недооценивать других людей, неправильно действовать исходя из общих соображений без учёта конкретной обстановки и др.). В приложении к статье публикуется перевод «Сборника наставлений в десяти разделах».

Ключевые слова: философская мысль Японии, конфуцианство, буддизм, «Сборник наставлений в десяти разделах».

Из памятников японской средневековой словесности сборники поучительных рассказов *сэцува* выделяются чрезвычайной пестротой: в них представлены случаи из жизни японцев, индийцев и китайцев, людей всех сословий, от придворных сановников до крестьян и нищих, чудеса будд и бодхисаттв, индийских и японских богов, козни

демонов, оборотней, призраков и пр. Предания о чудесах и святых подвижниках здесь порой обосновывают вполне мирские наставления о том, как вести себя, чтобы обрести счастье и избежать беды. И наоборот, примеры из обыденной жизни, печальные и смешные, доказывают правоту Будды, Конфуция и Лао-цзы, обосновывают единство всех учений или же особенную действенность одного из них в какой-то области жизни. Сборники *сэцува* могут служить ценным источником для тех, кто исследует дальневосточные религиозные и философские учения в их практическом бытовании. В этой статье мы обсудим рассказы, в которых действуют служилые воины, самураи, и постараемся показать, какими способами в этих рассказах жизнь воина, будь то на войне или в мирную пору, увязана с буддийскими, конфуцианскими и иными наставлениями.

1. Воины в сборниках сэцува до XIII в.

Первый сборник поучительных рассказов, «Записи о стране Японии и чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела» («*Нихон гэмпо дзэнъаку рё:ики*»), был составлен на рубеже VIII–IX вв. В нём воины почти не упоминаются, здесь сословная принадлежность мирянина вообще не имеет особого значения: «Тот или иной персонаж становится объектом описания не потому, что он значим сам по себе, но потому, что именно через него явлены основные закономерности человеческого существования в буддийском осмыслении»[1]. Примерно то же можно сказать о сборнике XI в. «Записи о чудесах “Сутры лотоса”, сотворенных ею в великой стране Японии» («*Дайнихонкоку Хоккэ-кё: кэнки*»).

В тех немногих случаях, когда определенно можно сказать, что речь идет о воинах, чаще эти персонажи играют отрицательную роль. Однако причина не в том, что они воины, чей род занятий предполагает убийства; герои имеют дурной характер от рождения, творят непотребства по собственной воле, а не по долгу службы. Мы не нашли в ранних сборниках рассказов, где бы подчеркивалось, что быть воином греховно само по себе. В «Нихон рёики» (II–3) злобного Омаро посылают охранять границу, и он, чтобы вернуться к жене, готов убить собственную мать (траур по родителям освобождает от воин-

[1] Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах: Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. СПб., 1995. С. 25.

ской повинности); за это он наказан мучительной смертью. В рассказе из «Хоккэ кэнки» (72) в качестве жестокого грешника, мстящего оклеветанному монаху, выступает воин Хиракими, причем подчеркивается его родство со знаменитым мятежником X в. Тайра-но Масакадо[2]. В рассказе 85 из того же сборника бодхисаттва Каннон являет чудо, когда жадный воин сначала награждает ваятеля, изготовившего для него статую, а потом пытается догнать и зарубить, чтобы отобрать дары обратно. Есть и примеры иного поведения воинов: так, в «Нихон рёики» (I–17) пленные воины сумели спастись и вернуться домой потому, что почитали Каннон. В «Хоккэ кэнки» (102) воин сумел спастись благодаря тому, что всю жизнь почитал «Лотосовую сутру», хотя и не жил добродетельно.

Стоит упомянуть два рассказа, где воины показаны в необычной роли. В «Нихон рёики» (II–10) в образе воина является посланник богов, посредник, силами которого исполняется закон воздаяния для грешника. В рассказе I–1 воин Сугару борется с упавшим на землю Громом по приказу государя. Этот богатырь мало общего имеет с реальными воинами; он ближе к сказочным богатыршам из других рассказов «Нихон рёики», о которых говорится, что их необычайная сила приобретена благими деяниями в прошлом. Здесь предания, восходящие к добуддийским временам, получают отчасти буддийское осмысление. Рассказчик подытоживает: «В мире всегда есть сильные. Истинно говорю – сила такая обретается в настоящем, если в прошлом были посеяны [семена] для взращивания такой силы»[3]. И положение в обществе, и внешность, и сила – всё это следствия неизбежного воздаяния. Может быть, именно в этом убеждении коренится одна из причин того, что в буддийских *сэцува* нет безусловного неприятия воина как такового.

В начале XII в. появилось «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*»). Здесь рассказы распределены по тематическим разделам, причём здесь есть и буддийские разделы, и светские. У. Уилсон отмечает сходство между этим памятником и «Римскими деяниями» («Gesta Romanorum», XIII–XIV вв.) – в частности, в том, что от религиозных поучений здесь намечается переход к раз-

---

[2] Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / Пер. с японского А.Н. Мещерякова. М., 1984. С. 44–45.

[3] Нихон рё:ики, с. 107.

влекательной и местами поучительной литературе[4]. О воинах в «*Кондзяку*» говорится во многих разделах, но специально им посвящён раздел 25-й. Воин здесь – прежде всего конный лучник, как это будет и в дальнейшем, в эпоху первого сёгуната; путь воина – это «Путь лука и стрелы» или «Путь лошади и лука». «*Кондзяку*» часто описывает самураев как людей в той или иной мере исключительных, чьи качества превышают возможности «обыкновенного человека». И во многих историях центральной идеей является идея чести. О том, каким должен быть образ мысли идеального воина, говорит Ёринобу, когда увещевает Тикатаку (рассказ 25–11). Воину не следует беспокоиться о семье или будущем. Только будучи свободным от подобных забот, он может полностью посвятить себя выполнению боевой задачи. Помимо этого, рассказы не содержат отвлеченных нравоучений о кодексе воина. Тем не менее, честь воина существует, но существует в отношении того, что должно быть сделано в конкретной ситуации. Есть свобода выбора средств для достижения цели и даже «возможность для применения здравого смысла»[5]. Так, в истории, посвященной конфликту Тайра-но Корэмоти и Фудзивара-но Морото (25–5), оба героя не гнушались хитростью; Корэмоти спас свою жизнь, сбежав в облике женщины, а затем победил противника, напав на его пьяных и ничего не подозревающих воинов, и в итоге приобрел славу несравненного стратега. А в рассказе 25–3 Минамото-но Мицуру и Тайра-но Ёсифуми сначала принимают решение устроить поединок вместо общего сражения, а потом, убедившись, что их навыки равны, заключают мир. В истории 25–4, где воин мстит убийце его отца, говорится, что такая месть – дело благородное, а когда она осуществляется с великой смелостью, то достойна восхищения людей и, очевидно, одобряется богами. При этом, хотя мститель действительно в одиночку проскользнул мимо большого количества людей, с врагом он в честный поединок также не вступал, убив его в постели.

Облик воина в «*Кондзяку*» похож на тот, какой рисуется в памятниках XIII в., однако здесь больше внимания уделяется качествам, свойственным воину именно в силу его суровой службы: здесь создается скорее устрашающий образ самурая.

---

[4] *Wilson W.R.* The Way of the Bow and Arrow. The Japanese Warrior in Konjaku Monogatari // Monumenta Nipponica. Vol. 28, No. 2 (1973). P. 177–233.

[5] *Wilson W.R.* The Way of the Bow and Arrow. p. 189.

2. Воины в «Сборнике наставлений»

В конце XII в., в пору междоусобиц, завершившихся установлением сёгуната, и затем в XIII в. в Японии все религиозно-философские традиции так или иначе обновляются[6]; записываются тексты, прежде бытовавшие только в устном виде, появляется сразу несколько новых жанров. С XIII в., на наш взгляд, выделяется «воинский поток» как особое направление в японской словесности. К нему можно отнести летопись первого сёгуната «Зерцало восточных земель» («*Адзума кагами*»), воинские сказания *гунки*, семейные наставления воинских знатных домов[7], а также некоторые сборники *сэцува*. Разумеется, во многих отношениях эти тексты следуют прежним образцам исторической, художественной, назидательно-философской литературы, и всё же воинская тематика в них представлена в гораздо большем объёме, чем раньше. Для сборников поучительных рассказов это означает, что в них теперь не только действуют персонажи-воины, но и рассказчик рассуждает с воинской точки зрения.

Первым стал «Сборник наставлений в десяти разделах» («*Дзиккинсё:*»)[8] в середине XIII в. Кто был его составителем, точно не установлено, но, на наш взгляд, убедительна версия, по которой этот «монах в миру Дзиродзаэмон из Рокухары» был воином на службе в столичном представительстве сёгуна. Его книга предназначена для юношества и решает две задачи. Во-первых – дать в занимательном изложении десять уроков практической этики: как ладить с людьми, достойно служить господину, строить отношения с другом и с любимой женщиной, как развить свои дарования и распознать таланты в других людях и т. п. Во-вторых – познакомить с тем набором знаменитых стихов и песен, расхожих цитат и анекдотов, который с детства знаком образованным жителям столицы, но пока ещё нов для юношей из «воинских домов». Тем самым делается попытка «присвоить традицию» столичного придворного вежества, сделать её дос-

---

[6] См.: *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

[7] См.: *Коляда М.С.* Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам. Ходзё Сигэтоки. Наставления господина Гокуракудзи. Перевод со старояпонского и примечания М. С. Коляды // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 155–182.

[8] Дзиккинсё / Под ред. Асами Кадзухико //Синхэн нихон котэн бунгаку дзэн-сю [Полное собрание памятников японской классической литературы. Новая серия]. Т. 51. Токио: Сёгаккан, 1997.

тупной и для воинов[9]. «*Дзиккинсё:*» во многом продолжает традицию «*Кондзяку*», но истории о воинах здесь распределены по всем разделам. Часто здесь на примерах из воинской жизни показаны правила, применимые к людям вообще. О почитании богов и будд, разумеется, тоже заходит речь, но лишь как об одной из сторон жизни.

Именно следование «Пути лука и стрелы» отличает воина от любого другого человека, владеющего оружием; он задаёт рамки для понимания того, как должно поступать воину. В «*Дзиккинсё:*» термин «Путь лука и стрелы» (*юмия-но мити*) употребляется не раз. Как и в «*Кондзяку*», честь воина на этом Пути больше связывается с успехом дела, нежели с тем, какими средствами успех будет достигнут[10]. В рассказе 1–6 воин Ёго-но Тайфу, которого преследовали враги, прятался в пещере, там увидел осу в паутине, пожалел и спас ее, а взамен оса пообещала помочь ему разделаться с врагами. И вот Ёго, собрав своих товарищей, говорит им: «Я выжил, но что толку? Хочу выстрелить последней стрелою и умереть. Таков путь лука и стрелы». Далее воины нападают на отряд врагов, и хотя соратники Ёго в значительном меньшинстве, они легко истребляют противников, пока тех жалят осы, слетевшиеся к месту боя. Будучи в изначально невыгодном положении, соратники Ёго ничуть не беспокоятся по поводу честности такого сражения, зато после победы воздвигают храм и совершают обряд поминовения по погибшим осам, как и по людям. В другом случае «Путь лука и стрелы» упомянут в ироническом контексте: следуя Пути, воин буквально выполняет приказ и тем самым ставит господина в глупое положение (рассказ 7–30)[11].

Путь воина противопоставляется пути ученого. Рассуждения о двух основах управления государством – «учености» и «военной силе» (кит. *вэнь – у*, яп. *мон – бу*) имеет в дальневосточной мысли

---

[9] См.: *Трубникова Н.Н.* «Не презирать людские дела»: конфуцианство в Японии XIII в. и вопрос о «маленьком человеке» // Историко-философский ежегодник 2016. М., 2016. С. 69–92.

[10] В книге о том, как японским воинам удалось отразить нашествие монголов, Такэдзаки Суэнага, хорошо это формулирует: «Путь лука и стрелы – всегда двигаться вперед и добиваться успеха». См.: Иллюстрированный рассказ о монгольском вторжении (*Мо:ко сю:рай экотоба*) / Пер. и комм. М.С. Коляды // Мещеряков А.Н. (ред.) История и культура традиционной Японии. Вып. 9. М.; СПб., 2016. С. 134.

[11] Перевод см. на с. 99–101 настоящего выпуска ИФЕ 2017.

давнюю историю[12]; но хотя *вэнь* и *у* друг друга дополняют, первенство принадлежит всё же *вэнь*. Составитель «*Дзиккинсё:*» пишет:

> Вообще те, кого называют воинами, когда они умиротворяют свой мятежный век, то именно это считают главным, а потому не соперничают с учёными. Государев дом различает два пути: учёный и воинский, считает их двумя крыльями, левым и правым. Когда есть учёность, непременно есть и военное искусство, – так говорят (10–55).

Это не значит, что воин не может попытать счастья на поприще словесности. Примерами воинов, сочетавших оба таланта, служат первый сёгун Минамото-но Ёритомо, его сын Санэтомо, а также Минамото-но Нобумицу (рассказ 10–55). «Путь лука и стрелы не просто являет победоносную доблесть перед лицом врага; какое дело ни возьми, всюду он, как слышно, имеет много достоинств» (там же).

Несмотря на свое суровое ремесло, истинный воин должен быть чутким и милосердным, причем в понятие «чуткости» входит не только способность сопереживать другим людям, но и тактичность, и способность четко оценивать, как следует себя вести в той или иной ситуации (всё это охватывается термином *кокоробасэ*, «внимательность»). Сюда же относятся и знание литературных произведений, и умение понимать стихи и песни. В рассказе 7–27 действует Тайра-но Киёмори, фактический правитель Японии в середине XII в. Он изображен человеком, чье милосердие к воинам его дружины и простым слугам было безгранично; это качество никого не оставляло равнодушным и привлекало к нему людей. Если в других источниках (например, в «Повести о доме Тайра») Киёмори выступает как самовластный, коварный и временами жестокий правитель, то здесь ему не приписано ни одной отрицательной черты[13].

Ярким примером *кокоробасэ*, «чуткости» в ее социально-практическом разрезе, служит воин по имени Морисигэ. Он отличался этой добродетелью с самого детства, потому и очутился на службе в доме

---

[12] Его принято возводить к словам Конфуция, известным из «Исторических записок» Сыма Цяня (гл. 47): «…когда вершат мирные [гражданские] дела, надо быть готовым к военным событиям, когда же вершат военные дела, надо быть готовым к миру» (пер. Р.В. Вяткина).

[13] См.: *Geddes W.* The Courtly Model. Chōmei and Kiyomori in Jikkinshō // Monumenta Nipponica. Vol. 42, No. 2 (Summer). 1987. P. 157–166.

столичного сановника.

> Он постоянно был при господине, и как-то раз утром принёс ему воду для умывания. Господин спросил:
>
> – Вон там на крыше каретного сарая сидят два ворона. Кажется, у одного из них белая голова. Не чудится ли мне?
>
> Спрашивал он, не подавая виду, что это означает. Юноша посмотрел внимательно:
>
> – Так и есть, господину не почудилось.
>
> Он и в самом деле толковый малый! Он ещё заявит о себе в свете, – так решил сановник и отправил юношу к государю-монаху Сиракаве (1–41).

Морисигэ сумел понять истинный смысл вопроса, поскольку был знаком с историей о китайском государе Ши Хуан-ди и его пленнике по имени Дань, по молитвам которого появилась ворона с белой головой, после чего государь отпустил пленника домой. Другой рассказ о проницательности Морисигэ (4–3) помещён в приложении к статье[14].

Обладающий *кокоробасэ* человек способен понимать тонкости человеческих отношений и нюансы сказанных слов; если человек на это не способен, он попадает в неловкие ситуации. В качестве дурного примера рассматривается простодушный служилый, который прямо пересказал посетителю не слишком вежливые слова своего господина. Составитель сборника рассуждает:

> Древние говорили: использовать людей надо так, как плотник использует дерево. Человек разбирается в таком-то деле, хорош для него, – видя и учитывая это, назначают людей на должности, понимая достоинства и недостатки каждого. Стало быть, господин […], пожалуй, в тот раз показал себя неискусным плотником. Или просто его служилый не умел передавать, что велел господин? (7–28).

Бестолковый воин из рассказа 7–30, по сути, стал жертвой такой же ситуации: когда господин, «неискусный плотник», не соотнес характер подчиненного с той задачей, которую перед ним поставил. Рассказ 7–31 продолжает эту же тему. Здесь господин отдает слуге приказ «следить за происходящим» на воинском смотре, пока сам прячется в ожидании своей очереди выезжать. Господин намерен

[14] См. с. 94–98 настоящего выпуска ИФЕ 2017.

всех поразить блистательным снаряжением и выправкой, однако в итоге слуга с удовольствием наблюдает за другими воинами, но так и не зовёт господина (ведь тот не сказал: следи и скажи, когда мне пора будет ехать). Господина наказывают за то, что он не явился на смотр, и лишь по случайности недоразумение затем выясняется. «Вообще нужно вести себя так, чтобы не только на своём месте, но и с непривычными людьми действовать милосердно и тщательно всё обдумав», – подытоживает рассказчик. Давая несколько советов, как сохранять лицо в любой ситуации, он заканчивает характерной фразой: «Зависит от обстоятельств; надо своё положение хорошенько соразмерять», что напоминает универсальное наставление Ходзё Сигэтоки: «всегда действовать по обстоятельствам» (в его наставлении эти слова повторяются не раз)[15].

Отдельно стоит остановиться на отношении воинов к поэзии. Составитель «*Дзиккинсё:*», рассуждая о «Пути песен», следует предисловию к «Собранию старых и новых песен» («*Кокинсю:*», X в.) – тексту, который стал одним из основополагающих для японских учений о поэтическом слове[16]. В нём среди других благих свойств поэзии упомянуто, что она «умиротворяет сердца яростных воителей»[17]. Многочисленные истории о воинах-поэтах в «*Дзиккинсё:*», иллюстрируя эту мысль, тем самым утверждают, что воинам есть место в самой высокой из традиций *вэнь* – в традиции поэтической.

В некоторых рассказах проскальзывает снисходительное отношение столичных чиновников к служилым воинам, особенно к тем, кто именуется *инака буси* – воин из провинции, «деревенщина». Но и такие воины могут показать себя наилучшим образом на поэтическом поприще:

> В усадьбу великого сановника Ханадзоно явился служить новый воин, и в его именной грамоте было написано: «Умение – сочинять песни».
>
> Однажды в начале осени господин вышел из южных покоев и с удовольствием слушал стрёкот кузнечиков-ткачей, *хатаори*. [Господин подозвал воина и велел:]
>
> – Слышишь этих кузнечиков? Сочини песню о них.

---

[15] См.: *Коляда М.С.* Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам…

[16] Прямые цитаты из этого предисловия есть в рассказах 10–16 и 10–27.

[17] Кокинвакасю. Собрание старых и новых песен Японии / Пер. со староянпонского, предисловие и комм. А.А. Долина. СПб.: Гиперион, 2001.

Воин вымолвил:

– В ивовой листве…

Это звучало как пять слогов первой строки. Дамы, служившие господину, решили: ко времени года не подходит![18] – и рассмеялись.

Господин отозвался:

– Не дослушали, а уже смеётесь?

И велел воину: читай дальше.

Воин прочёл:

Аояги-но	В ивовой листве
Мидори-но ито-о	Зелёные нити
Курикаэси	Тянет и тянет
Нацу-этэ аки-дзо	Из лета в осень
Хатаори-ва наму	Кузнечик-ткач.

Господин снял верхнее платье с вытканными [осенними] цветами *хаги* и пожаловал воину (4–14).

В других рассказах «*Дзиккинсё:*» показано, почему отчасти правы те, кто считает, что воины не способны освоить «Путь песен». В рассказе 7–19 действует знатный юноша: как и многие его ровесники, он несёт службу в столичной гвардии, принадлежа при этом не к воинской семье, а к придворной. На состязании поэтов он настолько увлекается, что произносит часть своей песни вслух, хотя по правилам так делать нельзя. Один из соперников язвительно замечает: вот и видно, что среди нас «конник», *уманоскэ*; видимо, имеется в виду, что воины, хотя и способны поддаться поэтическому чувству, не способны его подобающим образом сдерживать. В рассказе 7–29 воин из числа служилых людей Тайра-но Цунэмори не улавливает цитату в речи Минамото-но Ёримасы, который, едучи куда-то по делам, остановился у ворот усадьбы Цунэмори. Служилый понимает сказанное буквально и перевирает цитату, докладывая господину – в итоге получается смешно. При этом родовитые воины, Ёримаса и Цунэмори, предстают как сведущие и в области словесности. Поэтическому таланту Ёримасы посвящена часть рассказа 10–34: долгое время его заслуг не признавали, и именно благодаря удачно сложенной песне он наконец получил повышение по службе и был допущен ко двору.

В рассказе 10–54 снова подчеркивается, как хорошо, когда воин способен преуспеть сразу на двух путях: «…если кто-то изначально

[18] Ветви ивы принято упоминать в песнях о лете.

родился в семье грубых воинов, унаследовал искусство Ян Ю, принял наставления, дошедшие от Ли Гуана, – но если к тому же он пожелает “изучить и применить на деле” что-нибудь ещё, станет усердно осваивать словесность, полюбит песни, – до чего же это замечательно!». «Искусство Ян Ю и наставления Ли Гуана» обозначают здесь военную практику и стратегию, то есть путь насилия, *у*, которому противопоставляется путь познания и словесного убеждения, *вэнь*; слова «изучить и применить на деле» отсылают к первой фразе «бесед и суждений» Конфуция.

Итогом рассуждений о человеческих талантах и верном их применении можно считать слова из рассказа 10–73:

> Вообще и высшие, и низшие бывают способными – смотря по тому, куда тянется их сердце. Неспособный человек – это, должно быть, очень стыдно. Наверное, потому и Наставник с мешком в сочинении о десяти бесполезных вещах пишет: «Бесполезны высокие помыслы, если не применять их к делам учёным или военным»[19].

Герои-воины появляются и в рассказах «*Дзиккинсё:*», посвященных религии. В рассказе 6–24 воина, который «никогда не понимал, как служить богам и буддам», ударило громом. Здесь говорится: «Вообще среди разных способов избавления от бед ни один, надо думать, не превосходит силу веры. Как если бы тысяча, десять тысяч воинов подняли длинные мечи и копья – вот какова ее сила!» И именно воин демонстрирует эту силу в рассказе 10–24: он слагает песню-молитву и в итоге обретает *сяри* (санскр. *шарира*) – уголья погребального костра Будды.

Не раз упоминается Хатиман – божество, явившее немало разнообразных чудес. В качестве покровителя воинов на «Пути лука и стрелы» он выступает в рассказе 10–56[20]. Впрочем, в рассказе 10–12 Хатиман помогает бедной девице выйти замуж, и в целом его роль не ограничивается ролью воинского бога. В рассказе 6–38 Хатиман дает клятву: «Я встану во главе правдивых и прямых людей»; правдивость и прямота важны для воина, но не только для него.

---

[19] Наставник с мешком, кит. кит. Будай, яп. Хотэй – знаменитый китайский монах, мудрый провидец, чтимый как земное воплощение Мироку, будды будущего века. Сочинение «О десяти бесполезных вещах» (яп. «*Дзю: муяку*») по другим источникам не известно.

[20] См. перевод на с. 101–102 настоящего выпуска ИФЕ 2017.

Хатиман выступает в качестве божества милосердного, хранителя мира и порядка в государстве. Интересен рассказ 10–75, где обсуждается вопрос об убийстве, оправданном по закону:

> Господин Асахира, когда был распорядителем Сыскного ведомства, захотел стать средним советником и отправился паломником в святилище Ивасимидзу.
>
> – Я тот, кто срубил головы сотне преступников. За эти труды пусть теперь меня повысят в должности!
>
> Так он указал, о чём будет молиться, и главный жрец молвил:
>
> – Наш бог [Хатиман] запрещает убийство живого, а выше всего ценит отпущение живых существ на волю. Зачем же ты приводишь такие основания?
>
> Асахира ответил:
>
> – Суть запрета на убийство живого ясна из откровения бога. Но на самом деле в записи того же откровения в конце сказано: «Для тех, кто служит стране и государю, в пору, когда приходят злые люди, этот запрет не действует».

Итак, в сознании воина буддийская вера не входит в противоречие с воинским образом жизни, как не конфликтует с его честью хитрость, обращенная против врага. Воину не позорно проявлять практическую смекалку; предусмотрительность необходима и является безусловным благом. В качестве примеров подобного достоинства в тексте часто выступают воины. Например, знаменитый полководец Минамото-но Ёсииэ по прозвищу «Старший сын Хатимана» (Хатиман-Таро) в рассказе 1–34: приходя к знакомому играть в облавные шашки го, он берет с собой лишь мальчика-слугу. Когда же некий злоумышленник пытается напасть на него, выясняется, что полководца тайно сопровождает целый вооружённый отряд, но никто этих воинов до тех пор не замечал.

Кроме предусмотрительности, воин должен обладать выдержкой. Вообще любому человеку следует быть терпеливым:

> «У человека внутри сердца всевозможные желания сплошь дурны. Если их не сдерживать, может выйти смешно и глупо. Извне тело человека окружают различные страдания. Если их не терпеть, невозможно прожить на свете. Меж тем, молодые люди должны стараться, терпя голод, изучать путь, терпя холод, служить господину, поддержать семью, утвердить себя в свете, а потому во всяком деле каждому нужны сдержанность и терпение» (введение к разд. 8).

Герой рассказа 8–4, монах Сайгё (который был в миру воином), находясь среди людей, никак не показывал, что печалится из-за болезни маленькой дочери, и даже когда ему сообщили, что девочка умерла, не изменился в лице. Примером настоящей сдержанности, близкой к античной атараксии, можно назвать старика Бэй Соу из рассказа 6–31. Этот человек ничему не радовался и не печалился, что бы в жизни ни происходило, ко всему он относился спокойно[21].

Об иных добродетелях воина многое можно почерпнуть из рассказа 6–17, где пересказана история «Девятилетней войны» (по «Сказанию о земле Муцу»[22] и другим источникам). Здесь действует уже упомянутый Минамото-но Ёсииэ: он «…был подобен богу, хотя был молод и нежен, стрелял большими стрелами. В кого попадал, тех непременно выбивал из седла, никто не усидел. Ёсииэ верхом прорвался через четыре кольца врагов и вырвался из окружения, а потом вернулся обратно. Он был подобен молнии, никто такого прежде не видывал». Особое внимание рассказчик уделяет двум примерам верности. Они относятся ко времени, когда войско отца Ёсииэ, Минамото-но Ёриёси, потерпело поражение и многие воины «бежали на все четыре стороны».

> Там был человек по имени Саэки-но Цунэнори. После того как войско разбежалось, он не знал, куда отправился главнокомандующий. Он спрашивал у многих бегущих воинов, где главнокомандующий.
>
> – Он окружён […], никому не спастись.
>
> Цунэнори скорбел, глядя в небо:
>
> – О, с тех пор как я начал служить главнокомандующему, прошло больше тридцати лет! Если ему придётся лишиться жизни, я не хочу остаться в живых без него!
>
> И поскакал на врагов. За ним последовали двое или трое его людей и тоже вклинились в ряды неприятеля, перебили много врагов, но в итоге и сами были убиты.
>
> Был там и Фудзивара-но Сигэёри. Он тоже не знал, куда направился главнокомандующий. Никого не спрашивая, он решил, что тот окружён врагами и погибает, и решил сложить голову вместе с ним. В мирском обличии я через вражеские ряды не пройду, – решил он.

[21] См. перевод рассказа 6–31 на с. 98–99 настоящего выпуска ИФЕ 2017.

[22] См.: Японские сказания о войнах и мятежах / Пер. с японского В. Онищенко. СПб., 2012.

> И тут же обрил голову, двинулся вперёд и встретился с главнокомандующим. Он и весьма обрадовался, и весьма опечалился. Взявшись за узду коня главнокомандующего, он утирал слёзы. Хотя он и поторопился стать монахом, но его чувство верности весьма трогательно.

Хотя Сигэёри и ушел в монахи так скоропалительно, автор высоко оценивает готовность этого воина умереть со своими господами. Подобным образом следовать за мужем решается жена одного из побежденных мятежников: «С трёхлетним сыном на руках она бросается с высокого берега в реку и погибает. Все, кто видел это, проливали слёзы». Положение женщины на завоеванной территории часто было весьма незавидным, потому это далеко не единственный описанный случай, когда жены проигравших самураев предпочитали плену смерть.

Еще один пример преданности господину обсуждается в рассказе 10–74. Недавно назначенный наместник земли Муцу решил устроить перепись тамошних угодий; местные воины этому сопротивляются. Человек по имени Суэхару выступил против нового наместника, очевидно, следуя воле своего господина, одного из влиятельных в Муцу людей. Дело дошло до сражения, и, поскольку все обернулось так серьезно, Суэхару предложил господину, что возьмет всю вину за мятеж на себя. Отсюда следуют две вещи: во-первых, Суэхару подчиняется прежде всего господину, а не наместнику, хотя тот и представляет государя; во-вторых, ради господина воин готов принять смерть. Господин попытался выкупить жизнь своего человека, однако наместник ему отказал и казнил Суэхару. Такая неподкупность была оценена очень высоко; рассказчик приводит и иные примеры неподкупности и продажности, заключая, что изменчивость – свойство человеческой природы.

В этих и иных рассказах «*Дзиккинсё:*» проступает образ воина, каким его хочет видеть повествователь: не просто преуспевающим на «Пути лука и стрелы», диким, необузданным воякой, но гармонично развитым, образованным и «чутким» человеком, способным освоить классические тексты не хуже придворных аристократов, чувствовать красоту мира и настроение других людей, относиться к этим людям с внимательностью и милосердием, должным образом почитать богов и будд. Это идеальный образ воина – но, ставя перед собой воспитательные цели, составитель сборника таким образом мог

показать подрастающему поколению, к чему следует стремиться.

3. Воины в «Собрании песка и камней»

Другой сборник *сэцува*, где воинский взгляд на мир представлен множеством рассказов, – это «Собрание песка и камней» («*Сясэкисю:*», 1179–1183)[23]. Его составитель, монах Мудзю Итиэн, принадлежал к роду Кадзивара – соратников первого сёгуна Минамото-но Ёритомо. Как сказано в автобиографических заметках Мудзю, в монахи он пошёл потому, что с юных лет из-за болезни бери-бери не мог достаточно крепко держаться в седле и натягивать лук – а иначе стал бы воином[24]. При этом на пути монашеской учёности он преуспел, хотя и не принадлежал ни к одной из школ буддийской мысли XIII в.; «*Сясэкисю:*», в отличие от «*Дзиккинсё:*», – книга преимущественно буддийская, а не мирская. Основная её мысль в том, что «Путь Будды» можно пройти разными способами; ни один из них не заслуживает, чтобы его превозносили как единственной верный, но для каждого человека есть своя дорога к освобождению, и «Путь лука и стрелы» в этом смысле не хуже и не лучше других путей. Ещё одна характерная черта «*Сясэкисю:*» в том, что здесь гораздо больше, чем в «*Дзиккинсё:*» и во всех прежних сборниках, говорится о жизни сёгунской ставки в Камакуре и прилежащих к ней «Восточных земель», Бандо, с их особыми воинскими обычаями.

В «*Сясэкисю:*» немало рассказов и о воинах-поэтах, не уступающих столичным чиновникам, и о благочестивых воинах-мирянах, и о поэтах-монахах, и о монахах-воинах. Если для составителя «*Дзиккинсё:*» приобщение молодёжи из воинских семей к столичному вежеству – цель, ради которой он составляет книгу, то в случае с «*Сясэкисю:*» можно сказать, что эта цель во многом уже считается достигнутой, хотя разница между воином, гражданским чиновником и монахом, безусловно сохраняется.

Как и в «*Дзиккинсё:*», здесь быть учёным человеком значит, прежде всего, понимать и уметь сочинять песни. В «*Сясэкисю:*» есть рассказ о песне про кузнечика-ткача (Vб–2, см. выше) и несколько ему

[23] См.: «Собрание песка и камней» («Сясэкисю», кон. XIII в.). Т. 1. Перевод со старояпонского Н.Н. Трубниковой; *Трубникова Н.Н.* «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 2. Исследование. Указатели. Приложение. М.; СПб., 2017.

[24] См.: *Трубникова Н.Н.* «Собрание песка и камней». Т. 2. Исследование. С. 36.

подобных. Действуют здесь и знаменитые в Восточных землях воины поэты, такие как Гото Мотомаса, несший в середине XIII в. службу военного наместника на острове Ики (рассказ Vб–7). В пору, когда он жил в столице, он весной съездил за город полюбоваться цветами вишен, и на обратном пути заткнул цветущую ветку в свой колчан. Его заметила некая дама и сложила строки:

Ясасику миюру	Мирным кажется
Хана уцубо кана	Колчан с цветами!

Мотомаса спешился и ответил:

Мононофу-но	Это богатырь
Сакурагари ситэ	С вишнёвой охоты
Каэру-ни ва	Возвращается.

Воин с цветущей веткой, заткнутой в колчан со стрелами, – нередкий образ в японской словесности эпохи Камакура, а позже и в театре (например, вокруг него построена пьеса театра Но: «Колчан», «Эбира»).

Другая область, где воин может явить «чуткость» и «отзывчивость» под стать столичным чиновникам или даже превзойти их – это дела любви. В нескольких рассказах «*Сясэкисю:*» повторяется мотив: воин женится на столичной даме, для которой не нашлось жениха из её круга (II–4, II–6 и др.). Но здесь действуют также и женщины из воинских семей: благочестивые прихожанки храмов (VIII–23 и др.), верные подруги воинов (III–2 и др.). В рассказе IX–11 говорится о недавнем обычае, пришедшем из столицы в восточные края: обмениваться изысканными подарками, чтобы «избежать нежданных бедствий нашего века». Небогатому воину по жребию выпадает меняться не с товарищем по службе, а с господином. Опасаясь, что не сумеет преподнести достойный дар, воин решается уйти со службы и стать монахом. Но жена его отговаривает, убеждает потратить на подарок все средства, что у них остались, и обещает, что потом, если он всё-таки захочет принять монашество, то она тоже станет монахиней. В итоге воин угодил господину и в ответ получил от него богатое имение.

В наставшем «злом веке» всё чаще монахи нарушают заповедь ненасилия, а иные не расстаются с мечом даже в отхожем месте. Но даже монах-разбойник может пройти путь Будды. В рассказе Ха–6 тюремщик в столичной тюрьме видит сон: будто под надзором у него

сидит не атаман разбойников, а сам будда Амида. Он выясняет, что этот атаман, бывший монах, пока возглавлял шайку, заботился, чтобы его удальцы не убивали тех, кого грабят, и не обирали дочиста. «При таком замысле, как у этого монаха, разбой может быть поистине благим делом».

Вообще постоянная тема рассуждений Мудзю – относительность таких понятий, как благо и зло, мудрость и глупость, мир и война. Путь буддийского подвижничества – казалось бы, самый мирный, нацеленный на милосердие ко всем существам – может быть описан в том числе и как путь борьбы. Тогда и Будда, кшатрий по рождению, предстаёт не просто как царь, но и как военный вождь. В небольшом сочинении под заглавием «Зерцало жён» («*Цума-кагами*», 1300 г.) Мудзю пишет: «Будда и сам принимает грозный облик, облачается в доспехи […] вооружается луком и стрелами и является в гневном обличии»[25]. В «*Сясэкисю:*» в рассказе Ха–5 монах говорит:

> …у подвижника-бодхисаттвы есть шесть ступеней совершенствования: это его воеводы, они идут походом на врагов – шесть пороков. По врагу, именуемому Алчностью, ударяет воевода Щедрость, по Нарушению заповедей – Следование заповедям, по Гневу – Сдержанность, по Лености – Упорство, по Рассеянности – Стойкость в созерцании, а по Глупости – Мудрость. Этих воевод назначает сам Будда, они должны дать отпор шести врагам. […] Врага по имени Глупость, различающего своё и чужое, побеждает воевода Мудрость, чьё ровное равенство не двойственно; хитрые козни Гнева побеждает воевода Сдержанность, и так всех врагов нетрудно победить.

Примечательно, что герой рассказа произносит эти слова, убеждая собратьев-монахов отбросить пустые распри внутри общины. Что же до обычной вражды между людьми, то в рассказе VIII–22 Мудзю приводит стихотворение, которое цитировал и составитель «*Дзиккинсё:*» (в рассказе 5–17):

Иу нараку	Говорят:
Нараку-но соко-ни	Если спуститься
Иринурэба	На дно ада-*нарака*,
Сэцури-мо сюда-мо	Ни *кшатрия*, ни *шудры*
Каваридзарикэри	Там не различают.

[25] *Трубникова Н.Н.* «Собрание песка и камней». Т. 2. Исследование. С. 209.

Стихи принадлежат принцу Такаоке (IX в.) и появляются в обоих собраниях в одном и том же контексте: они завершают повествование о том, как государь Дайго в начале X в., поверив клеветникам, вверг в опалу преданного и мудрого сановника Сугавара-но Митидзанэ, и за этот грех угодил в ад. В обоих случаях важно и то, что перед законом воздаяния все люди равны, и то, что за нарушение взаимной верности между господином и тем, кто служит ему, воздаётся страданиями после смерти.

О праведном и неправедном суде Мудзю рассуждает в нескольких рассказах, причём судьями выступают обычно воины: глава камакурской Ставки, *сиккэн*[26], и назначенные им «поземельные начальники», представители Ставки на местах[27]. Во всех случаях для судьи милосердие оказывается важнее справедливости или долга – ведь кармическое воздаяние всё равно настигнет преступника. В рассказе VII–7 служилый человек знатного воина уличает в краже слугу и долго пытает его, прежде чем убить. Господин выгоняет этого служилого – правда, не за жестокость, а за самоуправство и за то, что тот учинил расправу в дни, когда господин справлял поминовение по умершему отцу. Служилый после этого вскоре умирает от загадочной болезни; по словам Мудзю, это было воздаянием по закону кармы. В рассказе VII–8 воина казнят по обвинению в мятеже – ровно год спустя поле того, как сам он обезглавил невиновного.

Хотя в пору создания «*Сясэкисю:*» японцам уже довелось пережить первое из двух монгольских нашествий, оборона против внешнего врага здесь не упоминается вообще; война для Мудзю – это исключительно междоусобица. Для него ещё живы воспоминания о смутах XII в., но главной войной остаётся смута 1221 г. (годов Дзёкю, по японскому счёту лет), когда в первый раз государев двор и воинская Ставка дошли до вооружённого противостояния, и многим воинам пришлось выбирать, на чью сторону встать. В рассказе VIII–17 монах рассуждает: разные бывали Дзёкю; в тот раз, когда Дзёкю случились в годы Ходзи, обошлось без многих самоубийств. Здесь слово «Дзёкю» понимается не в календарном смысле, а как синоним «сму-

[26] Заместители сёгунов, именно им на протяжении большей части XIII в. принадлежала действительная власть.

[27] См.: *Трубникова Н.Н.* Воины-чиновники и их вера в эпоху Камакура (по «Собранию песка и камней») // Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. LI. История и культура традиционной Японии 6 . М., 2013. С. 143–159.

ты». Отметим, что в этом единственном случае в рассматриваемых нами источниках упомянуто самоубийство побеждённого воина – обычай, столь часто воспеваемый в более поздних японских текстах. Нередко авторы, пишущие о японском «пути самурая», относят начало этого обычая к XII в. и раньше, однако рассказы *сэцува* такой оценки не подтверждают; здесь для воина искать смерти – вовсе не самый достойный путь[28]. Столь же постоянная в более поздних источниках тема мести в «*Сясэкисю:*» звучит лишь в одном рассказе (IX–6, где малолетние сыновья воина убивают любовника своей матери); в «*Дзиккинсё:*» долг мести не упомянут ни разу.

Судьбу воина, потерпевшего поражение в смуте 1221 г., Мудзю описывает в рассказе II–4. Ямада-но Акинага, выбравший сторону двора, готов к смерти, и на поле боя, тяжело раненный, просит товарищей добить его и срубить ему голову – чтобы не досталась противнику и не была выставлена на позор среди голов мятежников. Однако товарищи прячут его, а прежние благочестивые деяния Акинаги привлекают ему на помощь чудо будды-целителя Якуси. Воин выживает, попадает в плен, его судят в Ставке и приговаривают к казни, но тут, опять-таки из-за прежних его заслуг перед храмами, ему чудесным путём помогает бодхисаттва Каннон, заступник узников. Каннон приводит на дорогу к месту казни одного из влиятельных давних друзей Акинаги, и тот вымаливает для друга заточение вместо казни. Позже воин выходит на свободу и становится одним из самых влиятельных прихожан того храма, где жил и работал Мудзю.

Для человека, будь то судья и правитель или служилый, главное – не закон и даже не насущная политическая необходимость, а то, как его решения будут воспринято людьми. Много раз Мудзю повторяет изречение Лао-цзы: «Мудрец не имеет постоянного сердца: его сердцем становятся сердца десятитысячного народа» («*Дао-дэ-цзин*», 49; рассказы I–3, III–2, Va–12, VI–5). В рассказе IX–4 один из боевых товарищей Минамото-но Ёритомо, Касай Киёсигэ, «искусный на Пути лука и стрел», отказывается принять имение, которое господин наме-

[28] В «Повести о великом мире» («*Тайхэйки*») и других памятниках XIV в. самоубийства побеждённых воинов уже часты, однако в качестве обязательной для «самурайского пути» готовность покончить с собой появляется только в текстах Нового времени, а окончательно закрепляется в идеологических построениях времён японского тоталитаризма XX в. См.: *Мещеряков А.Н.* Стать японцем. М., 2012; *Мещеряков А.Н.* Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М., 2009.

ревался изъять у его собрата по службе, хотя Касаю и угрожают, что за такую дерзость его самого могут лишить имения. Здесь же сказано: когда понадобилось усмирять мятеж другого их бывшего соратника, Касай действовал решительно и храбро, но сохранял человечность. Мудзю Итиэн приравнивает ссоры товарищей по службе из-за наград и жалованья к семейным распрям; из-за такой вражды, по его словам, и происходят все бедствия последнего времени. Впрочем, как замечает Мудзю в другом месте, в старину и смутьянами руководили великие помыслы: так, Тайра-но Масакадо в X в. намеревался стать государем. «В наши дни… нет той гордости, способности слабы, плоды воздаяния скудны, нет недовольства собою – но нет и высокомерия. Люди лишь влекутся за своим веком» (IV–2).

В нескольких рассказах тема суда звучит в шуточном ключе. Воин решил устроить пир и послал слугу на рынок – обменять нарядные штаны на съестные припасы; слугу одурачил жуликоватый монах, бедняга вернулся ни с чем и уже готовился к наказанию, но господин лишь посмеялся и простил его (VIII–14). Так и в рассказе VIII–17 ближние люди знатного воина учиняют ссору и драку, но господин, никого не карая, обращает всё в шутку. Здесь Мудзю вполне согласен с наставлениями Ходзё Сигэтоки: не нужно сурово наказывать слуг, особенно когда ты в гневе.

Воину следует быть милосердным не только к людям, но и к животным. Но как тогда быть с излюбленной воинской забавой – охотой? Мудзю, как и составители других буддийских собраний *сэцува* начиная с «*Нихон рё:ики*», много пишет о том, как охотника настигает воздаяние за убитых зверей и птиц (VII–12, VII–14 и др.). Вместе с тем, в «*Сясэкисю:*» последовательно проводится мысль, что японские боги *ками* и будды действуют заодно; однако, хотя вообще в святилищах *ками* всё, что связано со смертью, считается наихудшей скверной, всё-таки в нескольких святилищах в Японии богам в дар преподносят убитых рыб, птиц и оленей. Таковы особенно чтимые в воинской среде святилища Ицукусима и Сува. Мудзю рассуждает об этих святилищах в рассказе I–8 и приходит к выводу: боги обеспечивают будущее благое рождение тем существам, кого принесли им в жертву, и в этом смысле можно сказать, что охотник участвует в благом деле; и всё же для любого божества угоднее всего «жертва Закона», когда ради них читают буддийские книги. Надо сказать, что в «*Дзиккинсё:*» охота обсуждается лишь в одном рассказе (10–54). Там пересказан эпизод из древних китайских «Толкований Цзо к

“Вёснам и осеням” Конфуция» («*Цзо-чжуань*»): некий воин был крайне безобразен, жена ненавидела его, но однажды на охоте он при ней метким выстрелом убил фазана, преподнёс ей, и она впервые после свадьбы улыбнулась. Здесь это пример того, как воинское искусство может завоевывать сердца (хотя гораздо чаще такое удаётся с помощью поэзии, музыки и других мирных искусств).

В «*Сясэкисю:*» для воина, как и вообще для жителя Восточных земель самое близкое живое существо, порою ближе родных и друзей – это его конь. Неслучайно здесь большая часть примеров глупости относится к плохим наездникам (рассказы VIII–4 – VIII–7)[29]. В «*Сясэкисю:*» в рассказе VII–15 воин, выступая в поход, говорит коню: «У зверей тоже есть сердце, так что послушай меня. […] Я на тебя надеюсь, полагаюсь на тебя в трудный час. Поэтому и кормят тебя лучше в сравнении с другими лошадьми. Никогда не забывай: я на тебя надеюсь!». Правда, конюх, кому господин доверял, тайком воровал припасы – и в итоге сошёл с ума, стал одержим духом коня, и тот его устами обличил его дела, а потом отпустил.

Рассуждения о милосердии у Мудзю близко связаны с темой «учёного» и «воинского», *мон-бу*. Вначале он говорит об этом противопоставлении вообще вне связи с земными воинами. Милосердие Будды может осуществляться двумя путями: это «привлечение» и «подавление»; первый из путей яснее всего выражен в деяниях бодхисаттвы Дзидзо, заступника детей, путников и узников ада, а второй – в деяниях Светлого государя Фудо, грозного защитника буддийской общины, сжигающего дурные страсти в пламени подвижничества. «Дзидзо доводит до предела мягкие уловки […], а Фудо доводит до предела жёсткие уловки. […] Так и в миру управляют землями меж четырёх морей – подчиняют их с помощью вежества и военной силы. Уловки жёсткие и мягкие охватывают все десятки тысяч наших склонностей. Так Государь Закона [Будда]правит мирами, преобразуя их» (рассказ II–5). Во второй половине XIII в. об этих же двух путях говорил проповедник-бунтарь Нитирэн; по его словам, время для «привлечения» миновало, на людей испорченного века действует только «подавление». Мудзю с этим не соглашается, для

[29] Ходзё Сигэтоки в наставлениях также снова и снова возвращается к тому, как обращаться с лошадью и как вести себя всаднику на дороге. В «*Дзиккинсё:*» в рассказе 3–11 чиновник, опытный в воинском деле, узнаёт во встреченном на дороге старом всаднике великого воина – по одной только посадке в седле.

него важно взаимодополнение мягких и жёстких «уловок». В конце книги (в рассказе Хб–1) он возвращается к теме «вежества и военной силы», пересказывая беседу воинов и монахов. Воин исходит из того, что «…если служилые люди, учёные или воины, каждый на вверенной ему службе, не преданы государю по-настоящему, то о них говорят, что они понапрасну проедают людские подати». Но монахов своего века он всех без различия считает дармоедами. Монах возражает:

> На воинском пути человек знает, что ему предстоит отдать жизнь в бою. Но когда воины управляют землями и уездами – скажете, они тем самым не добывают себе пропитание? Поддержать своё нынешнее тело, позаботиться о жене и детях, исполнить долг перед господином – разве ради всего этого храбрые миряне не жертвуют жизнью? А кто из них прячется от опасностей – разве не крадёт саму свою жизнь? Вот и получается, что готовность пожертвовать жизнью – это самая глубокая алчность, а трусость – великое воровство? И такое воровство, и такая жадность редки среди наставников Закона!

В «*Сясэкисю:*» Мудзю Итиэн последовательно проводит мысль: читатель, независимо от происхождения, может выбирать, приложить ли силы скорее к делам благочестия, к делам учёным или военным, но даже будучи монахом, чиновником либо воином, человек вовсе не должен отказываться от двух оставшихся путей.

В ранних буддийских сборниках *сэцува* воинский путь предстает как тот, на котором человек осознаёт свою силу (будь то телесная мощь или хитроумие) и учится применять насилие в допустимых рамках, причём заданы эти рамки прежде всего законом воздаяния. В «*Дзиккинсё:*» для воинских рассказов, на наш взгляд, главное то, как общечеловеческие добродетели быть описаны на примерах из жизни воинов и осмыслены как составные части стратегии, ведущей к успеху. А в «*Сясэкисю:*» тот же язык рассказов о воинах оказывается применим к ещё более широкому кругу тем, и здесь первостепенную значимость для воина обретает умение трезво и справедливо судить – не важно, на судебном разбирательстве или в любых других обстоятельствах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Дзиккинсё / Под ред. Асами Кадзухико //Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю [Полное собрание памятников японской классической литературы. Новая серия]. Т. 51. Токио: Сёгаккан, 1997.

Иллюстрированный рассказ о монгольском вторжении (*Мо:ко сю:рай экотоба*) / Пер. и комм. М.С. Коляды // Мещеряков А.Н. (ред.) История и культура традиционной Японии. Вып. 9. М.; СПб.: Гиперион, 2016.

Кокинвакасю. Собрание старых и новых песен Японии / Пер. со староянонского, предисловие и комм. А.А. Долина. СПб.: Гиперион, 2001.

Коляда М.С. Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам. Ходзё Сигэтоки. Наставления господина Гокуракудзи / Пер. со староянонского и примеч. М.С. Коляды // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 155–182.

Мещеряков А.Н. Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М.: Наталис 2009.

Мещеряков А.Н. Стать японцем. М.: Эксмо 2012.

Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах: Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. СПб., 1995.

«Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 1. Собрание песка и камней / Пер. со староянонского Н.Н. Трубниковой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Трубникова Н.Н. «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 2. Исследование. Указатели. Приложение. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Трубникова Н.Н. Воины-чиновники и их вера в эпоху Камакура (по «Собранию песка и камней») // Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. LI. История и культура традиционной Японии 6. М., 2013. С. 143–159.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Трубникова Н.Н. «Не презирать людские дела»: конфуцианство в Японии XIII в. и вопрос о «маленьком человеке» / Историко-философский ежегодник 2016. М., 2016. С. 69–92.

Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / Пер. с японского А.Н. Мещерякова. М.: Наука, 1984.

Японские сказания о войнах и мятежах / Пер. с японского В. Онищенко. СПб., 2012.

Geddes W. The Courtly Model. Chōmei and Kiyomori in Jikkinshō // Monumenta Nipponica. Vol. 42, No. 2 (Summer). 1987. P. 157–166.

Geddes W. Selected Anecdotes to Illustrate Ten Maxims // G.J. Tanabe Jr. (Ed.). Religions of Japan in Practice, Princeton, 1999. P. 25–37.

Wilson W.R. The Way of the Bow and Arrow. The Japanese Warrior in Konjaku Monogatari // Monumenta Nipponica. Vol. 28, No. 2. 1973. P. 177–233.

Trubnikova Nadezhda Nikolaevna

DSc in Philosophy, Deputy Chief Redactor, Voprosy Filosofii Journal, 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997 Russia; Senior Researcher at the School of Actual Studies in Humanities RANEPA, 82 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119571 Russia; Professor at the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11 Mokhovaya Str., Moscow, 125009. E-mail: trubnikovann@yandex.ru.

Kolyada Maria Sergeevna

Postgraduate, Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University; 27 Lomonosovsky prospect, Training and Research Corps "Shuvalov", MSU, Lenin Hills, Moscow, GSP-1, 119991 Russia; redactor, Voprosy Filosofii Journal, 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997. E-mail: warriormary@yandex.ru.

Warrior's World View in Kamakura Setsuwa Collections

Summary: Collections of setsuwa tales give a rich material for exploring the worldviews of various layers of the Japanese medieval society, including warriors. Warrior tales appear already in the 11th–12th c. collections, but of special interest are the collections of the Kamakura era. Of these, two texts can be distinguished, where the military view of the world can be traced to the narrator, and not only to his warrior heroes. Such are Jikkinshō (1252) and Shasekisū (1279–1283). Stories about warriors in these two collections solve two problems. 1) to show what a person should be on the "Way of bow and arrow", discuss the relationship in the military environment, the role of bushi in the state, etc. 2) on examples from the life of famous warriors and from the history of wars, explain common-law patterns (one cannot underestimate other people, act incorrectly based on general considerations without taking into account the concrete situation, etc.).

Keywords: Japanese philosophy, Buddhism, Confucianism, Shinto, philosophy and everyday life.

Сборник наставлений в десяти разделах

[Рассказы о воинах]

Рассказ 4–3
[Накамаса и Сукэдзанэ ссорятся из-за красавицы[1]]

Во времена отрекшегося государя Хорикава-ин при дворе государыни служила красавица Сакин, равных которой не было. Начальник военных складов Минамото-но Накамаса ее полюбил.

Однажды всадники из свиты господина канцлера [Фудзивара-но Тададзанэ] собрались в усадьбе Камои и пили сакэ; один человек обмолвился об этой Сакин:

– Однажды она прогуливалась во дворце – и разве не выглядела она так, что состязаться с нею не смогли бы ни люди, ни боги. Если уж что-то и хотелось бы вспоминать о здешнем мире – то эту женщину!»

– Воин, который думает о демонах и демоницах… Страшная штука! Они не стоят того, чтобы о них думать[2]. Лучше об этом молчать, – так ответили ему.

А был там человек по имени Сукэдзанэ, острослов, и он сказал:

– Нет, и воины бывают в женщин влюблены. Но если я, предположим, вздумаю похитить эту даму, Накамаса, как ни станет ее защищать, помешать мне не сможет.

---

[1] Перевод и разбор рассказа см.: *Geddes W.* Selected Anecdotes to Illustrate Ten Maxims // G.J. Tanabe Jr. (Ed.). Religions of Japan in Practice. Princeton, 1999. P. 25–37. События, о которых идёт речь, описаны в «Дневнике Фудзивара-но Мунэтады» («*Тю:ю:ки*», охватывает 1087–1138 гг.) под 1108 г., когда государь Хорикава уже скончался. Делами в стране, как при нём, так и при новом государе Тобе руководил отец Хорикавы, государь-монах Сиракава. Дама по прозвищу Сакин, по версии рассказа, служила «государыне», то есть супруге Хорикавы; по другим версиям, Сакин состояла в свите сестры Хорикавы, жрицы столичного святилища Камо.

[2] Увлечению женщинами, которое может привести мужчину к неприятным последствиям, посвящен рассказ 7–12. Его герой, высокопоставленный придворный Фудзивара-но Санэсукэ, вообще славился как мудрец, но не мог себя сдержать, когда видел красивых простолюдинок; когда его пристыдили за распутное поведение, он ответил: «В делах с женщинами мудрецов не бывает».

Он говорил о делах Накамасы, возможно, питая к нему враждебность, с насмешкой, издевательски; те, кто был там, отозвались в немногих словах, и на том разговор прекратили.

Возможно, эти слова кто-то пересказал Накамасе. Он выслушал и сказал своим людям:

– Нешуточное дело. Эй, молодцы! Как мы должны поступить? Тот человек ничего не смыслит в Пути лука и стрелы. Поскольку он мне не враг, было бы нехорошо [ссориться с ним], но нелегко и оставить это дело просто так, считать, что пусть так и будет. Надо бы его как-нибудь напугать.

Ему ответили:

– Ну, это мы запросто!

И вот, вечером в сумерках дождались, когда Сукэдзанэ поедет домой из дворца, вытащили его из возка, заставили поклониться со словами: «так больше говорить не буду», – и отпустили восвояси.

Среди слуг Накамасы был один воин-деревенщина, который сути дела не знал и не имел ни жалости, ни чуткости. Когда он услышал о случившемся, то, помчавшись галопом на лошади, встретил [Сукэдзанэ] в то время, когда тот, поднявшись, входил в ворота, и, ничего не говоря, схватил и отрезал его узел волос, *мотодори*[3]. И, представ пред Накамаса, сказал:

– Преподношу это Вам.

Накамаса, однако, со словами:

– Я и не думал о таком. Что ж ты натворил! – но поделать ничего уже было нельзя, и он на этом остановился.

А Сукэдзанэ, думая о собственном благе, на улицу за дверь не показывался, но скроешь ли так просто подобные вещи? Государь-монах [Сиракава] обо всем услышал, спросил о виновнике и послал людей для строгого расследования. Ходили слухи, что у Сукэдзанэ отрезаны волосы, но и сам он, и Накамаса все отрицали. Хотя тяжкого зла и не было причинено, все же государь сурово спросил: «Кто срезал?» и послал своих слуг, а они потеряли след.

---

[3] *Мотодори* – длинные волосы, связанные в узел на макушке; к этому узлу крепится шапка. Такова была обязательная причёска взрослого знатного мужчины, и лишившись её, чиновник не мог явиться на службу. Срезать чиновнику узел волос означало нанести ему не просто оскорбление, но и существенный телесный ущерб. В «*Сясэкисю:*» в рассказе VII–8 слуга из зависти пытается убить другого слугу, но по случайности срубает ему не голову, а только *мотодори*; господин судит его за это как за убийство и приговаривает к смерти.

Накамаса представить виновника тоже не мог, и государь, услышав это, забеспокоился. Он приказал Морисигэ, который в то время служил в столичном сыскном ведомстве:

– Того человека, который отрезал *мотодори*, иди и поймай: схвати, свяжи и притащи сюда.

Услышав это, Морисигэ разыскал близких [того воина], и у дома его матери, госпожи-монахини, установил слежку от рассвета до позднего вечера.

И вот, пока он караулил, однажды на заре появилась некая фигура, то ли монах, то ли женщина, и постучалась в ворота. «Это неспроста», – подумал Морисигэ. Схватил монаха и стал расспрашивать.

– Я ни в чем не виноват. Место, где живет тот человек – на склоне возле храма Киёмидзу, там-то и там-то. А я пришел сюда с поручением от него, – он шумно возмущался, и ему сказали:

– Никто тебе, монах, ничего делать не будет. Нам нужно найти то место. Если медлить, преступник услышит [о нас] и сбежит.

И они отправились задержать его, пока он там. Воин не подозревал, что за ним придут, его схватили без всяких хлопот и двинулись в обратный путь.

Морисигэ же думал: «Тут в Рокухаре пребывает чиновник ведомства наказаний Тадамори. И не хотелось бы, чтобы, если мы пойдем по его земле, он [задержанного] отнял»[4].

Взяв постороннего монаха, переодел его подозреваемым и отправил туда. А настоящего задержанного с небольшим отрядом тайно отвез другим путём, по средней дороге Гион. Тадамори, хотя и знал, что они проехали, наверное, подумал: «Ничего особенного» – и пропустил их просто так.

Но тут возмутились в Киёмидзу. «Около нашего почтенного храма почему-то арестовали человека, такого давно уже не случалось. Даже если он преступник, нужно было его хватать, согласовавши с настоятелем». Монахи собрались толпой и проехать не давали. Тогда Морисигэ, предусмотревший и это, вынул из-за пазухи свёрнутое письмо, которое прихватил заранее, и сказал:

---

[4] Тайра-но Тадамори, может вмешаться и отобрать задержанного у Морисигэ – видимо, чтобы самому отчитаться государю-монаху за поимку преступника. Тадамори отвечает за порядок в Рокухаре на восточной окраине столицы между храмом Киёмидзу и рекой Камо, так что его вмешательство было бы оправданно. Поэтому Морисигэ пускается на хитрость.

– Как бы я мог кого-то схватить, не получивши разрешения? Он спрятался, считая, что так его не допросят, и не объявил о своем деянии. А я этим утром предстал перед настоятелем и подал прошение, вот оно, – так сказав, Морисигэ показал бумагу.

Ему ответили:

– Тогда не о чем говорить, – и пропустили.

Вскоре государь-монах обо всём узнал и был действительно очень тронут. Тот воин, когда его призвали и обвинили, не спорил, признался: «Да, отрезал». Сукэдзанэ в это время уже не сидел взаперти, а его тоже желали выслушать, и Морисигэ получил новый приказ: «Этого Сукэдзанэ, которому отрезали *мотодори*, нужно как-нибудь так увидеть, чтобы точно узнать, правда или неправда».

– Приступаю незамедлительно, – ответил Морисигэ. И, когда выходил от государя, то сказал Ясутаде из Северной стражи дворца:

– Ну-ка! Сопроводи меня к одному человеку, к кому я иду пить сакэ.

Ясутада, когда он так сказал, подумал: «Хорошо!», – ведь Морисигэ был в ту пору в чести у государя. Я пошел вместе с ним.

Пока Ясутада думал, куда же они идут, они пришли в дом к Сукэдзанэ и сделали вид, что заглянули по случаю. Стали обмениваться всяческими словами о разных предметах, и так прошло две стражи[5]. Хозяин предложил им выпить, и все от этого получали удовольствие. Потом хозяин сказал: «До дна!», а Морисигэ сделал вид, будто испугался, взяв бутылку, будто манеры у него дурные, – и сбил шапку *эбоси* [с головы Сукэдзанэ]. Притворившись, будто допустил ошибку, он захлопотал и посмотрел. И увидел волосы, аккуратно собранные со всех сторон, а на это и была надета шапка. Поскольку все происходило на глазах у Ясутады, он только тут понял, что был приглашен в качестве свидетеля. Морисигэ хлопотал и суетился, приговаривая: «Это была ужасная ошибка!»

И когда он с этим вернулся и предстал перед государем, то рассказал и добавил:

– Я ходил вместе с таким-то человеком как свидетелем.

А государь ему отвечал:

– Даже если б ты был один, мы бы в тебе не сомневались, но раз ты ходил вместе со свидетелем, получилось еще весомее.

Государь был растроган.

---

[5] Два отрезка по два часа.

Итак, Накамаса, как оказалось, совершил тяжелый проступок. Хотя даже теперь Сукэдзанэ все еще не признавался, потом, когда он вышел на службу, люди смеялись, но так это дело и оставили.

В то время будущий сановник Ханадзоно был еще на небольшой должности[6], и к нему ходил наставник по словесности: ученый человек, которого звали Ацумаса. Дарования и ум его были весьма ценными. [Сукэдзанэ насмешничал над Ацумасой, и в частности, сложил стихи:]

Есть цветы, есть цветы!
На горе Ацумаса весенняя дымка краснеет.

[…] Нос у Ацумасы был красный, именно это он и высмеял. Господин не заметил тут ничего страшного и, когда к нему пришел Ацумаса, все ему рассказал.

Ацумаса очень разозлился и сказал:

– Если бы я был тем, кто носит лук и стрелы, я бы, как Накамаса, должен был бы увидеть его слезы. Но, хотя моя обида и глубока, мне не пристало уподобляться [Накамасе]. Вот продолжение к тем строкам:

Птицы нет, птицы нет.
А в саду Сукэдзанэ белеет зимний снег.

Так он сложил, и хозяин очень растрогался.

А люди в свете, пересказывая это, очень веселились.

Рассказ 6–31
[Бэй Соу и его лошади[7]]

Есть одно свидетельство тому, что ни печаль, ни радость не нужно чувствовать глубоко.

---

[6] Минамото-но Арихито, племянник государя Сиракавы; в конце 1100-х гг. он ещё ребёнок, и Ацумаса, вероятно, обучает его грамоте и классической китайской словесности. Стихи, которые читает Сукэдзанэ, содержат каламбур: *хана*, «цветы» и *хана*, «нос». Стихи Ацумасы также содержат каламбур: *тори*, «птица» и *тори/мотодори*, «узел волос».

[7] Похожий рассказ есть и в «Сясэкисю» (VII–25). Вывод тот же: не радоваться и не печалиться «всё, что происходит, обусловлено воздаянием за наши деяния, совершённые в прежние века. Бедность и богатство, страдание и радость сообразно этому создаются нашим сердцем».

В давние времена в Китае жил старик, которого звали Северный Старец, Бэй Соу. У него была умная и сильная лошадь. Он ее одалживал людям и сам на ней ездил, ее ценность была известна всему свету. И эта лошадь каким-то образом неизвестно куда пропала. Услышавшие об этом люди думали: как это, должно быть, печально! Но, когда они навестили старца, он сказал, что не сожалеет, и слез не проливал. Все удивились, а лошадь эта вернулась и привела за собой много таких же. Поскольку это очень приятное событие, ближние говорили: как радостно! Но старик и тут сказал: «Ничего радостного», – и вот так, не подавая вида, что удивлен, стал кормить все это множество лошадей и по-разному их использовал. Потом сын этого старика, севши на одного из вновь прибывших коней, упал и сломал правый локоть.

Люди, услышав об этом, с удивленным видом расспрашивали, но старик сказал, что не сожалеет, и не изменил своего настроения.

После этого вспыхнула война, стали собирать войско, все подходящие люди ушли в солдаты, и все погибли как один. А сына старика, поскольку он стал калекой, в войско не взяли, он остался хоть и со сломанной рукой, но живой.

Это передают как пример мудрости. И сейчас, когда встречаются хорошие люди, кого ничто не волнует, и не легкомысленные, то кажется – уж не подражают ли они сердцу этого старика?

Как учат буддийские и мирские книги, сердце следует сдерживать всем людям. С древности от одного лишь сердца зависит, обретешь ли ты добрую славу, или о тебе будут говорить, как о дурном примере.

Рассказ 7–30
[Воин задержал камышевку[8]]

Дом советника Сукэтики стоял к югу от Седьмой улицы […] В начале весны на ветвях сливы у края крыши угнездилась камышевка, и примерно в час Змеи прилетала и начинала петь, а хозяин думал, что это приятно, и ничего не любил так, как это.

[8] Время действия рассказа – начало XI в. Оонакатоми-но Сукэтика нёс службу государева посланника в Исэ, святилище богини Аматэрасу, прародительницы государей. Певчая птичка камышевка, *угуису*, часто упоминается в японской поэзии; в переводах обычно «соловей». Час Змеи – от 9 до 11 часов утра. От 7 до 9 – час Дракона, от 11 до 13 – час Лошади.

Тогдашним поэтам он объявил: […] завтра примерно в час Дракона приходите послушать!

А воину родом из Исэ, который был на ночном дежурстве, он сказал:

– Вот такое дело. Когда соберутся люди слушать камышевку, не упускай ее, что бы ни случилось.

Тот спросил:

– А в котором часу она нужна?

Сукэтика ответил:

– Как только рассветет.

И, дождавшись рассвета, незаметно встал, устроил места для гостей с южной стороны от дома, всё подготовил.

Примерно в час Дракона стали собираться поэты, много народу. Хозяин сказал:

– Сейчас будет петь камышевка! – и все стали ахать и охать от нетерпения.

Хотя раньше примерно в час Змеи камышевка непременно пела, в этот раз до самого часа Лошади ее не было видно.

Что же могло статься? – подумал Сукэтика и позвал того воина.

– Почему камышевки все не видно? Она вообще еще не появлялась?

Когда Сукэтика так спросил, воин ответил:

– Эта камышевка прилетела сегодня раньше, чем обычно, и когда она собиралась улететь, я ее поймал.

– Как же ты ее поймал? – спросил Сукэтика, и воин тогда ответил:

– Сейчас принесу.

Встал и вышел. Ничего не понимаю, – думал Сукэтика. А воин пришел, держа в руках ветку дерева с привязанной к ней камышевкой.

И, хотя все были удивлены, никто не мог найти, что сказать.

– Ну и ну! Ты вот что сделал!

Воин ответил:

– Вчера мне было приказано эту камышевку не упустить. А человеку, носящему лук и стрелы, ненавистно, чтобы кто-то от него сбежал. Поэтому я взял стрелу «божья голова»[9] и сбил птицу выстрелом.

[9] Дзиндо, стрела с закругленным наконечником, ею возможно стрелять на оглушение.

Когда он сказал это, и Сукэтика, и собравшиеся люди подумали: смешно! Но когда разглядели лицо этого человека – а он растерялся, вздохнул и упал на колени, – то хозяин сказал:

– Скорее встань и выйди.

А люди, хотя им и было смешно, не стали смеяться, поняв настроение этого воина. Один человек встал, двое встали, и все разошлись.

И, хотя все уладилось, но получилось глупо.

Рассказ 10–56
[Ёримаса убивает чудовище Нуэ[10]]

Во времена государя Такакуры над дворцом кричало Нуэ, и говорили: это – дурной знак, что же нам делать? Один человек предложил, чтобы Ёримасе приказали стрелять в нее из лука, и решили: пускай так и будет. Ёримаса был призван и пришел.

Получив приказ, Ёримаса, смущаясь, повиновался государеву повелению, а в сердце своем думал: даже в полдень, когда птица маленькая, тяжело попасть, а ночная тьма в пятом месяце глубока, и к тому же идет ужасный дождь. Я испытаю всю милость Небес на Пути лука и стрелы.

И, вознеся молитву великому бодхисаттве Хатиману, определил, откуда раздаётся голос Нуэ, и выпустил стрелу. […] Пошел посмотреть, и оказалось, что он безошибочно попал.

И все, начиная с государя, безмерно им восторгались.

Левый министр Готокудайдзи[11], который в то время был в ранге среднего советника (тюнагон), выдавая воину награду, сказал:

---

[10] Похожий эпизод есть в «Повести о доме Тайра» (свиток 4, гл. 15). Подвиг Минамото-но Ёримасы стал также темой пьесы театра Но «Нуэ». Согласно «Повести о доме Тайра», чудовище Нуэ выглядело так: «Голова обезьяны, тело барсука, змеиный хвост, тигриные лапы» (пер. И. Львовой). Крики Нуэ причиняли страдания государю, вызывая припадки. В «Повести…» чудовище Нуэ появляется над дворцом дважды: при государе Коноэ в годы Нимпё (1151–1154) и при государе Нидзё в годы Охо (1161–1163); между этими датами успевают пройти две смуты – 1156 г. и 1159 г.; ко времени правления государя Такакуры от Нуэ уже удалось избавиться.

[11] В «Повести о доме Тайра» награду за первую победу над Нуэ – драгоценный меч – Ёримасе вручает Фудзивара-но Ёринага, Левый сановник при государе Коноэ. («Левым сановником Готокудайдзи» называют не его, а Фудзивара-но Санэсаду; в годы Нимпё Санэсада ещё не служил, а в годы Охо действительно

Хототогису	Вот и кукушка
Кумои-ни на-о мо	Возглашает славу
Агуру кана	В небесах!

А Ёримаса немедленно подхватил:

Юмихари цуки-но	Доверясь месяцу –
Иру-ни макасэтэ	натянутому луку!

Так он продолжил, и это было восхитительно.

После того как он ушел, [средний советник] сложил:

В древности Ян Ю за облаками подстрелил гуся.
А теперь Ёримаса смог подстрелить Нуэ за пеленой дождя.

И это было очень трогательно.

Ёримаса, кроме стрелы хикимэ[12], имел при себе еще стрелу и, когда его потом люди спрашивали об этом, то отвечал прямо так:

– Если бы вдруг промахнулся, то застрелил бы человека, который предложил меня позвать. Вот для чего!

Перевод со старояпонского М.С. Коляды
под редакцией Н.Н. Трубниковой

был средним советником, *тю:нагон*). В «Повести…» в тот миг, когда Ёримаса в первый раз принимает награду, над дворцом пролетает кукушка, и Ёринага произносит начало песни, а Ёримаса продолжает. Нуэ после этого объявляется ещё раз, примерно десять лет спустя, и снова застрелить чудовище поручают Ёримасе. Во второй раз Ёринага стреляет тёмной дождливой ночью; его награждает и восхваляет стихами Правый сановник Фудзивара-но Кинъёси.

[12] «Стрела-репа», *хикимэ*, с круглым пустотелым наконечником, обычно использовалась для подачи сигналов; обычная боевая стрела здесь – *соя*. Поручить Ёримасе застрелить Нуэ, согласно «Повести о доме Тайра», в первый раз предложил Минамото-но Масаёри, в ту пору еще молодой придворный.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Молчанов В.И.

доктор философских наук, профессор, руководитель Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета; 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6. E-mail: phenomenology@rggu.ru.

Безотносительное и независимое О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта

Аннотация. Различие анализа и интерпретации – основа исследования контекстов, в которых функционирует кантовский термин Ding an sich, а также другие термины, имеющие в своем составе структуру an sich. Исходя из различия между безотносительностью и независимостью анализируются переводы этих терминов в пяти изданиях «Критики чистого разума» И. Канта на русском языке. Рассматривается различие между терминами и сходными языковыми выражениями, не являющимися терминами. Особое внимание уделяется различию конкурирующих терминов «вещь в себе» и «вещь сама по себе». Выявляется тавтологический характер определений вещи в себе и явлений у Канта; выявляется также основание для многообразия интерпретаций «вещи в себе».

Ключевые слова: И. Кант, вещь в себе, вещь сама по себе, субъект в себе, тавтология, явление, безотносительность, независимость, трансцендентальный, эмпирический.

Некоторые люди думают, что Кант прав
только потому, что они его понимают.

Г.Х. Лихтенберг.

1. Введение

К счастью для немецкой философии, Ding an sich и Ding an sich selbst не нужно переводить на немецкий язык. Иначе исходной темой интерпретаций этой вещи сразу бы стали частицы и местоимения, так как у Канта an, in и für свободно сочетаются с sich и Ding. Еще больше повезло английской философии: в выражении thing in itself предлог in трудно заменить иным, разве что последовать Ф. Максу

Мюллеру, у которого Ding an sich становится thing by itself – «вещью при себе» или «вещью к себе». Локковский термин не удовлетворял знаменитого лингвиста; видимо, он не мог согласиться с тем, что тот, кого он почитал как «более великого, чем Локк и Юм», мог позаимствовать, как мы увидим далее, термин у одного из менее великих[1]. В российской философии сравнительно с недавних пор познакомились и с вещью самой по себе, а также с истиной самой по себе и даже истиной по себе, в общем, с истиной о себе, пытаясь по-разному переводить an sich, а также in sich.

Можно ли вообще переводить и интерпретировать термины и отдельные слова и словосочетания? Не приводит ли это к произвольным и иногда к противоположным интерпретациям? Например, в XIX в. для Шопенгауэра вещь в себе – это мировая воля, для Энгельса – независимые от сознания материальные вещи (почему-то непознаваемые).

Очевидно, что термин как таковой интерпретировать нельзя. Очевидно также, что можно интерпретировать концепцию. Однако зачастую интерпретация концепции ставится в зависимость от интерпретации термина. Иными словами, то или иное «интуитивное понимание» вещи в себе оказывает влияние на понимание учения Канта в целом. При этом термин опять-таки вырывается из контекста и субстантивируется. Но дело не только во внеконтекстуальном употреблении терминов. Произвольность интерпретации основывается на произвольном сопоставлении и уподоблении различных понятий, идей и концепций. Интерпретация – это поиски подобия, и если хотят найти подтверждение таких подобий, то, как правило (о чем предупреждал Поппер), их находят. Оправданность интерпретации измеряется степенью анализа. Эти разные методы исследования составляют, тем не менее, две стороны одного и того же процесса. Отличие их в том, что в анализе превалирует различение, в интерпретации – синтез.

В качестве исходного пункта анализа я провожу нетривиальное, на мой взгляд, различие – между безотносительным и независимым. Исходя из этого, я рассматриваю различие между терминами «вещь в себе» и «вещь сама по себе», определяя их значение и контексты возможного употребления. В целом, анализ сосредоточивается на кантовских терминах, имеющих составляющую an sich и an sich

[1] *Kant I.* Critique of Pure Reason / Transl. by Fr. Max Müller. London, 1922.

selbst, их переводах, а также на проблемах, так или иначе связанных с этими терминами. Исходным анализируемым текстом послужит известный фрагмент из «Критики чистого разума» о радуге и дожде[2].

2. Сам по себе дождь – вещь в себе?

Эмпирическое различие между радугой и дождем может провести каждый человек, понимающий «физический смысл» радуги: радуга возникает тогда, когда капли дождя освещаются солнцем. Радуга – это то, что нам является (явление и являющееся Кант не различает), а дождь, освещенный солнцем – то, что на самом деле скрывается за радугой. Таково обычное словоупотребление в русском языке. Но здесь в дело у Канта вступает терминология. Кант обозначает невидимый нами дождь die Sache an sich selbst. При этом возникает искушение сразу же перевести это выражение как «вещь в себе», как делает Н.О. Лосский. В изданиях *Кант* 1994[3] и *Кант* 2006[4] перевод Sache an sich selbst в этом месте, впрочем, как и во всех остальных – «вещь сама по себе». В данном случае (невидимых капель дождя) перевод редакторов является верным, но только в том случае, если допустить существование такого *термина*, как «вещь сама по себе», значение которого отличалось бы от обычного словоупотребления, такого, как, например, «сама по себе эта вещь такая-то и такая-то, но». Какое значение мог бы иметь такой термин? Кант подсказывает нам: вещь сама по себе (если так переводить die Sache an sich selbst) – причина явлений (дождь – причина радуги) и вещь, независимая от того или иного положения по отношению к нашим органам чувств. Именно поэтому описанию эмпирической установки у Канта легко придать материалистическую окраску и явно и неявно понимать вещь саму по себе как «вещь, независимую от сознания». (В то же время, трактовка *вещи в себе* как материальной основы мира ошибочна в силу смешения эмпирической и трансцендентальной установок у Канта.) Однако не во всех случаях употребления термина Sache an

---

[2] A 46; *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 146–147. См. также мою статью, посвящённую общей характеристике кантовского трансцендентализма: *Молчанов В.И.* Различия и тавтологии. Проблемы и термины кантовского трансцендентализма // История философии. 2017. № 2.

[3] *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М., 1994.

[4] *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1–2. М., 2006.

sich selbst такой перевод адекватен. Здесь мы сталкиваемся с непреодолимыми (без пояснений и немецких выражений) трудностями перевода. Если Sache an sich selbst считать здесь синонимом Ding an sich, или Ding an sich selbst (иногда это точный синоним), то этот перевод вряд ли можно признать адекватным. Ведь Кант говорит здесь о физическом понимании данного выражения: оно обозначает то, что увидеть в данный момент нельзя, но в принципе увидеть можно: капли дождя как причина радуги могут быть сами даны в опыте. Поэтому *в данном случае* перевод Лосского Sache an sich selbst как вещь в себе – в смысле непознаваемой вещи и в качестве синонима «Ding an sich», противоречит основным установкам Канта, ибо вещь в себе ни при каких условиях не может быть дана в опыте. Ничего не меняет здесь и перевод Sache an sich selbst как «вещь сама по себе» при ее трактовке как непознаваемой и недоступной вещи. Однако, если речь идет не о непознаваемой вещи, но о вещах эмпирических, таких, как дождь или солнце, перевод «вещь сама по себе» вполне допустим (с той оговоркой, что в обычном словоупотреблении такое выражение было бы искусственным). В каком же смысле речь идет у Канта о Sache an sich selbst в данном месте? Парадоксальным образом, в обоих смыслах и ни в одном! С одной стороны, это эмпирический предмет, с другой – уже не эмпирический. Как же его переводить на русский язык? Трудность состоит прежде всего в том, что Sache и Ding синонимы, и подобрать слово русского языка, которое отличалось бы от «вещи» и выражало бы Sache, очень трудно, если не невозможно. На то, что Sache an sich selbst несет в себе черты эмпирического предмета, указывает неопределенное местоимение irgendeine, которое присутствует в переводе Лосского, образуя странное сочетание «какая-либо, или какая-то вещь в себе» и которое дружно опускают редакторы. Далее мы рассмотрим вопрос о возможности идентификации вещей в себе, но предварительно отметим, что наличие местоимения «какая-либо» (вещь в себе) говорит о неявном перенесении свойств обычных, воспринимаемых и функционирующих вещей на вещи в себе. Выражение «какая-либо вещь сама по себе» вполне допустимо логически, при условии, что вещь здесь – эмпирическая, хотя это, повторим, достаточно искусственное выражение.

Во Введении ко второму изданию Кант употребляет те же самые выражения (и в этом случае они уже суть термины) для проведения основного, трансцендентального различия между явлением и непознаваемой вещью в себе: «Но как раз здесь подвергается испытанию

истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь в себе (die Sache an sich selbst) остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна (für sich wirklich»)[5]. Здесь Sache an sich selbst – это синоним Ding an sich selbst и переводить это выражение, которое употребляется здесь как термин, следует «вещь в себе», как это и делает Лосский или же в развернутой форме: «вещь в себе самой». При этом выражение für sich wirklich характеризует вещь в себе, причем довольно странным образом, удваивающим термины. Если переводить die Sache an sich selbst в данном случае как «вещь сама по себе», то в результате мы получим: «вещь сама по себе сама по себе действительна». Редакторы двуязычного издания пытаются выйти из положения с помощью буквального перевода, и für sich переводится как «для себя»: «Вещь сама по себе, хотя для себя она и действительна, но остается непознанной нами»[6]. Остается, однако, «непознанным» и выражение «для себя она действительна». Für sich может означать «для себя» только смысле «не для других», т. е. сама в себе или сама по себе. Сам Кант употребляет термин Ding für sich как синоним Ding an sich, и Лосский соответственно переводит «вещь в себе»; такой перевод остается и в издании *Кант* 1964[7]. An sich, für sich, и in sich настолько близки по значению практически во всех выражениях и контекстах, что таким образом тавтологии избежать не удается и не удастся. Можно предположить, что не в последнюю очередь Кант выбрал сочетание an sich, а не in sich из-за благозвучия – Ding an sich звучит по-немецки все же лучше, чем Ding in sich.

Радикальное решение этой проблемы состоит в том, что любое высказывание о вещи в себе (но не о вещи самой по себе) тавтологично или бессмысленно. Если мы прочитаем für sich как в себе, то тогда мы получим тавтологию: вещь в себе в себе действительна. Если же мы прочитаем für sich как сама по себе, то мы получим абсурд – некую действительность саму по себе, о которой мы ничего не знаем и принципиально знать не можем. Если *ничего* знать не можем, то, следовательно, не можем знать и о ее существовании – действительна ли она или нет. Впрочем, существование, по Канту, не есть реальный предикат, т. е. предикат вещи, и если мы скажем о вещи в се-

---

[5] В XIX–XX; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 89.
[6] *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 21.
[7] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 536.

бе, что она существует, мы ничего не прибавим и не убавим в нашем полном незнании.

О «понятии» вещи в себе написано, как известно, множество критических работ. Многие авторы, в том числе известные философы, отмечали самые разные аспекты этой темы. Обзор таких исследований и можно найти в словаре Риттера[8]. Практически все авторы отмечают неоднозначность этого термина, отличие состоит в том, что одни пытаются согласовать различные значения вещи в себе, другие видят в этом неразрешимые противоречия. Наше исследование сосредоточивается в основном (но не только) на тавтологичности рассуждений Канта о вещи в себе и на попытках преодолеть эту тавтологичность в переводах Канта на русский язык. В качестве комментаторской тавтологии приведем пример из Кантовского словаря Айслера: «Под “вещью в себе”» (Ding an sich) Кант понимает действительность, как она существует независимо от любой возможности опыта, в себе самой (für sich selbst), абсолютную реальность»[9]. Отвлекаясь от перегруженности терминологией, которая у самого Канта встречается в различных контекстах – «действительность», «реальность», «возможность опыта», мы видим, что Ding an sich определяется фактически через Ding für sich.

Дело перевода осложняется как раз тем, что переводить приходится иногда (а в аспекте различия вещи в себе и явления – всегда) или тавтологичный, или противоречивый, или, в лучшем случае, неоднозначный текст и неоднозначные термины.

3. Термины и слова

При переводе кантовские термины смешиваются иногда с обычными языковыми выражениями. Например, Кант употребляет слово die Sache в качестве составной части языкового выражения, но не как термин: die Sache selbst gegeben[10], и здесь Кант вовсе не предвосхищает терминологически гуссерлевское стремление к данности самих вещей, хотя такого рода терминология могла возникнуть у Гуссерля не без влияния Канта и докантовского эмпиризма: «Трансценден-

[8] Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 2. Basel, 1976. C. 251–255.

[9] *Eisler R.* Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Weidmann, 2008. S. 93.

[10] A 614; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 532.

тальный объект, лежащий в основе явлений, и вместе с ним то основание, в силу которого наша чувственность подчинена одним, а не другим высшим условиям, останутся навсегда недоступными нашему исследованию, хотя самый факт их существования несомненен (die Sache selbst gegeben), и только ускользает от нашего рассмотрения»[11]. Кант употребляет это выражение, чтобы избежать характеристики «существования», которая неприменима ни к трансцендентальному объекту, ни к условиям чувственности. Лосский не избегает этого, Н.М. Соколову это удается: «Хотя, впрочем, сам факт их дан»[12], однако смысл в целом ясен: мы осознаем наличие этих условий, но постигнуть, почему они такие, а не иные, не можем. При этом Sache – это вовсе не «сама» вещь в себе или сама по себе, но обстоятельство дел, ситуация с вещью в себе.

Еще один пример смешения термина с языковым выражением касается как раз выражения an sich и «трансцендентального объекта». «Трансцендентальный объект» – это синоним «объекта в себе». В свою очередь, «объект в себе» может относиться как к «внешним вещам», так и «внутренним», т. е. быть синонимом «субъекта в себе», или «мыслящей сущности»: «Трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, а также то, что лежит в основе внутреннего созерцания, есть не материя и не мыслящая сущность сама по себе, а неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как о первом, так и о втором способе [существования]»[13]. В этом месте в переводе Лосского существенная ошибка, уничтожающая контекст и искажающая текст Канта, и она сохраняется во всех последующих изданиях. Если прочитать этот текст только «терминологически», т. е. полагать, что an sich – это только термин, к тому же относящийся только к «мыслящей сущности», то в результате получится следующее: неизвестный нам трансцендентальный объект, лежащий в основе явлений – это не материя и не мыслящая сущность в себе (или сама по себе). Но мыслящая сущность как раз и является, по Канту, неизвестной основой внутренних явлений, а материя – внешних. Почему же Кант здесь это якобы отрицает? Дело опять-таки в различии единственного и множественного числа, дело только в од-

---

[11] А 614; *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. С вариантами перевода на русский и европейские языки / Отв. ред. В.А. Жучков. М., 1999. С. 479; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 532.

[12] См. *Кант И.* Критика чистого разума. С вариантами перевода. 1999. С. 479.

[13] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 741.

ной букве, которая изменяет смысл, вернее придает определенный смысл этому отрывку: трансцендентальный объект – один, точнее, один «он» или множество «их», мы сказать не можем, а типов явлений два (здесь мы уверены) – внешние и внутренние. И речь идет не о том, что мыслящая сущность существует в себе или сама по себе, но о том, что ни материя отдельно, ни мыслящая сущность отдельно, т. е. в самих себе или сами по себе (т. е. независимо друг от друга), не составляют трансцендентальный объект; этот объект (как основание двух типов явлений) разделяется при «превращении» в явления на два ряда – внутренние и внешние явления. Поэтому и переводить соответствующее место лучше следующим образом: «Трансцендентальный объект <…> не есть ни материя, ни мыслящая сущность сами по себе», и здесь действительно an sich selbst нужно переводить «сами по себе», но во множественном числе, и не столько в смысле непознаваемых сущностей (такой оттенок смысла тоже присутствует), сколько в смысле независимых друг от друга «сущностей». Термин an sich перестает быть здесь только термином и берет на себя функции обычного языкового выражения.

Как же перевести die Sache an sich selbst «в случае дождя» – с помощью обычного выражения, например «на самом деле», что соответствует эмпирическому различию между радугой и дождем, или же «терминологически», что не соответствует эмпирическому различию, но выдается за член такового? Так или иначе, выражение die Sache an sich selbst неоднозначно у Канта; то оно синоним вещи в себе, то эмпирической вещи, то просто входит в состав идиомы. В примечаниях (пункт 15) к изданию *Кант* 1964 Ц.Г. Арзаканян отмечает, что «понятия «Ding» и «Sache» Кант употребляет в различном смысле. «Ding» означает у него вещь, как таковую, а «Sache» – отдельную, данную вещь, res corporalis, неодушевленную вещь, неспособную совершить какое-либо действие, но являющуюся предметом деятельности человека. Однако иногда Кант употребляет слово «Sache» как «Ding», поэтому в тех случаях, когда он пишет «die Sache an sich», это понятие следует перевести как «вещь в себе (сама по себе)»[14]. Здесь следует согласиться прежде всего с тем, что термин Sache an sich selbst неоднозначен; в самом деле, он обозначает то данную в опыте вещь (хотя вряд ли здесь можно говорить об отдельной вещи как предмете деятельности и т. д.), то непознаваемую вещь в себе. Однако следовало

[14] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 764.

бы все же отделить «вещь в себе» от «вещи самой по себе». Эти термины не могут быть синонимами, если дело идет о переводе на русский язык. Когда выражение Sache an sich selbst выступает в качестве синонима Ding an sich или Ding an sich selbst, его как раз и нужно переводить «вещь в себе»; такая синонимия представлена в цитированном выше месте из Введения ко второму изданию. Когда же Sache an sich selbst выступает промежуточным звеном между идентифицированным в опыте предметом (Gegenstand an sich selbst) и вещью в себе (Ding an sich) в отрывке о радуге и дожде, тогда это выражение следует переводить как «вещь сама по себе», учитывая, повторим еще раз, что такой способ выражения отличается от обыденной речи, а ведь именно о ней говорится у Канта.

Хотя различать Ding и Sache как вещь вообще и отдельную вещь спорно, по крайней мере у Канта, как и вообще различать значения отдельных слов, однако автор примечаний указывает верное направление: значение выражения die Sache an sich selbst у Канта указывает иногда, но не всегда, на эмпирическую сферу. Важно отметить при этом, что, различая явления и вещь в себе относительно «нас самих», Кант употреблял не термин Sache an sich selbst, но Subjekt an sich selbst: «Во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе»[15]. У Лосского: «а не так как он существует сам по себе»[16]. Таким образом, Лосский, у которого и Ding an sich (selbst), и Sache an sich (selbst) переданы как «вещь в себе», перевел Subjekt an sich selbst как субъект, существующий сам по себе. Видимо, Лосский ориентировался на тот неявно тавтологический характер этого рассуждения, согласно которому субъект, не подверженный внутреннему воздействию, субъект как не-явление, не зависит от внутреннего воздействия; субъект вне этого воздействия может быть назван субъектом самим по себе. Однако, строго говоря, вообще нельзя рассуждать о зависимости или независимости субъекта как не-явления или вещи как не-явления. По Канту, мы можем только сказать, что самовоздействие существует и определяет сферу «внутренних» явлений, но относительно самовоздействия или его отсутствия у субъекта в себе как вещи в себе мы ничего знать не можем. Он – в себе, он непознаваем, он за пределами наших возможностей каким-либо образом с ним со-

[15] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 208.
[16] *Кант И.* Критика чистого разума. С вариантами перевода. М., 1999. С. 164.

прикасаться. Перевод «субъект сам по себе» приводит к тому, что мы сами как не-явления суть сами по себе, т. е. существуем независимо от самих себя. Абсурд это или реальность современного мира – это уже другой вопрос.

Последовали ли здесь Лосскому редакторы изданий *Кант* 1994[17] и *Кант* 2006[18], или независимо от Лосского передали Subjekt an sich selbst как субъект сам по себе, сказать трудно, но ясно одно: при таком переводе теряется основное кантовское противопоставление – явления как обнаружения и проявления (Er-scheinung) и чего-то принципиально скрытого, недоступного и безотносительного – того, что в себе. «Вещь сама по себе» или «субъект сам по себе» ориентирует как раз на препарированный материалистической философией обыденный опыт, когда вещи полагаются как сами по себе, как «независимые от нашего сознания». В само́м обыденном опыте таких вещей нет – «независимый от нас самовар», или «самовар сам по себе» (во времена Вл. Соловьева), или любой другой сам по себе предмет домашнего обихода в любые времена наводил бы ужас, как в мифе о Мидасе – к самим по себе предметам нельзя было бы прикоснуться. «Сам по себе объект научного исследования» был бы еще большим кошмаром, и это, нужно отметить, осознавал сам Кант. Однако попытки материалистически истолковать Ding an sich и философию Канта в целом (явно у Энгельса или неявно у переводчиков и редакторов – материализм ведь всегда понятнее) как раз забывает о различии двух различий – вещей и явлений в эмпирической и трансцендентальной установках. Наряду с основным смыслом термина Ding an sich (selbst) как «вещи в себе» здесь присутствует и второстепенный оттенок смысла – «вещь сама по себе». Разумеется, вещь в себе всегда сама по себе, но сама по себе вещь далеко не всегда вещь в себе.

4. «Вещь в себе» тридцать и сорок лет спустя (1994, 2006 гг.)

В юбилейном 1994 году (270 лет со дня рождения Канта) вышли два издания «Критики чистого разума» на русском языке[19].

---

[17] *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.

[18] *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1–2. М.: Наука, 2006.

[19] *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1994(а) и *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным, примеч. Ц.Г Арзаканяна. М.: Мысль, 1994(б).

В примечаниях к изданию *Кант* 1994(б) Ц.Г. Арзаканян излагает иную позицию по отношению к терминам Ding an sich (selbst) и Sache an sich (selbst), чем в 1964 г.: оба термина следует безоговорочно переводить как «вещь сама по себе». Он указывает на идеологическое давление, которое заставило редакторов принять неверный, с его точки зрения, перевод: «В издании 1964 г. мы исправили эту неточность лишь в некоторых местах: нам было “указано”, что “вещь в себе” нельзя заменить ничем другим, так как его в таком виде употребляет В.И. Ленин. В настоящем издании это понятие всюду заменено более точным – “вещь сама по себе”»[20]. Таким образом, Ленин спас в 1964 г. перевод «идеалиста» Лосского, но в 1994 г. силы были уже не те. Ирония, если не парадокс, состоит в том, что как раз Ленин, используя традиционный термин «вещь в себе», трактовал эти «вещи», следуя Энгельсу, как вещи сами по себе, воздействующие на наши органы чувств. Это не означает, что редакторы, заменяющие «вещь в себе» на «вещь саму по себе», поступают по-ленински. Однако некоторое совпадение в интерпретации все же существует. Здесь следует принимать в расчет различие термина и интерпретации учения. Можно оставить термин «вещь в себе», но понимать ее как вещь саму по себе.

И все же не Ленин переводил Канта, но Н.О. Лосский – крупный русский философ, который имел свое видение кантовской философии, исходя из своего собственного, оригинального философского учения, и вмешиваться в его выдающийся труд и править его, даже не отмечая исправленные места, – то это означает переделывать памятник культуры. Почему бы не перевести Канта заново – тогда у новых переводчиков была бы полная свобода в выборе русских эквивалентов кантовских терминов и т. д. Анализировать ошибки и неточности перевода Лосского можно и нужно в статьях и монографиях, предлагая свои переводы фрагментов, но не отдельных слов. Интересна «косвенная» аргументация Арзаканяна: «Немецкое выражение “an sich”, означающее “бытие, существование чего-то независимо от субъекта”, Кант употребляет не только в сочетании с понятием “Ding” (вещь), но и со многими другими, как, например: Gegenstand an sich, Objekt an sich, Verhältnis an sich, Erfahrung an sich, Verstand an sich, Vernunft an sich, Erkenntnis an sich и т. д. И если их перевести (соответственно) как “предмет в себе”, “объект в себе”, “отношение в себе”, “опыт в себе”, “рассудок в себе”, “разум в себе”, “познание

[20] *Кант И.* Критика чистого разума / Под ред. Ц.Г. Арзаканяна. М., 1994. С. 548.

(или знание) в себе", то неизбежность нашего исправления окажется очевидной. Ибо у Канта речь идет о том, что берется, дано, существует само по себе, независимо от нас»[21]. Автор цитируемых слов не упоминает термин «субъект», который также у Канта an sich. В таком случае наш «субъект» должен был бы существовать независимо от нас (на это мы уже обращали внимание).

Странно читать у такого глубокого знатока немецкого языка, каким был Ц.Г. Арзаканян, что an sich означает «бытие, существование чего-то независимо от субъекта». Строго говоря, an sich – это языковое выражение, которое в сочетаниях может означать сам/а/о по себе, но само по себе не может означать какое-либо философское понятие, тем более понятие бытия. Впрочем, для отдельного выражения «само по себе» существует формула: an und für sich. В приведенных Арзаканяном примерах перевод зависит от контекста, но не сводится к переводу an sich. При этом в каждом случае термин следует отличать от языковых выражений, которые терминами не являются. Выше мы показали это на примере трансцендентального субъекта. Еще раз подчеркнем, что выражение «сам или сама по себе» не означает чего-то недоступного познанию. Когда мы характеризуем, например, какого-нибудь необщительного человека и говорим, что «он сам по себе», то это не означает, что мы о нем ничего не знаем и не можем знать. Напротив, кантовская «вещь в себе», которая и появляется как термин при трансцендентальном, а не эмпирическом различии предмета (Gegenstand, Sache) и явления, указывает на области, которые недоступны познанию, и это не только дождь и капли дождя, но и мы сами. Этот смысл «вещи в себе» все комментаторы почему-то утаивают.

В примечаниях к изданию *Кант* 1994а[22] о вещи в себе написано следующее: «Вещь сама по себе (Ding an sich selbst) – предметы

[21] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 547–548.

[22] Примечания к «юбилейному» изданию 1994 г. (*Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги), написанные И.С. Андреевой, – о которых в аннотации сказано, что они «написаны заново и значительно расширены» (Т. 3. С. 742), – «сами по себе» достойны обсуждения. Чтобы не отклоняться от темы вещи в себе и самой по себе, обратим внимание только на один, но весьма существенный, момент. В примечаниях к изданию 1964 г. дан очень ценный перевод Ц.Г. Арзаканяна первых двух абзацев (ошибочно названных параграфами, что, вероятно, было недосмотром корректора) Введения к первому изданию «Критики». В примечаниях к изданию 1994 г. это перевод воспроизведён без упоминания автора, с той же ошибкой и с единственным добавлением – заголовка: «I. Идея трансцендентальной философии» (Т. 3. М., 1994. С. 691–692).

внешнего мира, существующие независимо от нашего сознания, рассматриваемые сами по себе»[23]. Отвлекаясь от некоторой несогласованности единственного и множественного числа, можно утверждать, что нет ничего экстраординарного ни в тавтологии (вещь сама по себе – это вещь, рассматриваемая как сама по себе, выше была приведена примерно такая же тавтология Айслера), – поскольку трансцендентальная философия Канта, в аспекте различения явления и вещи в себе (в трансцендентальном измерении), не содержит в себе ничего, кроме тавтологий, – ни в популярной материалистической философии, если только она не выдает себя за критику разума.

«В переводах на другие языки, – читаем мы далее, – выражение часто передается как «вещь в себе» (chose en soi – фр., thing in itself – англ., cose in se – итал.» (Там же). В данном случае воспроизводится с небольшими изменениями, – впрочем, с изменением контекста и смысла, – примечание Т.И. Ойзермана во вступительной статье к изданию 1964 г.[24], где как раз и обсуждается вопрос о разных возможностях перевода выражения Ding an sich. Отмечая двойственность значения этого выражения (значение самой двойственности можно обсуждать), автор справедливо отдает предпочтение в своей статье термину «вещь в себе», а не «вещь сама по себе». Отметим при этом, что французский и итальянский термины – это действительно перевод с немецкого, но в отношении английского языка дело обстоит как раз наоборот, ибо Dinge an sich – это перевод локковских things in themselves[25]. В русском переводе Локка[26] эти вещи благополучно исчезли, и кантовский источник был надежно спрятан от русскоязычного читателя (в современных изданиях при заявленной сверке текст оставлен без изменений[27]. В русском тексте даже трудно понять, где можно было бы найти этот термин.

Г. Уфуэс, отмечая, что «выражение вещи в себе (Dinge an sich) Кант заимствовал у Локка», утверждает: «Оно означает то же самое, что и локковские things in themselves. Оба понимают под ними независимо от нас наличные вещи, которые не могут быть ни созданы,

---

[23] *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 689.
[24] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 7.
[25] См.: Locke's philosophical works in two volumes. Vol. 1. L., 1916. P. 523.
[26] *Локк Д.* Опыт о человеческом разуме / Пер. А.Н. Савина. М., 1898. С. 378.
[27] См.: *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении / Пер. А.Н. Савина // Локк Д. Соч.: В 3 т. Т. 1. / Ред. и автор вступ. ст. И.С. Нарский; примеч. И.С. Нарского и А.Л. Субботина.М., 1985. С. 441.

ни изменены нашим познанием»[28]. Однако терминологическое заимствование не означает еще заимствования содержательного. Локковский термин как раз обозначает вещи, существующие вне нас, и даже без нас (things existing without them – без них, т. е. тех, кто имеет абстрактные идеи). Как раз у Локка речь идет о вещах самих по себе, но не в себе. Вряд ли здесь вообще содержится смысл второго плана, у Локка «в себе» означает «независимые от идей», но вовсе не «непознаваемые».

В комментариях к двуязычному изданию[29] Н.В. Мотрошилова также полагает, что термин Ding an sich (Ding an sich selbst) и Sache an sich selbst следует передавать как «вещь сама по себе». Н.В Мотрошилова предполагает, что структура an sich возникла из французского per se[30]. Каково бы ни было происхождение языковой структуры, термин Ding an sich был переводом с английского и заимствован у Локка, как это было показано выше. В качестве первого и основного вывода из рассмотрения различных языковых выражений Н.В. Мотрошилова пишет: «перевод вещь в себе грамматически неверен»[31]. При этом называются две основные причины: 1) в формуле Ding an sich selbst неправомерно опускается selbst и сокращенная формула превращается в основную Ding an sich, Sache an sich; 2) Неадекватное толкование смысла предлога “an”.

Оба эти возражения основываются на предпосылке, что как термин, так и предлог (в грамматическом значении этого слова) могут иметь какой-то смысл вне контекста. Ясно, что мы не можем трактовать смысл предлога, поскольку он самостоятельного смысла не имеет. Термин, а тем более перевод термина с языка на язык, также не может быть верным или неверным грамматически. Он может быть адекватным или неадекватным контексту. В данном случае, в предисловии ко второму изданию Кант употребляет термины Ding an sich selbst и Sache an sich selbst как синонимы[32], подчеркивая действительность, но непознаваемость вещи в себе самой. Смысл здесь достаточно простой. «Для нас» существуют только явления, и мы их познаем

[28] *Uphues G.* Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können (1906). Bremen, 2010. S. 37.

[29] *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1. М., 2006; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.

[30] *Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 2. М., 2006. С. 705.

[31] *Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода. С. 709.

[32] См.: Kant B XX; , *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 89.

(конструируем), а сами в себе вещи, т. е. безотносительные не только к нам, но и к чему бы то ни было, непознаваемы. Если переводить оба термина как вещь сама по себе, то этим придается оттенок независимости вещи от нас. Но вещь в себе не независима от нас – зависимость и независимость характеризуют эмпирическую установку, но безотносительна к нам и вообще к чему бы то ни было. Если бы она была независимой от нас, то ее можно было бы сделать зависимой, сделать «ее» вещью для нас, как предлагал Энгельс, смешивающий кантовские эмпирическую и трансцендентальную установки, и для которого Кант, с одной стороны, материалист, а с другой – агностик. Но Кант не материалист и не агностик, Кант своего рода рассудочный мистик, предлагающий в сфере явлений бесконечную деятельность по обработке материала, а в сфере вещей в себе – мистицизм недостижимого в эмпирическом мире морального сознания и свободы, гарантом которых является бессмертие души и бытие Бога.

Возвращаясь к отрывку о радуге и дожде, можно констатировать, что значения указанных терминов различаются. В контексте эмпирического различия Sache an sich (selbst) – это сам предмет, независимый от того или иного положения и состояния наших органов чувств, а Ding an sich – это вещь в себе, непознаваемая и безотносительная.

5. Идентификация и опыт

Если переводить все же не термины и слова, но тексты и контексты, то обсуждать, как лучше переводить Ding an sich и Sache an sich selbst – «вещь в себе» или «вещь сама по себе», можно только исходя из контекста рассуждений Канта. Поскольку этот контекст неоднозначен, требуется анализ, а не только интерпретации.

Языковая реальность расставляет ловушки субстантивации. Сам Кант отчасти попал в эту ловушку, и уже сознательно, для «удобства читателя», «опредметил» вещь в себе в «Пролегоменах» и во втором издании «Критики». И сделал это, чтобы избежать тавтологии. Субстантивация «вещи в себе» усугубляется в переводах на русский язык, где ресурс перевода Ding и Sache ограничен «вещью», и если Sache an sich – это действительно то, что можно назвать вещью или предметом (вспомним также о таких словах, как Sachverhalt и Sachlage, то в выражении Ding an sich слово Ding – это не совсем вещь, даже в самом общем смысле. В принципе, словосочетание «вещь в себе» противоречиво. Вещь имеет свойства, вещь в себе – неизвестно,

имеет ли она их или нет; это вещь за ширмой, если вспомнить стихотворение Блока; это вещь, которой не по себе – или она в себе и для себя, или она не в себе, а причина явлений, а сама не является, но как же быть с причинностью, которая только в сфере явлений?), или она просто сама по себе, и ее лучше не трогать. Ряд такого рода «вещей», которым явно не по себе, невелик, но внушителен: во-первых, это «наша» сама по себе вещь в себе – вещь то ли без свойств, то ли со свойствами, во-вторых, это человек без свойств, и это его свойства, и, наконец, это тело без органов, которое все же умудряется оставаться телом.

Чтобы сделать Канта понятнее, т. е. представить его термины более или менее однозначными, переводят «вещь сама по себе», ведь сама по себе вещь – это уже «понятная» вещь, по крайней мере у нее можно предполагать свойства, и пусть мы о них никогда ничего не узнаем, но у самой по себе вещи все же должны они быть. С вещью в себе труднее – мы никогда ничего о ней не узнаем, в том числе, есть ли у нее свойства или нет. Лишь в одном аспекте вещи в себе обладают большей определенностью, чем вещи сами по себе: о последних нельзя сказать, познаваемы ли они или нет. Они ведь сами по себе. В то же время вещи в себе обладают большей определенностью, по крайней мере номинальной – они без сомнения непознаваемы.

Термин Ding an sich неоднозначен, как и Sache an sich, и эта неоднозначность сама неоднозначна. Термин Ding an sich, с одной стороны, двойствен в своем значении как недоступная, непознаваемая вещь в себе и, в качестве вторичного значения, как квазиэмпирическая вещь «сама по себе», а с другой стороны, термин двойствен как демаркационное, или разграничительное, понятие (Grenzbegriff) (ноумен) и как нечто, стоящее за явлениями. При этом различие вещи в себе (как и самой по себе), и явления вращается в круге, а нечто, стоящее за явлением, оказывается лишь допущением для того, чтобы избежать бессмыслицы – допущением, которое как раз и порождает бессмыслицу, или абсурд.

Сравнивая критику с полицией (обе явно приносят положительную пользу) и относя к познанию только явления, а не вещи в себе, Кант утверждает, что «у нас всегда остается возможность если и не познавать, то по крайней мере мыслить эти предметы также как вещи в себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является (ohne

etwas wäre, was da erscheint»[33]. Но как раз это утверждение является бессмысленным, с точки зрения самого Канта (и здесь, строго говоря, мы можем зафиксировать противоречие), ибо вещь в себе являться не может – не сама по себе и не благодаря явлению, а тем более «через явление». Таким образом, мы должны выбирать между абсурдностью явления не-являющихся вещей в себе и логическим кругом, который трудно объявить герменевтическим, при проведении основного различия: вещь в себе – это не явление, а явление – это не вещь в себе. Пока Кант проводит эмпирическое различие между радугой и тем, что стоит за радугой на самом деле, его можно упрекнуть только в том, что он заменил обычное выражение термином. Однако переход к трансцендентальному различию и, соответственно, к трансцендентальным вопросам, приводит к тавтологическим выражениям.

Указание на противоречивость вещи в себе в этом аспекте не раз отмечалось критиками Канта и историками философии. Так, в упомянутой выше вводной статье Т.И. Ойзерман справедливо отмечает: «Выходит, что Кант признает «вещь в себе» являющейся? Но в таком случае она не может быть совершенно непознаваемой»[34]. Истоки данного противоречия Т.И. Ойзерман усматривает не в расхождениях между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума», но в противоречивости учения Канта в целом. Отчасти это верно, хотя существенное различие между этими изданиями нельзя не принимать во внимание, и в данном случае во втором издании Кант делает этот абсурд явным: существующая, но не являющаяся вещь в себе теперь должна каким-то образом являться.

Другой вопрос, в чем же состоит противоречивость учения Канта в целом, и можно ли вообще отождествлять философию Канта с трансцендентализмом? Ответить на этот вопрос нам поможет анализ еще одного места в вышеприведенной цитате Канта. Мы намеренно привели перевод этого места в соответствии с редактурой 1964 г., чтобы читатель увидел, как можно с помощью минимальных средств замаскировать попытку Канта перенести характеристики мира явлений на «мир» вещей в себе. Редакторы издания *Кант* 1964 исправили Лосского в этом случае ошибочно, и эта немаловажная ошибка сохранилась в последующих изданиях 1994 и 2006 гг. Кант говорит здесь не об этих предметах, которые можно мыслить так же, как и

[33] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 93.
[34] *Ойзерман Т.И.* Главный труд Канта // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 13.

вещи в себе (или сами по себе – здесь мы отвлекаемся от этого различия). Кант пишет, что мы можем мыслить именно те же самые предметы (eben dieselben Gegenstände) также как вещи в себе. У Лосского: «мыслить те же предметы так же и как вещи в себе»[35]. Здесь не столь важно, писать ли «также» слитно или раздельно, хотя это несколько изменяет смысл, существенно другое: Кант допускает возможность идентификации вещей в себе, но это допущение не подкрепляется каким-либо анализом или описанием. Мы просто должны быть уверены, что предметы, которые мы только мыслим, это именно те же предметы, которые нам были даны как явления. Однако мышление как таковое не содержит в себе средств идентификации или формирования предметов. Для этого, как отмечает сам Кант, нужна чувственность, нужен общий опыт, который относится к эмпирической сфере. При идентификации мы действительно отделяем существенное от несущественного, и это возможно только в процессе познания и действия, но не в сверхчувственном мире: для этого мы должны допустить «случайное сверхчувственное», или «ситуативное сверхчувственное». Иными словами, не имеет вообще смысла предполагать, что мы мыслим те же самые предметы (которые были даны нам как явления) как вещи в себе, и точно также не имеет смысла предполагать, что мы мыслим не те же предметы, в каком бы смысле ни понимать знание и познание, и в первую очередь, в кантовском смысле.

В любом рассуждении о любых предметах всегда имеет место явное или неявное, эксплицитное или имплицитное обращение к опыту. Не является исключением и любое рассуждение о вещах в себе. При попытке их описать им приписываются в конечном итоге характеристики познаваемых и идентифицируемых вещей, которые функционируют в разных пространствах человеческого мира.

Мы находим попытку постановки и решения проблемы идентификации в первом издании «Критики» при описании основных синтезов – аппрегензии в восприятии, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии. Насколько такая постановка вопроса может быть названа трансцендентальной? Традиционная и даже обыденная точка зрения вполне согласуется с тем, что в восприятии мы нечто схватываем, в воображении – воспроизводим, а в понятии (т. е. в процессе понимания) – идентифицируем, т. е. «узнаем» предмет, понимаем, что перед нами этот, а не тот предмет. Описание синтезов вполне

[35] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1999. С. 40.

согласуется с «общим опытом», который можно рассматривать как сокращенное их описание. Однако апелляция к «общему опыту», как мы это рассмотрели в другой статье[36], есть не что иное, как попытка разрешить эту проблему вне трансцендентальной установки, в пределах эмпирических различений. Таким образом, и здесь выйти из сферы опыта при описании трансцендентальной установки не удается. Трансцендентальный объект, как мы видели, сам в себе даже не показывает нам, об основании каких явлений идет речь – внутренних или внешних. Однако указать на этот объект невозможно без помощи характеристик опыта. Вопреки Канту, рассудку так и не удается избавиться от чувственности: «Таким образом рассудок ограничивает чувственность, не расширяя, однако, этим своей области, и, так как он предостерегает (warnt) чувственность, чтобы она не заявляла притязаний на знание вещей в себе и занималась только явлениями, то он мыслит предмет в себе, однако только как трансцендентальный объект, составляющий причину явления (не будучи, следовательно, сам явлением) и не могущий быть мыслимым ни как величина, ни как реальность, ни как субстанция и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); следовательно, об этом [объекте] совершенно неизвестно, можно ли его найти в нас или также вне нас, и уничтожился ли бы он в случае уничтожения чувственности или, [несмотря на это,] сохранился бы»[37].

После такого серьезного разговора рассудка с чувственностью возникают следующие вопросы: разве чувственность, согласно самому Канту, стремилась когда-нибудь претендовать на нечто большее, чем быть неким «многообразным», обрабатываемым формами пространства и времени? Разве не прерогатива разума, который далек от чувственности, как небо от земли, расширять свои владения? Пусть даже это написано Кантом иронически или метафорически, тавто-

[36] См.: *Молчанов В.И.* Различия и тавтологии. Проблемы и термины кантовского трансцендентализма // История философии. 2017. № 2.

[37] A 288; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1999. С. 281. Перевод дан по первоначальному тексту Лосского; в издании 1964 г. вместо «предмета в себе» (нем. Gegenstand an sich selbst, т. е. предмета в себе самом) поставлено: «предмета самого по себе» (Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 333). Таким образом, принято половинчатое решение: если нельзя было уничтожить «вещь в себе», то предмет в себе, поскольку Ленин не был здесь помехой, можно было убрать. Читатель должен был догадываться, почему вещь «в себе», а предмет – «сам по себе».

логичность такого выговора не отменяется: рассудок предписывает чувственности быть чувственностью, не более того. Кроме этого, рассудок продолжает, оказывается, мыслить («так как он предупреждает, то мыслит» – выражение не из ясных), причем мыслить предметы, которые можно только мыслить. Что это могло бы означать: «только мыслить»? Кант использует здесь выражение denken sich: «So denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst», и это может означать «представляет себе предмет». Видимо, мы здесь опять встречаемся со смешением языкового выражения и термина, в данном случае термина «мышление», который становится неким паролем для философов. Если Кант пишет о явлениях во множественном числе, то предмет «только мышления» берется уже в единственном числе, предмет в себе самом (или сам по себе?). Этот предмет берется в качестве трансцендентального объекта, «не могущий быть мыслимым ни как величина, ни как реальность, ни как субстанция и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет)». Однако строчкой ранее утверждается, что этот предмет в себе самом (или все же сам по себе?) «составляет причину (Ursache) явления». Почему же для понятия, или категории, причины делается исключение? Разве причина не такая же категория, как и перечисленные выше, разве она не нуждается в чувственных формах, по крайней мере, во временной? Можно было бы возразить или, точнее, прибегнуть к уловке, что причина понимается здесь в самом широком смысле – в смысле основания (опять-таки, в самом широком смысле). Однако в каком-то смысле все же основание или причина признается необходимой. Это обстоятельство говорит о том, что выйти за пределы опыта к призрачной трансцендентальной сфере не удается.

6. Аффицирование» и предмет

Неоднозначность термина «Ding an sich» у Канта – одна из причин весьма распространённого взгляда, что, по Канту, вещи в себе воздействуют на нашу чувственность. В целом, следует согласиться с Н.В. Мотрошиловой, что «отождествление ее (Ding an sich selbst – *В.М.*) с реально существующим физическим предметом, воздействующим на наши органы чувств, было бы совершенно неправомерным. И не случайно в § 1 «Трансцендентальной эстетики», где речь идет о так называемом аффицировании чувственности, в качестве

«цели» аффицирования называются не вещи, тем более не Dinge an sich selbst, а Gegenstände, предметы»[38]. Следует согласиться и с тем, что речь идет о «так называемом аффицировании», тем более что ни «предмет», ни аффицирование, а точнее воздействие, не получают у Канта прояснения.

Глагол affizieren означает «воздействовать»; в переводе Лосского в § 1 «Трансцендентальной эстетики» – «предмет <…> действует на душу»[39], однако в главе «Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena» Лосский вводит в русский язык существительное «аффицирование» – существительное, которого в кантовском языке не существует[40]. В немецком тексте в данном случае стоит слово Affektion, из которого возник очередной поручик Киже: аффицирование – слово, неоправданно превращенное в термин, слово, под которым подразумевают, вероятно, нечто большее, чем воздействие или раздражение. Кроме того, в упомянутом § 1 Кант не утверждает, что предметы воздействуют на наши органы чувств. Речь идет о действии, или воздействии, на душу, а чувственностью называется «способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас»[41]. Иначе дело обстоит во Введении ко второму изданию, где Кант пишет, что предметы действуют на наши чувства (органы чувств) (Sinne). Как раз здесь необходимо учитывать различие двух изданий[42].

---

[38] *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 2. С. 709.

[39] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1999. С. 75.

[40] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 260; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 309.

[41] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 127.

[42] Особенно явно это различие выражено в первых утверждениях двух Введений. Во Введении к первому изданию: «Опыт есть первый продукт, который производит наш рассудок»; во Введении ко второму изданию: «Все наше познание начинается с опыта». Шопенгауэр, ссылаясь на Ринка, говорит о страхе, который подталкивал Канта к изменениям: «То, что Кант мог жить одновременно за счет философии и для философии, объясняется тем редким обстоятельством, что впервые после Divo Antonio и Divo Juliano на троне восседал философ: только при таких ауспициях могла увидеть свет «Критика чистого разума». Но король умирает, и мы сейчас же видим, что Кант, – ведь он тоже принадлежал к цеху, – объятый страхом, изменяет, кастрирует и портит во втором издании свой шедевр, и тем не менее вскоре подвергается опасности потерять свою кафедру, так что Кампе приглашает его в Брауншвейг жить у себя в качестве главы его семейства (*Rink F.* Ansichten aus I. Kant's Leben, S. 68)» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 2. М., 2001. С. 135).

Идет ли речь у Канта, когда он говорит о воздействии предметов на наши органы чувств, о «реально существующих физических предметах»? При этом значение самого этого словосочетания требует уточнения: физический предмет, если это предмет физики, и предмет, воздействующий на наши органы чувств, могут принадлежать различным сферам. Какой из этих предметов имеет в виду Кант? Смешение этих «предметов» говорит о смешении установок: физико-физиологической, когда предметы воздействуют на органы чувств как на функции тела, и феноменологической (в самом широком смысле), когда мы воспринимаем не предметы, но обстоятельства дел в определенном смысловом или функциональном пространстве. Иными словами, физико-физиологический процесс воздействия предметов на органы чувств посредством тепла или холода, света или запаха и т. д. смешивается с установками жизненного мира (не обязательно в гуссерлевском понимании), когда тепло, холод, свет, цвет, запах и т. д. суть составные части обстоятельств, которые имеют значение и значимость в пространстве действий.

В анализируемом нами отрывке исходный пункт различия явлений и вещей в себе – это эмпирическое различие существенных и случайных явлений; первые в эмпирической установке «обычно» называют «предметами самими по себе», но в трансцендентальной – опять-таки явлениями (о вторых в трансцендентальной установке, как мы видели, умалчивается). Однако Кант предлагает и другой путь к своему основному различию. В трансцендентальном учении о способности суждения он делит предметы на феномены и ноумены. Таким образом, то явления делятся на предметы и случайные явления, то предметы делятся на явления и не-явления. «Предмет» получает у Канта еще одно значение в связи с различием «всех предметов вообще на phaenomena и noumena». Термин «ноумен» обозначает у Канта нечто отрицательное, но в то же время – предмет, т. е. вещь, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно посредством рассудка). «Следовательно, – пишет Кант, – понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение <…> Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира – на чувственно воспринимаемый и постигаемый рассудком недопустимо в положительном смысле»[43]. Кант до-

[43] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 310; *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2.

бавляет слова «в положительном смысле» во втором издании «Критики» (о чем читатель указанных изданий не информируется[44], чтобы устранить несогласованность между этим утверждением в первом издании (без этого добавления) и названием главы: в названии главы говорится о делении предметов на феномены и ноумены, а затем утверждается недопустимость этого деления. Однако возникает вопрос, что могло бы означать отрицательное различие, или деление в отрицательном смысле, если в положительном смысле оно недопустимо? Различие, в отличие от утверждения, не может быть отрицательным; отрицательное различие – это тождество. Другое дело – деление, или разделение, мира на виды предметов – существующих (феномены) и только по видимости существующих (ноумены). Такое деление в самом деле может быть названо отрицательным, и по сути своей оно совпадает с делением мира на явления и вещи в себе. Кант вводит термины «феномен» и «ноумен», чтобы разъяснить возникновение иллюзии относительно категорий, которые «по своему происхождению» не зависят от чувственности и поэтому кажется, что они «допускают применение, выходящее за пределы чувств»[45]. Раскрывая происхождение этой иллюзии, Кант апеллирует к обычным, как ему кажется, способам выражения: «Тем не менее, уже в самом нашем способе познания заключается то, что когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми сущностями (Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым сущностям или те же самые сущности с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их рассудочными сущностями Noumena)»[46]. В аспекте изменения терминологии мы следуем здесь редакторам издания *Кант* 2006, которые восстановили «сущности» и заменили «умопостигаемые» на «рассудочные». Красивое слово «умопостигаемый» не выражает, к сожалению, кантовского «рассудочного» смысла. Однако мы не следуем ни Лосскому, ни всем редакторам, превратившим слово Begriff в термин, хотя в данном случае оно является

Ч. 1. С. 409, 411.

[44] См.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 2. С. 333.

[45] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 306.

[46] В 306; *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1. С. 405.

составной частью обычного языкового выражения (liegt in unserem Begriff), которое можно перевести по-разному. Здесь мы опять встречаемся со смешением термина и слова, которое в данном случае термином не является.

В этом небольшом, но примечательном отрывке обнаруживается немалое количество терминов: кроме «феноменов» и «ноуменов» в латинской транскрипции, различию которых и посвящен, собственно, этот текст, здесь присутствуют «явление», «предмет», «объект», «вещь», «сущность» (вот почему важно в переводе восстановить «сущность», так как «объект» присутствует наряду с «сущностью»).

Многообразие синонимичных терминов (пять терминов обозначают по существу одно и то же) скрывает опять-таки движение в круге переименования и, в конце концов, тавтологию. «Когда предметы как явления мы называем феноменами» – эта фраза вызывает недоумение, поскольку явление и феномен – синонимы, по крайней мере были синонимами до Хайдеггера. У Канта между терминами «явление» и «феномен» стоит, правда, термин «чувственно воспринимаемая сущность», а точнее – «чувственная сущность», однако под явлением, в отличие от вещи в себе, Кант неоднократно предлагает понимать то, что чувственно воспринимается, т. е. то, что дано чувствам. В первом издании мы находим следующую формулировку: «Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, называются Phaenomena[47]. В данном случае мы опять встречаемся с ситуацией, когда то явления мыслятся как предметы, то предметы как явления. Возникает вопрос, какой статус существования имеют предметы как явления и явления как предметы и почему Кант вводит термин «чувственная сущность», а не говорит о чувственно воспринимаемых предметах? Ответ простой: для таких предметов нет места вообще! Не существует и таких словосочетаний в «Критике чистого разума»: нет ни «чувственно воспринимаемых предметов», ни «чувственно воспринимаемых объектов». Единственным исключением можно было бы считать sensible Gegenstände в заключительной главе всего произведения, где Кант рассуждает об истории чистого разума и сопоставляет Эпикура и Платона[48], но данное выражение все же лучше перевести как «ощущаемые предметы».

---

[47] A 248–249; *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 2. С. 325.

[48] См.: A 854; B 882; *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1. С. 1067; *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 694.

Согласно Канту, мы отличаем способ, каким мы созерцаем предметы (как чувственные сущности), от их свойств самих по себе. Странное, однако, различие – оно отличается от различия свойств предметов и способа их познания. В последнем случае мы различаем, вслед за Брентано и Гуссерлем, акт сознания и его содержание, как бы их ни интерпретировать. Но у Канта иное различие: он предлагает различать свойства предметов в себе, т. е. вне способа их познания, и способ их («их» – это явлений, не предметов же в себе, которых созерцать нельзя) созерцания, или познания. Иначе говоря, свойств предметов как таковых не существует, существуют только способы их созерцания. При этом возникает вопрос, что означает «их»? Предметы в себе созерцать нельзя, а данности предметов не отличаются от способов их созерцания: «Единственный способ, каким предметы могут быть нам даны, есть модификация нашей чувственности»[49].

В самом общем плане установка Канта известна – в предметах нет связей, мы сами их устанавливаем. Но если нет связей, то нет и свойств, и если нет свойств, то нет и предметов. В этом плане у Канта не может быть ни вещей, ни предметов самих по себе, если речь идет о познании, а не об обыденной установке: имеет место раскол на предметы в себе и предметы как явления. Можно было бы добавить, следуя Г. Когену (и Ч. Пирсу): еще нет предметов, они появятся в результате исследования; предмет – это задача, решение которой фиксируется в научных трудах и учебниках. Критика кантовского понятия данности в контексте научного исследования в определенной мере справедлива, однако в пространстве действий и коммуникаций мы все же имеем дело со свойствами предметов в настоящем, а не будущем, предполагая при этом некоторое единство этих свойств, а не только с модификацией нашей чувственности, каковая также, конечно, имеет место. При проведении различия между свойством предмета и способом его познания или действия с ним не существует непроходимых границ. Здесь действует принцип коррелятивности – основной принцип феноменологии, которому, однако, недостает динамической составляющей. В противоположность этому, между трансцендентальным предметом, предметом в качестве X и его (но он же X, о котором мы ничего знать не можем!) свойствами, такая граница воздвигается.

[49] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 222.

Когда предмет объявляется X-м, и предикаты навешиваются на этот X, то такая точка зрения может быть оспорена, но она согласуется в определенной мере с обыденным и научным опытом постепенного изучения неизвестного предмета. Однако у Канта предмет как X оказывается отрезанным от его свойств, так как свойства предмета – это модификация нашей чувственности, в то время как X не может быть таковым, ибо ни к какому чувству он отнесен быть не может. X в себе – это своего рода вещь в себе в квадрате.

Тем самым предмет как ноумен оказывается чем-то беспредметным, и значения терминов (ноумен, вещь в себе) упраздняют сами себя, ибо они вводятся все же для обозначения чего-то предметного. Если ноумен – это демаркационное, или разграничительное, понятие (Grenzbegriff), то зачем вводится термин «ноумен»? Кант говорит о различии между эмпирическим и трансцендентальным применением категорий многократно, не прибегая при этом к этому термину. Дело заключается в том, что Кант намеревается провести границу между рассудком и чувственностью за пределами опыта, за пределами чувственности. Граница оказывается «бесчувственной», она воздвигается рассудком, чтобы ограничить притязания чувственности. Дело, однако, не в притязаниях чувственности, но в притязаниях трансцендентализма устанавливать границы опыта извне, выходя за пределы опыта.

Кант неоднократно обращается к анализу тавтологий, показывая, что они возникают в результате «рассогласования» рассудка и чувственности, т. е. попытки выдать логические возможности существования вещей за реальные. В этом можно было бы увидеть суть кантовской критики разума в целом, хотя у него был в этом отношении предшественник – Д. Юм. «Возможность, существование и необходимость, – пишет Кант, – нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка»[50]. Это здравое направление мысли «пришло в забвение» в трансцендентализме самого Канта, где граница между рассудком и опытом полагается рассудком, которому приписывается способность антиципировать возможный опыт, а мир делится на две не соприкасающиеся друг с другом «части» – явления и вещи в себе.

[50] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 304.

7. Интерпретации и опыт

Переводчики и редакторы исходят из презумпции, если не однозначности, то, во всяком случае, «понятности», которую можно найти у Канта и передать в переводе. Наш критический анализ направлен на то, чтобы показать, что в аспекте различия вещей в себе и явлений эти усилия тщетны. Трансцендентальная философия Канта (речь пока идет только о трансцендентализме) не столько дуалистична, сколько неоднозначна и не-дескриптивна, и даже антидескриптивна: вещь в себе противостоит всякой дескрипции. Если говорят о «понятии» вещи в себе, то слово «понятие» следует взять в кавычки, так как «вещь в себе» – это своего рода антипонятие: это не то, что постигается, или то, при помощи чего нечто постигается, но «нечто» (опять-таки нечто в кавычках, ибо «оно» вовсе не есть какое-либо оно и не есть нечто), что принципиально непостижимо и что делает мир как таковой (вещи, субъекты) непостижимым. Различие вещи в себе и явления есть псевдоразличие: различаемые элементы не могут встретиться ни в каком общем поле. И дело здесь не в отсутствии основания различия – фундаментальные, «региональные» различия и не должны его иметь, как, например, цвет и звук. Различия, точнее, различения, отличаются от сравнений именно отсутствием изначального тождества – так называемого основания сравнения. Однако любые различия осуществляются уже в различенной сфере (любые различия основываются на предыдущих различиях), пусть это будут различия, связанные с восприятием или же с абстракциями. Можно (и нужно) различать прямую линию, прочерченную мелом или карандашом, и геометрическую прямую, но нельзя различать любую из них и неизвестную вещь в себе. Если последовательно проводить точку зрения Канта, то и геометрическая прямая, арифметическое действие и любой математический объект нужно будет разделить на явление и вещь в себе. Вместо различия мы имеем здесь дело с разделением, с расколом на мир опыта и мир вне опыта, о котором мы знаем только одно: мы ничего о нем знать не можем. Основное кантовское разделение – явления и вещи в себе – порождает как раз возможность различного рода интерпретаций вещи в себе – от мировой воли до материальных, но почему-то скрытых предметов. По существу, любое запредельное может быть названо вещью в себе, отсюда и обратный ход – вещь в себе может быть отождествлена с любым запредельным и недоступным. При этом следует различать оправданные, т. е. с эле-

ментом анализа, и произвольные интерпретации. В историко-философском плане оправданной интерпретацией является сближение вещи в себе с лейбницевской монадой.

Сам термин, как мы видели, и его форма взяты у Локка, но «содержание» позаимствовано у Лейбница и «пессимистически» переработано. В контексте проблемы континуума и познаваемости неделимых субстанций о близости значений этих терминов пишет П.П. Гайденко: «Вещь в себе – это, собственно, монада <…> Кантовские вещи в себе – это Лейбницевы неделимые субстанции, ставшие, однако, недоступными человеческому познанию»[51]. Это весьма полезное в историко-философском аспекте, т. е. в аспекте генезиса понятия и термина, сравнение, требует, однако, уточнения. Только ли в аспекте недоступности для познания различаются монады и вещи в себе?

У Лейбница мир предстает как явление, но явление духовных, наделенных энергией «атомов вещей» – монад. У Канта – как явление чего-то всецело отрицательного. Вещь в себе – это потухшая, лишенная энергии и жизненности, мертвая монада. Первую можно познать только умозрительно, но не эмпирически из-за ее избыточности, вторая вообще непознаваема в силу своей отрицательности и «потусторонности». Мир монад плюралистичен, «мир» вещей в себе также, но это не плюрализм персон, но плюрализм призрачных призраков, которые скрываются как за внешними, так и за внутренними предметами. Духовный мир энергии перцепций и апперцепций Кант заменяет потусторонним миром безотносительных «сущностей». Вещи в себе – это монады, как бы сошедшие в подземное царство теней гомеровской эпохи.

Продолжить эту интерпретацию, отдавая себе отчет, что это интерпретация, можно следующим образом. Вне опыта для человека

[51] *Гайденко П.П.* Монадология Лейбница и кантовское понятие «вещи в себе» // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 108. Отметим также, что П.П. Гайденко, не анализируя специально перевод кантовских терминов, совершенно верно относит термин «вещь сама по себе» (если только придавать этому выражению статус термина) к эмпирическому различию вещи, или предмета, и явления, а «вещь в себе» – к трансцендентальному. Трудно, однако, согласиться, во-первых, с тем, что у Канта, по крайней мере в «Критике чистого разума», можно найти утверждение, что «вещи в себе “аффицируют нас”» (Там же. С. 110), о чем была речь выше, а во-вторых, что «по Канту, подлинным бытием обладают только вещи в себе» (Там же. С. 107). Скорее здесь парадокс – «само по себе действительное» принципиально недоступно – недоступно даже то, действительное ли оно или нет.

может быть только его собственная смерть; только собственную смерть можно назвать вещью в себе, но никак не вещью самой по себе; однако это не сознание своей смертности, определяющее реальные действия и порождающее иллюзии, но смерть как бы после смерти, некоторое замкнутое пространство, пространство в себе, пространство вне опыта – то, что вне мира, вне смысловых и функциональных пространств. Кант смягчает этот возможный вывод, отождествляя мир вещей в себе и ноуменальный мир. Он относит к ноуменальному миру свободу, бессмертие души и бытие Бога, оставив эмпирическому миру только познание (это кантовская интерпретация вещи в себе). Но опыт не сводится к функционированию в познании, как бы ни понимать последнее.

Канта можно считать, вслед за Брентано, родоначальником фазы крайнего упадка в философии (слепое априори) еще и в том смысле, что трансцендентализм есть предвестник абсурдности и противоречивости современного мира – разнообразного и унифицированного, собирающего многообразные пространства человеческого мира в одно – виртуально-электронное, которое становится условием возможности любого опыта. Господа виртуального мира – схематизм, подчиняющий чувственность рассудку, и воображение, создающее образы возможного – имеют дело только с явлениями. Вещь в себе как граница оказывается препятствием на пути к самим вещам, ибо ее запредельность и непостижимость предопределяет возможность иметь дело только с явлениями. Сами по себе вещи становятся ненужными, их заменяют функции и отношения; вещь в себе, напротив, остается востребованной – как нечто отрицательное, стирающее различие реального и нереального – одно из важнейших различий, если не основное, конституирующих человеческий мир. Вещь в себе реальна, или действительна, как то, что стоит за явлениями, но вещь в себе нереальна как нечто непознаваемое, как нечто ноуменальное, безотносительное, выходящее за пределы человеческого опыта. В деформированном мире смешению реального и нереального подвергаются не только вещи, но и люди. Как «субъекты в себе» они безотносительны к своему живому человеческому опыту, как эмпирические субъекты они не обладают автономией воли и слепо обрабатывают материал, неизвестно каким образом поставляемый воздействующими на них («аффицирующими» их) предметами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гайденко П.П. Монадология Лейбница и кантовское понятие «вещи в себе» // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 91–122.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.

Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 459 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. М.: Академический проект, 2011.

Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.

Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным. Примечания Ц.Г Арзаканяна. М.: Мысль, 1994. 592 с.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С вариантами перевода на русский и европейские языки / Отв. ред., составитель и автор вступительной статьи В.А. Жучков. М.: Наука, 1999. 665 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. 935 с.

Локк Д. Опыт о человеческом разуме / Пер. А.Н. Савина. М., 1898. 736 с.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении / Пер. А.Н. Савина // Локк Д. Сочинения: В 3 т. Т. 1 / Ред. и автор вступ. ст. И.С. Нарский. Примеч. И.С. Нарского и А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1985. 622 с.

Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. С. 692–777.

Ойзерман Т.И. Главный труд Канта // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 5–66.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Сочинения: В 6 т. Т. 2. М.: Терра; Республика, 2001.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam, 1979. 1022 p.

Eisler R. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Weidmann, 2008 (Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1930). 639 p.

Kant I. Critique of Pure Reason / Transl. by Friedrich Max Müller. London: Macmillan, 1922.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding // Locke's philosophical works in two volumes. Vol. 1. London: Bell and Sons, 1916. 541 p.

Ritter J. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie / Herausgegeben von Joachim Ritter. Bd. 2. Basel: Schwabe Verlag, 1976.

Uphues G. Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können (1906). Bremen: Europaischer Hochschulverlag, 2010. 336 p.

Molchanov Victor Igorevich

DSc in Philosophy, Professor, Center for Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russia. E-mail: phenomenology@rggu.ru.

On the Difference Between Terms and Words in Kant's *Critique of Pure Reason*

Summary. The difference between analysis and interpretation is the basis for studying the contexts in which the Kantian term Ding an sich operates, as well as other terms that include the structure an sich. Based on the difference between irrelativeness and independence, translations of these terms in five editions of the Critique of Pure Reason in Russian are analyzed. The difference between terms and similar language expressions that are not terms is considered. Particular attention is paid to the distinction between the competing terms «Ding an sich selbst» and «Sache an sich selbst», as well as to the term "Affizierung", which does not exist in Kant's language but is used by Russian translators and researchers. The tautological character of the definitions of things in themselves and of phenomena in Kant is clarified. The basis for the variety of interpretations of the "thing-in-itself" is revealed. In any discussion of any objects, there is always an explicit or implicit, reference to experience. No exception is any argument about things in themselves. When trying to describe them, they acquire, in the final analysis, the characteristics of cognizable and identifiable things that function in different spaces of the human world.

Keywords: Kant, thing in itself, thing per se (vestsch sama po sebe), subject in itself, tautology, appearance, irrelativeness, independence, transcendental, empirical.

Золотухин В.В.

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116. E-mail: vakis2011@gmail.com.

Всеединый разум, или Рождение Шеллинговского спекулятивного идеализма

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению генезиса и основных черт первой собственно спекулятивной системы немецкого идеализма – философии абсолютного тождества. Кратко прослеживается предшествующая эволюция философско-теологической мысли Шеллинга. В качестве источников автором привлекаются «Изложение моей системы философии» (1801) и лекции летнего семестра 1801 г., прочитанные Ф. Шеллингом в Йенском университете (конспект Трокслера). Они ценны тем, что содержат (1) объяснение общих мировоззренческих и методологических принципов, из которых исходит Шеллинг, (2) разъясняющие комментарии к параграфам «Изложения…». Автор реконструирует целостное философско-теологическое учение о всеединстве, выявляя при этом важнейшую роль концепта «интеллектуальное созерцание», без которого учение теряет всякую убедительность. В статье освещается, как учение об абсолютном тождестве критиковалось современниками. Полемические возражения К. Эшенмайера вынуждают Шеллинга модифицировать учение с помощью идей об отпадения мира от Абсолютного («Философия и религия», 1804). В результате стройность и последовательность концепции оказываются нарушенными. Рассматривается также жёсткая критика, последовавшая со стороны И.Г. Фихте, стоящего к тому времени на близких Шеллингу монистическо-мистических позициях, и со стороны «полукантианца» Я. Фриза. Критические замечания всех трёх современников позволяют усмотреть концептуальную специфику философии абсолютного тождества и, соответственно, дают возможность выделить уникальные, видоспецифические элементы шеллинговского учения начала 1800-х гг. К ним можно отнести выход за пределы субъективности в интеллектуальном созерцании и штрихами намеченное неразрывное диалектическое единство конечного и бесконечного.

Ключевые слова: Шеллинг, спекулятивный идеализм, Абсолютное, абсолютное тождество, интеллектуальное созерцание, разум, бесконечное, Фихте, К. Эшенмайер, Я. Фриз, И. Трокслер.

1801 год – знаменательный для немецкого идеализма. Именно в это время в творчестве двух крупнейших мыслителей, – И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга, – совершается перелом, окончательно отрывающий их от кантовского наследия. Перелом этот заключается, прежде всего, в серьёзном пересмотре отношения к Абсолютному и его познаваемости.

В философско-теологическом аспекте немецкий идеализм целесообразно подразделять на два этапа: ранний (критический) идеализм и спекулятивный идеализм. К первому может быть отнесена кантовская мысль, «полукантианство» Я. Фриза и философия Фихте до рубежа XVIII–XIX вв. Раннюю шеллинговскую мысль также можно вписывать в рамки критического идеализма, но при том условии, что в качестве отличительной особенности последнего будет принято не строгое кантианское воздержание от рассуждений об Абсолютном, а критицистский запрет на попытки его познания. Так, если Фихте до самого 1800 г. воспроизводит агностицистскую установку относительно «божественных вещей», то Шеллинг уже в ранних своих работах фактически выстраивает учение об Абсолютном, причём на объективно-идеалистической основе. Сравнительно близким к Канту его учение может считаться в той мере, в которой он принимает непознаваемость Абсолютного.

Немецкий историк философии Клаус Дюзинг (подготовивший и издавший на немецком языке в т. ч. и переведённый мной ниже трокслеровский конспект) определяет ранний идеализм как учения, в которых а) ключевую концептуальную роль играет соотношение Я с Абсолютным, и б) «хотя… Абсолютное понимается как основание, но, вместе с тем, его сущностные определения признаются непостижимыми для философии»[1]. Спекулятивный же идеализм, выстраиваемый Шеллингом (а также Фихте и Гегелем) с 1801 г., претендует на рациональное постижение Абсолютного. Менее явно это выражено у Фихте, даже на фоне мистических «Наставлений к блаженной жизни» сохраняющего в своих наукоучениях некоторую долю критицистской осторожности, более явно – у Шеллинга и Гегеля. Просвещенческий гносеологический оптимизм, причудливо наложившийся на увлечённость позднесредневековой «тевтонской философией»,

[1] *Düsing K* (Hrsg.). Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler. Köln, 1988. S. 105.

преломился в немецком идеализме рубежа веков в виде идеи прозрачности и познаваемости абсолютного первоначала. Возможно, свою роль здесь сыграл и психологический фактор, заставляющий мыслителя выдвигать спекулятивные предположения относительно того, что пока (а, возможно, и в принципе) недоступно изучению, заполняя тем самым белые пятна в картине мира.

Создавая свои монистические системы, Фихте и Шеллинг[2] отталкивались, во-первых, от позитивного фактора – кантовского учения о человеческом восприятии, а во-вторых, от негативного – отсутствия у Канта артикулированного единого принципа и основания философии. Упрощённо и схематично становление послекантовского идеализма можно описывать следующим образом. Коль скоро человеческое Я конституирует известную нам реальность, а единого принципа нет, то что может быть принципом, как не Я? Но Я, положенное в основание реальности, никак не может быть Я индивидуальным. Отсюда начинается прямой путь к философской теологии.

Философские теологии немецкого идеализма отличаются следующей особенностью: они воспроизводят подходы и идеи более ранних фундаментальных монистических учений об Абсолютном – Парменида, Плотина, Спинозы, – но делают это сквозь призму кантианской философии. Естественно, к кантовскому критицизму это имеет весьма опосредованное отношение, но без него оказались бы невозможным как раннеидеалистический поиск Абсолютного через Я и в Я, так и учение о самопостижении Абсолютного через человека и в человеке.

В ранней работе «Я как принцип философии» Шеллинг ощутимо онтологизирует фихтевское абсолютное Я. Здесь уже предвосхищены основные идеи позднейших этапов развития шеллинговской мысли, в частности, – что для нас интересно, – первоначальная форма абсолютного Я оказывается чистым тождеством[3]. В этой работе звучит и важнейшая для всего немецкого идеализма идея самосозерцания

---

[2] Говоря в данном случае о «магистральном» направлении развития кантовской мысли (Фихте и Шеллинг), мы намеренно оставляем за рамками рассмотрения учение Я. Фриза, который, сопрягая критицизм с философией религиозного чувства, сохранил гораздо большую верность философско-теологическому агностицизму своего учителя.

[3] *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 1. (SW I) 1792–1797. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 177.

абсолютного Я, фактически отождествляемого Шеллингом с Богом[4]. Философ не только творчески воспринял идеи Спинозы, но, по сути, положил их в основу своей системы[5]. Особое внимание при этом уделяется природе. Как удачно формулирует немецкий историк философии Б. Ваннинг: «Шеллинг противопоставляет свой объективный идеализм субъективному идеализму Фихте, перемещая внутренне присущую Я силу за пределы Я. Тем самым природа сама по себе, без фихтевского Я, оказывается преисполненной его силой и потому перестаёт нуждаться в полагающем Я»[6].

Следующая важная для нас веха шеллинговского творчества – «Система трансцендентального идеализма» (1800), иногда даже выделяемая исследователями в особый период творчества мыслителя[7]. Здесь Шеллинг стоит ещё на раннеидеалистических позициях: Абсолютное непостижимо. Натурфилософия дополняется трансцендентальной философией, которая высвечивает развитие человеческого духа и напоминает позднейшую гегелевскую «Феноменологию духа». Природа и Я, натурфилософия и трансцендентальная философия имеют единое основание – самотождественное Абсолютное. Важнейшую роль в этой системе играет искусство, объединяющее природу и человеческий дух. Творческий акт гения оказывается подлинным и совершенным самопознанием художника, а также нерефлексивным познанием Абсолютного[8]. Он может быть рассмотрен как возвращение к изначальному всеединству, разделившемуся в процессе самопознания Абсолютного, которое положило в себе субъект-объектную дихотомию и тем самым произвело Я.

В переходе Шеллинга от этой концепции к учению об абсолютном тождестве до сих пор есть белые пятна. Осенью 1800 г. Шеллинг стремится дополнить систему трансцендентального идеализма третьей частью, равнозначной двум остальным, – поэтикой или филосо-

---

[4] Ibidem. S. 201, 210.

[5] Подробнее о шеллинговской рецепции Спинозы см., напр.: *Hatem J.* L'absolu dans la philosophie du jeune Schelling. Zeta Books, 2008. P. 46–50.

[6] *Wanning B.* Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: 1997. S. 163.

[7] *Augusto Míguez R.* La filosofía de la identidad de Schelling: lo Absoluto como perfecta unidad // Revista Laguna, 24, marzo 2009. P. 33.

[8] *Schelling F.W.J.* System des transzendentalen Idealismus. Tübing., 1800. S. 480.

фией искусства, однако это ещё не коренное изменение[9]. По поводу же непосредственных причин перехода Шеллинга к спекулятивному идеализму существует ряд гипотез: речь идёт о влиянии неоплатонизма, Спинозы или Бардили и Рейнгольда. По мнению К. Дюзинга, вероятнее всего переворот произошёл под влиянием Гегеля[10].

«Изложение моей системы философии»[11], судя по всему, отчасти замыслено в 1800 г. и закончено весной 1801 г. Написано оно в геометрической форме, и это явная отсылка к «Этике» Спинозы. В мае 1801 г. Шеллинг опубликовал «Изложение…» в издаваемом им самим «Журнале спекулятивной физики». Этот программный текст философии абсолютного тождества содержит следующие ключевые идеи: (1) абсолютное тождество есть разум, (2) этот разум самотождественен, бесконечен и представляет собой hen kai pan, (3) ничто, кроме него, подлинно не существует, (4) он познаёт сам себя, бесконечно полагая в себе субъект и объект, различные лишь количественно, но не сущностно[12].

Как мы видим, Шеллинг называет абсолютное тождество «разумом» (Vernunft). Ясно, что в данном случае термину «разум» придаётся некое новое значение. Сам Шеллинг понимает трудность и неоднозначность словоупотребления, но от подробного объяснения воздерживается[13]. Однако признание «разумности» Абсолютного вовсе не обозначает перехода к теизму. Шеллинг не связывает разум с личностью и личным бытием. При этом он говорит: помысливая разум, нам, – философствующим, – требуется отстраниться от себя. Субъект должен будто бы раздвинуть грани своей субъективности.

Разум, он же абсолютное тождество, бесконечен[14], а значит, личностный его статус исключается. Это не значит, что абсолютный разум *лишён* личностного аспекта и бессознателен в негативном смысле. Послекантовский спекулятивный монизм, в отличие от современного ему и дискутирующего с ним теизма, не считает личность и

---

[9] *Düsing K.* Die Entstehung des spekulativen Idealismus // Jaeschke W. (Hrsg). Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg, 1994. S. 152.

[10] *Düsing K.* Die Entstehung des spekulativen Idealismus. S. 154–157.

[11] Русский перевод см.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Изложение моей системы философии / Пер. А.А. Иваненко. СПб., 2014.

[12] *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttg.; Augsburg, 1859. S. 114–125.

[13] Ibidem. S. 114.

[14] Ibidem. S. 118.

сознание высшими атрибутами божественной реальности. Личность – всегда субъект, необходимо противопоставленный объекту, а сознание – всегда идеальное, необходимо противопоставленное вещам (реальному). Абсолютный же разум, чтобы быть абсолютным, должен возвышаться над всякой односторонностью и противоположением. Дальнейшие положения работы показывают, что Шеллинг понимает под разумом совокупность всего, т. е. всеединство (греч. *hen kai pan*). Сам философ называл своё учение «системой тождества» (Identitätssystem).

Текст «Изложения моей философии» содержит ряд эксплицитных отсылок к ключевым положениям фихтевской «Основы общего наукоучения» (1794/95). Вместе с тем, Шеллинг делает то, от чего предостерегал Фихте, – выходит за пределы конечного разума, Я, – а именно это, по Фихте, ввергает философа в спинозизм, уводя из критицизма обратно в догматизм. Однако шеллинговский объективный идеализм всё же не есть беспримесный спинозизм. Последний оказывается переосмысленным через призму фихтевского учения о Я, что, как можно видеть, находит отражение в тексте «Изложения…»[15]. Обогатившись кантовской аналитикой познания, Шеллинг возвращается к древней монистической метафизической традиции.

Якоб Фриз, слушавший курс Шеллинга в летнем семестре 1801 г. вместе с И. Трокслером[16], истолковал идеи мыслителя как «попытку объединения Спинозы и Фихте»[17]. Это определение во многом верно. Несмотря на то, что теоретические позиции Фихте и Шеллинга к

---

[15] *Hennigfeld J.* Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien. Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta, 1997. S. 235–246.

[16] Игнац Пауль Виталис Трокслер (1780–1866) – немецкий идеалист “второго ряда”, один из главнейших мыслителей Швейцарии XIX в. Обучался медицине и философии в Йенском университете, слушал лекции Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля, был их младшим другом и соратником. В 1800-х гг. на основе шеллинговских идей Трокслер создал «биософию» – оригинальную философию всеединой жизни. В дальнейшем его взгляды сблизились с философией чувства и веры. За свою жизнь Трокслер успел побыть практикующим врачом, ректором Базельского и профессором Бернского университета, видным политическим деятелем Швейцарии, которую он представлял на международном Венском конгрессе (1814–1815 гг.). Как политик придерживался республиканско-демократических взглядов.

[17] *Düsing K.* (Hrsg). Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 11, 102.

1801 г. серьёзно разошлись, философы ещё находились в хороших отношениях и надеялись на дальнейшее взаимопонимание.

* * *

Трокслеровский конспект лекций Шеллинга 1801 г. уникален тем, что показывает, как именно Шеллинг разъяснял свою новую позицию слушателям[18]. Лаконичное «Изложение…» не предусматривает подробных разъяснений и историко-философских отсылок; рассуждения мыслителя остаются в нём за кадром. Лекции, записанные Трокслером, могут считаться первым развёрнутым изложением новой, уже сугубо спекулятивной философии тождества: и «Дальнейшее изложение системы философии» (1802) и «Система всеобщей философии и в особенности натурфилософии» (1804) относятся к чуть более позднему времени.

Особой важностью для исследователя обладают лекции Шеллинга, законспектированные Трокслером перед комментарием к «Изложению моей системы философии». В этих лекциях (а их, судя по всему, состоялось десять) Шеллинг объясняет общие мировоззренческие и методологические принципы, из которых он исходит.

Так, мы узнаём, что учение о всеединстве мыслится Шеллингом как способ возвращения к «старейшей первоначальной философии», под которой понимается очаровывавший романтиков досократический монизм. Как считает мыслитель, долгое господство формальной логики нанесло философии вред, ведь коль скоро единственным критерием истинности оказывается корректность силлогизма, открывается возможность обоснования любого нереалистичного, ложного положения. Возвращаясь в «пункт единства явления и вещи-в-себе», мы тем самым становимся на дологическую (или, корректнее, внелогическую) позицию[19]. Здесь очень рельефно выделяется новая, спеку-

[18] Отметим, что эта позиция может быть названа «новой» весьма условно. Хотя взгляды Шеллинга существенно видоизменялись несколько раз за его жизнь, говорить о радикальной их трансформации достаточно затруднительно. Точнее будет представить развитие его философии в виде смещения акцентов с одной проблемы на другую при некотором (подчас серьёзном) переосмыслении контекста. Так, идея абсолютного тождества представлена уже в «Я как принципе философии» (1795), закономерно вытекает она и из «Системы трансцендентального идеализма» (1800). Представлены в текстах второй половины 1790-х гг. и идеи единой истинной философии.

[19] Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 27–28.

лятивно-теософская установка Шеллинга, ставящая абсолютное внерефлексивное и внедискурсивное знание выше последовательного логического мышления.

Профетический характер переосмысленного учения подкрепляется и тезисом о единственной верной философии, соотносящейся с единственной высшей истиной. Судя по всему, последовательная концепция такой философии и есть открывшийся Шеллингу в 1801 г. «свет», о котором он сообщает в письме Эшенмайеру[20]. Высказанная Шеллингом мысль о том, что «дело философии состоит не в порождении истины, а в устранении препятствий, мешающих её развитию…»[21] может быть понята как признание сверхрационального и сверхфилософского характера истины. Философ из размышляющего и рассуждающего искателя превращается в провозвестника Истины, явленной ему неким сверхдискурсивным образом. В таком же ключе переосмыслил свои построения и Фихте. Именно это привело к острому (правда, заочному спору) Фихте и Шеллинга в 1806 г.

Истинная философия видится Шеллингом в 1801 г. как наука об Абсолютном, всюду ищущая и обнаруживающая Абсолютное. Но ни реализм, философствующий исходя из внешнего мира; ни идеализм, философствующий исходя из данных сознания, не могут представить целостной картины. Необходим их синтез, осуществлённый Шеллингом в натурфилософии (т. е. реализме) и трансцендентальном идеализме. Точка их единства находится «за пределами сознания», т. к. последнее порождается противоположностью Я и внешних вещей. Бытие и мышление «необходимо разделены в сознании»[22], а поистине они, совпадая в Абсолютном, суть одно.

Свою мысль Шеллинг видит итогом всего предшествующего философского развития. Он приходит к выводу, что спекулятивный (досократический?) материализм, – представляющий всё как единую, всеобщую, недвижную в своём основании материю, – и интеллектуализм (идеализм), созданный Платоном и Лейбницем, по сути своей говорят об одном.

Свой комментарий к «Изложению моей системы» Шеллинг начинает со следующего утверждения: «если истины существуют, то

[20] *Nitz T.* Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings. Marburg, 2012. S. 9.
[21] Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 28.
[22] Ibidem. S. 30.

должна существовать абсолютно первая и безусловная истина»[23]. Интересно, что эта идея (представленная не только у Шеллинга, но и, как минимум, у Ф.Г. Якоби) прямо воспроизводит доказательство бытия Божия Бонавентуры, хотя ни первый, ни второй Бонавентуру не упоминают[24]. Таким образом осуществляется переход из области теории познания в область философской теологии, причём первая, нуждаясь в абсолютном фундаменте, оказывается невозможной без второй. Существование Абсолютного тем самым, как говорит Шеллинг, «необходимо востребуется». Но как только речь заходит об этом, перед нами встаёт важнейший вопрос соотношения божественной реальности и конечного мира. Шеллинг стремится прояснить свою позицию относительно этой проблемы с помощью метафоры: Абсолютное относится к вещам конечного мира так же, как пространство – к фигурам, вычерчиваемым геометром. Вещи имеют формы, но при этом они субстанциально неотрывны от пространства, в котором они пребывают, и немыслимы вовне его. При этом философ, изучая конечное, не должен терять из виду его принадлежность к всеединству; он должен «реконструировать единство во всеобщности и всеобщность во единстве…»[25]. Абсолютное тождество предстаёт как принцип, содержащий «все истины в распределённом и упорядоченном виде».

Но как возможно такое видение? По мнению Шеллинга, его обеспечивает интеллектуальное созерцание (intellektuelle Anschauung). Это – важный понятийный узел категориальной системы немецкого идеализма, без которого философия абсолютного тождества не складывается в целостное единство. У Канта интеллектуальное созерцание обозначало способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу (и, следовательно, находится вне пределов рассмотрения).

Фихте же, разрабатывая наукоучение, переосмысливает значение этого понятия в контексте собственного мировоззрения. Интеллектуальное созерцание Фихте заключается в слиянии субъекта с объектом, когда Я мыслит самое себя. Интеллектуальное созерцание обретает особое значение в «Изложении наукоучения» 1801/1802, т. е. сразу после перехода к выстраиванию спекулятивной философской

[23] Ibidem. S. 43.

[24] *Schmidt J.* Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophische Theologie. Stuttg., 2003. S. 111.

[25] Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 44.

теологии. Здесь оно является «созерцанием самого абсолютного интеллигирования», т. е. абсолютного знания, которое согласно своей абсолютной сущности, постигает себя абсолютным образом[26]. Таким образом, у Фихте интеллектуальное созерцание становится способом самопостижения Абсолютного.

В йенских летних лекциях 1801 г. Шеллинг признаёт интеллектуальное созерцание необходимым элементом философствования: «кто не способен… возвыситься до интеллектуального созерцания, тот, должно быть, чувствует себя как рыба на суше или птица в безвоздушном пространстве. Он не создан для спекуляции, как и тот, кто всё время вопрошает лишь о практическом её применении»[27]. Интеллектуальное созерцание, по Шеллингу, есть важнейший познавательный акт: без него не может быть постигнуто ни пространство, ни абсолютная бесконечность, ни абсолютное тождество.

Шеллинг в общем согласен с Фихте: развивая свою философию абсолютного тождества, он утверждает, что интеллектуальное созерцание является мистическим, непосредственным бессубъектным богопознанием в-себе и для-себя и растворением в Абсолютном[28], но поскольку оно есть всё, то нашим посредством оно постигает само себя. (У Фихте также мы сами должны *стать* интеллектуальным созерцанием.)

В «Дальнейшем изложении системы философии» (1802) мыслитель определённо утверждает, что интеллектуальное созерцание – «начало и первый шаг философии». Постулирование его как высшего рода познания возводится к Спинозе. Такому созерцанию – «способности видеть живое единство всеобщего в особенном и бесконечного в конечном», т. е., наряду с устранением субъектности, усмотрению идеального, – по мнению Шеллинга, нельзя научить. Оно остаётся за скобками знания[29].

---

[26] *Fichte I.H.* (Hrsg). Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke (SW I/2). Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. Berlin, 1845. S. 33.

[27] Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 42.

[28] *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttg.; Augsb., 1859. S. 360; *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 6 (SW VI). 1804. Stuttg.; Augsb., 1860. S.152–154.

[29] *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttg.; Augsburg, 1859. S. 348, 354, 361–362; *Nitz T.* Absolutes Identitätssystem. S. 88–89. Здесь нам придётся оставить открытым вопрос о том, является ли понятие «интеллектуальное созерцание» исключительно продуктом спекулятивного философствования или, кроме того, ещё и попыткой описания мистического

Исходя из вышеизложенного, можно восстановить шеллинговскую картину мира образца 1801 г.: конечное заключено в бесконечном и единосущно ему. Единственная и высшая философская истина о мире заключается в том, что абсолютный надличностный и надсознательный разум-всеединство постигает сам себя. С субъективной, частной точки зрения это может быть представлено как интеллектуальное созерцание подлинного философа, отвлекающегося от своей конечности, а с исторической точки зрения – как существование и развитие монистической философской теологии. Однако последнее намечено лишь отдельными штрихами. Не прописана и роль человека в осуществлении самопознания Абсолютного. В этом отношении вполне логичным может считаться утверждение Им.Г. Фихте о том, что развёрнутым, разработанным и систематизированным вариантом шеллинговской философии тождества оказывается гегелевская мысль[30].

* * *

Система абсолютного тождества оказалась в немецком идеализме первой и широко известной спекулятивной философской теологией. Её суровая критика последовала в течение 1800-х гг. практически со всех мировоззренческих позиций.

Первым серьёзным критиком стал натурфилософ и фидеист К.А. Эшенмайер. В своей работе «Философия в её переходе к нефилософии» (1803) он атакует учение об абсолютном тождестве целой чередой вопросов: что побуждает разделение всеединства и создаёт иерархию потенций? В чём заключается их источник? И, коль скоро абсолютный разум осуществляет самопознание, то как он может делать это, не выходя за свои пределы, т. е. не разделяясь?[31]

опыта. Он требует специального историко-философского изучения. Можно лишь сказать, что эксплицитных указаний на собственный мистический опыт Шеллинг в своих текстах не даёт. Однако, это не отменяет того факта, что учение об интеллектуальном созерцании является краеугольным камнем системы абсолютного тождества: без него последнее имеет свойство восприниматься в качестве нелогичного и безосновательного, что подтверждается критикой К. Эшенмайера и Я. Фриза.

[30] *Fichte I.H.* Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Neudr. der 2. Aufl., Sulzbach-Rosenberg, 1841. S. 771–772.

[31] *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen, 1803. S. 70–71.

Дело в том, что учение о соотношении абсолютной реальности и мира вещей; бесконечного и конечного оставалось у Шеллинга неразработанным и, соответственно, непрописанным. Эшенмайер детально изучил на этот предмет тексты Шеллинга. Так, в приводимом им отрывке из «Бруно…» герой диалога Бруно (Шеллинг) пытается ответить на поставленный Луцианом (Фихте) вопрос о том, как конечное исходит из Абсолютного, но фактически словно бы уходит от поставленного вопроса, говоря о единстве в Абсолютном всего разделённого[32].

Шеллинг ответил на вопросы Эшенмайера работой «Философия и религия» (1804), в которой модифицировал систему абсолютного тождества с помощью идеи отпадения конечной реальности от абсолютной. Стройность и поледовательность концепции оказались нарушенными, и уже в конце десятилетия Шеллинг значительно изменил её, создав учение о свободе. Предпосылки для последнего были заложены уже в «Философии и религии».

И.Г. Фихте подверг учение об абсолютном тождестве заочной критике в одном из двух текстов 1806 г., которые были изданы впоследствии (в 1846 г.) сыном философа Им.Г. Фихте под общим заглавием «Сообщение о понятии наукоучения и его предшествующих судьбах». Критика эта выдержана с альтернативных монистических позиций позднего Фихте-мистика. Вкратце его претензии к идеям Шеллинга могут быть подытожены следующим образом. Во-первых, Фихте считает, что вне субъективности пути к Абсолюту нет. По его мнению, «невозможно созерцать Абсолютное вне себя, что порождает чистую игру воображения, а необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным»[33], ведь «внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма Я (Ichform)»[34].

Во-вторых, Фихте не желает принять то, что Абсолютное может быть как «в-себе», так и в форме, т. е. в процессе самопознания, в природе, которая есть, в том числе, наш мир. Абсолютное должно, по Фихте, быть абсолютно тождественным самому себе, иначе выходит логическое противоречие. Фихте делает вывод: Шеллингу страшно за

[32] *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, S. 67–69.

[33] *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften. Bd. 10 (GA II/10). Nachgelassene Schriften 1806–1807 / Lauth R., Gliwitzky H. (Hrsg). Stuttgart; Bad Cannstatt, 1994. S. 31.

[34] Ibidem. S. 55.

свою индивидуальность, он боится растворения в Боге, и потому он допускает в Абсолюте разделение, противопоставление, делимость, дающие возможность «вписать» конечный мир в божественную реальность.

В-третьих, Фихте вопрошает: как абсолютное тождество может быть «точкой безразличия» субъекта и объекта, если само отсутствие различия необходимо предполагает первоначальное различение?[35] Спекулятивный мистик Фихте, когда дело дошло до критики Шеллинга, – конкурента и оппонента, к которому он к тому времени уже испытывал значительную неприязнь (об этом свидетельствует стиль изложения), – превращается в приверженца формальной логики и стремится показать идею разума-абсолютного тождества нелогичной, внутренне противоречивой, спекулятивно некорректной и неграмотной. Фихте явственно отвергает шеллинговский антиномическо-диалектический подход к единству противоположностей в Абсолютном.

К критике шеллинговского абсолютного тождества также подробно обратился Я. Фриз (1807 г. и позже). Стоя на кантианских агностицистских и строго рационалистических позициях, он утверждает, что шеллинговское изложение «уничтожает само себя». Во-первых, совершенно непонятно, как можно познавать, абстрагировавшись от субъект-объектной дихотомии. Во-вторых, положение о том, что многое не существует по истине и всё есть всеединство, просто-напросто абсурдно. Ведь наряду с абсолютным тождеством Шеллингу приходится полагать не только двойственность, но и бесконечную множественность, хотя он и возражает против этого[36]. При этом Фризу, как и Эшенмайеру, непонятно, каким образом от Абсолютного осуществляется переход к конечному. В-третьих же, как указывает Фриз, совершенно невозможно представить абсолютное тождество в реальности, в мире многого, а исходить из Абсолютного для нас невозможно. К тому же понятно, что абсолютное единство никак не может быть источником различия в мире явления, как и быть безразличием в себе, ведь упоминание о безразличии субъективного и объективного уже имманентно предполагает их различие[37]. В этом Фриз согласен с Фихте.

---

[35] Idem. S. 46.
[36] *Fries J.* Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig, 1824. S. 115, 239.
[37] *Fries J.* Polemische Schriften. S. 116, 242.

В-четвёртых, по мнению Фриза, не выдерживает критики учение о том, что Первоначало необходимо познаёт себя, полагая в себе противоположности. Тогда множественность возникает благодаря необходимому следствию божественного самооткровения. Но это, как считает Фриз, подчиняет Первоначало стоящего выше него закону или судьбе, что свидетельствует о ложности шеллинговской системы[38] на вершине которой стоит судьба[39]. Да и как может идти речь о самопознании Бога? «Названное утверждение, собственно, означает: в любом случае абсолютное не есть человек, однако все же будто оно как человек». Для Фриза все это – лишь антропоморфизм и нагромождение противоречий[40]. Можно сказать, что в отличие от Фихте и Шеллинга, Фриз не претерпел существенного влияния Спинозы, поэтому монистические построения последних казались ему несуразными в том числе и тогда, когда они продолжали старинную традицию философствования. В целом же, дерзновение Шеллинга постичь божественную реальность является, исходя из фризовской (и кантовской!) концепции, неумным: необходимо осознать, что рассуждать о таких вещах – не человеческое дело.

Из всех рассмотренных нами критик единственной результативной оказалась эшенмайеровская. О критике со стороны Фихте Шеллинг, судя по всему, тогда так и не узнал, а даже если бы и узнал, не среагировал бы на неё: отношения двух философов были безнадёжно испорчены. Фризовский же текст вышел, когда сам Шеллинг уже был близок к переходу на платформу «философии природы». Однако, как представляется, критические замечания всех трёх современников позволяют усмотреть концептуальную специфику шеллинговского учения. Они дают возможность выделить в философии абсолютного тождества как элементы, характерные для немецкого идеализма вообще, так и её уникальные, видоспецифические элементы. К первым можно причислить учение о всеединстве, его мессианский характер и готовность познавать Абсолютное, а ко вторым – выход за пределы субъективности в интеллектуальном созерцании и намеченное, но подробно не прописанное диалектическое единство мира и Абсолютного (более подробно Шеллинг займётся этим в 1804 г.).

---

[38] *Fries J.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg, 1807. S. 35, 39.
[39] *Fries J.* Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig, 1824. S. 245.
[40] *Fries J.* Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Heidelberg, 1812. S. 68–69.

* * *

Ниже мы предлагаем вниманию читателя первый перевод трокслеровских конспектов лекций Шеллинга на русский язык. Лекции были прочитаны в летнем семестре 1801 г. в Йенском университете, конспект составлен 21-летним йенским студентом И.П.В. Трокслером. Важной особенностью текста является то, что он представляет собой не запись непосредственно в аудитории, а воспроизведение услышанного по памяти после занятий. Предполагается, что Трокслеру удалось передать понятийную систему Шеллинга без искажений. Конспект уникален: материалов самого Шеллинга по лекциям летнего семестра 1801 г. пока не обнаружено. Запись Трокслера состоит из двух частей: первая содержит концептуальное введение в учение об абсолютном тождестве, вторая представляет собой комментарий к параграфам манифеста философии абсолютного тождества – «Изложению моей системы философии».

Перевод выполнен по изданию, подготовленному Клаусом Дюзингом: Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler / Herausgegeben, eingeleitet und mit Interpretationen versehen von Klaus Düsing. Köln: Jürgen Dinter-Verlag für Philosophie, 1988. S. 27–62.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / Пер. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014.

Augusto Míguez R. La filosofía de la identidad de Schelling: lo Absoluto como perfecta unidad // Revista Laguna, 24, marzo 2009. P. 33–45.

Düsing K. (Hrsg). Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler. Köln: Jürgen Dinter, 1988. 207 S.

Düsing K. Die Entstehung des spekulativen Idealismus // Jaeschke W. (Hrsg). Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg: Meiner Verlag, 1994. S. 144–163.

Eschenmayer C.A. Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walther, 1803. 107 S.

Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Neudruck der 2. Aufl., Sulzbach-Rosenberg, J.E. von Seidel, 1841; Aalen, 1968, 1052 S.

Fichte I.H. (Hrsg). Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke (SW I/2). Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. Berlin, Veit und Comp., 1845, 710 S.

Fichte J.G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nach-

gelassene Schriften. Bd. 10 (GA II/10). Nachgelassene Schriften 1806–1807 / Lauth R., Gliwitzky H. (Hrsg). Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994. 543 S.

Fries J. Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807. 80 S.

Fries J. Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1812. 104 S.

Fries J. Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig: Reinicke und Comp., 1824. 359 S.

Hatem J. L'absolu dans la philosophie du jeune Schelling. Zeta Books, 2008. 158 p.

Hennigfeld J. Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, GA 1997. S. 235–246. 390 S.

Nitz T. Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 140 S.

Schelling F.W.J. System des transcendentalen Idealismus. Tübingen: J.G. Cotta, 1800. 487 S.

Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 1. (SW I) 1792–1797. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856. 489 S.

Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1859. 566 S.

Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 6 (SW VI). 1804. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1860. Bd. 6.

Schmidt J. Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 2003. 306 S.

Wanning B. Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, GA 1997, S. 153–168.

Zolotukhin Vsevolod Valeryevich

PhD in Philosophy, Senior Lecturer at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University. 116 Dneprovsky Lane, Rostov-on-Don, 344065 Russia. E-mail: vakis2011@gmail.com.

The All-Unity Reason, or The Birth of Schelling's Speculative Idealism

Summary: The paper is devoted to the explication of main concepts and ideas of Schelling's first speculative theology i.e. philosophy of identity (1801–1806). As a main source the author analyzes Schelling's *Presentation Of My System Of Philosophy*

and I. Troxler's summary of Schelling's lectures delivered in Summer semester 1801. The latter text is important because it contains (1) an outline of general principles of Schelling's world-outlook, (2) a comprehensive explication for the paragraphs of Presentation. The author presents reconstruction of the whole Schelling's all-unity doctrine with accent to the concept of "intellectual contemplation" without which the doctrine loses its inner logic. The paper also deals with the criticism of Schelling's absolute identity doctrine by his contemporaries. C.A. Eschenmayer poses sharp and uncomfortable questions which make Schelling modify his theory with an idea of the so-called Abfall. Serious objections to the Schelling's doctrine come also from J.G. Fichte and J. Fries. This intra-traditional criticism gives us possibility to mark out specific traits of the early form of Schelling's philosophy of identity. The mains of them are (a) the interpretation of intellectual contemplation as the exit from the subjectivity and (b) the conception of the indissoluble dialectical connection between the finite world and the Absolute however without detailed basis.

Keywords: F.W.J. Schelling, speculative Idealism, the Absolute, absolute identity, intellectual contemplation, reason, the infinite, C.A. Eschenmayer, J.G. Fichte, J. Fries, I.P.V. Troxler.

Лекции Ф.В.Й. Шеллинга, прочитанные в летнем семестре 1801 г. (конспект И.П.В. Трокслера)

Основные моменты из Шеллинговских лекций, записанные после занятий.

Часть 1
Введение в философию тождества и её обоснование

Час первый

Каждый духовно созревший человек философствует. Обыденный рассудок рассматривает предметы лишь через призму понятий рефлексии, собственно же философский рассудок (der philosophischer Verstand) – непосредственно сами по себе. Понятия рефлексии не могут обеспечить очевидность, которую мы обретаем лишь благодаря философскому рассудку, ибо обыденный рассудок ограничен именно тем, что не сознаёт своей рефлексии. Поскольку философский рассудок возвышается над рефлексией, он обеспечивает достоверность. Кто не в состоянии подняться и встать на его точку зрения, тому такое познание необходимо должно показаться эксцентричным. Особенно трудно это должно быть тем, кто уже поставил своему рассудку определённые границы и предписал ему формы оперирования. Это сделали формальные логики. Что они выиграли? Ничего! Между реальностью и созерцанием разверзлась непреодолимая пропасть, ибо то, что объективно совершенно ложно, может быть совершенно корректно помыслено логически. Ошибка прежней философии заключается в следующем: она желала сделать основанием всякого знания формальную логику, исходящую лишь из опыта (Empirie), который учил нас, что вывод[1] не может состоять более чем из трёх членов. Значит, мы должны вернуться к старейшей первоначальной философии[2]. Ей такое разделение неизвестно, и она исходит из пункта единства явления и вещи-в-себе. Этой философии не чужд никакой

[1] Речь идёт о силлогизме – Прим. перев.

[2] Вероятно, речь идёт о Гераклите или Парменидe – *Прим. издат.*

предмет знания. Никакая наука без неё невозможна, все прочие науки выводятся и должны выводиться и обосновываться ею, так как в противном случае они были бы лишь беспорядочными конгломератами, стремящимися навстречу друг другу. Итак, если вопрос о пользе науки уже абсурден сам по себе, то сомнение в пользе науки всех наук тем более абсурдно.

Час второй

Все философы, заслуживающие этого имени, согласны относительно сущности и цели философии (хотя и выражаются они поразному, но смысл один), даже скептик своим сомнением соглашается с ними. Отрицая истинность прочих систем, он тем самым утверждает собственную философию. Но скептик, сомневающийся в том, сомневается ли он, превращает себя в неразумную скотину, т. к. отказывается от разума. Основание этого, по большей части, заключается в страхе перед истиной и намерении держаться подальше от всякой философии. Может существовать только одна-единственная философия, как и одна-единственная не порождаемая индивидами, но развиваемая истина. Конечно, она может являться в различных конфигурациях и формах. Следовательно, дело философии состоит не в порождении истины, а в устранении препятствий, мешающих её развитию, а значит, в предохранении здравого рассудка от заблуждений.

Источники, из которых происходят наши науки, основаны на двух родах познания: т. наз. учёном и обыденном. Обыденный, в свою очередь, также распадается на два вида: один основан на авторитете, а второй – на наблюдении. На авторитете строилось историческое знание, а на наблюдении – знание, касающееся природы. Авторитет уже давно признан недостоверным источником, так как он – лишь принятие на веру. Наблюдение идёт от выводов из следствия к причине и наоборот (этим средством часто пользуется и история, например, о переселении народов и крестовых походах судят, исходя из нынешнего состояния Земли и её обитателей и т. д.) Эмпирический физик экспериментирует, тщательно наблюдает следствие и затем полагает причину, сообразную свойствам следствия. Если же привлекаются другие явления, то они снова сводятся к подобному основанию или же к такому, которое часто получает атрибуты, подводящие его под явления. Таков был базис нашей прежней физики! Всё вращалось от причины к следствию и от следствия к причине, и так возник ложный круг. Ни всеобщности, ни достоверности не было, ибо

1) следствие часто воспринимается несовершенным образом, как бы всесторонне оно ни созерцалось наблюдателем;

2) если даже следствие познано в совершенстве, причина тем самым ещё не познаётся. Мы ведь не можем знать, насколько она задействована. *Бытие* причины мы исследуем только сообразно её *действиям*.

В соответствии с этим имеющиеся у нас теории суть лишь то, что Гёте говорит о Бардте[3]: «если бы я был Христом, я говорил бы так». Это же может быть обращено к нашим физикам: если бы мы были природой, мы сделали бы это явление вот таким. Опоры учения о природе так шатки!

Но задаются ли люди вопросом о лучшем обосновании? Этот вопрос, кажется, можно разрешить с помощью другого: не существует ли науки, положения которой очевидны? Никто ещё не сомневался в очевидности положений геометрии. Как же она бралась за достижение достоверности и завершённости? Она не спрашивала о каузальном отношении, о том, почему её объекты таковы, а задавалась лишь вопросом о том, каковы они. Геометрия пыталась аподиктически доказывать и смогла это. Так же должна действовать и философия. Геометрия предпосылает бытие и пространство как нечто абсолютное. Философия тоже должна двигаться к Бытию, к Абсолютному, осуществляя поиск переменчивого в вечном и преходящего в непреходящем. Следовательно, в принятии Абсолютного философия едина с геометрией, а различие их в том, что философия принимает Абсолютное само по себе, которое в геометрии репрезентируется пространством.

Час третий

Философия может допускать лишь один предмет познания. Её задача – найти во всём Абсолютное и, таким образом, она заслуживает названия науки об Абсолютном. Её взгляды на вещи, сообразно их сущности, нельзя именовать априорными или эмпирическими, ибо эмпирические предметы также могут быть рассмотрены априори, и познавать их истинную сущность нам необходимо лишь исходя из

[3] Шеллинг имеет в виду гётевскую сатиру на переложение Нового Завета лютеранским теологом К.Ф. Бардтом, которая называется «Пролог к новейшим божественным откровениям, переведённый на немецкий язык К.Ф. Бардтом» (1774). Цитируемую фразу говорит сам Бардт в качестве героя сатиры. – Прим. перев.

такого рассмотрения. Ни идеализм, ни реализм по отдельности не являются истинной философией. Чтобы найти её, мы должны исходить из пункта их единства, который, однако, находится за пределами сознания, поскольку последнее существует лишь благодаря противоположности Я и внешних вещей (Außendinge). В сознании никак невозможно полагать одно без другого. Мы обнаруживаем, что *бытие* и *мышление* необходимо разделены в сознании.

Но свыше этой точки зрения *бытие* и *мышление* совпадают в Абсолютном. Если мы представим эти пункты различия крайними точками эллипса, то при их совпадении мы достигнем центральной точки. Значит, задача идеализма состоит в дедуцировании бытия исходя из интеллигенции и достижении таким образом Абсолютного. Задача реализма же – обратная дедукция. Так реализм и идеализм становятся единой и единственной философией. Реализм Шеллинг претворяет в жизнь в своей натурфилософии, а идеализм – в трансцендентальной философии. Бог и природа суть будто два полюса науки (единственной философии), которые, однако, сами по себе и в неразделённом виде составляют Всё. В единичном эта философия учит нас находить Всё, во временности – вечность, и только в единстве они составляют Абсолютное. (Ещё кое-что о шеллинговском методе). Истина и красота – то, к чему мы должны стремиться с помощью познания и искусства!

Час четвёртый

Философию определяли как познание не только явлений, но и вещей-в-себе, и полагали, что её принцип должен быть таким, из которого можно вывести разнообразнейшие предметы. Только познание вовсе не различается по своему предмету, в этом отношении оно всегда одно и то же. Различаться оно может только по форме. Непосредственное абсолютное познание – познание философское. Принцип философии также не является тем, из чего может выводиться множественное, напротив, он есть Всё, Абсолютное, само Бесконечное и абсолютное тождество. В рефлексии последнее распадается на Я и не-Я, и лишь там возникает множественное. Тождество это присутствует уже и в так называемом обыденном человеческом рассудке. Если у него ещё нет никакой идеи относительно философии, дух и материя для него едины. Разделёнными они выступают только в развитом мышлении.

Подлинно спекулятивно философствовать можно и не зная принципа, это доказывает Якоби. Философия может выступать в различных формах, Шеллинг же стремится изложить её в первоначальной форме. Пока что у нас был преимущественно эмпиризм. Поскольку греческие скептики подвели к тому, что вещи сами по себе (так называли внешние объекты) не соответствуют явлениям, а вводят в оптическое, акустическое и т. д. заблуждение, внутренняя сущность была отделена от иллюзии и т. д., и обман был объяснён физиологически и психологически, а это – очевидная эмпирия. Возник дуализм, так как философы поднимались от единичного и, наконец, с помощью абстракции достигли формы и материи. Но здесь есть вечная пропасть, которую, например, кантианство никогда не преодолеет. Рейнгольд действительно не идёт дальше, в его чистом сознании эти две противоположности представлены не менее, чем в его способности представления. Ближе к решению подошёл Декарт. Своим выводом cogito ergo sum он противопоставил себя внешней природе. Он заблуждался, так как вместо того, чтобы полагать мышление в качестве абсолютного тождества, он озирался в поисках связующего средства в Боге, которого он, таким образом, сделал лишь чем-то акцидентальным. Вместо того, чтобы аналитически вывести из единого высшего Абсолютного два положения – *мышление* и *бытие*, – он связывает их с помощью третьего подчинённого. Это совершилось по закону причинности, который может, вероятно, считаться высшим принципом эмпирии, но не философии.

Час пятый

Принцип философии должен быть всеохватывающем и всеобъемлющим, таким, вне которого ничего нет, а таково только абсолютное тождество мышления и бытия. Значит, чистый разум Рейнгольда таковым считаться не может, поскольку ему всё ещё что-то противопоставляется. Высшим основоположением может быть лишь A=A. Но здесь я не противопоставляю форму материи, а полагаю их в единстве. Материя или бытие – это не обусловленное, а Абсолютное, всеобщее. Я не могу сказать о нём, что оно есть, так как «есть» имеет значение только относительно одной части, одного модуса, полагаемого мной в это бытие, которое, следовательно, тождественно познанию (Erkennen). Чистое познание также не существует без всеобщего бытия, возникая лишь в нём и с ним. Отсюда выясняется, почему истинная или, скорее, единственная философия, может существовать в

нескольких формах: идеализм, реализм, интеллектуализм и материализм. Шеллинг стремится отыскать пункт безразличия[4] этих четырёх различных мировоззрений, которые – несмотря на то, что, казалось бы, противоречат друг другу – всё же сходятся воедино. Он говорит, что эти мировоззрения составляют будто бы четыре земных полюса, из которых они действительно и изошли: материализм – с запада, интеллектуализм – с востока, реализм – с юга, а идеализм – с севера.

Однако, нужно различать материализм, восходящий ко всеобщему бытию и к обусловленному. Для последнего вся природа – лишь механизм, гостиная с утварью. Такой материализм от одного обусловленного бытия идёт к другому, и так до бесконечности. Натурфилософия здесь – пустое название, так как всякое движение основывается лишь на толчке, и одно движение предполагает другое. Никакое движение не возникает из неподвижного бытия, в живой же природе – всё эволюция! Атомистика – первое порождение натурфилософии, предполагающее разложимость материи. Но материя так же не разложима, как и язык. Конечно, язык можно разъять на 24 элемента, но кто сложит разумную речь из этих перемешанных частей? Материя лишь делима, но не на бесконечно малые частицы, как желает атомист, а просто до бесконечности. Как атомист приходит к понятию атома? 1. Посредством опыта, но предоставил ли ему когда-нибудь опыт атомы? И всё же атомист полагает бесконечно малые частицы, что спекулятивно не довершено. Что и по какому праву принуждает его остановиться? Не действует ли он вопреки разуму, безосновательно прекращая развивать эту идею? 2. Если атомист принимает существование бесконечно малых частиц, то, поскольку он не мыслит их делимыми далее, он должен приписать им и абсолютные качества, например, твёрдость, плотность. Но это – противоречие, ибо всякая материя полностью подобна себе.

Положение A=A выражает Абсолютное одновременным полаганием безразличия и различия. Его следует отличать от положения, в котором безразличие противопоставлено различию, как в фихтевском Я=Я. В последнем, как явствует из второго и третьего основоположений его наукоучения, не содержится различия. Так обстояли дела у более ранних философов, мысливших бесконечное с исключением конечного. Первое необходимо заключает в себе и второе, и

[4] Термин Indifferenz, безразличие, означает у Шеллинга неразличенность противоположностей во всеединстве. – Прим. перев.

лишь оба вместе составляют Абсолютное. Это Абсолютное не может, как того желает Фихте, посредством долженствования (Soll) быть представленным на пути рефлексии или синтеза. Оно должно полагаться в качестве первоначального и только лишь анализироваться. В таком Абсолютном должны быть тождество и нетождество. Формулой же A=A должно быть высказано, что мышление и бытие различны и одновременно едины. Закон противоречия, возникающий лишь в отрефлектированном сознании, здесь не работает. Это положение (A=A как объединение тождества и нетождества – *Прим. изд.*), именно потому, что оно первично и безусловно, не предполагает доказательства и может только постигаться (begriffen werden). Поскольку без субъекта и объекта нет сознания, а субъект и объект друг без друга не существуют, в себе они едины.

Час шестой

Спекулятивный материализм, во-первых, должен полагать материю чисто, не в её модусах, во-вторых, не полагать ничего, кроме материи, а в-третьих, мыслить материю как основание всякой деятельности. Этот подлинно философский взгляд не знает никакой противоположности, принцип абсолютен и единственен, так как мышление необходимо связано с бытием (в разделённом виде они являются лишь обыденному сознанию). Значит, эта система полностью отлична от эмпирии, исходящей из единичного, вопрошающей о причине и признающей ею явление, и так, не достигнув цели, увлекаемой неоконченной цепочкой в бесконечность.

Материя есть всеобщность и вечность; вне универсума не существует никакого другого бытия, всё – лишь в нём. Нельзя, подобно Ньютону и Декарту, призывать на помощь божественное всемогущество, чтобы объяснить деятельность, обнаруживаемую во Вселенной. Деятельность эта также не может быть Абсолютным, или, если она принимается за таковое, то она может быть только тождественной бытию. Но это, на первый взгляд, противоречиво, поскольку бытие или покой (механическое выражение) исключают деятельность! Спекулятивный материалист не считает, что всё мироздание (das Ganze) деятельно, т. к. вовне его нет ни пространства, ни времени (они суть только в нём). Пространство и время же являются условиями всякой деятельности, ибо деятельность материи требует её исхождения из себя самой.

Обычный материалист, идущий от движения к движению, наконец, достигает внешней вещи как источника движения и, таким образом, разрушает необходимое единство принципа.

Спекулятивный же материалист принимает лишь относительное движение единичного, будто бы прорастающее в недвижной почве бытия. Это – стремление единичного к абсолютному бытию; то, что в физическом мире является силой тяжести, притягивающей всё к центральной точке. Стремление к абсолютному бытию – основа движения, жизни и всякого духовного явления. Материя и форма совершенно едины. Можно сказать, что природа, вне которой ничего нет, есть совершеннейшая геометрия. Её законы – те же, что и законы движения небесных тел. Всякая кристаллизация определённо связана с материей. Всякое видение и мышление суть лишь видение и мышление самое себя, т. к. всё есть одно. Если бы единичный индивид, который, смотря на другое единичное, видит теперь только движение и изменение, видит только образ материи (поскольку каждый миг она скрывается от него), мог одним взглядом обозреть Вселенную, он увидел бы бытие и покой. Ничто там не возникает и не исчезает, кажется, это свойственно лишь единичному. Не существует ничего самого по себе различного, дух и тело, так сказать, срослись воедино. Посредством, например, света, осуществляется переход из одного в другое и возвращение к самому себе – в тождество.

Таким образом, материалист спекулятивен и последователен. Его отличие от интеллектуалиста лишь иллюзорно: интеллектуализм – то же самое, но в другой форме. Создали его Платон и Лейбниц. Последний был крайне превратно понят, возможно, по собственной вине. Поскольку Лейбниц не связывал философский характер с философским духом и желал быть популярным, его «Теодицея» затмила более значимые произведения, которые забывались и оказывались превратно понятыми. Вольф был хорошим аналитиком, но это было его единственной философской заслугой. Среди новейших философов Лейбница лучше всех понял Якоби[5].

Час седьмой

В своей философии Лейбниц исходит из следующего основоположения: всякая истина есть замкнутый для себя мир. Кажется, что это основоположение противоречит шеллинговскому, однако же, они

[5] См. *Jacobi F.H.* Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, G.Löwe, 1789, S. 361–397 – Прим. перев.

полностью согласуются: всякая истина представляет Абсолютное, она – его верный образ, вне которого не существует ничего различного. Лейбницевский универсум делим до бесконечности или, скорее, как это мыслил Платон, способен к бесконечному разделению[6]. Благодаря этому возникает принятая Лейбницем индивидуальность. Её, однако, нельзя путать с единичностью, поэтому Лейбниц и избрал для её обозначения термин «монада». Монады бесконечны. Всё индивидуально рассматриваемое, по Лейбницу, есть монада, а не только духи или атомы, как истолковывали некоторые. Каждая монада в основании равна себе. Она является частью того же самого Цельного и Единственного. Лучше сказать, что монада есть сам универсум. Душа, тело и всякий орган, как и всякая вещь в неживой природе является для себя существующей монадой, не могущей оказывать действие на другие. Каждая монада для себя есть одновременно представляющее и представленное, вне её для неё нет ничего созерцаемого. Для себя она – действительность и иллюзия, но то, как она себе является, зависит от её развития. В соответствии с этим можно мыслить неживую природу как находящуюся в спящем состоянии, органическую – в грезящем, а духовную – в бодрствующем. Всё, что кажется находящимся вовне, происходит в этих состояниях. Их предустановленная гармония (в представлениях) основывается на том, что в Абсолютном, в Боге, они суть одно.

Этот интеллектуализм отличается от идеализма лишь тем, что последний относится к более высокой потенции: в яйности форма и сущность разом выражены в их абсолютном тождестве, так как именно Я созерцает лишь самого себя и всё в самом себе, признавая всё тождественным себе. В интеллектуализме же, наоборот, монада абсолютно постулирует материю и порождает её из себя.

Час восьмой

Собственно говоря, реализм является материализмом, стоящим на более высокой теоретической позиции. Кажется, что он противопоставлен идеализму, но в своём завершении он полностью гармонирует с ним. Только под реализмом нельзя понимать реализм, являющийся продуктом рефлексии. Спиноза, как явствует из ответа Якоби на вопрос Лессинга, исходил из древнего положения: «Из ничего ничто не происходит» (ex nihilo nihil fit). Однако, оно вовсе не синонимично

[6] Судя по всему, Шеллинг подразумевает платоновский диайресис – учение о родо-видовом разделении понятий. – Прим. перев.

закону причинности, – высшему закону рефлексии, имеющему силу только в отношении единичных вещей. Он выражает лишь необходимость полагания. Спиноза воспринимал свою абсолютную субстанцию как то, что одновременно было бы и причиной, и следствием. В своей основе абсолютная субстанция полностью тождественна абсолютному тождеству. Она обладает познанием и бытием, она – бесконечность, ибо в ней заключено всё, а вне её нет ничего. Данная философия полагает лишь один фактор тождества – бытие, – но, делая это, в то же время она необходимо принимает и познание в тождестве. Однако задавался вопрос: как Спиноза желает найти переход от абсолютной субстанции и бесконечного к конечному? Здесь о переходе не может идти и речи, потому что бесконечное заключает в себя и конечное, а кроме субстанции, ничего нет. Но так как эту субстанцию разложили на два фактора, и модусами первого в конечном мире считали рассудок и волю, а второго – покой и движение, то исследовался вопрос о том, как они могут возникать?[7] Это всё же есть в системе Спинозы (хотя прямой ответ и не дан), т. к. в его субстанции представлено неразделимое единство всех факторов и модусов от вечности и навек. Модусы имеют место только в индивидуальности. Поскольку познание разделяется на понятия и созерцание, понятия бесконечны, а созерцание – конечно, как, например, понятие растения и его созерцание: первое охватывает бесконечное количество растений, а последнее – одно-единственное.

Движение и покой существуют лишь для единичного и являются лишь континуацией Абсолютного, всегда остающегося бытием. Так, лейбницевские монады суть излучения Бога. Характер спинозовской философии преимущественно таков, что Спиноза полагает абсолютную субстанцию в качестве принципа. Его философия, выражающая с помощью бытия абсолютное тождество, есть несколько односторонний образ единственно истинной философии. Причина же этого – в языке, который является продуктом рефлексии и, следовательно, может обозначить лишь один фактор, не исключая, однако, и помысливания другого.

Час девятый

Идеализм, как кажется, является противоположным полюсом реализма. Его принцип, как и принцип реализма, сам по себе один – Абсолютное. Выражается оно атрибутом деятельности. Знание пола-

[7] Намёк на критику Спинозы со стороны Ф.Г. Якоби. – *Прим. издат.*

гается в нём как основание, а бытие – вместе со знанием и его посредством. Значит, и здесь форма и материя первоначально едины – абсолютное тождество. Фихте достигает этого с помощью интеллектуального созерцания его Я. В нём Я является в качестве субъекта, представляющего, а также в качестве объекта и представленного. Субъект и объект тождественны, а значит, Я=Я. Объединяет эти разделённые в рефлексии два фактора чистый разум, само Я. Но поскольку Фихте действует синтетически, его абсолютное тождество всегда остаётся лишь востребуемым, что явствует из его наукоучения, в котором постулируется: Я и не-Я должны быть одним!

Впрочем, идеализм обосновывается самым достоверным – сознанием. Ибо у каждого человека есть истина, в которой он не сомневается, а кто говорит, что ничего не знает, всё же знает это. Далее заключают, что, следовательно, должна существовать или абсолютная первая истина сама по себе, или бесконечный ряд истин. Если бы существовал бесконечный ряд, мы не могли бы знать ничего достоверного, поскольку мы не могли бы пройти его, и у нас не было бы точки опоры (Haltungspunkt). Если же это не так, то истина, не могущая быть обоснованной и доказанной (ибо она первая), должна быть основанием всех прочих истин. В обыденном сознании мы не доходим до этого, потому что при наивысшей абстракции мы достигаем двух противоположностей – субъекта и объекта. Одна обусловлена другой, и мы полагаем одну, лишь полагая другую. Если же я отрицаю одну, то отрицаю и другую, без познания нет бытия. Полагание одного различного делает другое безразличным относительно положенного. Так, когда я созерцаю своё Я, я одновременно являюсь и представленным, и представляющим; чистым разумом, снова разделяющимся в рефлексии на объект и субъект.

Шеллинг, видящий во всех этих системах одну и ту же единственную философию, где Первое, однако, представлено то в образе познания, то в образе бытия, – пытается теперь отыскать центральный пункт всех этих систем и с помощью изложения устранить кажимое противоречие между идеализмом и реализмом. Он не только конструирует это единство, но и сводит его к всеобщности. Бытие и познание прослеживаются от точки безразличия вплоть до их единичных моментов. Абсолютное раскрывается в том, что является делом философии.

Час десятый

Существует три рода познания:

1. Философский – познающий во всём тождество и абсолютное бытие,

2. Априорный – на ступень ниже, чем первый (он может также называться «учёным»), – возникает под воздействием закона причинности и основывается на абстрагировании от определённых предметов, сводимых под одно общее понятие,

3. Апостериорный – имеет место в обыденном человеческом рассудке и является созерцанием единичного.

Все эти роды познания сами по себе едины и всегда обладают лишь одним предметом – взглядом на Абсолютное. Конечно, сперва должны быть познаны его явление, действия и внешняя сторона. Обыденный рассудок замечает необходимость мыслить предметы такими, какими они ему кажутся, но не замечает того, как он принуждается так мыслить. Значит, с его точки зрения ему должно быть легко показать противоречия у всякого великого мыслителя – Фихте, Канта и т. д.

Кто не способен разорвать эти путы и возвыситься до интеллектуального созерцания, тот, должно быть, чувствует себя как рыба на суше или птица в безвоздушном пространстве. Он не создан для спекуляции, как и тот, кто всё время вопрошает лишь о практическом её применении. Философия может рассматриваться как нечто субъективное и как нечто объективное. Первое как философствование обо всём, что происходит, следует несомненно предпочесть второму – обладанию рядом положений. Ещё некоторые замечания о философствовании и т. д.

Часть 2
Разъяснения к «Изложению моей системы философии» (1801)

§ 1[8]. Если истины существуют, то должна существовать абсолютно первая и безусловная истина. Именно поскольку она такова, она не может доказываться, т.к. доказательство всегда является ссылкой на высшую истину, и если она не существует, то и всё выведенное ложно. Первое Абсолютное не может быть ничем противоположен-

[8] Нумерация параграфов дана по «Изложению моей системы философии» – Прим. перев.

ным, это было бы противоречием. В нашем обыденном сознании же субъект и объект, или бытие и познание всегда противостоят друг другу, и они суть то высшее, к которому мы приходим с помощью абстракции. Если положено одно, то тем самым необходимо положено и другое; если снято одно, то снято и другое. Хотя в абстракции одно из них и может отрицаться, но отрицанию предшествует полагание, и при существовании исключённого абсолютное тождество не возникает.

Так как существование Абсолютного необходимо востребуется, а бытие и познание неразрывно связаны друг с другом, должен существовать пункт безразличия этих различий, который, как центральная точка эллипса, соотносится с двумя его полюсами. Идеальность и реальность совпадают в этой точке абсолютного тождества. Поскольку бытие и познание в нём едины, оно является единством. Поскольку кроме бытия и познания ничего не существует, оно является всеобщностью. Кто овладел этим понятием, стоит на высшей или единственной философской позиции. Дело с абсолютным тождеством обстоит так же, как с пространством в геометрии. Геометр востребует его для конструирования любой формы. Полагая свой принцип – линию, – он необходимо предполагает пространство как Абсолютное или его репрезентацию. Так как пространство первично, оно не может быть определено, а лишь постигнуто с помощью интеллектуального созерцания. Кто не может достичь интеллектуального созерцания, тому закрыт доступ ко всякому философствованию. Путь к нему таков: какой-либо внешний предмет мыслится как объект. Если на месте этого объекта полагается собственное Я (или мышление), то оно будет субъектом и объектом одновременно. Теперь должна быть уничтожена индивидуальность. Бытие и познание в их единстве должны быть помыслены сами по себе и абстрагированы от помысливания. Это то, что Шеллинг называет абсолютным разумом (название лишь для обозначения идеи). Хотя абсолютный разум не является абсолютным тождеством, но он соотносится с ним так же, как пространство. Абсолютное тождество лишено формы или, скорее, всякая форма есть оно само, а пространство и время суть лишь в нём.

Абсолютный разум следует не только однажды постичь. Он должен постоянно присутствовать в уме философа. Философ должен смотреть и реконструировать единство во всеобщности и всеобщность во единстве лишь сквозь его призму.

Обыденный рассудок видит на всё только в условиях времени и определённых форм. Перед философским рассудком, сквозь призму бесцветной разумности не видящим ничего конечного, и видящим во всём лишь один и тот же предмет, эти формы распадаются.

§ 2. Если нечто находится вне разума, то оно или явлено или не явлено разуму, т.е. или разум созерцает его, или оно существует как тело для других тел. В первом случае разум становится субъектом, а значит, распадается в противоположность. Во втором же разум становится объектом, а, значит, чем-то индивидуальным, единичным. И то, и другое противоречит абсолютному разуму, который является абсолютным безразличием между субъективностью и объективностью.

В первом случае существует рефлексия или сознание. Сознание основывается именно на обособленности от целостности и существует только при том, что нечто вырывается из целостности и противопоставляется ей. Оно – фиксация единичного, эмпирическое созерцание, часто неисторжимо укоренённое в привычке. Для этих людей ничего абсолютного и бесконечного не существует. Не в состоянии они и овладеть пространством в интеллектуальном созерцании. Пространство возникает для них лишь тогда, когда оно отражается положенным телом. Поскольку всё для них будет происходить только во времени и в явлении, родина философии должна навсегда остаться для них чужой. Ненамного дальше заходят и другие, утверждая тождество, состоящее лишь в урезанной объективности, как, например, рейнгольдовский чистый разум есть ничто иное как разум, заезженный во всех логиках. Это лишь яйность, противопоставляющая себя целостности и абстрагирующаяся от неё. Целостность тем самым не уничтожается, это – лишь скрытое противопоставление, т.к. материя ведь существует вне этого интеллектуального тождества. (Сверх того целостность основывается только на негации, которой должна предшествовать позиция, а значит, Рейнгольд присутствует среди упомянутых людей)[9]. Только абсолютное тождество охватывает всё, а вне его нет ничего. Всякая философия должна основываться на нём, а все другие философии не ложны, а вообще не являются философиями. Абсолютный разум есть не столько принцип, сколько основание и почва всякого философствования. Давно уже вёлся поиск положения,

[9] Т. е. для тех, для которых нет ничего абсолютного, бесконечного – *Прим. издат.*

которое словно содержало бы все истины в распределённом и упорядоченном виде (eingeschachtelt); а значит, чтобы получить объяснения обо всём, это положение можно было бы лишь аналитически разделять. Вероятно, только это может быть философским камнем.

§ 3. Если утверждается единство и тождественность разума, то этим говорится, что разум таков по своей идее и своему бытию. Ибо если я сформировал для себя понятие растения, то истина бытия при этом в расчёт не принимается. Этому понятию может соответствовать бесконечное множество растений, но об этом множестве ничего не сказано. Так обстоит дело и с понятием человека, в котором ничего не говорится об экзистенции как об имеющей основание в чём-то совсем другом, а именно, в причинном ряде.

Однако если я принимаю в разуме единство сообразно с идеей, то этим в то же время полагается и единство бытия. Единство в разуме, поскольку кроме разума ничего нет, а единство бытия – поскольку вне разума ничего нет. Конечно, идеализм подлинно спекулятивен, когда вместо абсолютного разума он полагает своё Я, так как они суть одно и то же.

§ 4. Положение A=A полагает абсолютное безразличие (Indifferenz), а не экзистенцию обоих факторов. Только это положение A=A не обусловлено так, как другие законы. Все последние подчинены условиям конечности. Например, закон причинности – высший закон рефлексии – подчиняется условиям времени, так как я должен проходить бесконечный ряд причин и следствий. Вечна только истина A=A, т. е. вечна она не в том смысле, в каком обычно воспринимают вечность – нечто, начало и конец которого мы не можем помыслить. Это – вечность рефлексии, подчинённая времени. Указываемая же Шеллингом вечность всегда сопряжена с Абсолютным и, как всякий его атрибут, сама по себе бесконечна. Значит, всякое время существует лишь в Абсолютном, а сами начало и конец (раньше-бытие и позже-бытие как множественность) лишь относительны.

Кант принимал два вида познания: синтетический и аналитический. Аналитический как таковой, поскольку разум должен только проявлять признаки вещи. Синтетический же, поскольку разум прибавляет к наличному второе, третье и четвёртое – всё, что требуется для заполнения сферы, – и подводит их под одно понятие. Но эти познания не могут быть различными, в то время как оба вида познания происходят из положения A=A и завершаются в нём, а значит, совпадают. В том числе поэтому у философов был вопрос, какой из этих

методов следует применять. Ссылались на геометрию: Кант утверждал, что она синтетическая, его противники – что аналитическая; обе стороны заблуждались.

§ 6 и **§ 7**. Положение A=A вовсе не восходит к существованию положенных факторов. Если бы мы хотели предугадать, что один фактор может обозначать субъекта, а другой – объект, то вопрос о том, существуют ли они, оставался бы открытым, а утверждалось бы только их тождество. Устанавливается оно без всякого побочного взгляда. Субъект=объект лишь с другой стороны. Значит, это положение не зависит ни от каких условий, оно не знает ни времени, ни границы. Любое другое положение включает противоположность, здесь уничтоженную. Положение A=A как основоположение всякого познания и проявление сущности разума необходимо посредством самого себя. Оно истинно только посредством себя и для себя, недоказуемо, постижимо лишь интеллектуальным созерцанием и единственно очевидно.

§ 8. основывается на предшествующем.

§ 9. Это единство – не только единство понятия, например, понятия треугольника или растения. Единство возникает в понятии лишь постольку, поскольку это понятие является всеобщим, то есть может повторяться в неопределённом ряду подчинённых вещей. Единство возникает лишь в противоположности единичного, которая ничего не определяет относительно бытия предметов, ибо последнее зависит от законов, подчинённых времени. Если же я говорю, что разум тождественен сообразно идее, то я утверждаю это и о его сущности. Так как его сущность и его бытие не различны и, согласно положению A=A, различными быть не могут, разум тождественен и онтологически (dem Sein nach).

§ 10. Под бесконечностью Шеллинг понимает не то, что обычно подразумевают под ней. Он не считает таковой ту количественную бесконечность, которая возникает при нагромождении конечного на конечное. Бесконечность не проистекает из сложения, так как если я прерываю постоянно возрастающий ряд, то тем самым делаю его конечным; если же не прерываю, то бесконечность невозможна, ибо я должен постоянно дальше и дальше продолжать её во времени. Бесконечность понятия, или логическая бесконечность, существует лишь идеально, а не онтологически, потому что всякое родовое понятие в онтологическом аспекте находится в отношении к особенному. С абсолютной бесконечностью дело обстоит не так. Она положена

тождеством и в тождестве, и может лишь интеллектуально созерцаться.

§ 11. Этот закон строго соблюдается и в идеализме. В первом положении наукоучения Абсолютное полагается в тезисе, во втором – в антитезисе, в третьем – в синтезе.

Всякая двойственность возникает посредством акта знания и сознания, – уже обусловленного и могущего произвести лишь обусловленные познания.

§ 12. Абсолютное тождество никогда не может быть снято, всякое разделение – лишь иллюзия. Если субъект и объект выступают и в отрефлектированном познании, то это – не обособление для всеобщности. Она остаётся абсолютно тождественной себе и существует только для единичного, противопоставляющего себе многообразие и различность, которые сами по себе всегда суть единство. То, что это – лишь индивидуальное действие, впоследствии будет показано ещё яснее.

§ 14. опирается на § 10. Если бы нечто, рассмотренное само по себе, было конечным, то основание его бытия было бы или вне Абсолютного, или в нём. Следовательно, в первом случае было бы нечто для себя существующее, ограничивающее Абсолютное в его бесконечности, а значит, снимающее его. Если мы принимаем второе, то конечное должно возникнуть для нас в Абсолютном. Причина возникновения теперь заключалась либо в действии во времени, либо в вечном действии, первоначально и постоянно связанном с сущностью Абсолютного. Действуя во времени, Абсолютное подпало бы под время и законы конечного мира, так как поскольку действие произошло в какой-то момент, я мог бы двигаться далее в соответствии с определённостью (Determination) и в соответствии с основанием действия и т. д. – полностью согласно закону причинности.

Но сам закон причинности имеет силу лишь в отношении единичного, существующего среди внешних определений. Если A – следствие, я вопрошаю о причине B; исходя из B – о C, и т. д. К всеобщему бытию он не применяется, так как имеет силу только для явлений в отрефлектированном познании. Следовательно, то, что подчиняется закону причинности, находится в сфере конечного. Если говорилось, что упомянутое действие первоначально связано с Абсолютным и непрерывно (permanent), то это означало не что иное, как: действие не обладает бытием вне Абсолютного. Бытие бесконечно в уже указанном смысле, оно не возникает, не исчезает и не изменяется. Явления

эти существуют только в сознании, в обособлении (единичного лишь для себя), но даже они, как и всё остальное, тем не менее существуют в Абсолютном и происходят лишь из него же, в то время как в рефлексии дух и материя разделяются, и дух становится бесконечным, а материя – конечной. Из истинной бесконечности, которая единственно является абсолютным тождеством, нельзя исключать и конечное. Итак, ясно, что истинная бесконечность не может выступать из самой себя. Вопрос, бывший столь неразрешимым, после перехода [Абсолютного или бесконечного в конечное – *Прим. изд.*] является полностью излишним при доказанности невозможности перехода.

Чтобы объяснить предшествующие параграфы[10] и осветить следующие, Шеллинг добавляет: тождество есть, и может полагаться только способом, выраженным в положении A=A. Разуму выдвигается требование уничтожить существующие в сознании противоположности или представить Абсолютное. Очевидно, что если он представляет бытие как тождество, то познание оказывается подчинённым бытию как второй пункт рефлексии. Если же тождеством полагается познание, то превосходство над бытием получает оно. Это приводит к тому, что ни одно, ни другое нельзя полагать как само по себе, и тем более непозволимо исключать из Абсолютного одно из них. Значит, востребуется абсолютное безразличие между объективностью и субъективностью. Тождественное (das Identische) должно не быть ни бытием, ни познанием, и одновременно и бытием, и познанием. Этому соответствует положение A=A, выражающее экзистенцию, сущность и форму абсолютного тождества и говорящее, что тождество A тождественно тождеству A. Субъект-объект а и субъект-объект A суть одно и то же. Оба они – в том виде, в каком они здесь выражены, – суть в A-1 и A-2, которые оба суть A. Это – сущность тождества, с которым непосредственно связана экзистенция положения A=A. Так, тождество полагает себя и как одно и другое одновременно, и как ни одно, ни другое. Форма его бытия тем самым высказана как экзистентная (ибо экзистенция, согласно Шеллингу, это лишь всеобщее единственное бытие, кроме которого нет никакого бытия, и посредством которого есть всякое другое). В качестве экзистентной форма бытия тождества является абсолютно тождественной, в качестве сущей – предикатом и субъектом. Разумом мы познаём предикат, а

[10] Здесь и далее речь идёт о параграфах «Изложения моей системы философии» (1801), в данном случае о §15–23 – *Прим. издат.*

рефлексией – лишь субъект. Сущность и форма же совершенно сращены и первоначально едины. Так в магнитном теле присутствует одна и та же потенция, действующая, однако, на полюсах по-разному. Свет сам по себе совершенно чист, и только в призме он разделяется на лучи. Так закон тождества становится в рефлексии законом противоречия.

Следующие положения определённы и ясны, подробнее в лекциях они объяснены не были[11].

В абсолютном тождестве бытие и познание полагаются единообразно, будучи бесконечными, они совершенно безразличны по своей сущности. Это выражается положением A=A (оба равнозначны). Отсюда явствует, что в то время как высшее качество уничтожено или, лучше сказать, появляется только вместе с актом обособления единичного, речь ни о каком качестве идти не может. Но поскольку сущность и форма Абсолютного первоначально и неразделимо связаны, постольку положение A=A является законом и для формы. Этим устанавливается, что само по себе Абсолютное неразличимо едино и лишено формы, но является при этом содержанием всякой формы. Значит, если одно а, как и другое, обозначает субъект-объект или бытие и познание, то и в этом нет ничего различного, а только абсолютно тождественное. Объект и субъект нерасторжимо положены здесь в одном пункте, они положены как вообще не существующие в качестве двойственности. Следовательно, и тут количественное различие является чем-то совсем чуждым и ничтожным. Если же, однако, мы оставляем позицию разума и производим рефлексию (как это происходит, будет объяснено впоследствии), то, при фиксации единичного, сравнении его с другим единичным, и, далее, при преимущественном полагании бытия или познания, возникает количественное различие. Здесь всегда существуют тезис, антитезис и синтез, выступающие отдельно лишь в области конечного. В нашем положении A=A тезис с высшей точки зрения разума есть тезис Абсолютного, а анализ и синтез наличествуют в акте рефлексии.

Отсюда может пролиться свет на понимание идеализма. Его тезис: Я и само по себе как безразличие субъективного и объективного суть Абсолютное. Так как идеализм, однако, исходит в своих положениях следствия из Я как высшей точки опоры и проходит обратный

[11] Речь идёт о § 24 и дальнейших параграфах «Изложения моей системы философии» – *Прим. издат.*

бесконечный ряд посредством себя самого и в себе самом, он распадается на антитезис и синтез, имеющие место лишь во времени.

Согласно Шеллингу, тождество это одно-единственное единство, в котором состоят всё бытие и всякая форма. Его анализ происходит только в конечном мире, дело обстоит, как в математике. Пространство в математике может рассматриваться как Абсолютное; единичное бытие и, вместе с ним, форма возникают лишь посредством обособления и ограничения. Так, линия – принцип геометрии, – есть ничто иное как лимитация.

Сущность всякого единичного – лишь Абсолютное, – одно и то же самое, лежащее в основе всех явлений. Его атрибуты – продукты обособления. Так, например, мыслима лишь идея треугольника. В действительности же каждый треугольник определённо равнобедренный, неравноугольный, тупоугольный или остроугольный, что чуждо идее.

На этом основываются все способы рассмотрения вещей в рефлексии.

Абсолютное является основанием и причиной всего, что есть. Оно есть во всём и познаёт само себя, разрушая количественное различие, не существующее в нём самом (т. е. в целостности). Из упомянутого выше следует, что идеальности и реальности самих по себе не существует, и они не растекаются [или «не соединяются» – *Прим. издат.*] из неразделимого единства. Ограниченному рассудку кажется, что они выступают поодиночке, что, однако, не так, поскольку перед рассудком оба, – идеальность с бесконечным сжатием и реальность с бесконечным расширением, – всегда предстают одновременно, и одна из них преобладает. Настолько далеко заводит рефлексия, непрямым образом доказывая Абсолютное.

36. Мы можем исследовать единичные вещи столько, сколько хотим, но так мы никогда не достигнем Абсолютного. Мы идём от явления к явлению и никогда не приходим к их сущности, так как сущность Абсолютного – лишь бытие, а не действие. Но действие – основание всякого единичного бытия. Абсолютное не действует и не изменяется. Любое же изменение, являющееся нам как таковое, есть только бытие Абсолютного, необходимо полагаемое вместе с изменением и его посредством. Смотри, например: идёт дождь. Это – не изменение в универсуме. Если бы являющееся нам изменение не произошло, универсум изменился бы (перестал существовать). Итак, мы видим лишь следствия в рефлексии. Закон причинности имеет силу

только для рефлексии и ничего не говорит о сущности. Если мы фиксируем что-то объективное и спрашиваем о его причине, то мы будем бесконечно направляться от A к B, C, D, E и т. д. Но это бытие-друг-за-другом (Nacheinandersein) полностью отпадает в разуме, здесь оно – равное единобытие.

Вся цепочка единичных вещей и деятельности пребывает в бесконечном бытии. Они пребывают как в этом А первой потенции, так и в А второй потенции или в бесконечном познании, в первом – актуально, во втором – потенциально; сами по себе же, абсолютно – только в А третьей потенции, или в абсолютном тождестве. Троичность эта имеет значение для сущности всякой единичной вещи, поскольку вещь существует лишь посредством троичности. Но А третьей потенции нельзя мыслить как нечто синтетически сконструированное, ибо синтез связывает лишь то, что существует наряду друг с другом. А второй и первой потенции одинаково бесконечны и неразделимы, поэтому безразличны и тождественны. В конечном мире, где выступает различие, оно лишь количественно. Именно поэтому потенция другого является в качестве бытия, а потенция низшего – в качестве познания.

В соответствии с тем, что говорилось ранее, можно было бы сказать, что, сколько бы феномены ни менялись, сама по себе абсолютная субстанция остаётся неизменной. Например, в химии тело может быть проникнуто другим телом. Меняется форма тела, но не его бытие, потому что всякое качество сущности существует лишь как количественное различие, являющееся в целостности количественным безразличием.

45. Под потенцией понимается только абсолютное тождество в количественном различии, выражением которого является A=B. Но под А нельзя понимать познание, а под B – бытие, это было бы совершенно невозможное уничтожение абсолютного тождества. Оба атрибута равно присущи А и B, как в первом положении они присущи А и А. А и B по сущности так же неразделимы и безразличны, как A=A. Различия самого по себе нет, оно лишь формально. И в единичном, и в целостности форма тождественна, только, именно поскольку единичное существует только в количественных различиях (так же, как Абсолютное – в количественном безразличии), в единичном форма выделяется посредством количества. Преобладание, необходимое, таким образом, для формы бытия всякой потенции, состоит тогда лишь в том, что, например, в А заключается больше идеального, а в

В – реального. Но соотносятся они так только в обособлении, так как само по себе реальное – не реально без идеального, и наоборот; или же познание, *причина,* с равной необходимостью востребует бытия, *основания,* так же, как бытие, *основание,* требует познания, *причины*. Они равнозначно включают друг друга. Разъясняется это линией. Именно из этого явствует и единство систем Спинозы и Фихте, ибо обе соотносятся точно так же, как

$$\frac{A^{+} = B \qquad A = B^{+}}{A = A}$$

Шеллинг хотел бы находиться в этом безразличии (Indifferenz), которое можно было бы назвать и священной необходимостью, и в котором божественный и природный принцип пребывают в неразделимом единстве.

54. Абсолютное есть высшая идеальность и реальность в неомрачённой прозрачности. Познание, исходящее из неё, – чистейшее познание, потому что лишь оно – высшее самопознание. Разум видит только то, что есть в нём, но вне его нет ничего. Он познаёт безусловное бытие и количественное безразличие. Сущность абсолютного тождества он видит во всех вещах, поскольку сущностно они едины.

Однако, когда идеальное, вследствие первоначально заключённой в Абсолютном формы, ограничивается в реальном, возникают количественное различие и относительное тождество, посредством двойственности переходящие в относительную целостность. Условием этого является самопознание ограничения (а второй потенции). Это познание есть субсумция – особенное включается во всеобщее. Наконец, третье познание – отрефлектированное, так как ограничение и различие остаются.

Так разнимается механизм разума всякого тела. Всякий вывод основывается на этом. Большая посылка – выдвижение противоположности, меньшая – включение особенного во всеобщее, а заключение – синтез.

Всякая сила основывается на деятельности, которая должна мыслиться как предшествующая силе. Так сила тяжести, сама по себе являющаяся абсолютным тождеством, относится к своему вечному бытию.

Кант, в соответствии с рефлексией, по праву закладывает в строение материи силы притяжения и отталкивания. Но перед разумом эти силы исчезают.

55. Идеальный и реальный принцип неразличимо едины как в Абсолютном, так и в сущности любой единичной вещи. Вообще она возникает лишь посредством разъятия организма разума, так как единый и неделимый пункт, сообразно своей форме, развивается в два противоположных. Это может происходить только благодаря тому, что Абсолютное посредством своего вечного замысла быть и познавать, одним фактором ограничивает себя в другом и обеспечивает перевес то одного, то другого. Идеальный принцип своей бесконечной тенденцией стремления вовнутрь полагает количественное различие, сдерживая стремление вовне реального, неограниченного самого по себе. Потенция, вырывающаяся таким образом из всеединства, для Абсолютного никак не существует, поскольку в нём есть только A=A. Хотя A=B необходимо выражает это для своей потенции в форме субъективного и объективного, но если бы само субъективное не потенцировало себя выше, его переход из относительной двойственности в относительную целостность никогда бы не осуществился. Без A второй потенции не было бы относительной целостности, ибо только это A видит реальное в единичном, так как абсолютный разум, A третьей потенции, познаёт лишь самого себя в высшей неразличимости. Всё это познание заключено в абсолютном тождестве, поскольку оно, если и было раздвоено в рефлексии, всегда снова реконструируется в субсумции (в себе же оно всегда остаётся одним и тем же). Если теперь A второй потенции противостоит A=B так же, как A и B противостоят друг другу, то на экстенсивной стороне ему открывается бесконечный ряд потенций, осуществляемый лишь тем, что A второй потенции полагает себя в них. Таким путём все они субсумируются в A первой потенции и теряются в A=A, или в A третьей потенции. Значит, всякое B потенцируется тем, что A в отношении своего выражения бытия перемещается в B, и будто бы оживляет его тело. Тело всякой вещи есть её бытие, а её душа есть её понятие, которое точно так же само по себе бесконечно, как бытие вещи, но только ограничено в своей индивидуальности. На этом основываются три измерения, потенцированные как A в B, – неорганическое, органическое и интеллигенция.

Значит, весь универсум во всём своём строении может быть показан разумом во всякой единичности.

68. Удельная сила тяжести это преобладающее B в A=B. Возникает она лишь благодаря удельной плотности, преобладанию реального. Но эта мощь исчезает, когда два тела единой консистенции падают

одинаково, а все препятствия устраняются. Это показывает, что сила тяжести заключена не в сущности тел, – по сущности все они подобны, – а только в их бытии.

Свет, по Шеллингу, не следует мыслить как свет, данный в опыте. Он есть A второй потенции в отношении к A=B. Даже вплоть до сегодняшнего дня физикам не посчастливилось удовлетворительным образом вывести свет. Можно вслед за Ньютоном считать его истечением светящихся тел или, вслед за Эйлером, эфиром в вибрации, но здесь он всегда нечто материальное, не гармонирующее с яркостью. Как объясняется прозрачность тел? Их пористостью? Тогда и само их бытие было бы снято, потому что должны были бы полагаться только поры. Шеллинг рассматривает свет как омрачённый идеальный принцип и делает его причиной материального универсума так же, как силу тяжести – его основанием. Небесные тела с преобладающим в них светом являются нам в свечении, а тела с преобладающей силой тяжести темны. Свет для Шеллинга делает всё органическим, а именно, чем больше нечто выражает A второй потенции, чем больше в нём света, тем выше его органическая ступень. Так, в животном организме глаз более всего исполнен светом, в нём форма более всего торжествует над материей.

95. Абсолютное тождество в противоположность A=B есть свет, и таково оно лишь поскольку A=B. Если все единичные A=B были субсумированы, то это A=B должно быть равным A как второй, так и третьей потенции. Тогда A второй потенции может рассматриваться как мир-прообраз, по отношению к которому все вещи материального мира являются лишь слепками. Следовательно, весь ряд существующего в мире-прообразе должен повторяться в материальном мире. Понятие и вещь, царство возможности и царство действительности подобны. A=A может рассматриваться как разложение всеединства: идеальное возгоняется кверху, а реальное осаждается книзу. Но это – лишь омрачённый взгляд рефлексии. Пред разумом текучесть всегда остаётся чистой и тождественной. Всякое единичное таково по своей сущности, форма его обусловлена сцеплением (Kohäsion), а сцепление – актуально положенной силой тяжести. Вследствие этого, всё различие телесного полностью основывается только на сцеплении или метаморфозе, положенной факторами сцеплении. Отношение телесного определяет всякую индивидуальность, к уничтожению которой стремится свет. Исходя из этого закона, может и должен быть показан весь ряд субстанций, всё различие тел и величайших

частей мира. В качестве несовершенной попытки наглядно продемонстрировать это может выступить следующая формула, выстроенная по дополнениям.

Nb. Законы индивидуального существования тел, таким образом, намного выше в иерархии мироздания, чем думали химики, особенно французские[12], желавшие представить их в своих теориях. Дело физики – вывести основания химических отношений, а химия – лишь нанизывание фактов.

Исходя из приведённого выше основания, должна быть возможность доказательства четырёх факторов сцепления в свете. Его разложение в призме основывается на более тёмной или более светлой грани. Эти грани дают четыре основных цвета: красный, жёлтый, синий и фиолетовый. Первые два соответствуют восточной и западной полярности, последние – южной и северной. Синий и жёлтый дают зелёный цвет, который, именно как обозначенное, господствует в растительном ряду; другие два – пурпур, совершеннее всего представленный в крови.

Магнитная игла не может оставаться невосприимчивой (gleichgültig) к этим цветам, и их влияние ещё должно быть обнаружено эмпирическими разысканиями.

[12] Шеллинг намекает на Л.Б. Гитона де Морво (1737–1816). – *Прим. издат.*

Азот, углерод, водород и кислород были очень метко охарактеризованы Баадером как четыре стороны света: кислород – как восток, водород – как запад, азот – как юг, а углерод – как север. Благодаря увеличению и уменьшению сцепления, на востоке [небесные] тела восходят, на западе же, соответственно, нисходят. Азот находится в полуденной точке в животной сущности (Animalität), и, наконец, углерод – в полуночной точке в растительной сущности (Vegetation). Углерод и азот в активном сцеплении дают металличность, осуществлённую во всех телах и составляющую их весомость. Так, в крови металличность имеется в форме железа, которое, как доказано, не привносится в организм извне, даже с водой. Эта идея гармонирует с ещё более ранней идеей одного американского врача[13], обозначавшего атмосферный азот как металлические частицы в форме взвеси.

Кислород и водород – первый как негативный, а второй как позитивный – дают воду, действительно гибридную, или гермафродитную, субстанцию. Об отношении этих потенций свидетельствует и опыт: при всякой метаморфозе кислород даёт сцепление. Единичное наблюдение действия кислорода столь же истинно, как его недостаточно высокая полярность для особенной потенции. См. сгорание и так далее.

Вода, будучи всегда только усилением фактора, не может претерпевать транссубстанциацию, а лишь транспотенцирование. Так, посредством гальванизма, или электричества, вода может быстро преобразовываться в газ первого или второго рода, сообразно тому, какой из двух полюсов воздействует на неё. Отсюда следует, что вещества в химии нельзя считать представленными материально: сама по себе субстанция всё время преобразуется, и лишь потенцирована то так, то иначе каким-то из этих агентов.

Поэтому отсюда можно также вывести, что данное в большинстве физических компендиумов определение удельной силы тяжести как зависящей от множества частиц, сконцентрированных в определённом пространстве, ложно. Например, атом железа и целый центнер железа всегда обладают одинаковой удельной силой тяжести. Различается же она лишь в зависимости от достижения некоторой степени когерентности, см. также труды Стеффенса[14].

---

[13] Имеется в виду американский учёный С.Л. Митчилл (1764–1831) – *Прим. изд.*

[14] Отсылка к труду Г. Стеффенса «К внутренней природной истории Земли» (1801) – *Прим. изд.*

Дополнение. 5. Гильдебранд[15] возразил: представленный закон, вероятно, позволяет определить количественное различие тел, но не их количество. Эту теорию он считает недостаточной. Ответ Шеллинга: если принимается, что формула деления действует для интенсивной величины тела в отношении определяющих сил (a и b), например 2A: 2R, то об экстенсивной не сказано ничего.

Перевод с немецкого
В.В. Золотухина

[15] Речь идёт о немецком химике Г.Ф. Гильдебранде (1764–1816) – Прим. перев.

Гапоненков А.А.

доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83. E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru.

Цыганков А.С.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: m1dian@yandex.ru.

Художник с религиозным жизненным чувством (С.Л. Франк об И.А. Бунине)

Аннотация: Вниманию читателя предлагается ранее неизвестная немецкоязычная статья С.Л. Франка об И.А. Бунине и ее русский перевод с комментариями. Текст этой статьи хранится в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США) в личном фонде С.Л. Франка. Во вступительной статье к публикации подчеркивается, что интерес философа к русской литературе в целом обусловлен тем, что в художественном творчестве, согласно Франку, человек способен постичь истинную реальность, самооткровение абсолютного бытия. Это – «живое знание». Причина же обращения Франка к русской литературной традиции и в частности к творчеству Бунина, во-первых, обусловлена той просветительской позицией, которую занимал философ в эмиграции, пытаясь напомнить европейцам, что Россия – это не только государство, в котором свершилась революция и господствует власть большевиков, но в первую очередь страна с богатым духовным прошлым. Во-вторых, Франк осмысляет религиозность русской литературы, произведений Бунина, прослеживает духовный путь русского народа, те взлеты и падения, которые произошли с Россией в XIX и в начале XX века. Присуждение Бунину Нобелевской премии в конце 1933 г. давало Франку прекрасную возможность в очередной раз указать на значимость и глубину русской духовной культуры, а также обозначить ее основные черты и те социальные и идейные противоречия, которые нашли в ней свое проявление.

Ключевые слова: Русская религиозная философия, философия С.Л. Франка, философская критика русской литературы, творчество И.А. Бунина, тема народа, мотивы любви и смерти.

С середины 1920-х и до конца 1940-х гг. С.Л. Франк для своих иноязычных, в первую очередь немецкоязычных, читателей создает серию статей с целой галереей духовных портретов русских писателей и мыслителей, среди которых выделяются имена А.С. Пушкина, П.Я. Чаадаева, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Л.Н. Толстого, Вл. С. Соловьева, М. Горького. Русской духовной культуре были посвящены выступления и доклады Франка в Русском научном институте, Религиозно-философской академии, перед слушателями Русского студенческого христианского движения[1], лекционный курс в Берлинском университете «Russische Denker» (Русские мыслители)[2] в 1930 г. Особый интерес в этой связи представляет публикуемый текст философа о И.А. Бунине, написанный в Берлине на немецком языке в связи с присуждением писателю Нобелевской премии 10 декабря 1933 г. В верхнем левом углу машинописного текста, хранящегося в личном фонде Франка в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США), рукой автора написан обратный берлинский адрес. Франк посылал статью о Бунине в неизвестную нам редакцию журнала. Пока нет никаких свидетельств о том, в каком немецком печатном органе предполагалась публикация статьи.

Ключевым, системообразующим основанием франковского интереса к художественной литературе является её способность «схватывать», фиксировать и выражать переживание, чувство, зародившееся в душе писателя, в слове. Эта же способность, как и потребность в ее реализации, в свою очередь, является сущностным свойством человеческого духа. Так, в своей статье о Тютчеве, говоря о задачах и целях литературной критики, философ писал: «Для того чтобы понять, осознать художественное впечатление, нужно уловить и закрепить его в понятиях. Потребность удержания, фиксирования, осмысления всех впечатлений и переживаний есть неистребимая, органическая потребность человеческого духа»[3]. Однако кроме и сверх этого, поэзия и проза, как отмечает Франк в своих книгах «Душа человека», «Живое знание», «Реальность и человек», «Этюды о Пушкине», спо-

---

[1] См.: *Гапоненков А.А.* Две парадигмы в контексте русской мысли // Общая тетрадь. Вестник Московской школы политических исследований. 2012. № 1. С. 115–126.

[2] См.: *Франк С.Л.* Чаадаев (фрагмент из лекционного курса Russische Denker) / Публ., пер. с нем. и комм. А.С. Цыганкова // Logos i Ethos. 2016. Т. 35–48.

[3] *Франк С.* Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. Кн. XI. Отд. 2. С. 2.

собны изображать не просто какие-либо отношения между людьми и предметами, но и обладать также возможностью выразить конкретную, а не абстрактно-отвлеченную реальность. Иными словами, выразить само бытие.

Поэзия в чистом смысле этого слова, согласно Франку, использует для выражения конкретной реальности иррациональный элемент слова – непроизвольную ассоциацию «идей, образов, эмоций, связанных с оттенками смысла и даже с самой звуковой плотью слова»[4]. Проза, которая во многом лишена подобного иррационального элемента, так же, как и поэзия способна на комбинирование слов – мыслей и понятий – таким образом, что понятия трансцендируются в прозаическом произведении, и в нем самооткрывается *сама реальность.* Но при этом выраженное откровение «не является указанием на логически определенное содержание»[5]. Таким образом, обращение к художественным произведениям в философии Франка обусловлено тем, что литература содержит в себе выражение реальности как таковой в виде опыта «живого знания».

Другой причиной обращения Франка к творчеству Бунина выступало желание философа осмыслить духовный путь русского народа, те взлеты и падения, которые произошли с Россией в XIX и в начале XX века. В творениях отечественных писателей, о которых размышлял Франк, он видит выражение таких проблем как революционность русской интеллигенции[6], русский большевизм[7], взаимоотношение России и Европы[8] и др. Обращение к творческому наследию писателя как к выражению духовной сущности отдельной страны – России присутствует и в немецкоязычном тексте Франка, посвященном Бунину.

---

[4] *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 2007. С. 79.

[5] *Элен П.* Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка / пер. с нем. А.С. Цыганков // История философии. 2017. № 1. С. 71.

[6] *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // Критическое обозрение. 1908. Кн. VI. С. 75–82.

[7] *Frank S.L.* Die sowjetrussische Jugend und Puschkin // Hochland. Kempten und München, Oktober 1935. März 1936. Jahrg. 33. Bd. 1. S. 473–476; *Frank S.L.* Maxim Gorki // Hochland. Kempten und München, 1935–1936. 33 Jahrg. Bd. 2. S. 566–569; *Frank S.L.* Maxim Gorki und der Marxismus. Zum Tode des Dichters am 18.VI. 1936 // Der Gral. Münster, 1935–1936. 30 Jahrg. S. 544–546.

[8] *Франк С.Л.* Пушкин и духовный путь России // Пушкин. 1837–1937. Однодневная газета. Париж, 1937; Франк С.Л. Пушкин об отношении между Россией и Западом // Возрождение. Париж, 1949. № 1. С. 110–120.

В одной из своих ключевых работ, созданных в Германии в период эмиграции и получившей название «Русское миросозерцание» (так переводил с немецкого сам Франк в библиографическом списке своих трудов), философ пишет о том, что «трудно назвать другой такой народ, как русский, вся литература которого еще в XIX веке была бы посвящена религиозным вопросам. Все великие русские поэты всегда были, как известно, и религиозными мыслителями или занимались богоискательством»[9]. Обращенность русской литературы к религиозным вопросам в очередной раз подчеркивает ее направленность на конкретную реальность, вызывающую *предметное чувство* художника. Иными словами, за всеми историческими событиями, которые находят свое отражение в русской литературе, она не забывает своего главного призвания – быть художественной правдой, самооткровением реальности как таковой, самооткровением бытия.

Написание статьи о творчестве Бунина гармонично вписывается в ту установку культурной деятельности Франка, которая просматривается в эмигрантский период его жизни в Германии. Он считал необходимым напомнить жителям Западной Европы, в первую очередь, немцам, что Россия – это не только государство, в котором свершилась революция и господствует власть большевиков, но в первую очередь страна с богатым духовным прошлым. Сама революция, напротив, не есть единственное и истинное выражение русского национального духа. «Обращение Франка к “русской” тематике объясняется стремлением из любви и сострадания к своему народу защитить его от подобных ошибочных определений и ассоциаций»[10].

О необходимости просвещения относительно современной Франку большевистской России философ упоминал и в одном из писем к Н.А. Бердяеву. Так, в послании от 8 ноября 1927 г. Франк пишет: «В прошлом письме, в котором я Вам послал план “Социальной философии” для YMCA, я забыл еще прибавить, что кроме этой книги, я бы мог написать для YMCA популярную брошюру листа в 2–3 на тему о “материализме”, специально для молодежи, захваченной советским или полусоветским образом мысли или современным прак-

---

[9] *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб., 1996. С. 185.

[10] *Назарова О.А.* Философия истории Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 130.

тицизмом»[11]. Просветительскую позицию Франк занимал и в переписке с А. Эйнштейном (весна 1929 – осень 1930), который был известен своими «красными взглядами»[12].

Основание для подобной позиции Франк находит в своем жизненном опыте и в историческом опыте своей страны, о чем он говорит в одном из недавно опубликованных докладов, который был произнесен не ранее 1925 г.[13]: «Считаю себя вправе говорить, не потому что хочу поделиться кабинетными размышлениями и учеными знаниями, а потому что я – представитель русского народа, который имел жизненный опыт, не бывший у народов Запада. Этот жизненный опыт – есть опыт торжества коммунизма и его последствий. И притом опыт – не политический, а религиозный (для религиозных и мыслящих людей). Революцию мы восприняли, как кару Божию за наши грехи. Не потому, что мы умнее Вас, а потому, что мы – несчастнее вас, покараны Богом и впали в руки Бога живого, и потому (научены самим Богом) мы можем кое-чему Вас научить»[14]. Схожие мысли Франк высказывал и в работе «Крушение кумиров» (1923 г.): «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные, к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожа-

[11] Письмо С.Л. Франка Н.А. Бердяеву 8 ноября 1927 / «В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 г. Фрагмент из неизданной переписки / Публ. А.А. Гапоненкова // Самопознание. 2016. № 6. С. 62–63.

[12] Подробнее см.: *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 121–122.

[13] Публикаторы данного выступления С.Л. Франка также указывают в качестве возможной даты его произнесения 1928 г. См.: *Аляев Г.Е.*, *Резвых Т.Н.* «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции // Вестник РХГА. 2017. № 1. С. 154.

[14] *Франк С.Л.* <Мысли о России> / Публ., коммент. и вступ. статья Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых // Вестник РХГА. 2017. № 1. С. 157. См. также: *Гапоненков А.А.* Судьба России в творческом наследии С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 14–22.

луй, сами можем научить кое-чему полезному человечество»[15]. Эти слова Франка особенно показательны, потому что ему, по замечанию Н.В. Мотрошиловой, удалось «уловить катастрофичность социального развития и точно описать ее, в немалой степени опираясь на трагический опыт своей страны и собственный трагический жизненный опыт»[16].

В связи с указанной тенденцией в творчестве философа, направленной на создание адекватного образа духовной культуры России в глазах западноевропейцев, присуждение Нобелевской премии Бунину давало замечательную возможность для того, чтобы в очередной раз подчеркнуть глубину русского национального духа, его открытость последней реальности.

Датировать текст Франка о Бунине с определенной долей уверенности можно концом 1933 г. Философ в начале статьи замечает: «Когда Иван Бунин в этом году был удостоен Нобелевской премии по литературе, многие нерусские, наверняка, услышали это имя впервые»[17]. Вероятнее всего публикуемый текст был создан в декабре 1933 г., так как, во-первых, информация о том, что Бунин удостоен Нобелевской премии стала известна 10 ноября 1933 г., а сама премия вручена 10 декабря того же года; во-вторых, в самом тексте содержится полемика с мнением, высказанном в широких эмигрантских кругах, о том, что более чем Бунин премии достойны М. Горький и Д.С. Мережковский[18]. Но при этом стоит отметить, что на картонной папке, где хранится текст Франка в Бахметьевском архиве, находим следующую информацию:

---

[15] *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 2000. С. 179–180.

[16] *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М., 2006. С. 350.

[17] *Frank S.L.* Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

[18] См., напр., письмо М. Цветаевой к А. Тесковой от 24 ноября 1933 г.: «Я не протестую, я только не согласна, ибо несравненно больше Бунина: и больше, и человечнее, и своеобразнее, и нужнее – Горький. Горький – эпоха, а Бунин – конец эпохи… Впрочем, третий кандидат был Мережковский, и он также несомненно больше заслуживает Нобеля, чем Бунин, ибо, если Горький – эпоха, а Бунин – конец эпохи, то Мережковский эпоха конца эпохи, и влияние его и в России и за границей несоизмеримо с Буниным, у которого никакого, вчистую, влияния ни там, ни здесь не было» (*Цветаева М.* Спасибо за долгую память любви... Письма к Анне Тесковой 1922–1939 гг. М., 2009. С. 220).

«Frank, Semen Liudvigovich
Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur
Berlin, [1934?]
t. ms. s., 23 p. (essay, with handwritten corrections)».

Указание на 1934 г., которое было сделано, предположительно, Т.С. Франк при передаче архива философа, является неточным. Однако следует отметить, что подобная датировка имела под собой определенное основание, сам текст Франка, безусловно, мог быть написан в декабре 1933 г., но его публикация вряд ли бы удалась ранее начала 1934 г. На настоящий момент времени неизвестна ни одна статья Франка о Бунине, которая была бы опубликована на русском или немецком языках. В этой связи можно отметить, что в 1934 г. в Амстердаме была издана работа Бунина «Дело корнета Елагина» с предисловием Франка[19], исходным текстом для которого и мог послужить публикуемый материал, что объясняет указание на 1934 г., обозначенный на картонной папке. Кроме этого, имеется информация о личном знакомстве Франка с Буниным. Так, в одном из писем к супруге – Татьяне Сергеевне, от 17 февраля 1926 г., Франк, рассказывая о своем пребывании в Париже, пишет: «В пятницу к Леве, в субботу – обед с литерат<орами>, вечером докл<ад> в кружке, в воскрес<енье> – публ<ичный> докл<ад> в рел<игиозно>-фил<ософской> ак<адемии>, вечером у Ельяш<евичей> – Бунин и Зайцев»[20]. Супруги Ельяшевичи, знакомые с Буниным, были давними и очень близкими друзьями Франка. Фаина Ельяшевич в Париже являлась одной из основоположниц кружка «Amaur», созданного под руководством Бунина с целью оказания финансовой поддержки русским писателям-эмигрантам[21].

Структура текста Франка о Бунине выглядит следующим образом: вступление, в котором отмечается, что писатель был удостоен Нобелевской премии, краткая справка о его родословной и об особенностях бунинского стиля, указание на родство творчества Бунина

[19] *Boenin I.* De Zaak Kornet Jelagin / Met een inleiding van Prof. Dr. S. Frank. Uit het Russisch vertaald i.s.m. Prof. Dr. B. Becker. Amsterdam, 1934. 62 p. См. также публикацию в нидерландском издании: *Frank S.* Boenin // Leven en Werken. 1936. № 9. S. 393–400.

[20] Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 9.

[21] *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Дружба, испытуемая жизнью: к переписке С. Франка и В. Ельяшевича // Исследования по истории русской мысли. М., 2016. С. 19.

с творчеством Л. Толстого, на специфику его мировоззренческой позиции, непосредственный философский анализ произведений Бунина, включающий в себя несколько указанных выше тем и опирающийся на главную мысль: русская литература не просто выражение исторических судеб России, но, в первую очередь, самооткровение абсолютной реальности.

Итак, первым звеном размышлений Франка над творчеством Бунина является тема русского крестьянства. Здесь «у Бунина – как указывает философ, – вновь обнаруживается тесная связь не только с русской литературой, но и со всей русской духовной историей XIX в.»[22] В отношении крестьянского вопроса, считает Франк, Бунин «окончательно порывает с традиционным идеализированием крестьянина, с сентиментально-мечтательным, проистекающим из сострадания и чувства социальной вины, отношением интеллектуалов к крестьянам. Его представление полностью трезво-реалистично»[23].

Критическая позиция Франка в отношении русского крестьянства и его изображения в художественной литературе близка высказанной П.Б. Струве в торжественной речи «И.А. Бунин», «произнесенной в Белграде 20-го ноября и оглашенной в Париже на чествовании И.А. Бунина 29-го ноября 1933 г.»: «Бунин первый большой русский писатель, который совершенно, органически и окончательно, освободился от чар народничества. Это не значит, что Бунин не любил русского народа, не видел и не изображал глубоких и трогательных человеческих черт в самых простых людях из его среды, но ему совершенно чужды идеализация простонародья, как такового, преклонение перед физическим трудом, как таковым, перед “мозолями” и “потом”, перед “властью земли”, перед необразованностью и некультурностью. Бунину чужд всякий руссоизм и толстоизм»[24].

---

[22] *Frank S.L.* Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11. См. публикацию.

[23] Там же.

[24] *Струве П.Б.* Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Париж: YMCA-Press, 1981. С. 309–310. См. также статью литературного критика Глеба Струве, с которой Франк, скорее всего, был знаком: *Struve G.* The art of Ivan Bunin // The Slavonic and East European Review. 1933. Vol. 11, no. 32. P. 423–436. Русская и иностранная критика творчества Бунина объемно представлена в издании: Литературный мир о творчестве И.А. Бунина: критические отзывы, эссе, пародии (1890–1950-е гг.). Антология / Под общ. ред.

Таким образом, Бунин правдиво оценивает ту литературную традицию, которая пребывала в плену у идеализированного образа крестьянина всю вторую половину XIX в. Франк считает, что писатель изображает глубины крестьянской души, крестьянина, свободного от осознанной морали и логики мысли. Его человеческая суть в том, что он есть «в принципе ведомое темными, космическими порывами явление природы, которое с самого начала находится по ту сторону элемента морали и разума – существо, чья суть как во зле, так и в добре подпадает под господство иррациональных, космических сил»[25]. Однако именно потому, что крестьянин пронизан подобным иррациональным началом, он также имеет свое основание в самом бытии, посредством которого сопричастен Богу.

Здесь Франк переходит к теме мистики космических сил в творчестве Бунина, потому что тема русского крестьянства является, по его мнению, лишь эмпирическим приложением этой более общей проблематики. Эта мистика включает тему эротической любви, амбивалентность природы которой подчеркивает философ, и тему смерти в произведениях русского писателя. Именно смерть, как отмечает Франк, выступает истинным мусагетом поэзии Бунина[26]. Смерть изображается писателем в качестве «откровения ужасной мистической праосновы бытия». «Посредством смерти впервые в чувственном образе мира проявляется истинная внутренняя сущность реальности и переживания Бога, предчувствие глубочайшей и наиболее возвышенной праосновы бытия связано с интуицией смерти»[27].

Однако и смерть не является конечным звеном во франковском анализе творчества Бунина – она укоренена в изначальной черте, которая присуща бытию, а именно – в *конечности*: «Бунин – поэт конечности как таковой»[28]. Франк подчеркивает, что творчество писателя, несмотря на то, что оно отражает определенное историческое состояние России, никоим образом не исчерпывается им, но, напротив, имеет всеобщий «метафизически-религиозный смысл». «В конце концов, – замечает философ, – конечность является господствующей

Н.Г. Мельникова. М., 2010. В именном указателе фамилий С.Л. Франка и П.Б. Струве не значится, выдержек из англоязычной статьи Г.П. Струве в книге нет.

[25] *Frank S.L.* Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur.

[26] Там же.

[27] Там же.

[28] Там же.

чертой всей человеческой жизни; и как таковая жизнь страдает от трагического раскола между личностным, стремящимся вперед развитием и неизбежным ускользанием прочь в темную бездну прошлого от всего того, что любимо нами и связано с нашей душой»[29]. И в отношении к конечности наибольшим образом проявляет себя родство, но в то же время и различие Толстого и Бунина. Если первый ведет титаническую борьбу с конечностью бытия, известным образом восставая в этой борьбе против самого бытия, в особенности в своем позднем творчестве, то второй, не обладая подобным духом борца, находит компромиссный путь в приятии и воспевании самой конечности.

Таким образом, Бунин получает возможность для воскрешения всего конечного в своем художественном творчестве. «Творчество Бунина по своему существу есть преисполненное любви воспоминание, которому благодаря его магической силе удается достичь действительного духовного пробуждения прошлого»[30]. Именно в своем приятии конечности, смерти и затем – в воскрешении вещей в духе художника, Бунин достигает последней реальности. Благодаря подобной установке писателю, по мнению Франка, удается уловить за образами вещей их Творца. В своих произведениях Бунин, по мысли философа, «предчувствует глубочайшую, религиозную, изначальную реальность, которая охватывает и то и другое в своем непостижимом единстве. Подобно этому он чувствует в природе не только элементарные силы, но и близкого к человеку Творца. Благодаря этому он изредка может созерцать Бога в глубине человеческого сердца»[31]. Темой воскрешения конечного, ушедшего – существованием того, что уже закончило существование, – в художественном образе, создаваемом Буниным, и завершается анализ его творчества в статье Франка.

Отдельного упоминания заслуживает публикуемый немецкий текст, написанный Франком. В нем русский мыслитель в очередной раз показывает свое мастерское владение немецким языком, которое впоследствии даст право его сыну Виктору в небольшом предисловии к переводу работы Франка «Легенда о Великом инквизиторе» сказать, что философ «владел этим языком в совершенстве»[32].

---

[29] Там же.
[30] Там же.
[31] Там же.
[32] *Франк С.Л.* Легенда о Великом инквизиторе // Вестник русского христианского движения. 1976. № 117. С. 102.

Предлагаемая вниманию читателей немецкоязычная статья и ее русский перевод ранее не были введены в научный оборот и публикуются впервые. Архивный источник – беловой машинописный текст на 23 листах, содержащий исправления, которые были дописаны автором чернилами (специально отмечены нами курсивом). Разрядка и подчеркивания автора везде заменены курсивом. Немецкий текст публикуется в соответствии с современными нормами немецкой орфографии, грамматические ошибки, сделанные автором, были сохранены. Архивные материалы публикуются с любезного разрешения внука С.Л. Франка о. Петра Скорера.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аляев Г.Е., *Резвых Т.Н.* «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции // Вестник РХГА. 2017. № 1. 148–161.

Аляев Г.Е., *Резвых Т.Н.* Дружба, испытуемая жизнью: к переписке С. Франка и В. Ельяшевича // Исследования по истории русской мысли. М.: Модест Колеров, 2016. С. 7–38.

Архив библиотеки «Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына». Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 9.

Гапоненков А.А. Две парадигмы в контексте русской мысли // Общая тетрадь. Вестник Московской школы политических исследований. 2012. № 1. С.115–126.

Гапоненков А.А. Судьба России в творческом наследии С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов: ИЦ «Наука», 2008. С. 14–22.

Литературный мир о творчестве И.А. Бунина: критические отзывы, эссе, пародии (1890-е – 1950-е годы). Антология / Под общ. ред. Н.Г. Мельникова. М.: Книжница; Русский путь, 2010. 928 с.

Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.

Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 125–136.

Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.

Письмо С.Л. Франка Н.А. Бердяеву 8 ноября 1927 / «В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 г. Фрагмент из неизданной переписки / Публ. А.А. Гапоненкова // Самопознание. 2016. № 6. С. 62–63.

Струве П.Б. Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Париж: YMCA-Press, 1981. 300 с.

Франк С.Л. Чаадаев (фрагмент из лекционного курса Russische Denker) / публ., пер. с нем. и комментарий А.С. Цыганкова // Logos i Ethos. 2016. Т. 35–48.

Франк С. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. Кн. XI. Отд. 2. С. 1–31.

Франк С.Л. Реальность и человек. М.: АСТ, 2007. 382 с.

Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Критическое обозрение. 1908. Кн. VI. С. 75–82.

Франк С.Л. Пушкин и духовный путь России // Пушкин. 1837–1937. Однодневная газета. Париж, 1937.

Франк С.Л. Пушкин об отношении между Россией и Западом // Возрождение. Париж. 1949. № 1. С. 110–120.

Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.

Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: АСТ, 2000. С. 113–182.

Франк С.Л. Легенда о Великом инквизиторе // Вестник русского христианского движения. 1976. № 117. 102–111.

Цветаева М. Спасибо за долгую память любви... Письма к Анне Тесковой 1922–1939 гг. М.: Русский пусть, 2009. 400 с.

Элен П. Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка / пер. с нем. А.С. Цыганков // История философии. 2017. № 1. С. 68–77.

Boenin I. De Zaak Kornet Jelagin / Met een inleiding van Prof. Dr. S. Frank. Uit het Russisch vertaald i.s.m. Prof. Dr. B. Becker. Amsterdam: Bigot & Van Rossum, 1934. 62 p.

Struve G. The art of Ivan Bunin // The Slavonic and East European Review. 1933. Vol. 11, no.32. P.423–436.

Frank S. Boenin // Leven en Werken. 1936. № 9. S. 393–400.

Frank S.L. Die sowjetrussische Jugend und Puschkin // Hochland. Kempten und München, Oktober 1935. März 1936. Jahrg. 33. Bd. 1. S. 473–476.

Frank S.L. Maxim Gorki // Hochland. Kempten und München, 1935–1936. 33 Jahrg. Bd. 2. S. 566–569.

Frank S.L. Maxim Gorki und der Marxismus. Zum Tode des Dichters am 18.VI. 1936 // Der Gral. Münster, 1935–1936. 30 Jahrg. S. 544–546.

Frank S.L. Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

Gaponenkov Alexey Alexeevich

Doctor of Philology, Professor, Department of Russian and Foreign Literature, Saratov State University, 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation. E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru.

Tsygankov Alexander Sergeevich

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: m1dian@yandex.ru.

An artist with a religious feeling of life (Simon Frank about Ivan Bunin)

Readers are invited to become familiar with a previously unknown German-language article written by S.L. Frank about I. A. Bunin as well as its Russian translation accompanied by comments. The article belongs to S.L. Frank's fund stored at the Bakhmeteff Archive of Columbia University (USA). A certain points is emphasized in foreword of article. The philosopher's interest in Russian literature generally is due to the fact that in art creativity according to Frank man is able to comprehend the true reality, the self-revelation of absolute being. This is "living knowledge". The reason of Frank's appeal to the Russian literary tradition as well as in particular to Bunin's work is firstly due to his educational position stand by philosopher in emigration. He tried to remind the Europeans that Russia is not only the State in which the revolution took place and the Bolshevik's power was governed, but primarily a country with a rich spiritual past. Frank comprehends the religiosity of Russian literature, the works of Bunin, tracing the spiritual path of the Russian people, rise and fall, which occurred with Russia in the 19th and early 20th century. The awarding of the Nobel Prize to Bunin in late 1933 gave Frank an excellent opportunity to once again point out the significance and depth of Russian spiritual culture, as well as to outline its main features and those social and ideological contradictions that found its expression in it.

Key words: Russian religious philosophy, S. Frank, philosophical criticism of Russian literature, I.A. Bunin, Nobel Prize to Bunin, the theme of the people, the motives of love and death.

References

Aljaev, G.E., Rezvyh T.N. "«Odno i to zhe zlo kroetsja v stremlenijah protivopolozhnyh partij». Dva neizvestnyh doklada Semena Franka o Rossii i revoljucii" ["The same evil lies in the aspirations of opposing parties." Two unknown reports of Semen Frank about Russia and the revolution], *Vestnik RHGA*, 2017, no. 1, pp. 135–148. (In Russian)

Aljaev, G.E., Rezvyh T.N. "Druzhba, ispytuemaja zhizn'ju: k perepiske S. Franka I V. El'jashevicha" [Friendship, tested by life: to the correspondence of S. Frank and V. Eliashevich], *Issledovanija po istorii russkoj mysli* [Studies on the history of Russian thought]. Moscow: Modest Kolerov, 2016, pp. 7–38. (In Russian)

Arhiv biblioteki «Doma Russkogo zarubezh'ja im. A. Solzhenicyna» [Archive of the Library of the "House of Russian Abroad. A. Solzhenitsyn"]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 4. 9 l.

Gaponenkov, A.A. "Dve paradigmy v kontekste russkoj mysli [Two Paradigms in the Context of Russian Thought], *Obshhaja tenrad'. Vestnik Moskovskoj shkoly politicheskih issledovanij*, 2012, no. 1, pp.115–126. (In Russian)

Gaponenkov, A.A. "Sud'ba Rossii v tvorcheskom nasledii S.L. Franka" [The fate of Russia in the creative heritage of S.L. Frank], *Filosofskoe nasledie S.L. Franka i sovremennost'* [Philosophical heritage of S.L. Frank and modern]. Saratov: «Nauka» Publ., 2008, pp. 14–22. (In Russian)

Literaturnyj mir o tvorchestve I.A. Bunina: kriticheskie otzyvy, jesse, parodii

(1890-e – 1950-e gody) [Literary world about the work of I.A. Bunin: critical reviews, essays, parodies (1890–1950).] Antologija [Anthology], ed. by N.G. Mel'nikova. Moscow: Knizhnica; Russkij put', 2010. 928 p. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofija Zapada (V. Solov'ev, N. Berdjaev, S. Frank)* [Thinkers of Russia and the philosophy of the West (V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Frank)]. Moscow: Respublika; Kul'turnaja revoljucija, 2007. 477 p. (In Russian)

Nazarova, O.A. "Filosofija istorii Semena Ljudvigovicha Franka" [The philosophy of the history of Semen Lyudvigovich Frank], *Voprosy filosofii*. 2009. No 1, pp. 125–136. (In Russian).

Obolevich, T. *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosofa* [Simon Frank. Strokes to the portrait of the philosopher]. Moscow: BBI, 2017. 202 p. (In Russian).

"Pis'mo S.L. Franka N.A. Berdjaevu 8 noyabrya 1927" [Letter from S.L. Frank to N.A. Berdyayev from the 8th of Novemver 1927], in "V Berline Vy obektivno nuzhnee": S.L. Frank i N.A. Berdjaev v 1927 g. Fragment iz neizdannoj perepiski ["In Berlin, you are objectively more necessary": S.L. Frank and N.A. Berdyaev in 1927. A fragment from unreleased correspondence], Publ. by A. Gaponenkov. *Samopoznanie*. 2016, No 6, pp. 61–65. (In Russian).

Struve, P.B. *Duh i slovo. Stat'i o russkoj i zapadno-evropejskoj literature* [Spirit and word. Articles about Russian and Western European literature]. Paris: YMCA-Press, 1981. 300 p. (In Russian).

Frank, S. "Boenin", *Leven en Werken*, 1936, № 9, S. 393–400.

Frank, S.L. "Chaadaev (fragment iz lekcionnogo kursa Russische Denker)" [Chaadaev (fragment from the lecture course of Russische Denker)]. Publ. and trans. by A.S. Tsygankov, *Logos i Ethos*. 2016. No 43, pp. 35–48. (In Russian).

Frank, S.L. "Kosmicheskoe chuvstvo v pojezii Tjutcheva" [Cosmic feeling in Tyutchev's poetry], *Russkaja mysl'* [Russian thought]. 1913. no. XI. Otd. 2, pp. 1–31. (In Russian).

Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man] Moscow: AST, 2007. 382 p. (In Russian).

Frank, S.L. "Lev Tolstoj i russkaja intelligencija" [Leo Tolstoy and the Russian Intelligentsia] Kriticheskoe obozrenie [Critical Review]. 1908. no. VI. pp. 75–82. (In Russian).

Frank, S.L. "Pushkin i duhovnyj put' Rossii" [Pushkin and the spiritual path of Russia], *Pushkin. 1837–1937. Odnodnevnaja gazeta*. [Pushkin. 1837–1937. One-day newspaper] Paris, 1937. (In Russian).

Frank, S.L. "Pushkin ob otnoshenii mezhdu Rossiej i Zapadom" [Pushkin on the relationship between Russia and the West], *Vozrozhdenie* [Revival]. Paris, 1949. no 1, pp. 110–120. (In Russian).

Frank, S.L. "Russkoe mirovozzrenie" [Russian world outlook], in: Frank S.L. Russkoe mirovozzrenie [Russian world outlook], comp. and ed. by A.A. Ermichev. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 161–195. (In Russian).

Frank, S.L. "Krushenie kumirov" [The Crash of the Idols], in: Sochinenija [Compositions]. Moscow: AST, 2000, pp. 113–182. (In Russian).

Frank, S.L. "Legenda o Velikom inkvizitore" [Legend of the Grand Inquisitor]. Vestnik russkogo hristianskogo dvizhenija. 1976. no. 117, pp. 102–111. (In Russian).

Cvetaeva, M. *Spasibo za dolguju pamjat' ljubvi... Pis'ma k Anne Teskovoj 1922–1939 gg.* [Thank you for the long memory of love... Letters to Anna Teskova 1922–1939.] Moscow: Russkij pust', 2009. 400 p. (In Russian)

Jelen, P. "Vyrazhenie, slovo i otkrovenie v filosofii Semena L. Franka" [Expression, Word and Revelation in the Philosophy of Semen L. Frank], transl. by A.S. Tsygankov, *Istorija filosofii*. 2017, no. 1, pp. 68–77. (In Russian)

Struve, G. "The art of Ivan Bunin", *The Slavonic and East European Revi*ew. 1933. Vol. 11, no.32, pp. 423–436.

Frank, S.L. "Die sowjetrussische Jugend und Puschkin", *Hochland. Kempten und München*, Oktober 1935. März 1936. Jahrg. 33, Bd. 1, S. 473–476.

Frank, S.L. "Maxim Gorki", *Hochland. Kempten und München*, 1935–1936. 33 Jahrg. Bd. 2, S. 566–569.

Frank, S.L. "Maxim Gorki und der Marxismus. Zum Tode des Dichters am 18.VI. 1936", *Der Gral*. Münster, 1935–1936. 30 Jahrg. S. 544–546.

Frank, S.L. "Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur", Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

.

Prof. Simon Frank
Berlin. Halensee
Nestarstr. 11[1]

Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur

Von Prof. S. Frank (Berlin)

Als Ivan Bunin der diesjährige Nobelpreis für Literatur zugeteilt wurde, hörten sicherlich die meisten Nichtrussen diesen Namen zum ersten Mal. Betrachtet man als Maßstab für den Nobelpreis den Weltruhm, so hätten unter russischen Schriftstellern sicherlich Gorki oder Mereschkowsky mehr Recht darauf, als Bunin. Dennoch kann man das Nobelpreiskomite zu seiner Entscheidung nur beglückwünschen. Denn unter allen jetzt lebenden russischen Schriftstellern ist Bunin sowohl der schlechthin bedeutendste Dichter im Sinne eines reinen Künstlers (weder Gorki noch Mereschkowsky kommen – jeder aus ganz verschiedenen Gründen – als große schöpferische Künstler *nicht*[2] in Betracht), als auch der einzige lebende Klassiker, der letzte Erbe der großen russischen Literatur des 19. Jahrhunderts.

Schon als Persönlichkeit, durch seine Abstammung und Erziehung, ist Bunin in den Traditionen der russischen geistigen Kultur auf ganz besondere Weise verwurzelt. Er ist kein Literat im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Er stammt aus einem uralten adeligen russischen Geschlechte und zwar gehört dieses Geschlecht zu demjenigen Zweig des russischen Adels,

---

[1] *Дописано чернилами.*

[2] *Дописано чернилами.*
В этом месте немецкоязычного текста С.Л. Франком была допущена грамматическая ошибка. Так, в немецком оригинале философ пишет: «weder Gorki noch Mereschkowsky kommen – jeder aus ganz verschiedenen Gründen – als große schöpferische Künstler *nicht* in Betracht» («ни Горький, ни Мережковский – каждый исходя из совершенно разных оснований – в качестве таковых *не* учитываются»). Естественное для русского языка двойное отрицание «ни Горький, ни Мережковский… не учитываются» является недопустимым в немецком, где отрицание посредством двойных союзов «weder…noch» (ни…ни) является достаточным и не требует после себя отрицательной частицы «nicht» (не).

der nicht durch Glanzstellungen am Hof und große Reichtümer gewissermaßen eine abgesonderte Kaste bildete, sondern der in einer Reihe von Generationen durch Staats- und Kriegsdienst und insbesondere durch Bewirtschaftung der Landgüter in den verschlossenen zwei Jahrhunderten der Hauptträger der russischen Staats- und Kulturentwicklung war. Bemerkenswerter Weise stammen aus Adelsgeschlechtern dieser letzten Art fast alle Schöpfer und große Vertreter der russischen Literatur und des russischen geistigen Lebens im 19. Jahrhundert. Auch Bunins Geschlecht ist mit der russischen geistigen Kultur des 19. Jahrhunderts verflochten: der eigentliche Beginner der großen russischen Literatur, der romantische Dichter Schukowsky, war ein unehelicher Sohn eines Bunin – eines direkten Ahnen unseres Dichters. Durch Schukowsky bzw. dessen Vater steht Bunin in näher Verwandtschaft mit dem ersten russischen Philosophen Kirejewsky, dem Begründer der nationalen Tradition der russischen Philosophie. In Bunins Blut liegt also gleichsam erbliche geistige Bildung und zugleich Gebundenheit an die Scholle, an das russische Bauernvolkstum, in dessen Nähe seine Ahnen auf ihren Gutshöfen lebten. Auch Bunin selber ist auf dem Lande aufgewachsen und hat seine Kindheit und Jugend um Dorf oder in kleinen Provinzstädten verbracht. Diese urwüchsige Verbundenheit gleichsam mit der russischen nationalen Substanz in ihren zwei Hauptträgern – dem gebildeten Landadel und dem Bauerntum – erklärt vieles in Bunins künstlerisch-geistigem Wesen. Aus ihr stammt zunächst Sprachmeisterschaft. Er beherrscht wie wenige die russische Sprache zugleich in ihren zwei Strömen: die von Puschkin und seinen Nachfolgern geschaffene Sprache der russischen Literatur und Bildung – in all ihrer Reichhaltigkeit, Biegsamkeit und Ausdrucksfähigkeit für geistige und seelische Realitäten – und die ganz eigenartige, prägnante, noch viel reichhaltigere Sprache des Bauerntums nicht nur in der ganzen Fülle ihrer dem Städter unverständlichen Spezialausdrücke für Bauernwirtschaft und Lebenssitten, sondern auch in ihrem eigenartigen Satzbau, in dem die Verworrenheit, die insti[n]ktartige Irrationalität der Bauernpsyche sich abspiegelt.

Wahre Sprachmeisterschaft steht aber beim Dichter in nächster Beziehung zur allgemeinen Meisterschaft der künstlerischen Form. Im Gegensatz zu den meisten anderen – auch den begabtesten – modernen russischen Schriftstellern, die ihre künstlerischen Lebensbilder in Form einer unmittelbaren Intuition, gleichsam als formlose, durch zufälligen Griff aus dem Leben herausgerissene, ungeschliffene Fragmente dem Leser vorlegen, besitzt Bunin die große Kunstfertigkeit der Bearbeitung, der

künstlerischen Formgebung, und ist eben in diesem Sinne ein „Klassiker".

Dieser Zug von Bunins Schaffen hat oft zur Meinung verleitet, Bunin sei „Klassiker" im üblen Sinne des Wortes, ein geistig kalter Meister der „reinen", inhaltsleeren Form, ein kühl-objektiver Darsteller, dessen dichterische Intuitionen keine Wurzeln in der Tiefe des persönlichen seelischen Erlebnisses, des Gemüts haben. Einige frühere Werke Bunins und insbesondere seine kühlen und geschliffenen lyrischen Gedichte gaben allerdings Anlass zu einer solchen Meinung. Zieht man aber seine besten Werke in Betracht, insbesondere der letzten Periode, so erweist sich diese Auffassung als ganz falsch. Bunin selbst hat einmal sein künstlerisches Bekenntnis in den Worten niedergelegt: „Die meisten Schriftsteller, selbst die berühmtesten, sind nur Erzähler, also haben mit dem, was würdig ist, Kunst genannt zu werden, überhaupt nichts gemein. Denn Kunst ist Gebet, Musik, Gesang der Seele". Tatsächlich ist Bunin seinem echten Wesen nach, wie wir weiter sehen werden, ein Lyriker mit philosophischem Einschlag, ein Bekenntnisdichter. Dass dies nicht auf den ersten Blick bemerkt wird, dass Bunin es meistens versteht, seine lyrische Stimmung hinter nüchtern-objektiver Darstellung zu verbergen – das zeugt eben von seiner großen künstlerischen Meisterschaft. Das Bedürfnis und die Fähigkeit, die Subjektivität, das Intim-Innerste der Persönlichkeit in sachlich-allgemeingültigen Bildern und Erkenntnissen des objektiven Seins abzuspiegeln und auszudrücken ist ja gerade das Grundwesen eines wahren Künstlers. Bunin bekennt sich zu dem Ausdruck seines älteren Freundes, des Novellisten Tschechov: „um zu schreiben, muss man kühl wie Eis sein". Er ist darin ein wahrer Nachfolger des größten russischen Dichters Puschkin, der den Wesensunterschied zwischen kühler, sachlicher, dichterischer Inspiration und subjektiver Entzückung betonte, und im Ausmaß eines unvergleichlichen Genies die Fähigkeit besaß, die Tragik und die religiöse Weisheit einer großen Seele in heiter-nüchterner Form eines alle Lebenstöne unvoreingenommen treu wiedergebenden „Echos der Welt" ausklingen zu lassen.

Am nächsten steht aber Bunins dichterische Art der großartigen Dichtung Tolstois, des schlechthin größten russischen Romanschriftstellers (denn bei Dostojewsky überwiegt doch bei Weitem der religiöse Ringer und Denker den reinen Künstler). Tolstoi, der als religiöse Persönlichkeit an der Welt stets tief leidet und in seinem Alter aus persönlichem Heilsbedürfnis einen geradezu titanischen Kampf gegen die gesamte Weltordnung eröffnet, ist als Künstler ein Halbgott, mit magisch-hellseherischer Begabung, die ihn befähigt, ein künstlerisches Weltbild zu schaffen, das

durch seine Horizont weite, seine unerschöpfliche Reichhaltigkeit und insbesondere durch das untrüglich-sichere Erfühlen der Realität den Eindruck fast einer zweiten Weltschöpfung hinterlässt. Freilich erreicht Bunins künstlerische Kraft sozusagen in quantitativer Hinsicht bei Weitem nicht die von Tolstoi: bei Bunin überblicken wir nie die gesamte Welt in ihrer unendlichen Buntheit, in den Wechselwirkungen und Schicksalskreuzungen ihrer Gestalten, in dem breiten dynamischen Abfluss ihres Geschehens. Was Bunin gibt, sind Einzelausschnitte der Welt und meistens unbewegliche, gleichsam einzelne Portraits und *Landschafts*bilder[3]. Bunin ist kein Meister der spannenden Handlung, der dramatischen Lebensschilderung: in seinen Novellen gibt es entweder überhaupt keine Handlung, oder jedenfalls spielt sie eine sekundäre Rolle, als Mittel, die an sich unbewegliche Gestalt zu erläutern (deshalb lässt Bunin meistens seine Gestalten selber ihre Erlebnisse erzählen). Sieht man aber von diesem (künstlerisch allerdings sehr wesentlichem) Unterschiede ab, so zeichnet sich Bunins Kunst durch zwei Hauptzüge aus, die am meisten für Tolstois geniale Art wesentlich sind: durch einen *unerbittlich-nüchternen*, gleichsam mit Späheraugen die wahre Wirklichkeit entlarvenden *Realismus* – und zugleich durch eine diesen Realismus von vornherein ergänzende und vertiefende *Naturmystik*.

Der Realismus der russischen Literatur überhaupt, der durch seinen Scharfsinn und Tiefblick zum Vorbild für die gesamte europäische Literatur wurde, ist mehr als eine rein-ästhetische Richtung; er entspricht irgendwie dem tiefsten religiös-ethischen Bedürfnis des russischen Geistes, ist eine für die russische Eigenart schlechthin charakteristische Erscheinung. Trotz aller Neigung zur Mystik. Schwärmerei und Phantastik, die dem westeuropäischen Menschen am russischen Wesen am meisten auffällt, zeichnet sich der russische Geist doch zugleich durch eine merkwürdige Nüchternheit der Wirklichkeitserkenntnis aus; ja, zum Wesen des russischen Geistes gehört geradezu ein leidenschaftliches Streben, alles Unechte, Scheinbare, Konventionelle zu verwerfen, von der Realität alle ihre Hülle abzustreifen, um nichts als die *nackte Wahrheit* zu erfassen und zu behaupten. Puschkin erhebt zum Prinzip seines Schaffens „den Reiz der nackten Wahrheit“, und Tolstois Pathos, sowohl in der Kunst, als in der Moral wird vom ihm in Worten ausgedrückt: „nichts ist erhaben, was nicht schlicht und wahrhaftig ist“. Das Prinzip der schlichten Wahrheit kann

[3] *Дописано вместо зачеркнутого*: Einzelbilder.

aber *zu*[4] verschiedenen Ergebnissen führen, je nach der Dimension der Realität, die die Erkenntnis dabei er*fasst*[5]. Auch der aller empirisch-gegenständlichen Welt entfremdete Dostojewski, der seinen Blick in die verborgensten metaphysischen Tiefen des Geistes richtet, sucht „die Wahrheit", behauptet von sich, er sei ein Realist – nur dass er *die* Wahrheit erfasst, die den meisten Menschen verborgen bleibt und ihnen als „unglaubhaft" erscheint. Für Tolstoi aber, als Künstler, liegt die Wahrheit im sinnlich-naturhaften Wesen der Welt und des menschlichen Lebens. Mit Adleraugen erfasst er die feinsten Nuancen in den sichtbaren, sinnlichen Gestalten und Farben der Welt, spürt den im Unterbewusstsein schlummernden, von der trügerischen Oberschicht der konventionellen Ideenwelt verdeckten, sinnlich-triebhaften, tierisch-naturbedingten Regungen der menschlichen Seele nach. Tolstoi als Künstler ist ein Naturmensch, ein Heide, der im Äußersten und Inneren nur die Naturmächte kennt und sich in ihnen heimisch fühlt. Der Realismus seiner Kunst ist ein ästhetischer Ausdruck der unersättlichen sinnlichen Lebensgier, mit der er die Natur erfasst, sich aneignet, in sich ansaugt. Aber gerade deshalb paart sich bei ihm mit dem nüchternsten Realismus in der Darstellung der sinnlichen Wirklichkeit ein *mystisches Naturgefühl*. Die Natur wird nicht nur erblickt und äußerlich berührt, sondern in ihrem dunklen Urgrund *erfühlt* durch die innere Wesensverwandtschaft mit ihr des heidnischen Herzens, seiner Verwurzelung in ihr. Alle sichtbaren Gestalten und Farben der Welt, alle Gerüche und Tastempfindungen, alle Gesichtszüge, Gesten und Mienen der Menschen sind ihm Symbole und Offenbarungen des inneren kosmischen Lebens, in das er sich leidenschaftlich versenkt, um durch künstlerische Einführung in die kosmische Alleinheit seinen unersättlichen Lebensdurst, seine titanisch-grenzenlose Vitalität zu stillen.

Wir mussten Tolstois künstlerische Eigenart etwas ausführlicher beschreiben, weil sie am meisten für Bunins Kunst bestimmend ist. In dieser Paarung nämlich der scharfen nüchternen Beobachtungsgabe mit Naturmystik ist Bunin ein treuer Nachfolger und Wesensverwandter Tolstois. Freilich erreicht Bunin, wie sonst erwähnt, nicht die unendliche, allumfassende Weite von Tolstois Blick; insbesondere fehlt ihm meistens Tolstois magische Fähigkeit die dunklen Gründe von fremden und ganz verschiedenartigen Menschenherzen zu erschauen. Was das Menschenherz betrifft, so beschreibt Bunin fast ausnahmslos sein eigenes Inneres. Er besitzt aber

[4] *Дописано чернилами.*
[5] *Дописано чернилами вместо*: erreicht.

Tolstois Fähigkeit, durch genauste sinnlich-plastische Schilderungen des Äußeren eines Menschen und ein eindrucksvolles Bild von seinem Wesen zu verschaffen; und in seinen prägnanten, alle Nuancen mit fast unheimlicher Sicherheit erfassenden Naturbeschreibungen erreicht er vielleicht als einziger unter allen russischen Schriftstellern Tolstois unvergleichliche Sehschärfe. Auch ist bei ihm, wie bei Tolstoi, diese Sehschärfe mit mystischer Naturerfüllung verbunden. Auch er, wie Tolstoi, *ist*[6] ein Naturmensch, man könnte fast sagen – ein großes menschliches Tier, das in der Natur alles erfasst, erreicht, erspürt, was den dumpfen Sinnen des gewöhnlichen Menschen verschossen bleibt; auch für ihn besteht ein instinktartiger, geheimnisvoller Zusammenhang, eine innere Wesensverwandtschaft zwischen den dunklen Regungen des menschlichen Herzens und dem sichtbar-unsichtbaren rätselvollen Wesen der Natur.

Diese Doppelheit von unerbittlich wahrheitstreuem nüchternem Realismus und mystischem Naturgefühl differenziert sich aber gewissermaßen bei Bunin zugleich zu zwei Hauptthemen seines Schaffens: das erste Thema, das zeitlich hauptsächlich in die ersten Jahre seines Talents fallt, ist das *Wesen des russischen Bauern*; das zweite, das seine späteren Werke erfüllt, ist *Mystik der kosmischen Mächte*, verbunden mit lyrischer Selbstbetrachtung. Der innere Zusammenhang dieser so verschiedenartigen Themen wird sich weiter von selbst ergeben. Wir wollen aber zuerst jedes der beiden Themen gesondert betrachten.

Was das erste betrifft, so steht damit Bunin wiederum im engsten Zusammenhang nicht nur mit der russischen Literatur, sondern mit der ganzen russischen Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts. Seit mindestens hundert Jahren ist der russische Bauer das zentrale, alles beherrschende und zugleich das schmerzlichste Problem des russischen Geisteslebens. Der Bauer ist nämlich, wie es Turgenew einmal treffend bemerkt hat, für den gebildeten Russen, die ägyptische Sphinx, die an ihn mit der Forderung herantritt: „errate mein Rätsel oder ich verschlinge dich“. Das hat seine Erklärung in der ganzen sozialen und kulturellen Struktur des „petersburger“ Russlands, – nämlich in dem tiefen unüberbrückbaren Riss zwischen der kleinen gebildeten, in alle Feinheiten der westeuropäischen Kultur eingeweihten Schicht und der unzähligen Masse des in uralten dunklen Vorstellungen und Lebenssitten befangenen russischen Bauerntums. Wie eine einsame kleine Insel erhob sich aus dem unermesslichen dunklen Ozean des Bauerntums der russische gebildete Stand, der Träger

[6] *Дописано чернилами.*

des bewussten geistigen Lebens. Er fühlt sich selber irgendwie isoliert, dem urwüchsigen *nationalen*[7] Boden entwurzelt und deshalb innerlich unsicher. Zugleich mit utopischen Träumereien, die ihm verlorengegangene Bodenständigkeit ersetzen sollen, geht das Streben einher, dem elementaren Volkstum sich wieder zu nähren, ja in ihm völlig aufzugehen. Das erfordert *aber*[8] eben eine Lösung des Rätsels dieser Sphinx, und diese Lösung nimmt die Form einer *Idealisierung* des Bauerntums an. Vielleicht gerade aus dem Unsicherheitsgefühl des gebildeten Russen, nämlich zu seiner Verdrängung, entsteht ein Wunschbild vom Wesen des Bauern: er soll in urwüchsiger, bodenständiger, substanzhafter Form gerade die Ideale tragen und verwahren, an die der gebildete Russe in seiner Wurzellosigkeit sich hilflos lehnt. So entsteht die „Volkstümelei" („Narodnitschestwo"), die Anbetung und Verherrlichung des Bauern, als eines Volksbildes, an *das*[9] sich der Gebildete anlehnen, bei dem er in die Schule gehen müsse – eine merkwürdige und typische, alles russische Geistesleben beherrschende Richtung. Die Konservativen und die Radikalen wetteifern in dieser Bauernverehrung und freiwilliger Selbstunterordnung seinem vermeintlich vorbildlichen Wesen. Für die Konservativen ist der Bauer in seiner Demut und seinem Dulden der Träger der urwüchsig-christlichen Tugenden – ein Bollwerk gegen die hochmütigen und zersetzenden aufklärerischen Bestrebungen der Intellektuellen; für die Revolutionäre ist er die organische Potenz eines sozialistischen Lebensideals. Große, tiefschürfende Seelenkenner, wie Tolstoi und Dostojewsky, kühne, vorurteilsfreie Denker, wie Alexander Herzen, sind diesem Wunschbild, dieser für die ganze neuste Geschichte Russlands geradezu verhängnisvollen Illusion erlegen.

In diesem Wunschbild ist der russische Geist seiner besten Tugend – der unerschrocken nüchternen Wahrhaftigkeit – untreu geworden. Nur ganz vereinzelt und unerhört ertönten warnende Stimmen: der kühle und kluge Westler Turgenew prophezeite, der russische Bauer werde sich als schlimmste, weil sittlich ungebildete Abart des westeuropäischen Spießbürgers entpuppen, und setzte den Glauben an den Wert westlicher Bildung der abergläubischen Anbetung des Bauernschafspelzes entgegen. Der feinsinnige Sittenschilderer des Bauerntums, Gleb Uspensky, sprach, trotz seiner hingebenden Liebe zum Bauern, manche vom Standpunkt des herrschenden Dogmas häretische Ansichten aus. Erst in den 90-er Jahren

[7] *Дописано чернилами.*
[8] *Дописано чернилами.*
[9] *Дописано чернилами.*

des XIX. Jahrhunderts entstand die Geistesströmung eines im Gegensatz zur „Volkstümelei“ westlerisch gesinnter Sozialismus, und gleichzeitig hat Tschechow in seiner realistischen Novelle „Die Bauern“ mit dem gebildeten Wunschbild scharf gebrochen.

Hier setzt Bunins Werk ein. Bunin bricht endgültig mit der traditionellen Idealisierung des Bauern, mit sentimental-träumerischen, durch Mitleid und soziales Schuldbewusstsein bestimmter Beziehung des Intellektuellen zum Bauern. Seine Auffassung ist ganz nüchtern-realistisch. In Bunin wirkt sich zum ersten Mal, auch auf diesem Gebiet, die ehrliche Wahrhaftigkeit des großen russischen Realismus aus. Freilich gehört sein Werk schon einer anderen Epoche an. Bunin hatte vor sich nicht den stillen, ewig schweigenden Ozean des Bauerntums, in dessen Tiefe man die wunderbarsten Perlen vermuten konnte, sondern das durch Sturm aufgepeitschte dunkle Element des Bauerntums zur Zeit der Agrarunruhen und Revolten um 1905. In einer Reihe von Novellen schildert er das Dunkle, Sinnlose, Grausame, Unmenschliche im Wesen des Bauern. Der erste Eindruck war: der Bauer wird hier überhaupt nicht als Mensch, geschweige denn als heiliges und tugendhaftes Wesen, sondern als grausames Tier geschildert. Man klagte Bunin der Verleumdung an. Von Verleumdung kann aber schon deswegen keine Rede sein, weil Bunin – eine reine Künstlernatur – frei von jeglicher bewussten Tendenz ist: er beweist keine These, er klagt nicht an, er begnügt sich mit reiner Darstellung der Realität. Ja, in einem gewissen Sinne, gehört auch Bunins Bauernschilderung zur Tradition der russischen Geisteshaltung auf diesem Gebiet. Auch für ihn ist der Bauer eine „Sphinx“, ein dem gebildeten Menschen schlechthin unbegreifliches, rätselhaftes Wesen – nur dass Bunin eben das Hilflose und durch Wunschbilder irregeleitete „Raten“ um das Rätsel dieser Sphinx aufgibt und es durch eine Schilderung der Sphinx selber ersetzt. Dunkle, verworrene, durch Gewohnheit eingewurzelte oder triebhaft bedingte, aller Logik und bewussten Sittlichkeit bare Gedanken erfüllen die Bauernseele. Als ein im Boden verwurzeltes Gewächs, steht sie jenseits von Vernunft und sittlichem Urteil, jenseits vom logischen und moralischen Verantwortungsbewusstsein. Der Bauer besitzt verworrene, aus langer Tradition stammende religiöse Vorstellungen, aber kein bewusstes, genuines, religiöses Gefühl. Zugleich ist er gewohnt, das Leben als etwas Sinnloses aufzufassen und auch selber sinnlos dahinzuleben. Er ist unfähig, sich als verantwortungsvolles vernünftiges Wesen über diesen dunklen Strom zu erheben und durch vernünftige Gründe, durch ideale Werturteile sein Benehmen zu bestimmen. Er ist gewohnt, die größte Grausamkeit, die empörendste Un-

gerechtigkeit sowohl zu dulden, als auch selber zu verüben. Seine grenzenlose Schicksalsergebenheit ist nicht so sehr durch religiöse Demut, als durch dumpfe Passivität des Geistes bedingt; und zugleich ist er, als ein schlaues Tier, ein herzloser Zyniker, bei dem das triebhaft-selbstverständliche Streben nach materiellem Vorteil alle idealen Wertschätzungen verdrängt.

Es ist ein düsteres Bild, das Bunin hier malt. Das wahrhaft Schaudererregende darin liegt aber nicht, wie man so oft gemeint hat, in einer sittlichen Anklage gegen die Bauern, sondern in der Darstellung seines schlechthin irrationalen, für den menschlichen Verstand und Geist unbegreiflichen naturhaften und in *diesem* Sinne tier*haften*[10] Wesens. Nicht dass der Bauer bisweilen menschlos-grausam – und zwar ohne jedes Reuegefühl – sein kann, ist für Bunins Bauernbild wesentlich, sondern dass er überhaupt eine von dunklen, kosmischen Trieben geleitete Naturerscheinung ist, die gleichsam von vornherein jenseits des Elements der Sittlichkeit und Vernunft steht – ein Wesen, dessen Inneres im Bösen, wie im Guten nur von irrationalen kosmischen Mächten beherrscht wird. Dass dem so ist, erhellt schon daraus, dass Bunin zuweilen versteht, dies kosmische Wesen des Bauern auch von seiner lichten, erhebenden Seite aufzufassen. In einer wunderbaren späteren Novelle „Gottes Baum“ ergänzt Bunin seine Bauernauffassung durch eine bedeutsame Korrektur. Es wird hier eine Bauerngestalt geschildert, deren Wesen gleichsam in der Mitte steht zwischen zwei klassischen Typen der Bauernseele bei Tolstoi – zwischen der naturverbundenen-heidnischen Weisheit des alten Jägers Jeroschka in den „Kosaken“ und der erhabenen christlich-demütigen Volksweisheit von Platon Karatajew (in „Krieg und Frieden“): eine stets heitere und ruhige, allen Freuden der Welt erschlossene und zugleich in festem, erhabenem Gleichtun alles erduldende Seele eines weisen alten Bauern, der sich selber einen „Baum Gottes“ nennt. Philosophisch deutend darf man wohl sagen: insofern das Kosmische nicht nur etwas durch seine Irrationalität, Schaudererregendes, sondern zugleich durch seine innere Festigkeit, die ontologische Unmittelbarkeit seiner Beziehung zum Schöpfer etwas Erhabenes ist, das dem schwankenden, leidenden, innerlich gebrochenen menschlichen Selbstbewusstsein gewissermaßen zum ewigen Vorbild wird, kann auch die kosmisch gebundene Bauernseele eine Potenz entwickeln, die durch ihre unmittelbare Gottesnähe auf uns ergreifend und tröstend wirkt. Von hier aus ist es nur ein Schritt zum Erfassen des christ-

[10] *Дописано вместо зачеркнутого:* ischen.

lich-religiösen Kerns der russischen Volksseele. Und eine auf zwei Seiten zusammengedrängte Skizze der Gestalt eines russischen Bauernheiligen mündet bei Bunin in die begeisterten Worte aus: „Nur Gott allein kennt das Maß der unsagbaren Schönheit einer russischen Seele!“.

Wir sehen also, dass das Thema „Bauer“ bei Bunin eigentlich nur eine empirische Einzelanwendung des allgemeinen Themas *der Mystik der kosmischen Mächte* ist. An diesem allgemeinen Thema, das, wie gesagt, in den Werken von Bunins letzter Periode behandelt wird, entfaltet sich Bunins künstlerische Begabung zur wahren Meisterschaft. Es zeugt überhaupt von der genuinen Schöpferkraft Bunins, dass seine Kunst gerade in den letzten 15 Jahren, in der Emigration, fern von unmittelbarer Berührung mit dem heimatlichen Boden, zur höchsten Vollendung gelangt. Hier haben wir zunächst mit einer Reihe von klassischen Novellen zu tun, die dem uralten Problem der *erotischen Liebe* gewidmet sind. Die Fähigkeit, dieser seit Jahrhunderten in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Gestaltungen in der Kunst behandelten Grunderscheinung des menschlichen Lebens neue Seiten abzugewinnen, kann gewissermaßen als untrüglicher Maßstab für die wahre Originalität eines Dichters gelten. Diese Fähigkeit muss Bunin im vollen Maße zugesprochen werden. Die Liebe ist für ihn wesentlich eine sinnliche Leidenschaft, die aber den Kern einer menschlichen Seele erfasst und ihn als eine große, unerbittlich-grausame und zugleich erhabene kosmische Macht beherrscht. Deshalb ist seine Schilderung ebenso fern vom puritanischen Moralismus oder sentimentaler Idealisierung, wie von Frivolität und epikureischer Genusssucht: sie ist im höchsten Grade sinnlich-realistisch und zugleich doch infolge ihrer metaphysisch-menschlichen Tiefe rein und tragisch-erhaben. Auf Bunins Schilderung sind Dostojewskys Worte über den Sinn der erotischen Schönheit anwendbar: „hier kämpft Satan mit Gott und das Schlachtfeld ist das Menschenherz“. Wie der ästhetisch-lichte, duftende, herzerfreuende Frühling in die durch fruchtbare Gewittermächte gesättigte Sommerschwüle übergeht, so verwandelt sich unmerklich die sinnlich-geistige Entzückung der ersten Liebesregungen in eine unerbittlich-grausame, dunkle, dämonische Macht, die dem menschlichen Herzen unsagbare Quälen bereitet und es schließlich zu Grunde richtet („Mitjas Liebe“, wo diese Parallele künstlerisch-meisterhaft durchgeführt wird; den Wendepunkt der Handlung bildet hier der Eindruck vom widerwärtigen nächtlichen Heulen und Lachen des Uhus, in dem das ungeheure teuflische Wesen der Sexualität, als kosmische Macht, der durch Liebe ergriffenen Menschenseele sich offenbart). Zugleich aber hat auch die Liebe, als kosmische Macht, ihre Lichte und

erhebende Seite. Sie kann dem Menschen als Offenbarung der religiösen Bedeutsamkeit, der inneren Schönheit und Tiefe des Lebens erscheinen, die wegen der Trägheit des menschlichen Herzens nur für einen Augenblick durchleuchtet („Ida“), oder als eine Macht, die plötzlich, unerwartet und *un*begreiflich[11] den Menschen wie ein Sonnenstrich befällt und sein ganzes Leben erschüttert, es zugleich erhellt und unheilbar verwundert („Der Sonnenstrich“).

Noch tiefer zum Mittelpunkt von Bunins Schaffen führt eine andere Grunderscheinung der grausamen und erhabenen Mystik der kosmischen Mächte im Menschenleben: *der Tod*. In seiner dichterischen Autobiografie „Arssenjews Leben“ bekennt Bunin selber, er besitze in seinem Wesen eine ganz besondere Beziehung zum Tod. Er stellt sie im Zusammenhang mit der überwältigenden Macht seiner Lebensgier, seiner Unersättlichkeit im Erfassen und Einsaugen aller Lebenseindrücke. Menschen, sagt er, seien in dieser Hinsicht verschieden veranlagt: je mehr ein Wesen sich der Natur und dem Leben innerlich unabtrennbar verbunden fühlt, desto tiefer und schmerzlicher ahnt es nicht *durch*[12] äußere Erfahrung, *sondern*[13] durch geheimnisvoll intuitives, im Blut vererbtes Wissen die unbegreiflich grausame, erschütternde Erhabenheit des Todes. Schopenhauer nannte bekanntlich den Tod den eigentlichen „Musageten“ der Philosophie. Es gibt aber auch Dichter, für die der Tod ihr Musaget ist, und zu ihnen gehört Bunin. Der erste Band seines dichterischen Hauptwerkes, der erwähnten künstlerischen Autobiografie „Arssenjews Leben“ (unter dem Titel „Im Anbruch der Tage“ in deutscher Übersetzung bei Bruno Cassirer, Berlin, soeben erschienen) ist dichterisch umrahmt durch zwei Todesschilderungen – der ersten Begegnung mit dem Tod in der frühen Kindheit und – nachdem der Verfasser sein ganzes verflossenes Leben überspringt – des Eindrucks des Leichenbegängnisses des in Südfrankreich verstorbenen russischen Großfürsten Nikolaj Nikolajewitsch; und die Mitte des Werkes wird wiederum durch ausführliche Beschreibung eines Todesfalles markiert. Nicht das Sterben, als subjektives Erlebnis, wird von Bunin geschildert (wie es bei Tolstoi der Fall ist, der hellseherisch die Geheimnisse des Agonisierens durchblickt), sondern der Tod selber, als Erscheinung der Außenwelt, als Offenbarung eines furchtbaren mystischen Urgrundes des Seins. Die Gestalt der Leiche im Sarg, die düster-ehrfurchtsvolle Stille

[11] *Дописано чернилами.*
[12] *Дописано чернилами.*
[13] *Дописано чернилами.*

rings um sie, der widrige Verwesungsgeruch, vermischt mit Weihrauchduft, der traurig-klagende feierliche Gesang beim Leichenbegängnis – alles wird zum Symbol einer in der Natur verborgenen schrecklichen Urmacht, die das ganze Leben beherrscht, irgendwie zu seinem Urwesen gehört. Der Tod wird dann plötzlich sichtbar, nicht nur an einer einzelnen Stelle, sondern in allen Natureindrücken; die gesamte Realität in ihrer Mannigfaltigkeit, lässt seine Allgegenwart spüren – ebenso wie auch die erotische Liebe als ein allgegenwärtiges Naturelement empfunden wird. Durch den Tod kommt im sinnlichen Bild der Welt erst das wahre innere Wesen der Realität zum Vorschein, und auch das Gotteserlebnis, das Ahnen des tiefsten und erhabensten Urgrundes des Seins, ist an die Intuition des Todes gebunden. Das Geheimnis des Lebens besteht eben darin, dass es unter den Fittichen des Todesengels steht, vom Tod umweht und erfüllt ist. In einer von Bunin besten und für seine künstlerische Entwicklung wesentlichen Novellen „Der Herr aus San-Francisco“ wird der plötzliche Tod eines modernen Amerikaners zum Markstein genommen, an dem sich Schein und ontologische Wirklichkeit scharf scheiden – die konventionelle, innerlich leere und trügerische Scheinwelt der Zivilisation und der furchtbare, stets todesnahe *Ernst*[14] des echten, wahrhaften Seins in Natur- und Menschenleben.

Der Tod ist aber gleichsam nur der sichtbarste, am schärfsten in die Augen fallende Exponent eines allgemeineren, zum Urwesen des Seins gehörenden Zuges – der *Vergänglichkeit*. Jeder heidnisch-sinnliche, naturalistische Pantheismus ist von der unheilbaren Tragik der Vergänglichkeit durchweht. Je mehr ein Menschenherz verblutet es an der furchtbaren, unbegreiflichen Tatsache der universalen Vergänglichkeit. Alles, woran unser Herz hängt, vergeht, entschwindet, wird uns unwiederbringlich geraubt. Bunin ist der Dichter der Vergänglichkeit schlechthin. Gescheite Kritiker aus dem Lager des russischen Marxismus erklären das Wesen von Bunins Kunst dadurch, dass er dem absterbenden Adelsstand angehört, und sich an eine dem Vergehen geweihte Lebensordnung gebunden fühlt. Wir können uns eine sachliche Auseinandersetzung mit dieser jedenfalls nicht besonders tiefsinnigen Absicht hier ersparen. Wir können sogar das Wahre an ihr ruhig hinnehmen. Zweifellos ist Bunins Seele mit der eigenartigen, trotz mancher Härten, Ungerechtigkeiten und Mängel, unsagbar reizvollen, weitherzigen, in das Naturleben versenkten, alten russischen Lebensordnung, die jetzt schon der Vergangenheit angehört, unabtrennbar

[14] *Дописано чернилами.*

verbunden. Und seine künstlerische Weltauffassung ist von der Melancholie des Eindrucks eines absterbenden, zerbröckelnden, versinkenden Lebensstils durchdrungen. „Arssenjews Leben“ ist ein klassisches Meisterwerk, in dem sich lyrische Bekenntnisdichtung mit Sittenschilderung paart (es reiht sich den zwei früheren Meisterwerken der russischen Literatur dieser Art an – der „Familienchronik“ des alten Aksakov und Tolstois „Kindheit und Jugendjahre“; in der deutschen Literatur könnte man es etwa dem „Grünen Heinrich“ von Gottfried Keller vergleichen). Das Erwachen und Aufblühen einer jungen Menschenseele wird auf dem Hintergrund einer freilich-schönen Landschaft, einer reizend-idyllischen Lebensordnung geschildert; musikalische Klangfarbe ergibt sich aber hier aus der melancholischen Dissonanz zwischen dem persönlichen seelischen Aufblühen und dem es umgebenden allgemeinen Abwelken, der allmählichen, aber unaufhaltsamen Zerbröckelung der äußeren Lebensgrundlage. Bunin hat in diesem Werk, wie auch in manchen anderen, den Untergang eines schönen, schlichten und zugleich großartigen, mit intim-menschlichen Werten verbundenen Lebensstils verewigt; und das Werturteil über diese Dichtung hängt für jedes, durch engherzige dogmatische Vorurteile nicht verblendetes Bewusstsein wahrlich nicht davon ab, dass dieser Lebensstil der Vergangenheit und nicht der Zukunft angehört.

Dennoch hat das Motiv der Vergänglichkeit in Bunins Schaffen seinem Wesen nach einen allgemeineren, von den Zeitereignissen der russischen Geschichte ganz unabhängigen, nämlich metaphysisch-religiösen Sinn. Schließlich ist doch Vergänglichkeit der beherrschende Zug alles menschlichen Lebens; und alles Leben schlechthin steht unter der Tragik der Diskrepanz zwischen persönlicher vorwärtsstrebender Entwicklung und dem unwiederbringlichen Hinabgleiten von Allem, was uns lieb ist und mit unserer Seele verbunden ist, in den dunklen Abgrund der Vergangenheit. Dies ist die große Lebensproblematik, unter deren Zeichen Bunins Dichtung steht. Hier offenbart sich wieder seine Wesensverwandtschaft mit Tolstoi, aber auch sein Unterschied von ihm. Auch Tolstois geistiges Schaffen und Ringen ist – wie wir es aus seinen Bekenntnisschriften wissen – vom Eindruck der Vergänglichkeit alles Irdischen beherrscht; sein titanischer Geist entflammt in Empörung gegen die daraus folgende Sinnlosigkeit der ganzen Welt und des Menschenlebens, insofern es mit der Welt verwoben ist; in tiefem Groll verschließt er sich der gesamten Welt, deren sinnliche Schönheit er so unnachahmlich eindrucksvoll in seiner Kunst dargestellt hat, er verneint alles, was der Vergänglichkeit anheimfällt, – Staat und Recht, Kultur, Liebe, Schönheit, seine eigene große Kunst, um in

öder weltfremder moralistischer Religiosität eine Zuflucht von der Tragik der Vergänglichkeit zu suchen. Bunin ist kein Titane des Geistes, er beginnt keinen Kampf mit den Weltmächten; resigniert-melancholisch bleibt er der Bedeutsamkeit dieser vergänglichen Welt treu. Aber auch seine Kunst ist ein geistiges Ringen mit der Vergänglichkeit, das zu einer eigenartigen Errungenschaft, freilich auf einem Kompromissweg, führt gerade wegen der Vergänglichkeit ist ihm Welt und Leben lieb; daraus erwächst gerade seine Kunst, die für ihn Verewigung, oder vielmehr Auferweckung – freilich nur in der ästhetisch-unsichtbaren Welt des menschlichen Geistes – des Vergänglichen wird. Seine Seele klammert sich verzweifelt an das Vergängliche; und da diese Welt in ihrer ganzen lieblichen Massivität, in ihrer plastischen lebendigen Fülle einmal nicht zu retten ist, so erwächst daraus das leidenschaftliche Bedürfnis, es im geistigen Bild zu neuem verklärten Leben aufzuerwecken. So wirkt sich gerade der verzweifelte leidenschaftliche Wille zum Leben im künstlerischen Schaffen aus. Bunins Kunst ist ihrem Wesen nach liebevolle Erinnerung, der durch ihre magische Macht die wahre geistige Auferweckung der Vergangenheit gelingt, und gerade deshalb erreicht er in der Form der Lebenserinnerung, in „Arssenjews Leben“ den Höhepunkt seiner Meisterschaft und schafft darin ein wahrhaft unsterbliches Kunstwerk. Er selbst spricht sich darüber klar aus im Vorwort zu seiner Novellensammlung „Rose von Jericho“ (1924), in der er aus Erinnerungen an seine Orientreise neue Gestalten formt:

„Zum Zeichen des Glaubens an das ewige Leben, an die Auferstehung, legte man ehemals im Orient die Rose von Jericho in die Särge, in die Gräber. – Seltsam: man nannte Rose, dazu noch Rose von Jericho, ein Knäuel trockener, stacheliger Stengel, ein ödes, hartes Gewächs, das im steinigen Sand am Toten Meere, in der Wüste am Rande der sinaitischen Berge wächst… Aber dieses wilde Gewächs ist wahrhaft wunderbar. Von seinem Boden ausgerissen, tausende Kilometer weit getragen, kann es viele Jahre trocken, grau und tot daliegen. Sobald man es aber ins Wasser versenkt, beginnt es sich zu beleben, es grünt, gibt kleine Blätter und hellrosa Blüten. Uns das arme menschliche Herz freut sich, tröstet sich: es gibt in der Welt keinen Tod, es gibt keine Vernichtung dessen, was einmal war, was lebte und atmete. – Rose von Jericho! Ins lebendige Wasser meines Herzens, in das reine Nass der Liebe, der Trauer und der Zärtlichkeit versenke ich die Wurzel und Stengeln meiner Vergangenheit – und wieder belebt sich wunderbar das geliebte Gewächs“.

Diese wunderbare Erscheinung – nicht einer äußerlichen Erinnerung an das Vergangene, sondern einer wahren *Auferstehung* des Dahingegange-

nen im Geist des Künstlers – setzt aber voraus, dass die Dinge der Welt – trotz ihrer dem Tod geweihten sinnlich-sichtbarer Leiblichkeit oder vielmehr gerade in ihr – dem menschlichen Geist wesensverwandt, weil selber Ausdruck und Offenbarung einer geistigen Urrealität sind. Bunins Dichtung – besonders in seinen wahrhaft musterhaften Naturbeschreibungen – ist von einer dogmatischen unbestimmten, von der gewöhnlichen gläubigen Frömmigkeit weit entfernt, aber doch sehr scharf künstlerisch ausgeprägten religiösen Weltauffassung *beherrscht.*[15] Er erreicht gerade das, woran Tolstois titanischer Geist in zwei hoffnungslos getrennte zu einander feindselige Teile zerfiel: sein kosmisches Bewusstsein, seine Wahlverwandtschaft mit dem Naturleben führt ihn unmittelbar zum religiösen Bewusstsein: hinter dem Geschöpf, der Gestalt ahnt er ehrfurchtsvoll den unergründlichen Schöpfer und Gestalter. Unter diesem Zeichen steht insbesondere eins seiner Meisterwerke: die Schilderung von einer Orientreise. Er bereist das Heilige Land, sieht den Berg Sinai, von dem der Menschheit die ewigen Gebote Gottes verkündet wurden, wandert in Palästina in den Fußstapfen der alten Patriarchen, *Aposteln*[16] und Jesu Christi – und ohne jeglichen inneren Zwang, ohne das Bewusstsein einer Pflicht zum Glauben zu besitzen, gelingt ihm auf Grund seines künstlerischen Empfindens das, was manchen Theologen und Gläubigen zum Stein des Anstoßes wurde: die Umgebung und die Gestalten der Vergangenheit, von der die heilige Geschichte spricht, erstehen vor seiner Einbildung in voller realistischer, wirklichkeitsnaher Lebendigkeit, ohne etwas von ihrer übermenschlichen, das menschliche Herz überwältigenden religiösen Bedeutsamkeit einzubüßen. Das Kosmische, das Leibliche verhüllt ihm nicht, sondern offenbart ihm das Göttliche gerade, weil die sinnliche Realität selber ihm so tief bedeutsam, gleichsam eine unmittelbare Offenbarung eines Urgeheimnisses ist, vor dem unser Herz in Ehrfurcht erbebt. Das, was die Menschen ihre Vernunft nennen, ist ihm etwas ganz nichtiges und armseliges im Vergleich mit der kosmischen Wuchtigkeit der Realität, die dem künstlerischen Gefühl sich offenbart. Mit melancholischer Ironie berichtet er einmal vom traurigen, allzumenschlichen Schicksal der „Göttin der Vernunft“ – einer kleinen französischen Schauspielerin, die zur Zeit des Konvents auf ein paar Tage zur „Göttin der Vernunft“ erhoben wurde, um bald in Armut und Vergessenheit zu sterben. Diese „Göttin der Vernunft“ war nicht als ein armseliges, den unerbittlichen Schicksalsmächten preis-

[15] *Дописано чернилами вместо зачеркнутого*: bestimmt.
[16] *Дописано чернилами вместо зачеркнутого:* Propheten.

gegebenes Menschenkind, von dem, wie von allen Menschen, nur eins gesagt werden kann: „Was wissen wir, was können wir, was verstehen wir!“.

Bunin leidet an den unmittelbaren unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem pantheistisch gefassten irrationalen Urgrund der kosmischen Mächte und dem unausrottbaren Heilsbedürfnis des menschlichen Herzens; durch dieses Leiden ist die echt russische Melancholie seiner Kunst bestimmt. Er ahnt aber doch zugleich die tiefste religiöse Urrealität, die beides in ihrer unergründlichen Einheit umfasst. Wie er nicht nur elementare Gewalten, sondern auch den menschennahen Schöpfer in der Natur spürt, so ist er bisweilen auch imstande, Gott im tiefsten Inneren des menschlichen Herzens zu erblicken. Auch hier ist es für ihn wesentlich, hinter dem Menschlich-allzumenschlichen das Geheimnisvoll-übermenschliche, das Erhabene in Demut zu erfühlen, nur dass es sich hier zugleich als das Reine, Heilige, Tröstende offenbart (vgl. die schöne Skizze „Notre Dame de la Garde“). So wird Bunin zu einem merkwürdig getreuen Vertreter der russischen Geistesart, in der sich naturverbundenes metaphysisches Empfinden mit einem intimen christlichen religiösen Sinn paart.

Alles in Allem genommen: Bunin ist ein großer, durch Blut und Geist mit der Substanz des russischen Volkstums verbundener und eben deshalb allgemein-menschlich bedeutsamer Schriftsteller. Freilich ist er in der Reihe der großen russischen Dichter ein Epigone – gleichsam der letzte melancholisch verklingende Accord der großen Symphonie der russischen Dichtung des 19-Jahrhunderts. An sich aber, ohne Vergleich mit anderen Künstlern genommen und aus sich heraus beurteilt, ist er auf seine Art eine schöne und hochbedeutsame Erscheinung des russischen Geistes, in dem höchste künstlerische Meisterschaft dem urwüchsigen religiösen Lebensgefühl entspricht.

Публикация и подготовка текста:
А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков.

Prof. Simon Frank
Berlin. Halensee
Nestorstr. 11[1]

Иван Бунин – современный классик русской литературы

Проф. С. Франк (Берлин)

Когда Ивану Бунину в этом году была присуждена Нобелевская премия по литературе, многие нерусские, наверняка, услышали это имя впервые. Если масштабом для присуждения Нобелевской премии считать мировую славу, то больше прав на нее среди русских писателей, несомненно, имеют Горький или Мережковский, чем Бунин. Но, несмотря на это, нобелевский комитет можно лишь поздравить с его решением, потому что среди всех живущих русских писателей Бунин является как наиболее значимым творцом в смысле чистого художника (ни Горький, ни Мережковский – каждый исходя из совершенно разных оснований – в качестве таковых *не*[2] учитываются), так и единственным живущим классиком, последним в наследии великой русской литературы XIX в.

Уже как личность, благодаря своему происхождению и воспитанию, Бунин совершенно особым образом укоренен в традиции русской духовной культуры. Он не литератор в привычном смысле этого слова. Он – выходец из одного из самых старинных дворянских родов, принадлежащего к той ветви русского дворянства, чье блестящее положение при дворе и обладание большими богатствами не сделали его обособленной кастой. Напротив, на протяжении ряда поколений на их плечи благодаря государственной и военной службе, а также благодаря управлению земельными хозяйствами легла основная ноша русского государственного и культурного развития. Примечательным образом почти все творцы и великие представители русской литературы и русской духовной жизни XIX в. происходили из схожих дворянских родов. Род Бунина также тесно связан с русской духовной

[1] *Дописано чернилами.*
[2] *Дописано чернилами.*

культурой XIX в.: зачинатель великой русской литературы, романтический поэт Жуковский, был внебрачным сыном Бунина – прямого предка нашего поэта. Через Жуковского, или его отца, Бунин был в тесном родстве с первым русским философом Киреевским, основателем национальной традиции русской философии. Таким образом, в крови Бунина как бы воплощается наследственное образование в сфере духа и в то же время привязанность к земле, к русскому крестьянству, вблизи которого в своих поместьях жили его предки. И сам Бунин также вырос на земле и провел свое детство и юность в деревнях или маленьких провинциальных городах. Подобная исконная связанность с русской национальной субстанцией в лице ее двух основных носителей – образованного поместного дворянства и крестьянства – многое объясняет в художественно-духовной сущности Бунина. В первую очередь из нее проистекает его языковое мастерство. Он, среди очень немногих, владеет русским языком одновременно в двух его ответвлениях: языком русской литературы и образования, созданного Пушкиным и его последователями, во всем богатстве его содержания, пластичности и способности к выражению духовных и душевных реальностей; а также совершенно своеобразным, точным, еще более богатым по содержанию языком крестьянства – причем не только во всей его полноте непонятных горожанину специальных выражений, необходимых для крестьянского хозяйства и стиля жизни, но и его своеобразным способом построения предложений, в котором отражается запутанность, инстинктивная иррациональность крестьянской души.

Но при этом настоящее мастерство владения языком пребывает у Бунина в тесной связи с общим мастерством художественной формы. В отличие от большинства других – даже и самых одаренных – современных русских писателей, которые предлагают читателю свои художественные образы жизни в форме непосредственной интуиции, наподобие бесформенных, случайным рывком вырванных из жизни неотшлифованных фрагментов, Бунин обладает большим умением обработать их, придать им художественную форму, и именно в этом смысле он является «классиком».

Эта черта Бунина часто порождает мнение, что Бунин является «классиком» в дурном смысле слова – духовно холодным мастером чистой «бессодержательной» формы, безучастно-объективным рассказчиком, чья поэтическая интуиция не укоренена в глубине личностных душевных переживаний, в глубине самой души. Некоторые

ранние работы Бунина, в особенности его холодные и отточенные лирические стихи, дают повод для высказывания подобного мнения. Однако если рассматривать его лучшие сочинения, особенно последнего периода, то подобное понимание окажется совершенно ложным. Сам Бунин однажды выразил свое художественное призвание в следующих словах: «Девять десятых писателей, даже самых славных, только рассказчики, то есть, в сущности, не имеют ничего общего с тем, что может достойно называться искусством. А что такое искусство? Молитва, музыка, песня человеческой души»[3]. На самом деле, как мы увидим далее, Бунин по своей истинной природе является лириком с философским уклоном, исповедальным творцом (Bekenntnisdichter). Что этого не видно с первого взгляда, связано с тем, что Бунин в большинстве случаев знает, как спрятать свое лирическое настроение за трезво-объективным изображением – а это указывает на его большое художественное мастерство. Потребность и способность отражать и выражать субъективность, интимно-внутреннее существо личности в деловито-всеобщих картинах и в осознаниях объективного бытия есть основная черта истинного художника. Бунин опознает себя в выражении своего старого друга, новеллиста Чехова: «садиться писать нужно только тогда, когда чувствуешь себя холодным как лед»[4]. В этом он является настоящим последователем величайшего русского творца Пушкина, который подчеркивал сущностное различие между холодным, деловым, творческим вдохновением и субъективным возбуждением и обладал несравненной гениальной способностью дать зазвучать трагизму и религиозной мудрости великой души в некоторой и веселой, и трезвой форме «эха мира»[5], верно передающей все звуки жизни.

Ближе всего к поэтической манере Бунина – выдающийся дар поэтизирования (Dichtung) величайшего русского писателя романиста Толстого (тогда как в Достоевском свойства религиозного борца и мыслителя намного перевешивают свойства чистого художника). Толстой, будучи религиозной личностью, постоянно страдал от ми -ра; в старости он начал прямо-таки титаническую борьбу против всего мироустройства, что проистекало из личностных потребностей в

[3] При переводе использовано: *Бунин И.А.* Неизвестному другу // Бунин И.А. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Воскресенье, 2006. Т. 4. С. 321.

[4] При переводе использовано: *Бунин И.А.* Чехов // Бунин И.А. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 9. С. 58.

[5] См. стихотворение А.С. Пушкина «Эхо».

исцелении. Но в качестве художника Толстой – полубог, обладающий магическо-ясновидящим даром, способностью создавать художественную картину мира, которая, благодаря своему горизонту, неисчерпаемому богатству и в особенности необманчиво-отчетливому вчувствованию (Einfühlen) в реальность, вызывает ощущение чуть ли не второго сотворения мира. Разумеется, художественная сила Бунина, так сказать, в квантитативном отношении не такая как у Толстого: у Бунина мы никогда не сможем окинуть взором весь мир в его бесконечной пестроте, во взаимовлиянии и пересечении судеб его образов, в широком, динамичном течении его событий. То, что дает Бунин – это отдельные фрагменты мира и в большинстве своем недвижимые, единичные портреты и *образы ландшафтов*[6]. Бунин не является мастером изображения захватывающего действия, драматического жизнеописания: в его новеллах либо вообще нет никакого действия – или оно играет вторичную роль средства, которое призвано объяснить неподвижный гештальт[7] (почему Бунин и позволяет большинству своих типизированных образов (Gestalten) самим повествовать о своих переживаниях). Однако если отвлечься от этого (в художественном плане, впрочем, очень существенного) различия, то искусство Бунина предстанет как отмеченное двумя главными чертами. А они по преимуществу существенны и для гениальной манеры Толстого: это *неумолимо-трезвый реализм*, остротой своей обнажающий подлинную действительность; и вместе с тем изначально дополняющая и углубляющая этот реализм *мистика природы*.

Реализм русской литературы как таковой, который благодаря своей проницательной остроте и глубине взгляда стал примером для всей европейской литературы, в целом есть нечто большее, чем чисто эстетическое направление. Он неким образом согласуется с глубочайшей религиозно-этической потребностью русского духа и характерен для русского своеобразия. Несмотря на всю склонность к мистике,

---

[6] *Дописано вместо зачеркнутого*: единичные образы.

[7] Гештальт (нем. Gestalt) – одно из ключевых понятий в «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля. В русскоязычном переводе, сделанном Г.Г. Шпетом, это понятие передается словосочетанием «формообразование сознания». Гегелевские гештальты, как указывает Н.В. Мотрошилова, «как бы имеют вид „выступающих на сцену духа“ устойчивых данностей». См.: *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. С. 128. Понятие гештальт значимо также для философии и психологии первой половины XX в.

мечтательности и фантазированию, которые в первую очередь бросаются в глаза западноевропейскому человеку в русской сущности, русский дух отличается также и трезвой рассудительностью в познании действительности; да, к существу русского духа напрямую относится страстное стремление отбросить все неистинное, кажущееся, конвенциональное, сорвать с реальности все ее покровы для того, чтобы не схватывать и не утверждать ничего иного, кроме *нагой правды*. Пушкин возвысил до принципа своего творчества тезис: понять «прелесть нагой правды»[8]. Пафос Толстого – как в искусстве, так и в морали – был выражен им словами: «ничто не является возвышенным, если не обладает свойствами простоты и правдивости»[9]. Однако подобный принцип определенной правды может вести *к*[10] различным результатам, – соответственно измерению той реальности, которую *ухватывает*[11] познание. Достоевский, отчужденный от всего эмпирически-предметного мира, направляющий свой взгляд в самые скрытые метафизические глубины духа, ищет «правды» и говорит о себе, что он является лишь реалистом, потому что схватывает *саму* правду, которая сокрыта от большинства людей и представляется им «невероятной». Но для Толстого, как художника, правда заключена в чувственно-природном существе мира и человеческой жизни. Зорким глазом он схватывает мельчайшие нюансы в видимых, чувственных образах и красках мира, чует дремлющие в подсознании, скрытые под обманчивым покровом конвенционального мира идей чувственно-инстинктивные, животно-природные порывы человеческой души. Толстой, как художник, является человеком природы, язычником, который знает, – как во внешнем, так и во внутреннем – лишь силы природы и чувствует себя в них как дома. Реализм его искусства есть эстетическое выражение ненасытной, чувственной жажды жиз-

---

[8] Возможно, подразумевается выражение А.С. Пушкина «очарованье нагой простоты». См.: Неизданный Пушкин. Собрание А.Ф. Онегина. Труды Пушкинского дома при Российской Академии наук. Пг.: Изд-во «Атеней», 1922. С. 180–181.

[9] Видоизмененная цитата из письма Л.Н. Толстого Д.А. Хилкову от 29 июля 1895 г., в котором Толстой говорит о невозможности публикации рассказа Хилкова: «Рассказ этот написан очень дурно, и дурно не потому, что в нем нет литературных достоинств, напротив, в нем нет простоты, точности, определенности и правдивости». См.: *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М.: Худ. лит., 1954. Т. 62. С. 131–132.

[10] *Дописано чернилами.*

[11] *Дописано чернилами вместо*: достигает.

ни, с которой он познает природу, приобщается к ней и вбирает ее в себя. И именно поэтому максимально трезвый реализм изображения чувственной действительности у него сочетается с *мистическим чувством природы*. Природа не только созерцается, с ней соприкасаются не только лишь внешне, но природу *чувствуют* в ее темной изначальной основе, благодаря внутреннему сущностному родству с ней языческого сердца, его укорененности в ней. Все видимые образы и краски мира, все запахи и тактильные ощущения, все черты лиц, жесты и выражения людей являются для Толстого символами и откровениями внутренней космической жизни, в которую он страстно погружается для того, чтобы благодаря художественному вхождению в космическое всеединство утолить свою ненасытную жажду жизни, свою титанически-безграничную витальность.

Мы должны были описать художественное своеобразие творчества Толстого несколько подробнее по той причине, что оно по преимуществу явилось определяющим для искусства Бунина. В подобном сочетании таланта острого, трезвого наблюдения и мистики природы Бунин является верным последователем Толстого и близок ему по самому существу. Правда, Бунин, как уже было упомянуто, не достигает бесконечной, всеохватывающей широты взгляда Толстого; в особенности ему недостает той магической способности Толстого, благодаря которой тому удавалось разглядеть темные основания чужих, совершенно различных человеческих сердец. Все, что касается человеческого сердца, Бунин, практически без исключений, описывает как нечто происходящее внутри его самого. Но при этом он обладает способностью Толстого, через максимально точное чувственно-пластическое описание внешнего облика человека создавать выразительный образ его существа; в своем точном, с пугающей достоверностью схватывающем все нюансы, описании природы он достигает – вероятно, тут он единственный из всех русских писателей – ни с чем не сравнимой толстовской остроты виденья. У него так же, как и у Толстого, эта острота виденья связана с мистическим чувством полноты природы. И он, так же, как Толстой, *является*[12] человеком природы, можно даже сказать – великим человеческим зверем, который схватывает, достигает, чувствует в природе все то, что недоступно глухим чувствам обычного человека; и для него также существует подобная инстинкту полная тайны взаимосвязь, внутренне

[12] *Дописано чернилами.*

сущностное родство между темными порывами человеческого сердца и видимо-непроницаемой загадочной сущностью природы.

Эта двойственность непреклонного, верного правде, трезвого реализма и мистического чувства природы у Бунина известным образом дифференцируется на две главные темы в его творчестве: первая тема, которая по времени приходится преимущественно на первые годы его творчества, – тема *сущности русского крестьянина*; вторая тема, доминирующая в его поздних работах, – *мистика космических сил* – связана также с лирическим самосозерцанием. Внутренняя связь подобных столь различных тем далее будет прояснена, исходя из нее самой. Однако вначале нам бы хотелось рассмотреть каждую из этих двух тем по отдельности.

Что касается первой темы, то у Бунина вновь обнаруживается тесная связь не только с русской литературой, но и со всей русской духовной историей XIX в. Уже сотню лет, по меньшей мере, русский крестьянин – центральная, над всем господствующая и в то же время наиболее болезненная проблема русской духовной жизни. Собственно, крестьянин для образованного русского, как это однажды точно заметил Тургенев, есть египетский Сфинкс, который обращается к нему с требованием: «отгадай мою загадку, иначе я проглочу тебя»[13]. Все это находит свое объяснение в социальной и культурной структуре «петербургской» России, а именно в глубоком, непреодолимом разрыве между малочисленным образованным слоем, посвященным во все тонкости западноевропейской культуры, и неисчислимой массой русского крестьянства, плененного древними, темными представлениями и жизненными нравами. Словно одинокий маленький остров поднимается из необъятного океана крестьянства русское образованное сословие, носитель осознанной духовной жизни. Оно само чувствует себя известным образом изолированным, оторванным от исконной *национальной*[14] почвы и потому ощущает себя внутренне неустойчивым. Наряду с утопическими мечтаниями, которые должны заменить ему потерянную почвенную укорененность, возникает стремление вновь приблизиться к простейшей народности и даже вовсе целиком раствориться в ней. *Однако*[15] это требует ответа на за-

[13] Имеется в виду стихотворение в прозе И.С. Тургенева «Сфинкс». См.: *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М.: Наука, 1982. Т. 10. С. 157–158.
[14] *Дописано чернилами.*
[15] *Дописано чернилами.*

гадку Сфинкса, и подобный ответ приобретает форму *идеализации* крестьянства. Вероятно, именно из чувства неуверенности, неустойчивости образованного русского, а точнее из желания вытеснить это чувство, возникает идеальный образ сущности крестьянина: он – носитель идеалов в той исконной, укорененной, субстанциональной форме, на которую четно пытается опереться образованный русский в своей оторванности от корней. Так возникает «народничество», поклонение крестьянину и его обожествление как образа народа, на *который*[16] опирается образованный человек и у которого он должен пройти школу – странное и типичное, охватывающее всю русскую духовную жизнь течение. Консерваторы и радикалы соревнуются в уважении к крестьянину и в добровольном самоподчинении его мнимому образцовому существу. Для консерваторов крестьянин в своей покорности и терпении выступает как носитель исконно-христианских добродетелей – бастион борьбы против заносчивых и разрушительных просветительских устремлений интеллектуалов; для революционеров крестьянин – органическое проявление социалистического жизненного идеала. И великие, глубокомысленные знатоки человеческих душ, как Толстой и Достоевский, и холодные, лишенные предрассудков мыслители, такие как Александр Герцен, были подчинены этому идеальному образу, этой для новейшей истории России прямо-таки роковой иллюзии.

В этом идеальном образе русский дух изменил своей лучшей добродетели – рассудительной правдивости. Лишь отдельно и незамеченно прозвучали предупреждающие голоса: холодный и умный западник Тургенев предрек, что русский крестьянин проявит себя наихудшим образом, потому что окажется нравственно необразованным вариантом западноевропейского мещанина. Тургенев противопоставлял веру в ценность европейского образования суеверному преклонению перед крестьянским овечьим тулупом[17]. Тонко чувст-

[16] *Дописано чернилами.*

[17] См. письмо И.С. Тургенева к А.И. Герцену от 27 октября 1862 г.: «Враг мистицизма и абсолютизма, ты мистически преклоняешься перед русским тулупом и в нем-то видишь – великую благодать и новизну и оригинальность будущих общественных форм – das Absolute, одним словом – то самое Absolute – над которым ты так смеешься в философии. Все твои идолы разбиты – а без идола жить нельзя – так давай воздвигать алтарь этому новому неведомому богу, благо о нем почти ничего не известно – и опять можно молиться, и верить, и ждать» (*Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1988. С. 170).

вующий знаток обычаев крестьянства Глеб Успенский также высказывал, несмотря на свою самоотверженную любовь к крестьянину, множество еретических взглядов по отношению к господствующей догме[18]. Лишь в 90-е гг. XIX в. возникло духовное течение противостоящего «народничеству» западного социализма, и в это же время Чехов покончил с идеальным образом крестьянина в своей реалистической повести «Мужики».

Здесь и начинается работа Бунина. Бунин окончательно порывает с традиционным идеализированием крестьянина, с сентиментально-мечтательным, проистекающим из сострадания и чувства социальной вины, отношением интеллектуалов к крестьянам. Его представление полностью трезво-реалистично. В Бунине впервые проявляет себя настоящая правдивость русского реализма и в этой области. Хотя, конечно, его творчество принадлежит уже другой эпохе. Перед Буниным предстал не тихий, вечно молчащий океан крестьянства, в глубине которого кто-то надеялся отыскать прекраснейшие жемчужины, но реально проявил себя взбаламученный штормом аграрных волнений и бунтов 1905 г. темный элемент крестьянства. В ряде новелл он описывает мрачное, бессмысленное, ужасное, нечеловеческое в сущности крестьянина. Первым впечатлением было: крестьянин представлен здесь вовсе не как человек (и уже нет речи о его святой и добродетельной природе), но как ужасный зверь. Некоторые обвинили Бунина в клевете. Однако о клевете здесь не могло быть и речи, потому что Бунин – чистая художественная натура – свободен от сколь-нибудь сознательной тенденциозности: он не доказывает тезисы, не выдвигает обвинение, он лишь довольствуется чистым изображением реальности. Да, в известном смысле, изображение крестьянина, сделанное Буниным, также относится к традиции русского умонастроения в этой области. И для него крестьянин является «Сфинксом» – просто-таки непонятным, загадочным для образованного человека существом – однако Бунин как раз отказывается и от беспомощных, ведущих в тупик «советов», как разгадать с помощью идеальных образов загадку этого Сфинкса, и заменяет загадку изображением самого Сфинкса. Темные, путанные мысли, привычкой укорененные или обусловленные инстинктами, свободные от логики и осознанной морали, наполняют крестьянскую душу. Подобно

[18] См., например, очерки Г.И. Успенского «Из деревенского дневника» (1879) и «Крестьянин и крестьянский труд» (1880).

вросшему в землю сорняку душа эта пребывает по ту сторону разума и морального суждения, по ту сторону логического и морального осознания ответственности. Крестьянин обладает путанными, проистекающими из долгой традиции религиозными представлениями, но он не обладает осознанным, подлинным, религиозным чувством. Вместе с тем он привык воспринимать жизнь и также переживать ее как нечто бессмысленное. Он не в состоянии подняться над этим темным потоком как ответственное, разумное существо и определить свое поведение посредством разумных оснований, идеальных оценок. Он привык терпеть величайшие ужасы, возмутительную несправедливость, а также самому их учинять. Его безграничная покорность судьбе обусловлена не столько религиозным смирением, сколько тупой пассивностью духа. Но в то же время он, словно хитрый зверь, – бессердечный циник, у которого инстинктивное, само собой разумеющееся стремление к материальным благам вытесняет все идеальные ценности.

Такова мрачная картина, которую рисует Бунин. Но действительно пугающим является не его обвинение, выдвинутое, как принято считать, против крестьян, а изображение иррационального, для человеческого рассудка и духа непонятного, природного, и в *этом* смысле *звериного*[19] существа крестьянина. Для бунинского образа крестьянина существенным является не то, что он до сих пор, не испытывая чувства раскаяния, может быть бесчеловечно-ужасным, а то, что он – в принципе ведомое темными, космическими порывами явление природы, которое с самого начала находится по ту сторону элемента морали и разума – существо, чья суть как во зле, так и в добре подпадает под господство иррациональных, космических сил. Но подчас Бунин пытается также понять космическую сущность крестьянина и с ее светлой, возвышенной стороны. В прекрасной поздней новелле «Божье древо» он дополняет свое понимание крестьянина важной корректировкой. Здесь изображен образ крестьянина, чья сущность находится как раз посередине между двумя классическими типами крестьянской души, представленными у Толстого – между привязанной к природе, языческой мудростью старого охотника Ерошки в «Казаках» и возвышенной, христианско-смиренной мудростью народа Платона Каратаева (в «Войне и мире»): всегда безмятежная и спокойная, всем радостям мира открытая и в то же время в прочном, воз-

[19] *Дописано вместо зачеркнутого*: животного.

вышенном, неизменном повторении все переносящая душа мудрого старого крестьянина, который сам называет себя «Божьим древом». Если все это интерпретировать философски, можно сказать: поскольку космическое является не только чем-то иррациональным, пугающим, но также – благодаря своему отношению к Творцу – обладает внутренней прочностью, онтологической непосредственностью и является чем-то возвышенным, становясь для колеблющегося, страдающего, внутренне расколотого человеческого самосознания вечным прообразом – постольку связанная с космосом крестьянская душа может развить способность, которая благодаря своей близости к Богу в состоянии подействовать на нас волнующе и утешающе. Отсюда остается лишь шаг до уяснения христианско-религиозного ядра души русского народа. Сжатый с двух сторон набросок образа русского крестьянского святого у Бунина воплощается в словах: «Только один Господь ведает меру неизреченной красоты русской души!»[20]

Таким образом, мы видим, что тема «крестьянина» у Бунина является лишь эмпирически единичным приложением к общей теме *мистики космических сил*. В этой общей теме, которая, как было сказано, разворачивается в работах позднего периода, художественное дарование Бунина раскрывается как истинное мастерство. В целом для творческой силы Бунина характерно то, что его искусство нашло свое высшее проявление именно в последние 15 лет, в эмиграции, вдали от непосредственного соприкосновения с родной землей. Здесь мы имеем дело в первую очередь с классическими новеллами, которые посвящены старой как мир проблеме *эротической любви*. Умение отыскать в этом коренном явлении человеческой жизни, которое столетиями облачалось в искусстве в многообразие форм (Gestaltungen), новые стороны, известным образом может служить безошибочной мерой истинной оригинальности творца. Обладание этим умением в полной мере может быть отнесено к Бунину. Любовь для него по существу является чувственной страстью, которая, однако, захватывает ядро человеческой души и подчиняет его своей могучей, неумолимо-ужасной и вместе с тем возвышенной, космической силе. Именно поэтому его изображение в равной мере далеко как от пуританского морализма или сентиментальной идеализации любви, так и от фривольности или эпикурейской тяги к наслаждениям: бунинское описа-

[20] При переводе использовано: *Бунин И.А.* Святитель // Бунин И.А. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Воскресенье, 2006. Т. 4. С. 232.

ние в высшей степени чувственно-реалистично и в то же время, в силу его метафизически-человеческой глубины, чисто и трагично-возвышенно. К изображению любви у Бунина применимы слова Достоевского о смысле эротической красоты: «Тут дьявол с богом борется, а поле битвы – сердца людей»[21]. Подобно тому, как эстетически-светлая, источающая аромат, радующая сердце весна переходит в насыщенный ужасными силами грозы летний зной, так и чувственно-духовное возбуждение первых любовных волнений незаметно превращается в неумолимо-ужасную, темную, демоническую силу, которая причиняет человеческому сердцу непередаваемые страдания и, в конце концов, убивает его («Митина любовь», где эти параллели проведены с художественным мастерством; поворотный момент повествования создается посредством мерзкого ночного воя и смеха совы, в нем открывается чудовищная, дьявольская сущность сексуальности в качестве космической силы, которая из-за любви охватила человеческую душу). Но вместе с тем любовь как космическая сила обладает своим светом и возвышающей силой. Она может явиться человеку в качестве откровения религиозной значимости, внутренней красоты и глубины жизни, которое из-за инертности человеческого сердца вспыхивает лишь на одно мгновенье («Ида»), или – как сила, внезапно, нежданно и непостижимо поражающая человека, подобная солнечному удару и сотрясающая всю его жизнь – освещает ее и одновременно с этим неизлечимо ранит («Солнечный удар»).

Еще ближе к центру творчества Бунина подводит другое основное явление ужасной и возвышенной мистики космических сил в человеческой жизни – *смерть*. В своей поэтической автобиографии «Жизнь Арсеньева» Бунин сам признает, что в своем существе он обладает совершенно особым отношением к смерти. Он связывает это отношение с превосходящей силой своей жажды жизни, своей ненасытности в схватывании и поглощении всех жизненных впечатлений. В этом отношении люди, как говорит Бунин, наделены различными склонностями: чем больше какое-либо сущее чувствует свою внутреннюю, неразрывную связь с природой и жизнью, тем глубже и болезненнее оно предчувствует величие смерти – но не *через*[22] внешний опыт, *а*[23]

[21] При переводе использовано издание: *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 100.
[22] *Дописано чернилами.*
[23] *Дописано чернилами.*

через таинственное, интуитивное, кровно унаследованное знание. Как известно, Шопенгауэр называл смерть истинным «мусагетом» философии[24]. И есть также творцы, для которых смерть как раз и является таким мусагетом – к ним и относится Бунин. Первый том его творческих сочинений, упомянутая художественная автобиография «Жизнь Арсеньева» (недавно вышедшая в немецком переводе в издательстве Бруно Кассирера под заголовком «Im Anbruch der Tage»[25]), поэтически обрамлен двумя изображениями смерти. Первая встреча со смертью в раннем детстве и – после того, как автор совершает своего рода прыжок через всю свою протекшую жизнь – впечатление от похоронной процессии умершего на юге Франции русского великого князя Николая Николаевича. Середина произведения также отмечена развернутым описанием смерти. Но не умирание как субъективное явление изображается Буниным (как это имеет место у Толстого, который ясновидящим взором созерцает тайну смертельной агонии), а сама смерть в качестве явления внешнего мира и в качестве откровения ужасной мистической праосновы бытия. Типологизированный образ (Gestalt) мертвеца в могиле, мрачно-благоговейная тишина вокруг него, мерзкий запах разложения, перемешанный с запахом ладана, печально-жалобное похоронное пение во время погребения – все становится символом сокрытой в природе ужасной древней силы, которая владеет всей жизнью, каким-то образом относится к ее изначальной сущности. Тогда, внезапно, смерть становится видимой не только в одном единственном месте, но во всех проявлениях природы; целая реальность в ее многообразии дает почувствовать свое всеприсутствие – так же, как ощутима и эротическая любовь в качестве везде наличествующего элемента природы. Посредством смерти впервые в чувственном образе мира проявляется истинная внутренняя сущность реальности и переживания Бога, предчувствие глубочайшей и наиболее возвышенной праосновы бытия связано с интуи-

[24] Имеется в виду высказывание Артура Шопенгауэра: «Смерть – поистине гений-вдохновитель, или мусагет философии». См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2 / Пер. с нем. Мн.: ООО «Попурри», 1999. С. 3.

[25] См.: *Bunin I.* Im Anbruch der Tage (Arssenjews Leben) / Übers. von J. Steinberg, R. Candreia. Berlin: Bruno Cassirer, 1934. Подразумевается первая часть романа Бунина под заголовком «Юность». В немецком переводе этот заголовок был передан как «Начало дней», при этом слово «Anbruch» отсылает читателя также к такому возможному прочтению этого слова, как «прорыв», и прочим смыслам, присутствующим в смысловом поле немецкого глагола anbrechen.

цией смерти. Тайна жизни заключается как раз в том, что она стоит под сенью крыла ангела смерти, окутана и наполнена смертью. В лучшей и существенной для художественного развития Бунина повести «Господин из Сан-Франциско» внезапная смерть современного американца взята в качестве поворотного момента, в котором жестко различены видимость и онтологическая действительность – конвенциональный, внутренне пустой и обманчивый мнимый мир цивилизации и ужасная, неизменно близкая к смерти *серьезность*[26] истинного, правдивого бытия природы и человеческой жизни.

Однако смерть есть, так сказать, лишь наиболее видимый, явно бросающийся в глаза показатель всеобщей черты бытия, принадлежащей к его изначальной сущности – *конечности* (*Vergänglichkeit*). Всякий языческо-чувственный, природный пантеизм овеян ее неизлечимым трагизмом. По этой причине человеческое сердце все время страдает от ужасных, непонятных фактов универсальной конечности. Все, к чему привязано наше сердце, проходит, исчезает, невосполнимо отнимается у нас. Бунин – поэт конечности как таковой. Всезнающие критики из лагеря русского марксизма объясняют сущность творчества Бунина тем, что он принадлежит к отмирающему дворянскому сословию и чувствует себя связанным с обреченным на исчезновение жизненным укладом[27]. Мы позволим себе здесь не вступать в дискуссию по существу дела с этой, в любом случае не слишком глубокой точкой зрения. Мы даже можем спокойно признать ту правду, которая в ней содержится. Без сомнения, душа Бунина неразрывно связана со своеобразным, несмотря на всю жесткость, несправедливость и недостатки, без слов интригующим, великодушным, погруженным в жизнь природы старым русским укладом. И его художественное понимание мира пронизано меланхолией впечатления от отмирающего, крошащегося, утопающего жизненного стиля. «Жизнь Арсеньева» не является классическим шедевром, в котором лирическое, исповедальное творчество (Bekenntnisdichtung) сочетается с изображением нравов (эта работа стоит в одном ряду вместе с двумя ранними произведениями русской литературы подобного ро-

[26] *Дописано чернилами.*

[27] См.: «Он говорит *свое* слово и *последнее* слово о прошлом, об отходящем и отошедшем, он договаривает, что сталось с деревней, “где скучал Онегин”… Он не воспел дворянскую усадьбу, а отпел…» (*Львов-Рогачевский В.Л.* Поэма запустения (И.А. Бунин) // Современный мир. 1910. № 1. Отд. 2. С. 23).

да – «Семейной хроникой» Аксакова и «Детством» и «Отрочеством» Толстого; в немецкой литературе можно было бы провести сравнение с «Зеленым Генрихом» Готфрида Келлера[28]). Пробуждение и расцвет юной человеческой души изображены на фоне безоговорочно прекрасного ландшафта, идиллически-дразнящего жизненного уклада; музыкальные, звуковые оттенки, однако, определяются меланхолическим диссонансом между личностным, душевным расцветом и окружающем его всеобщим увяданием, постепенным, но непрерывным рассыпанием внешних оснований жизни. В этой работе так же, как и во многих других, Бунин увековечил закат прекрасного, налаженного и при этом великолепного, связанного интимными человеческими ценностями жизненного стиля; ценностное суждение об этом творении для каждого сознания, не ослепленного бездушными догматическими предрассудками, на самом деле не должно зависеть от того, что этот жизненный стиль принадлежит прошлому, а не будущему.

Но все же мотив конечности в творчестве Бунина по своему существу имеет всеобщий, совершенно не зависимый от временных событий русской истории метафизически-религиозный смысл. В конце концов, конечность является господствующей чертой всей человеческой жизни; и как таковая жизнь страдает от трагического раскола между личностным, стремящимся вперед развитием и неизбежным ускользанием прочь в темную бездну прошлого от всего того, что любимо нами и связано с нашей душой. Это есть величайшая жизненная проблема, под знаком которой пребывает художественное творчество Бунина. Здесь вновь открывается его сущностное родство с Толстым, но и отличие от него. Над духовным творчеством и борением Толстого – как мы знаем это из его текстов-исповедей – господствуют впечатления от конечности всего земного; его титанический дух пылает негодованием применительно к вытекающей отсюда бессмысленности всего мира и человеческой жизни, насколько она вплетена в мир; в глубокой, подавленной злобе он отгораживается от целого мира, чье чувственное великолепие он так выразительно представил в своем искусстве, он отрицает все, что подпадает под власть

[28] Келлер Готфрид (нем. Gottfried Keller, 1819–1890) – классик швейцарской литературы, писавший на немецком языке. Роман «Зеленый Генрих» (нем. Der grüne Heinrich) первоначально был опубликован в четырех томах в 1854–1855 гг. После этого автор, недовольный формой романа, переработал текст, и в 1879–1880 гг. было выпущено второе издание этого произведения.

конечности – государство и право, культуру, любовь, красоту, свое собственное великое искусство – для того, чтобы в пустынной, отчужденной от мира религиозности найти спасение от трагедии конечности. Бунин не является титаном духа, он не затевает борьбу с мировыми силами; он безнадежно-меланхолически остается верен значимости этого конечного мира. Однако его искусство также есть духовная борьба с конечностью, которая ведет к своеобразному успеху, правда, на компромиссном пути, как раз потому, что мир и жизнь именно из-за этой конечности дороги Бунину. Отсюда и берет свое начало его искусство, которое является для Бунина увековечиванием, или даже больше того, воскрешением – разумеется, лишь в границах эстетическо-невидимого мира человеческого духа – самой конечности. Его душа в отчаянии цепляется за конечность; и так как этот мир во всем его прекрасном разнообразии, во всей подвижной, живой полноте нельзя спасти, то отсюда возникает страстная потребность воскресить его духовным образом в новой преображенной жизни. Так возникает потерявшая надежду страстная воля к жизни в художественном творчестве. Творчество Бунина по своему существу есть преисполненное любви воспоминание, которому благодаря его магической силе удается достичь действительного духовного пробуждения прошлого. И поэтому в форме воспоминания о жизни, в «Жизни Арсеньева», Бунин достигает наивысшей точки своего мастерства и творит истинно бессмертное произведение искусства. Сам он отдает себе отчет в этом в Предисловии к собранию новелл «Роза Иерихона» (1924)[29], где он из воспоминания о своем путешествии на Восток формирует новые гештальты:

«В знак веры в жизнь вечную, в воскресение из мертвых, клали на Востоке в древности Розу Иерихона в гроба, в могилы. Странно, что назвали розой да еще Розой Иерихона этот клубок сухих, колючих стеблей… эту пустынную жесткую поросль, встречающуюся только в каменистых песках ниже Мертвого моря, в безлюдных синайских предгорьях… Ибо он, этот волчец, воистину чудесен. Сорванный и унесенный странником за тысячи верст от своей родины, он годы может лежать сухим, серым, мертвым. Но, будучи положен в воду, тотчас начинает распускаться, давать мелкие листочки и розовый цвет. И бедное человеческое сердце радуется, утешается: нет в мире смерти, нет гибели тому, что было, чем жил когда-то… Роза Иерихо-

[29] См.: *Бунин И.* Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924. 310 с.

на. В живую воду сердца, в чистую влагу любви, печали и нежности погружаю я корни и стебли моего прошлого – и вот опять, опять дивно прозябает мой заветный злак»[30].

Это чудесное явление – не внешнее воспоминание о прошедшем, но истинное *воскресение* уже ушедшего в духе художника – предполагает, однако, что вещи мира, несмотря на то, что их чувственно-видимая телесность обречена на смерть, напротив, именно в самой смерти существенно родственны человеческому духу, потому что сами являются выражением и откровением духовной изначальной реальности. Художественное творчество Бунина, в особенности в своем правдивом, мастерском описании природы, далеко от догматически неопределенной, обыденной набожности верующих, но *подчинено*[31] ярко выраженному, глубоко художественному религиозному миропониманию. Он достигает как раз того, обо что титанический дух Толстого раскололся на две отделенные друг от друга, безнадежно враждующие части: его космическое сознание, родство его души с жизнью природы непосредственно приводит его к религиозному сознанию – за созданием, гештальтом он благоговейно чувствует непостижимого Создателя и Творца. Этим настроением овеян в особенности один из его шедевров – изображение путешествия на Восток. Он путешествует по Святой земле, видит гору Синай, с которой человечеству были озвучены вечные заповеди Бога, идет по Палестине по следам древних патриархов, *апостолов*[32] и Иисуса Христа. И без какого-либо внутреннего принуждения, без сознания долга обрести веру, ему удается – на основании его художественного переживания – достичь того, что для многих верующих и богословов стало камнем преткновения: местность и образы прошлого, о которых говорит священная история, возникают в его воображении в их полной реалистической жизненности, близкой к действительности, не теряя ничего из своей сверхчеловеческой, охватывающей человеческое сердце религиозной значимости. Космическое, телесное не прячется от него, но открывает ему божественное как раз потому, что сама чувственная реальность для него настолько глубоко значима, словно является непосредственным откровением извечной тайны, перед которой благо-

[30] При переводе использовано: *Бунин И.А.* Роза Иерихона // Бунин И.А. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Воскресенье, 2006. Т. 4. С. 63–64.
[31] *Дописано чернилами вместо зачеркнутого*: определена.
[32] *Дописано чернилами вместо зачеркнутого*: пророков.

говейно трепещет наше сердце. То, что люди называют разумом, для него является чем-то малозначимым и бедным в сравнении с космической значимостью реальности, которая открывается художественному чувству. С меланхолической иронией он однажды сообщает о печальной, слишком человеческой судьбе «богини разума» – маленькой французской актрисе, которая во времена конвента на пару дней была возвышена до «богини разума», чтобы вскоре умереть в нужде и забвении. Эта «богиня разума» была ничем иным, как бедным, отданным безжалостным силам судьбы человеческим ребенком, о котором, как и о прочих людях, можно сказать лишь: «Что мы знаем, что мы понимаем, что мы можем!»[33]

Бунин страдает от непосредственного, непреодолимого противоречия между пантеистически понятой иррациональной праосновой космических сил и неискоренимой потребностью человеческого сердца в излечении; этим страданием определяется истинно русская меланхолия его искусства. Но одновременно он предчувствует глубочайшую, религиозную, изначальную реальность, которая охватывает и то и другое в своем непостижимом единстве. Подобно этому он чувствует в природе не только элементарные силы, но и близкого к человеку Творца. Благодаря этому он изредка может созерцать Бога в глубине человеческого сердца. Также и здесь существенным для него является возможность почувствовать за человеческим, слишком человеческим исполненное тайны сверхчеловеческое, возвышенное в смирении, так как именно тут оно открывается как Чистое, Священное, Утешающее (ср. прекрасное произведение «Notre-Dame de la Garde»[34]). Таким образом, Бунин является удивительно верным представителем русского духовного типа, в котором сочетается связанное с природой метафизическое чувствование с интимным, христианским, религиозным смыслом.

Говоря в целом, Бунин – великий, кровно и духовно связанный с субстанцией русского народа и именно потому общечеловечески значимый писатель. Хотя он в ряду великих русских писателей и поэтов и является лишь эпигоном, но в то же время его творчество есть по-

---

[33] При переводе использовано: *Бунин И.А.* Богиня разума // Бунин И.А. Полн. собр. соч. В 13 т. М.: Воскресенье, 2006. Т. 4. С. 333.

[34] Имеется в виду рассказ И.А. Бунина «Notre-Dame de la Garde» (1925). См.: *Бунин И.А.* Notre-Dame de la Garde // Бунин И.А. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Воскресенье, 2006. Т. 10. С. 178–183.

следний меланхолически звучащий аккорд великой симфонии русского литературного творчества XIX в. Но, если взять и оценить его самого по себе, вне сравнения с другими художниками, он предстанет как на свой лад прекрасное и крайне значимое явление русского духа, в котором высочайшее художественное мастерство соответствует исконному религиозному жизненному чувству.

Перевод с немецкого:
А.С. Цыганков под ред. Н.В. Мотрошиловой.
Комментарии:
А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков.

Столяров А.А.

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

Кусенко О.И.

кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: isafi137@gmail.com.

Александр Столяров: «Отвечу Вам совершенно честно»

Аннотация. Публикуемый разговор состоялся в рамках проекта Института философии РАН «Страницы истории». Сектор истории западной философии ИФ РАН записал интервью с известным ученым, исследователем стоицизма и христианской патристики, издателем текстов ранних стоиков на русском языке А.А. Столяровым. Это интервью-воспоминание о московской студенческой жизни, кафедре древнего мира и профессорах истфака Московского университета, книжных магазинах и самиздате, восприятии классической музыки, кафе «Охотник», поездке на Соловки, работе секретарем у А.Ф. Лосева, «белом пятне» стоицизма, друзьях юности и коллегах по работе, защите кандидатской диссертации, поездках на овощебазу и о многом другом. Упоминаемые в интервью имена и события составляют страницы коллективной интеллектуальной биографии поколения, чья университетская молодость пришлась на 1970-е гг., и вводят читателей в круг смыслов этого периода истории нашей страны, а также истории Института философии времен Волхонки. Интервью провела Ольга Кусенко.

* Редакция «Историко-философского ежегодника» начинает новую рубрику «Наши интервью», в которой будут публиковаться интервью-воспоминания с видными историками философии, сотрудниками Института философии РАН. Для следующего выпуска готовится к публикации интервью с профессором, доктором философских наук Нелей Васильевной Мотрошиловой.

[О.И. Кусенко] *Александр Арнольдович, расскажите, пожалуйста, почему после школы Вы решили поступать на исторический факультет МГУ?*

[А.А. Столяров] Дело в том, что, не имея склонности и способности к дисциплинам точным и требующим специфического склада ума, я под конец школьных лет отдал предпочтение истории и поначалу думал заниматься русской средневековой историей: читал отрывки из летописей и даже прочитал монографию В.Т. Пашуто о внешней политике Древней Руси (1968), приобретенную в «Академкниге». Представление мое об истории было тогда чисто образным; я, конечно, совершенно не задавался вопросом, в какой мере история может быть научной дисциплиной (сейчас я понимаю, насколько ограничены ее возможности в этом отношении) и каким критериям в плане претензий на научность она должна отвечать. Впрочем, что можно ожидать от человека, которому всего 15–16 лет? Поэтому выбор исторического факультета МГУ был вполне естественным: лучший вуз страны, интересная мне дисциплина. Я понимал, что конкурс будет большим; он и был более десяти человек на место. Но я все-таки поступил с 19 баллами за четыре экзамена (сочинение, русский устный, история, иностранный язык).

Какие языки Вы изучали в рамках университетского курса или, быть может, самостоятельно? На какой кафедре обучались? Кто были Вашими преподавателями?

Последний вопрос весьма обширен, и о преподавателях, конечно, невозможно рассказать в полной мере; можно упомянуть только самых важных и особенно тех, кто сыграл важную роль в моей дальнейшей судьбе, поскольку тогда я был еще не продвигающимся, а в неизмеримо более значительной степени продвигаемым.

Конечно, перед поступлением на факультет я никакими древними языками не владел, да и не предполагал тогда их изучать. Специализация у нас формально начиналась со второго, а реально с третьего курса. На втором курсе я окончательно решил пойти на кафедру Древнего мира, специализироваться по античности, в частности, по Риму, потому что к тому времени начал осознавать, что Рим создал Европу (грекам это в технически-цивилизационном плане не удалось) – создал ту всеобъемлющую систему ценностных установок, практических норм и правил, которая, в конечном счете, и определила дальнейшее развитие всего человечества.

На первых двух курсах у нас был один базовый язык (для меня английский) и один дополнительный (для меня немецкий); у других моих сокурсников были иные комбинации (это можно было выбирать). Факультативно я начал учить греческий и латынь. На историческом факультете была своя кафедра древних языков, греческого и латинского, которую возглавлял Андрей Чеславович Козаржевский, человек умный, многознающий, обаятельный и коварный; он возил нас на экскурсии (автобусы бесплатно предоставлял университет) по подмосковным литературным усадьбам и во множестве читал стихи, которых был великий знаток.

На этой же кафедре работали жена Аверинцева Наталья Петровна Зембатова и ее добрая подруга Ольга Викторовна Смыка; они почему-то немало покровительствовали мне и моему старинному университетскому другу Николаю Витальевичу Шабурову, ныне уже более двадцати лет возглавляющему Центр изучения религий при РГГУ; с О.В. Смыкой у нас сложились почти дружеские отношения (потому, вероятно, что она была не сильно старше нас). А их подругой была Татьяна Вадимовна Васильева, человек больших талантов и большой души; служила она тогда как раз в Институте философии АН СССР. На мою дальнейшую судьбу именно эти три замечательные дамы оказали наибольшее влияние.

В те первые для меня годы кафедрой истории древнего мира заведовал известный египтолог В.И. Авдиев по прозвищу «Хебсед» (хебсед – это такой египетский праздник прославления фараона, который он почему-то часто упоминал и сам отчасти был на фараона похож). На кафедре Римом ведали В.И. Кузищин (в 1973 г. он сменил Авдиева), – очень могучий человек и сторонник той распространенной (и, в общем, видимо, правильной) теории, что латифундии погубили Рим, – и А.Г. Бокщанин, прозванный нами «царем» вследствие своей свирепой непредсказуемости (главный его труд – довольно невразумительная вследствие скудости источников небольшая книга «Парфия и Рим»). Диплом я писал на предложенную Кузищиным тему «Культ римских императоров»; это было довольно любопытно, а местами даже забавно. Думал я поступать в аспирантуру. Однако Кузищин, увлекавшийся, в числе немногого прочего, римским сельским хозяйством, предложил мне в качестве диссертационной темы позднеантичный трактат Палладия о чем-то вроде того, как на италийских почвах следует выращивать огурцы и т.п. Это меня тогда совершенно не интересовало (сейчас, конечно, привлекло бы больше – ибо я не

отказался бы выращивать огурцы где-нибудь в Тоскане). Поэтому в аспирантуру я поступать не стал, – в отличие от моих коллег по группе Н.В. Шабурова и Георгия Петровича Чистякова (будущего отца Георгия, к сожалению, ныне покойного). Но главное, уже тогда я почувствовал интерес к более отвлеченным темам, который потом и привел меня в Институт философии.

Посещали ли Вы факультативные лекции Аверинцева, Пятигорского, Мамардашвили, других преподавателей?

Лекции Мамардашвили мы не посещали, поскольку они проходили не у нас и нас в то время не интересовали (по причине нашего мало тогда развитого философского сознания). Пару лекций Пятигорского, помню, мы слушали, но особого впечатления они не произвели, – по той же самой причине (именно, по причине невозможности полноценного понимания с нашей стороны). А вот лекции Аверинцева понять или, точнее, эмоционально воспринять нам было гораздо легче. Аверинцев тогда был необычайно моден, лекции его собирали у нас много народа: обычно в поточную аудиторию Первого гуманитарного корпуса, рассчитанную человек на двести, набивалось человек до трехсот пятидесяти, сидели на полу, стояли у дверей, – только бы слышать. Тогда эти его лекции (например, по византийской эстетике и символике – эту тему впоследствии отчасти продолжил В.В. Бычков) казались нам откровением, но теперь понятно, что они были всего лишь не слишком оригинальным выходом за рамки тех марксистских стереотипов, которые нам навязывались. Для нас лекции Аверинцева были чем-то небывалым, настоящим откровением, – хотя для Европы они объективно давно не составили бы никакой новости. Главное, однако же, в другом. Аверинцев брал не столько глубиной мысли, сколько нарочито невнятной, символоподобной манерой поведения и речи, а, главное, удивительной широтой намеков. Он был своего рода Окуджавой окололитературного и околофилософского мира, нес миру какую-то весть, – но четко сформулировать ее не хотел или не мог. К какому миру он реально принадлежал, мы тогда, конечно, не понимали (сейчас я думаю, что и он сам этого не понимал), да это было нам и не нужно. Гораздо важнее для нас было псевдо-интеллектуальное опьянение, которое мы усиливали табаком, а иногда и портвейном. Аверинцев казался нам воплощением почти совершенно утраченной в советское время изысканности Серебряного века, воплощением той формы, которая многого стоит вне зависимости от ее содержания и, пожалуй, даже важнее этого содержания.

Были ли у Вас студенческие кружки? Где обычно собирались?

Если под «кружками» понимать группы друзей с примерно схожими интересами, то были. Соответственно, возникали они не специально, то есть не для какой-либо определенной деятельности или для обсуждения какой-то тематики, а естественным образом, просто для общения. Однако сходство интересов и мировоззренческих позиций, конечно, было принципиально важной основой их возникновения и существования. В наш кружок (если о нем вообще можно вести речь) входили, помимо прочих, уже упомянутый Николай Шабуров, Сергей Кан (он уже сорок лет в Америке, профессор, изучает местных индейцев; они ему весьма признательны), Марина Дмитриева (она уже почти тридцать лет в Германии; искусствовед, работает в Лейпциге, является супругой Гасана Чингизовича Гусейнова, филолога-классика, журналиста и мыслителя широкого профиля, нашего друга тех и нынешних времен), ее коллеги по отделению искусствоведения Ольга Забицкая и Татьяна Клим (что с ними сейчас, не знаю), а также Виталий Славутинский (был талантливый поэт, но рано умер), Алексей Зудин (ранее довольно известный, ныне почти не известный политолог проправительственной ориентации), Евгений Евг. Вяземский (ныне завкафедрой методологии преподавания истории в Московском педагогическом университете на Юго-Западной) и еще многие временно примыкавшие, а потом отмыкавшие.

Для основного ядра были характерны стремление к истине (которую мы как будто искали, но постоянно не находили, ибо не знали, в чем именно она может заключаться), свободомыслие и либерализм (в нашем тогдашнем своеобразном понимании), а также нехорошее отношение к советской власти, – хотя, конечно, на какие-то открытые протесты ни смелости, ни силы воли у нас не было. Мы представляли собой типичную «кухонную» оппозицию. Собирались мы, конечно, не в буквальном смысле непременно на кухнях, но нередко бывало именно так. Принимающей стороной обычно выступала наиболее свободная в данный момент от родителей и обеспеченная жилплощадью персона (я, к сожалению, в силу определенных обстоятельств не мог предоставить друзьям желательных условий, а потому в подавляющем большинстве случаев был гостем). Собственно, это совершенно обычный и заурядный процесс, существовавший всегда – с тех пор, как появились кухни.

А каков был преимущественный круг чтения? Вы читали самиздат? Какие из литературных открытий наиболее запомнились?

Круг чтения был весьма широкий и даже настолько широкий, что описывать его хотя бы приблизительно вряд ли стоит. Читали всё – от античной классики до самиздата. Последний, разумеется, доставали не без труда, разными путями. Некоторые из нас принимали довольно забавные меры предосторожности. Например, упомянутый выше политолог Алексей Зудин у меня на квартире читал «Архипелаг ГУЛАГ» в перчатках, чтобы не оставить отпечатки пальцев (у нас была фотокопия самиздатовской машинописи; кстати сказать, все новоприобретенные пишущие машинки тогда нужно было регистрировать в обязательном порядке и сдавать образец шрифта; мы с Н.В. Шабуровым решились наши отпечатки все же оставить). Если говорить о современной художественной литературе, тогда мы по-настоящему открыли для себя Булгакова, Набокова, Мандельштама, Цветаеву и многих-многих еще; несколько позже, не без помощи Аверинцева, – Германа Гессе и тоже еще многих. Все это были действительно невероятные открытия, о возможности и яркости которых мы часто даже не подозревали.

Особым самостоятельным делом было постоянное посещение букинистических магазинов (в обычных тогда купить что-то стоящее можно было либо чисто случайно, либо по знакомству; в букинистических существовал все же какой-то ассортимент и выбор). Выискивали античные тексты, мемуары, историческую и философскую литературу, поэзию. Трудно это было и дорого, конечно. С наибольшей регулярностью посещали ныне существующий магазин на Ленинском проспекте, 65 (сейчас он специализируется больше на антиквариате; это почти напротив, если провести прямую линию, Первого гуманитарного корпуса МГУ, где мы начали учебу в 1970 г.). Позже, уже в послеуниверситетские годы, регулярно ходили в букинистический магазин иностранной книги на ул. Качалова.

Вы ходили в туристические походы?

В первые университетские годы у нас были летние учебные практики и, главное, археологические экспедиции в разных местах (Смоленск, Новгород и Крымский Херсонес), которые длились по месяцу. Разумеется, кратковременные поездки малыми группами тоже бывали. Собственно, туристическими походами их вполне можно назвать. Так, мы ездили, например, в Карелию и на Соловки в 1973 г. Малые группы иного состава ездили на свой страх и риск, скажем, в Прибалтику, Тбилиси и даже в Среднюю Азию. Естественно, были краткие поездки по Подмосковью.

Поделитесь, пожалуйста, своими впечатлениями от поездки на Соловки. Наверное, в начале 1970-х гг. остров, за исключением небольшого «пятна» поселка, представлял собой необитаемую землю?

Соловки произвели на нас необыкновенное впечатление (чего же еще можно было ожидать от людей столь молодых?). К тому времени там уже давно существовало свободное гражданское население, пусть и немногочисленное. Люди жили постоянно, но, как Вы справедливо предположили, преимущественно вблизи кремля; в глубине Большого Соловецкого острова постоянно жить нет смысла – там просто нечего делать. Из Кеми на Соловки регулярно ходил некомфортабельный кораблик и всегда он был заполнен такими же туристами, как мы, и паломниками гораздо более серьезными. Мы знали, конечно, о том, что там было, читали Солженицына и еще кое-что, ходили на страшную Секирную гору (правда, тогда там уже многих следов найти нельзя было, но остатки расстрельной лестницы мы застали). Сам монастырь был, конечно, в жутком запустении; только-только начали его ремонтировать. Соловки неподражаемы по природе. Таких нежных утренних и вечерних красок мы нигде больше не видели (правда, стоит учесть, что это было приполярное лето). Необыкновенным по живописности зрелищем был отлив. Тогда эти краски прочно связались у нас с запахом морской капусты, традиционного тамошнего промысла; она всюду висела на сушилках и пахла йодом. Однако и при жаре даже градусов под 30 Белое море и на мелководье не прогревалось больше, наверное, 15 градусов, так что заходить в него было холодно, и купаться мы не отваживались. Внутренние озера и каналы были, конечно, теплее, но почему-то под влиянием каких-то чувств и подозрений мы в них тоже особо не купались, – и, наверное, не зря. Жили мы на Соловках совершенно самостоятельно, в палатках и на собственном привезенном корму (купить там мало что можно было, – как и везде тогда); передвигались пешком со всем нашим невеликим скарбом. Рассказать об этом можно было бы много чего еще, – но, видимо, не сейчас.

Александр Арнольдович, возвращаясь к московской студенческой бытности, хочется узнать про Ваши любимые места в Москве.

Позволю себе истолковать этот вопрос в расширенном значении. Если говорить обо мне в единственном числе, то таких мест – если иметь в виду определенные театры, музеи и прочие высокодуховные заведения – не было. Единственное исключение составляли консерва-

тория, куда мы в студенческие годы регулярно ходили, а потом – Камерный музыкальный театр Покровского на Соколе (это было уже под окончание университета). Некоторое время я, Шабуров и Боде (наш однокурсник, отпрыск некогда известного рода Боде-Колычевых; прозвище его было «Барон Вильгельм», – по знаменитому Вильгельму фон Боде, создателю берлинского Музейного острова) посещали кружок известного музыковеда Константина Петровича Португалова. Этот кружок Португалов вел из соображений исключительно бескорыстных и идеальных. Примерно раз в две-три недели собирались (обычно на Смоленском бульваре в квартире родителей Феди Шелова-Коведяева – впоследствии он некоторое время был заместителем министра иностранных дел А. Козырева при Б. Ельцине), слушали выбранное Португаловым музыкальное произведение (они были очень разные – от Баха до Шостаковича) и пытались анализировать (или хотя бы внятно описать) возникшие у нас эмоции. Это был своего рода музыкальный психоанализ, – конечно, очень примитивный и, разумеется, не имевший ничего общего с такой высокой отвлеченностью, как работы по философии музыки Лосева или Адорно (с ними мы познакомились много позже). Тем не менее, какое-то музыкальное просвещение мы получали.

Если иметь в виду пейзажи для созерцания, то часто бывали на Воробьевых горах, – благо это было близко. С друзьями мы также посещали другие и вполне определенные места – такие, где можно было душевно и недорого посидеть. Первое такое и излюбленное место – это кафе без названия в угловом доме на Никитских воротах, справа от входа в кинотеатр Повторного фильма. Там за рубль можно было получить неплохую порцию запеченной рыбы (трески, окуня или наваги) и еще за рубль с небольшим бутылку белого вина. Другим таким излюбленным местом было кафе «Охотник» на Тверской, тогдашней улице Горького, – это по правой стороне, если идти от «Маяковской» в сторону «Белорусской». Его мы посещали редко – далеко не каждый месяц и преимущественно уже в послеуниверситетские годы. Там, иногда в компании нашего друга-однокурсника, уже упомянутого Александра Юрьевича Боде (который, однако, в наше узкое сообщество не входил, ибо был исключительно индивидуалистичен), мы брали на троих бутылку водки «Охотничья» и так называемую «дичь» (что-то вроде тепличной утки, но отнюдь не плохое); это стоило уже рублей 10-12 на троих. Учитывая, что стипендия отличника (к чему мы всегда стремились) составляла 40-45 рублей, в зависи-

мости от категории отличника, это было для нас вполне доступно.

В прочей обыденной жизни, конечно, кормили и одевали нас родители; достоинство наше было разве в том, что мы никогда не просили у них карманных денег. Таковы были в те первые годы наши непритязательные развлечения, которые помимо чисто чувственной стороны обладали и некоторым духовным измерением; в плане гастрономическом оно представляло собой преимущественно рефлексию по поводу чувственных ощущений.

Нужно заметить, что развлечения эти доставались не без труда и не без потери времени, поскольку в те времена свободно попасть в консерваторию, да и в гастрономическое заведение (число которых резко не соответствовало спросу) было очень непросто. В кафе бывали очереди; иногда стояли и по часу (хорошо, если в теплую погоду). За консерваторскими билетами, бывало, и по нескольку часов; но мы не ходили на абы что: только на известных исполнителей и желательно на произведения, нужные нам по текущим духовным потребностям. Иногда в крупных ресторанах заказывали столик заранее (что бывало, правда, уже в послеуниверситетские времена, – например, в «Пекине»), но очень заранее и с предоплатой. Так нам доставались вполне приемлемые, на наш взгляд, блага, тешившие желудок, воображение и разум, хотя и не всегда одновременно. Впрочем, постоянно и гармонично совмещать это не удавалось даже Канту.

Еще в студенческие годы Вы начали общаться с Алексеем Федоровичем Лосевым, посещали его дом, были его секретарем. Расскажите, пожалуйста, про знакомство с ним и Вашу работу.

Знакомство мое с Алексеем Федоровичем состоялось в период его работы над «Эллинистически-римской эстетикой» и «Ранним эллинизмом». Было это, если мне не изменяет память, в начале лета 1977 года, и, стало быть, к студенческим годам уже никак не относится.

Упомянутая выше О.В. Смыка, которая тесно общалась с Азой Алибековной Тахо-Годи, узнала, что А.Ф. нужен секретарь – с хорошей рекомендацией. Такую рекомендацию она мне и дала (вероятно, сказались также свидетельства Н.П. Зембатовой и Т.В. Васильевой). Я пришел, познакомился; сразу принят был хорошо, и с тех пор много лет находился при А.Ф. От меня требовались обязательность, грамотность, способность понимать античные и новые тексты и, самое главное, пожелания А.Ф.

Занятия наши происходили так. Я приходил после полудня, где-то от двенадцати до часу (в зависимости от обстоятельств), поскольку

А.Ф. вставал поздно, потом завтракал (насколько помню, очень любил винегрет) и приобретал рабочее состояние только к этому времени. Посещал я его два или три (но не часто) раза в неделю; за мой визит А.Ф. награждал меня пятью рублями (что по тем временам было немало). В прочие дни, если ему было нужно, с ним занимались А.А. Тахо-Годи или еще кто-нибудь подменный (такие тоже были, от недолго предшествовавшего мне Ю.А. Шичалина, периодического и непостоянного Г.Ч. Гусейнова, вплоть до В.В. Бычкова и даже В.В. Бибихина или любого гостя, какого А.Ф. пожелал бы использовать в качестве временного секретаря; впрочем, такие случаи бывали нечасто). Сами наши занятия длились приблизительно часов до пяти вечера (на полчаса меньше или больше); это был стандартный *технический* рабочий день. В оставшееся время А.Ф. мыслил одиноко, уже не считаясь со временем.

Первая моя функция была в том, чтобы зачитывать или пересказывать ему нужные тексты; их заранее подбирала или по потребности приносила А.А. Тахо-Годи; когда все было на месте, А.Ф. обычно говорил: «Ну, Аза, ты иди себе. Мы тут теперь как-нибудь сами обойдемся». Далее нужно было зачитывать ему то, что он хотел, выслушивать и записывать то, что он диктовал. Все, естественно, писалось от руки (обычно на чистых оборотках старой машинописи), потом, при перечитывании, снабжалось многочисленными поправками, которые писались на отдельных лоскутках и подклеивались с разных сторон листа иногда штук по десять-пятнадцать. Поскольку порой их бывало очень много, и написаны они бывали разными почерками, машинистка не всегда правильно их воспроизводила. На следующей стадии проверяли первую машинопись, тоже вносили правку; во вторую машинопись вносилась уже достаточно редкая правка. Иногда кое-что небольшое я перепечатывал сам дома, поскольку машинку имел. Время от времени мне давались и тексты на дом; на их основе я должен был приготовить рефераты, которые потом (после того, как я зачитывал их и исправлял согласно пожеланиям А.Ф.) включались в конечный, по мнению А.Ф., текст.

Летом А.Ф. обычно переезжал на пару-тройку месяцев к А.Г. Спиркину, с которым был не то чтобы дружен (с кем он был по-настоящему дружен, я затрудняюсь сказать), сколько полезно знаком через посредство Азы Алибековны. Спиркин был человек ухватистый (впрочем, добродушный и не глупый; его очень интересовали экстрасенсы и парапсихологи, был он знаком с Джуной и так далее) и имел

в Отдыхе не самый плохой участок в гектар без малого (при дополнительном умении там можно было найти и под два с сосновым лесом) и совсем близко от станции, от силы пять минут пешком. Дом был большой, со всеми городскими удобствами, которые тогда в Отдыхе встречались нечасто. А.Ф. и А.А.Тахо-Годи занимали примерно половину первого этажа и веранду, а сам Спиркин обитал на втором. В маленьком гостевом домике летом нередко живала О.В. Смыка с дочерью и мужем.

Ездить мне туда, конечно, было гораздо дальше, чем на Арбат, но зато сама обстановка занятий летом была гораздо приятнее; при хорошей погоде занимались мы на воздухе, куда для А.Ф. выносили кресло-качалку. А.А. Тахо-Годи была неизменно любезна и всегда угощала меня кофе, который варила собственноручно. (Об Отдыхе я могу говорить с некоторым знанием дела, поскольку там располагались, – правда, уже гораздо дальше от Спиркина и железной дороги, – участок моего деда и еще дальше участок, принадлежавший Петру Георгиевичу Чистякову, дворянину и военному инженеру, отцу вышеупомянутого Г.П. Чистякова; пешком это было, соответственно, минут 15-20 от станции).

Разумеется, я понимал, с кем меня свел редкий случай. Тогда я попал в дотоле совершенно мне неведомую атмосферу обломков русской культуры Серебряного века. Мелкая мебель у А.Ф. тоже была разрозненная, но исключительно антикварная; в хрустальной вазе в гостиной всегда стояли свежие или сухие розы, а в отдельной вазе лежали сухие цветы и лепестки роз (за этим Аза Алибековна неизменно следила). Библиотека А.Ф. была чрезвычайно обширна и составляла, по моим приблизительным прикидкам, не меньше, а то и больше 15 тысяч томов. Собственно, добрую половину сравнительно небольшой, по меркам дореволюционного арбатского дома, квартиры занимали вместительные по глубине (на два-три ряда книг) и высокие, под потолок, книжные шкафы, частью застекленные, сделанные на заказ. Библиотека эта постоянно пополнялась – не только у букинистов (которых А.Ф. прекрасно знал и сам обходил, когда еще мог), но и официальным способом. Тогда для докторов наук существовала возможность каждый год выписывать иностранные книги на определенную сумму; выдавали их, помнится, в Доме ученых, и что-то я для него там не раз получал. Немногочисленные в те времена издательства считали за честь снабдить А.Ф. нужными ему книгами, если он обращался с такой просьбой. Античные тексты (и, разумеется, русские

переводы) были у А.Ф. подобраны превосходно. В огромном шкафу в кабинете стояли «парадные», с кожаными корешками, немецкие собрания сочинений Канта, Гегеля, Шеллинга и т. д. Впрочем, должен честно признаться, что подробно состав арбатской библиотеки я не изучал, поскольку для этого никогда не было времени. Сейчас главная часть этого собрания составляет основу книжного фонда библиотеки Дома Лосева.

В квартире и на даче Алексея Фёдоровича собирались самые разные учёные, аспиранты, студенты. С кем из них Вы были дружны?

Сказать, что на квартире или тем более на даче кто-то постоянно собирался в большом количестве, я не могу, поскольку ничего подобного не наблюдал; никаких регулярных массовых мероприятий А.Ф. на моей памяти не проводил (хотя отдельных и постоянных посетителей, конечно, было немало; приходили также разные корреспонденты, расспрашивали; потом про А.Ф. сняли фильм-интервью, доступный сейчас). Большого скопления народа у себя дома, думаю, он не любил. Напротив, мне кажется, он любил одиночество, тишину и покой, когда вдоволь мог размышлять о возможной бессмысленности личного и всякого прочего существования и о непознаваемости жизни-бытия (как он в старости, видимо, начал подозревать, когда ослабло давление принудительно-оптимистичного христианского платонизма). В фильме о Лосеве есть кадры, позволяющие сделать такое предположение.

Если говорить о моих друзьях из окружения А.Ф., то таким другом стала Екатерина Сергеевна Федорова, супруга Николая Алексеевича Федорова, известного нашего филолога-классика. В начале 1990-х годов именно она занималась организацией Лосевского центра; дело это было по сути и по тогдашнему времени архитрудным (на лакомый арбатский дом, естественно, много кто имел виды), и ей тогда по недостатку опыта серьезных результатов добиться не удалось. Дружеские связи с Юрием Анатольевичем Шичалиным и его супругой Еленой Федоровной Дружининой сложились совершенно независимо от А.Ф. по другой линии (через Пиаму Павловну Гайденко и ее дочь Татьяну Юрьевну Бородай).

Александр Арнольдович, возможно, Вам особо импонировала одна из черт характера Алексея Федоровича или же его отношение к жизни, к работе, быть может, какая-то традиция, исполнение которой неизменно наблюдалось в доме?

Начну с последнего. Никаких неизменных традиций, кроме упорядоченного ежедневного расписания и любезного приема гостей, я не наблюдал. Впрочем, нужно учесть, что возможности для наблюдения у меня были весьма ограниченные: я ведь при доме не живал. Что до отношения к жизни и работе, то данные темы столь огромны и глубоки, что я, разумеется, не рискну серьезно их затрагивать. В моем восприятии А.Ф. остался человеком очень закрытым, который исключения из своих правил допускал крайне редко, а в отношении меня никогда. На моей памяти он всегда выглядел немного отстраненным, углубленным в себя. Из области «отношения к жизни» могу ради примера привести лишь чисто бытовые эпизоды, но зато это будет правдивая иллюстрация. Участок Спиркина в Отдыхе был комариный (потому что довольно низменный и влажный, сосен там было немного); А.Ф. в комариное время всегда имел под рукой газетку или маленький веер, которыми он похлопывал себя по голове и приговаривал: «Комарики кусают, думать помогают». Во время общения с гостями иногда выпивал несколько глотков шампанского, – если был достойный повод. Когда я приходил, А.Ф. обычно говорил: «Ну, здравствуй. Как поживаешь?». Я обычно отвечал: «Да ничего, спасибо». На это А.Ф. заключал: «Ну вот, все у тебя одно и то же, *ничаво да ничаво*».

Что же до черт характера, то ни одной такой, которая сразу бы бросалась в глаза, отметить не могу; при длительном общении становилась заметна своего рода педантичная размеренность. Когда меня представили А.Ф., он был человеком уже уставшим от жизни. Она сложилась у него очень нелегкой; в 30-е годы он уцелел, можно сказать, чудом, хотя и не избежал Беломорканала. Поэтому, как мне теперь кажется, по большому счету он хотел только одного: чтобы его оставили в покое и оградили от обрушившейся на него (хотя, подозреваю, им ожидавшейся и даже отчасти желанной) известности. Впрочем, я могу ошибаться.

Можно ли сказать, что мир Алексея Фёдоровича стал неотъемлемой частью и Вашей жизни?

«Мир Алексея Федоровича» неотъемлемой частью моей жизни никогда не был, если иметь в виду его чисто теоретическое измерение. Но он был ею постольку, поскольку этот мир представлял собой нечто осязаемое в чувственно-эмоциональном плане, – как совокупность реалий, прикосновенность к которым доставляла удовлетворение, ощущение некоей полноты и уютности моего собственного су-

ществования. В этом смысле частью моей жизни А.Ф. был не только тогда, пока был жив, но и после того. Потом мы в течение нескольких лет разбирали архивы, печатали на машинке его переписку с покойной супругой Валентиной Михайловной (видимо, единственным человеком, которого А.Ф. по-настоящему любил и с которым был полностью откровенен), разбирали и печатали разного рода рукописи для последующего издания (А.Ф. ведь писал и художественную прозу, весьма неплохую). Это, пожалуй, было даже более волнительно, потому что для нас открылась та сторона личности А.Ф., которая при нем была совершенно закрыта. Именно тогда я стал лучше представлять его как человека.

Предлагаю теперь поговорить о работе в Институте философии, о Ваших научных интересах. Ваша кандидатская диссертация была посвящена проблеме свободы воли у Августина. Выбор темы для диссертации – насколько он был самостоятелен, ощущалось ли идеологическое давление?

Выбор темы кандидатской диссертации относится к тем временам, когда, конечно, идеологическое давление было неизбежно. Поэтому ведение пришлось снабдить марксистским антуражем. Но представители ведущей организации сочли его недостаточным; ими были считавшиеся тогда свободомыслящими М.А. Гарнцев и Г.Г. Майоров. Они заявили, что их обязанность – указать на идеологически не достаточно последовательную методологию (это означало, что я мало цитирую и мало хвалю марксистов и Ленина, который об Августине, видимо, ничего не слыхал и, во всяком случае, никогда его не читал). Но мне мою тему (подсказанную, как ни странно, Арсением Владимировичем Гулыгой, которому я по-человечески очень обязан) и конечный текст как-то удалось протащить, а самое главное, сделать из диссертации нечто более или менее приемлемое и, возможно, даже не совсем обычное для тогдашней отечественной диссертационной литературы. Между кандидатской и докторской диссертациями никакой связи нет – ни идейной, ни, тем более, содержательной. На докторскую диссертацию, естественно, никто никакого давления оказать уже не мог.

А.В. Гулыга оказывал Вам помощь в работе над кандидатской диссертацией, консультировал?

Гулыга, числившийся мои научным руководителем, мне никакой помощи не оказывал, – во всяком случае, теоретической. Он лишь

подсказал мне тему (видимо, под влиянием кантианских соображений; действительно, проблему свободы воли можно и даже целесообразно рассматривать именно сквозь кантианскую призму, – что я отчасти и сделал) ободрял и говорил примерно следующее: «Давай-давай, что-нибудь да получится». Поскольку тема мне нравилась и обещала, действительно, многое, все призывы А.В. Гулыги (которые подкрепляла еще его супруга Искра Степановна Андреева) я принимал как должное и возвышенное. Другое дело, что Гулыга в чисто человеческом отношении вел себя очень просто, приятно и никогда особо сложными заданиями меня не обременял.

Расскажите, пожалуйста, чем был обусловлен Ваш интерес к исследованию стоицизма?

Отвечу Вам совершенно честно: не потому, что именно стоическая школа всегда была мне безумно интересна, а в первую очередь потому, что этой школой как целым никто у нас в те времена не занимался, и хоть какое-то закрытие этого белого пятна представлялось мне делом новым и потенциально перспективным. Что выйдет из моих занятий, я, конечно, поначалу совершенно не представлял. Понимал только, что берусь за это дело если не первым, то одним из первых здесь, в России. Это само по себе было немалым стимулом. Потом я по достоинству оценил потенциал стоической логики и особенно этики (физика на общеантичном фоне тоже выглядит достаточно прилично). Внешним же поводом послужил так и не сбывшийся проект всеобъемлющей истории философии, под который мы, еще при академике Т.И. Ойзермане, и готовили предварительные материалы. Началось это, помнится, в середине 1980-х годов.

Вы – создатель русской версии корпуса ранних стоических текстов. В чем была особенность этой работы? Насколько трудной задачей оказался перевод школьной стоической терминологии?

Вопрос чрезвычайно обширный и сложный; поэтому в полной мере ответить на него я, конечно, не смогу. Работа была долгой, трудной, и вышла, как я сейчас понимаю, весьма несовершенной (много там такого, что я сейчас хотел бы исправить), – но тогда и это, видимо, имело смысл. Стоическая терминология – отдельный предмет. С ней было очень трудно, но и очень интересно. Что-то мне удалось, наверное, придумать, более или менее удачно, что-то – нет. В любом случае, стоическая терминология – это, до поры до времени, вопрос для меня закрытый. Обращаться к нему я пока не рискую и не знаю,

будет ли у меня вообще такая возможность.

Можно ли сказать, что занятия античной философией являлись «буфером», ограждающим исследователя от прямых вторжений советской действительности в его научную жизнь?

Конечно, какие-то компромиссы всегда были – жизнь без этого немыслима. Но, в общем и целом, я всегда пытался делать только то, что мне было по-настоящему интересно. Возможно, мне часто везло. Если же говорить о советской действительности, то никакие умозрительные занятия не могли быть буфером от нее, ибо жили мы не на небесах, как и сейчас живем не там. Действительность проникает всюду, куда попадает, и тот, кто принципиально не способен от нее защититься, не сможет это сделать никакими способами, а для того, кто способен, годятся любые способы. Но у меня никогда не было ни желания, ни, тем более, возможности вести жизнь интеллектуального отшельника.

Существовала ли определенная раздвоенность между Вашими «официальными» научными занятиями и «паломничеством» в мир античной и христианской культуры?

Нет, никакой раздвоенности не существовало, – да и откуда она могла взяться? И в университетские, и в институтские времена я, за единичными исключениями (как с кандидатской диссертацией, где пришлось соблюсти идеологические условности), всегда старался сохранять независимость и не выполнять неугодные приказания. Могу привести такой эпизод в изложении покойного Александра Ивановича Абрамова (сам я этот эпизод почему-то не помню, а А.И. Абрамов его хорошо запомнил и любил мне пересказывать). В первые пару лет моего пребывания в Институте философии мне пришлось числиться в секторе русской философии (тогда он назывался сектором истории философии народов СССР, что звучало крайне нелепо). Заведовал им кондовый (чтобы не сказать хуже) марксист Василий Евграфович Евграфов. Как-то он заявил мне: у меня все сейчас занимаются Чернышевским, и ты тоже будешь. По словам Абрамова, я ответил: «Нет, Василий Евграфович, хоть убейте, Чернышевским заниматься я не буду». Пораженный моей смелостью, Евграфов замолчал и ничего не ответил, хотя был мужиком свирепым и грубым. Так передавал эту историю А.И. Абрамов.

Расскажите, пожалуйста, с кем Вам довелось вместе работать в Институте философии на Волхонке?

Прежде всего, я хотел бы уточнить смысл вопроса. Что значит «работать вместе»? Я могу, конечно, сказать, что мы с Вами «работаем вместе»; применительно к данной ситуации это будет отчасти верно. Но в дальнейшем это будет означать лишь то, что мы служим в одном секторе и более ничего. Нужно учесть, что по духу нашей деятельности все мы прежде всего – сугубые индивидуалисты; у всех на первом плане, как правило, почти исключительно свои задачи. Лишь очень редко бывали и еще реже бывают сейчас случаи, когда усилия объединяются ради общей цели. Раньше общие задачи бывали достаточно крупными. В масштабе института существовал, например, план обширной «Истории философии», так и не реализованный. Для бывшего отдела истории философии относительно недавним примером может служить четырехтомный учебник по истории философии под редакцией Н.В. Мотрошиловой (об издании Канта я не говорю – это немецко-российский проект); для нашего сектора и некоторых других секторов – энциклопедический словарь «Античная философия». Сейчас это в основном спорадические тематические сборники; более удачный пример – сектор античной философии и науки В.В. Петрова, где эти сборники выходят регулярно в составе прекрасно издаваемой серии. Отделов сейчас нет. Представить нечто общее на общеинститутском уровне (кроме, разве что, каких-то методических программ) мне трудно. Последним значительным общеинститутским проектом была «Новая философская энциклопедия». Но с тех пор кануло уже немало лет, и на подобное объединение усилий шансов мало – разве что для какой-то очередной энциклопедии.

Поэтому, как Вы понимаете, о тех, «с кем я вместе работал», говорить бессмысленно (это имело бы смысл, будь я, допустим, молодым физиком, работавшим в группах Понтекорво, Ландау или Сахарова). Другое дело, что в меру моих скромных способностей я всегда старался чему-то научиться у старших, более опытных и знающих коллег, следил за тем, как ставят проблемы, строят умозаключения, как оперируют терминами Н.В. Мотрошилова, Э.Ю. Соловьев, В.П. Гайденко и другие. Что касается ушедших коллег, то мне, разумеется, наиболее памятны те, с кем я чаще всего общался в служебной и внеслужебной обстановке, кто был близок по духу и привычкам.

Тогда давайте поговорим о тех коллегах, с кем Вы близко общались.

Это в первую и почти единственную очередь Владимир Александрович Жучков, блестящий знаток Канта и человек редкостный. Без

многих прочих, подобных В.Е. Евграфову и иже с ним (а таких в институте бывало много во всякие времена), я легко мог бы обойтись, нисколько от этого не огорчаясь, а без Жучкова обойтись трудно; и сейчас мне его не хватает. Общими нашими друзьями были не служившие в нашем секторе Михаил Александрович Абрамов и Александр Иванович Абрамов.

Говорят, что Владимир Александрович был потрясающим собеседником, с ним можно было беседовать часами. Если можно, расскажите немного об этом.

Сказать, что он был каким-то «потрясающим собеседником», я не могу; таковым разве что был тайный советник Иоганн Вольфганг фон Гете для Эккермана. Жучков же был нормальным умным человеком, большим скептиком, – как и положено правоверному кантианцу, – человеком исключительной интеллектуальной честности и идеальной личной порядочности; никогда и никого в своей жизни он не обманул и не подвел (когда отдавал себе отчет в своих действиях). Мало кто из нас может честно сказать о себе то же самое. Говорить с ним было можно и часами – сначала прямо пропорционально, а потом обратно пропорционально им выпитому. Напитки Жучков потреблял любые, вне зависимости от времени года, места и даже настроения. В этом отношении он редко изменял своим привычкам. Бывали, правда, времена, когда он пивал только чай; но тогда он и говорил меньше, – хотя тоже всегда по существу. Достоинство его суждений неизменно состояло в том, что они были скептически сухими и выдержанными, исключительно критичными, но вместе с тем неизменно гуманными. Он прекрасно понимал, что человек по существу своему глуп (понять суть и замысел мироздания не способен), в подавляющем большинстве своем слаб (ибо легко может быть ввергнут в чисто животное состояние), что призывать и принуждать его к героизму и аскетизму преступно, а потому он достоин снисходительной жалости, – с которой к нему и нужно относиться. Дело даже не в том, что именно говорил Жучков, – никаких вселенских истин он не высказывал. Дело в том – как говорил. Это был человек бесконечно обаятельный и сначала почти всегда слушавший собеседника. Помимо уже упомянутых наших общих друзей одним из непременных участников жучковских посиделок одно время был ныне живущий в Израиле и некогда весьма известный экономист Борис Семенович Пинскер, – человек весьма умный, свободомыслящий, умеренно циничный и почеловечески очень порядочный и приятный.

Александр Арнольдович, может быть, Вам запомнились какие-то совместно пережитые с этими близкими по духу коллегами институтские события?

К сожалению, такие события мне не запомнились. Это правда.

А бывали у вас совместные мероприятия, поездки?

Совместными мероприятиями были регулярные посиделки у Жучкова. На Волхонке у нас гораздо чаще, чем сейчас, бывали секторские застолья с каким-то, пожалуй, даже семейным, т. е. глубоко прочувствованным, корпоративным духом. Для них весьма удобна была вторая комната нашего сектора, с двумя соединенными по центру столами. Совместными поездками были разного рода профсоюзные экскурсии (т. е. в общем-то льготные, хотя и не совсем бесплатные); участвовали в них чаще всего я и А.И. Абрамов, поскольку М.А. Абрамов не очень любил ездить, а Жучкову по причине сильной хромоты ходить было трудно. Часто с нами на экскурсии ездила Наталья Александровна Чистякова (супруга Г.П. Чистякова), довольно долго служившая в секторе истории русской философии.

Как, по Вашему мнению, отразились на жизни Института философии социальные и культурные процессы, происходившие в истории нашей страны?

Этот вопрос столь глубок и обширен, что ответить на него если кто и способен, то, во всяком случае, человек более сведущий и опытный, чем я. Из перемен больше всего мне запомнилась атмосфера самого конца 1980-х годов, когда впервые дышать стало гораздо легче. Но эта перемена, естественно, не институтского масштаба.

Институт философии в 1970-80-е гг. и Институт сейчас – что принципиально изменилось? Есть ли, на Ваш взгляд, ушедшие из Института традиции, которые правильно было бы возвратить?

Принципиально изменилось только одно: официально нет идеологической цензуры. А по людям – как смотреть: тогда ярких и ревностных людей было больше, чем сейчас, потому что у них наболела жажда перемен. У них были свои традиции, но возвратить этот настрой искусственным путем невозможно. Сейчас у нас больше молодых интеллектуальных прагматиков, – и это, наверное, правильно и полезно, сообразно духу времени. Что касается ушедших из института традиций, о которых можно было бы пожалеть, такие я припомнить не могу. Разумеется, я не могу сожалеть о том, что нас давно

уже не посылают на овощебазу (где мы часто работали в компании Т.В. Васильевой и В.И. Приленского, занимались картошкой, капустой и прочим в дикой грязи) или на какие-то импровизированные субботники (однажды, помню, одна крайне странная бригада – Теодор Ильич Ойзерман, Андрей Лебедев и я – убирала какой-то мусор в районе метро «Спортивная»). Впрочем, это, конечно, не институтские традиции.

Быть может, к институтским традициям можно отнести издание «Историко-философского ежегодника»? Помните ли Вы, как готовился первый выпуск, обсуждались ли статьи. Как в целом Вы оцениваете этот проект?

К институтской традиции «Историко-философский ежегодник» отнести можно, – но она не ушедшая. Проект я оцениваю в целом очень положительно. Поначалу он был вполне оправданным и даже новаторским. Каков его статус сейчас, мне судить трудно. Надеюсь, что не хуже. Как готовился первый выпуск, я не знаю. Мое участие в нем оказалось для меня довольно неожиданным и возможным только потому, что Э.Ю. Соловьев, будучи членом редколлегии, предложил мне опубликовать в ежегоднике статью о совести, которая должна была пойти в один из очередных ротапринтных сборников. Я почел это за честь. Разумеется, ни с кем я ничего более не обсуждал. Вот, собственно, и все.

Stoliarov Alexander Arnoldovich

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

Kusenko Olga Igorevna

PhD in Philosophy, Junior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: isafi137@gmail.com.

Alexander Stoliarov:
«I'll be perfectly honest with you»

Summary: This conversation with Alexander Arnoldovich Stoliarov – an eminent scholar, the leading expert in the Stoic philosophy and Patristic tradition – took place in the summer 2017 as a part of RAS Institute of Philosophy project "Pages of History". In the interview Prof. Stoliarov talks about his student years in Lomonosov

Moscow State University, the faculty of history and its professors, the department of Ancient History, bookstores and *samizdat*, perception of classical music, “Okhotnik” [Hunter] cafe menu, a tour to Solovki, his working as a secretary in A.F. Losev’s (an outstanding Russian philosopher of the 20th century) home-office, the “blank spot” in Stoicism, his thesis defense, Volkhonka 14, weird soviet “traditions”, friends of his youth, colleagues and many other things. People and situations mentioned here comprise the collective intellectual biography of the 1970s–1980s generation of young Soviet scholars and introduce the reader to this interesting period of the Soviet history. Interview conducted by Olga Kusenko.

Keywords: Russian philosophy, philosophy in the USSR, Moscow State University in the 1970s, RAS Institute of Philosophy, intellectual biography, A.F. Losev.

Солопова М.А.

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

Античная философия и Восток

Избранная библиография

Ч. I: МИР ВОСТОКА ГЛАЗАМИ АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ

Ч. II: КЛАССИЧЕСКАЯ АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ СИРИЙСКИХ И АРМЯНСКИХ ПЕРЕВОДОВ

Аннотация: Публикация представляет фрагмент тематической обзорной библиографии «Античная философия: Греция и Восток», целью которой является систематизация исследований на русском и европейских языках, посвященных 1) античным свидетельствам о знакомстве греческих философов с восточной мудростью и общении с мудрецами; 2) сведениям об образовательных путешествиях философов в страны «Востока»; 3) историографическим источникам, затрагивающим вопрос о первенстве варварской философии по отношению к греческой; 4) трансляции классического философского наследия на средневековый Восток и его трансформации в процессе перевода (на сирийский, армянский и арабский языки); 5) античной и средневековой псевдоэпиграфике. «Восток» в рамках данного проекта представляют: Египет, Персия (держава Ахеменидов и империя Сасанидов), Индия, Палестина, Армения, Сирия и арабский халифат времен династий Омейядов и Аббасидов. В задачи данного обзора не входит пласт исследований, посвященных христианским авторам и текстам. В целом тема античная философии и христианство как самостоятельная оставлена за рамками данной библиографии, посвященной судьбе классической философии, ее формированию, развитию и последующей рецепции. Публикуемая библиография нацелена на дальнейшую систематическую разработку темы «Греция и Восток», понимается как фундаментальная, междисциплинарная, актуальная для отечественного антиковедения. Библиография состоит из трех частей. Публикуются первые две: «Мир Востока глазами античных философов» и «Античная философия в зеркале сирийских и армянских переводов». Третья часть «Античная философия и арабский мир» будет опубликована в следующем выпуске ежегодника.

Ключевые слова: Античная философия, варварская философия, восточные мудрецы, Египет, Персия, эллинизм, Индия, Сирия, Армения, перевод, трансформация, классическое философское наследие, библиография.

Предисловие

В отечественном историко-философском антиковедении на сегодняшний день имеется значительный пробел, связанный с пониманием взаимоотношений античной философии с миром Востока. Речь идет о систематическом изучении данной проблематики, отдельным темам которой, некоторым авторам и текстам, было, конечно, уделено внимание исследователей в той или иной степени[1]. Однако задача состоит в том, чтобы рассмотреть указанную проблематику в ее исторической перспективе и целостности. Тема «Античная философия и Восток» требует своего раскрытия на разнообразном материале, хронологические рамки которого впечатляют: это свидетельства, относящиеся к раннему периоду возникновения античной философии в VI в. до н. э., релевантные места из текстов классического и эллинистического периодов, и, наконец, сочинения периода неоплатонизма III–VI вв. н. э. История философии в античности завершается закрытием Академии в Афинах по указу имп. Юстиниана в 529 г., что побудило неоплатоников-академиков к эмиграции в Персию. После этого началась новая история взаимоотношений античной философии с Востоком (хотя на самом деле ее начало было положено в пределах Византийской империи еще до закрытия Академии). Это история рецепции классического философского наследия в сирийской, армянской, арабо-мусульманской традициях. В отличие от зачастую весьма лаконичных высказываний древности, попыток привлечь образы восточных мудрецов для изложения вполне греческих идей, – этап рецепции и переводов представлен внушительным корпусом текстов. Для исследователей античной философии представляют огромную важность сохранившиеся переводы либо парафразы текстов, греческие оригиналы которых были утрачены. Этот источниковедческий интерес определяет принципы составления библиографии. Предпочтение отдается текстам, в которых имеются сведения о восточных реалиях, идеи, которые греки были готовы приписать восточным мудрецам, истории о путешествиях вымышленных или реальных. В этом смысле не столь важно, насколько правдивы истории о путешествиях Эмпедокла или Пифагора на Восток, – если эти сведения содержатся в позднеантичной или арабской историографии, тем самым они достойны внимания как часть интеллектуальной истории.

---

[1] За последние примерно 150 лет существования современного антиковедения обнаружение связей между греками и восточным миром шло в различных приоритетных направлениях, а среди средств открытия некоторых из этих связей главную роль порой играло художественное воображение. Работы, представляющие сегодня скорее архивный интерес, достойны внимания как факты истории науки и ориентиры для определения возможных крайностей.

Если в первой части библиографии нас прежде всего интересуют работы, посвященные возможным контактам греческих философов с представителями Востока[2], то во второй – ранние этапы трансформации греческой философской мысли, первые опыты встречи философского Востока с греческим наследием. Помимо включения в кругозор историка античной философии новых источников, пусть даже порой представляющих собой отрывочные фрагменты либо неясные отображения оригинала, – актуальность «восточного» направления антиковедения также связана с задачей осмысления философского процесса в его единстве и многообразии. Обращение к данной теме позволяет уточнить особенность перехода поздней античности к средневековью, убедиться в достаточно плавном и непрерывном ходе трансляции классического наследия в период с середины VI по IX вв. Но также становится понятен и объем великих утрат, сопровождавших этот процесс.

Структура и объем библиографии. Настоящую публикацию составляет первая половина подготовленной автором тематической библиографии «Античная философия и Восток», всего состоящей из трех частей. Первая часть – «Мир Востока глазами античных философов» – посвящена рассмотрению восточной темы в греческой философии и философской историографии. Это взгляд греков на мир Востока, их встреча и знакомство с восточными мудрецами, бывшими для них, не будем забывать, «варварами». Поэтому в общем введении ко всей библиографии указаны работы, в которых обсуждается мнение о первестве варварской философии по отношению к греческой, как оно представлено в античных источниках. Вторая часть – исследование рецепции классического философского наследия на востоке Византии, в сирийских и армянских переводах. Это взгляд представителей мира Востока на философскую культуру античного мира, по отношению к которой они поначалу являлись учениками. Вторая половина библиографии и ее третья часть «Античная философия и арабский мир» будет опубликована в следующем выпуске ежегодника. По объему она превосходит ныне публикуемые первые две, содержащие названия 354 книг и статей.

В поиске ответа на вопросы: насколько адекватно греческая философия была воспринята на Востоке, чему соотвествовали восточные «образы другого» в самой греко-римской философии, что можно счесть свидетельствами, а что отнести к вымыслам, легендам или ошибкам воспри-

[2] Поэтому остаются за рамками нашего исследования весьма остроумные компаративные работы, в которых предлагается сопоставить тексты и найти сходство между творчеством древних философов, которые ничего не знали друг о друге, и не могли знать. Так, существующая литература по теме «Античная философия и Китай» не стала источником для библиографии.

ятия, какой греческий термин стоял за тем или иным переведенным словом, – предстоит принять во внимание накопленный десятилетиями опыт исследований. Опыт этот слишком обширен, чтобы его можно было охватить во всей полноте. Как представляется, к полноте в данном случае и не нужно стремиться, – достаточно, если будет продемонстрирован диапазон авторитетных исследований по заявленной проблематике. Библиография ведь всего лишь подготовительная техническая работа для дальнейших теоретических исследований и помощь в практике преподавания истории философии в профильных вузах для студентов антиковедов и востоковедов. Последнее применение кажется наиболее перспективным и понятным ввиду необходимости разумного ограничения списка литературы.

Основная задача данной публикации – обзорное и предметное знакомство с научно-исследовательской литературой. Нужно отметить, что хотя для некоторых тем изданы специальные библиографические справочники[3], – все же не существует ни одной подборки, которая объединяла бы историко-философские работы. Наиболее удобным способом знакомства с основной литературой остается обращение к фундаментальным словарным проектам[4], в которых представлен восточный ракурс античных исследований.

Как легко убедиться, на русском языке исследований не много, библиографию составляют работы на европейских языках (английском, немецком, французском и итальянском), которых в последние два десятилетия стало кратно больше. Сейчас это наиболее активно развиваемое направление в антиковедении, задающее новый исследовательский стандарт[5]. В библиографии не учтены работы, опубликованные на арабском или армянском языках, в этом смысле проект полностью европоцентричен[6]. Предпочтение в выборе библиографического источника отдавалось

---

[3] Напр.: *Brock S.* Syriac Studies. A Classified Bibliography (1960–1990). Kaslik, Liban, 1996.

[4] Помимо вышеупомянутого «Словаря античных философов» Р. Гуле, это online Encyclopaedia Iranica / Center for Iranian Studies, Columbia University, New York (http://www.iranicaonline.org) и Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500 / Ed. by Henrik Lagerlund. Springer, 2011. – 1424 p.

[5] Показательным примером может быть многотомный французский проект «Словарь античных философов» под редакцией Р. Гуле, где раздел по арабским свидетельствам и источникам присутствует в каждой статье, где это возможно (Dictionnaire des philosophes antiques / Publ. sous la direction de Richard Goulet. T. I–VI. Paris: CNRS, 1989–2016).

[6] В большинстве случаев арабоязычные авторы стараются представить итоги своих исследований также и на одном из европейских языков. Можно сказать, что европоцентрична сама эта историко-философская дисциплина.

подробным или суммирующим исследованиям, особенно в тех случаях, когда имеется несколько публикаций, принадлежащих одному и тому же автору. Если один и тот же автор публиковал сначала статью, а затем книгу, то предпочтение отдано более новому и объемному изданию. Если один и тот же автор опубликовал с некоторыми изменениями свои тексты по-французски и по-английски, то предпочтение отдается английскому варианту.

Также надо отметить, что в библиографии нет специальной подборки источников – изданий античных авторов, в которых упомянуты некие восточные имена и реалии. Это задача отдельного исследования или отдельного этапа в продолжение нынешнего. К примеру, в библиографии не будут отдельно упомянуты издания «Алкивиада I» Платона или издание фрагментов диалога «Зопир» сократика Федона из Элиды, но только исследования этим текстам посвященные. Часто таких специальных работ, отдельно обсуждающих восточные сюжеты, и не существует. Подобную информацию, как правило, можно найти или в комментариях к изданию текста или в работах более общего характера, вроде «Платон и Восток», «Ранняя греческая философия и Восток», и т. п. Все же поиски разного рода восточных связей предполагают знание школ, направлений и основных представителей самой античной философии.

Содержание и проблематика. В первые две части библиографии включены публикации на русском и основных европейских языках, посвященные 1) связям греческой философии и восточной мудрости; 2) сведениям об образовательных путешествиях философов на Восток; 3) античным источникам, в которых обсуждается вопрос о восточном происхождении философии и обнаруживается интерес к «восточной проблематике»; 4) трансформации классического философского наследия в процессе перевода. «Восток» в рамках данного проекта представляют: Персия (держава Ахеменидов и империя Сасанидов), Индия, Иудея, Армения, Сирия и арабский халифат времен династий Омейядов и Аббасидов. При составлении первой части библиографии разделение проведено по условным «странам» (Персия, Индия и т. д.), в соответствии с исторической последовательностью знакомства с ними греков. В заключительной части – «Античная философия и арабский мир» – реализован другой принцип компоновки материала: «по философам» (каждому античному философу посвящена своя подборка публикаций). Это позволяет сделать богатое на уцелевшие тексты арабо-мусульманское наследие.

Общей особенностью понимания восточных реалий в ранний период истории античной философии является то, что достоверно не известно о знании кем-либо из античных философов восточных языков. Если признавать возможность каких-либо путешествий греков к варварам, то

приходится предполагать опосредованный характер общения с ними. Ближайший путь к «востоку» у греков был из колоний на ионийском побережье Малой Азии. Здесь можно предполагать религиозные и культурные контакты, здесь началась большая война с соседями-персами, в результате чего и родилась новая демократичекая Греция, и классическая греческая философия. Активное продвижение греков на восток произошло благодаря завоеваниям Александра Македонского. В рамках его империи восточные идеи перестали быть «чужеземными», поскольку оказались внутри эллинистической ойкумены. Однако в результате к концу тысячелетия можно с уверенностью указать только на текст Септуагинты как транслированный на греческий язык памятник восточного происхождения, и творчество Филона Александрийского как первого философа, применявшего исследовательский арсенал античной философии для библейской экзегезы. Безусловно, среди факторов, сделавший возможным этот феномен, свою роль сыграло иудейское происхождение Филона, но известный факт состоит в том, что Филон не знал книг Ветхого Завета в оригинале. В философской среде в период Римской империи появилось много видных философов, уроженцев восточных провинций. В этой связи дополнительной линией в изучении темы может быть рассмотрение ориентальной просопографии античной философии[7].

Конспект имен и тем. Публикуемые части Библиографии состоят из пяти основных разделов, их предваряет небольшой вводный раздел, посвященный понятию «варварская философия», источникам идеи о ее первенстве по отношению к греческой, некоторым обзорным работам. Указаны работы очень широкого диапазона в силу избранного принципа «по странам».

Персия, Египет, Бактрия, Вавилон. По существу, в первом разделе представлены две Персии и два Египта. Оба Египта существуют скорее в пространстве истории культуры и философии, чем на географической карте. Первый – родина учителей Пифагора и ряда других «паломников» к мудрости египетских жрецов, второй – колыбель всякого тайного и мистического знания для неоплатоников, прежде всего Порфирия и Ямвлиха. Акцент все же сделан на раннем этапе встречи с востоком.

Обсуждаются темы: возможное персидское влияние на досократиков (от Фалеса и Пифагора до Демокрита), влияние зороастризма, маг Остан учитель Демокрита; идеологема похода на Восток в «Панегирике» Исократа. Зороастр, маги и халдеи в греческих источниках. Сократ и физи-

[7] Среди наиболее известных имен античных философов – стоики Зенон Китийский, Хрисипп, платоник Нумений из Апамеи, неоплатоники Плотин, Порфирий, Ямвлих, Дамаский.

огномист Зопир в диалоге Федона из Элиды «Зопир»; миф о Зороастре в диалоге Платона «Алкивиад I»; диалог Аристотеля «О философии» и идея о древности философии варваров. Берос из Мендоса, жрец Бэла в Вавилоне и автор «Халдейской истории». «Финикийская космогония»: Санхуниатон и Филон из Библоса. Перипатетик Клеарх: список изречений Семи мудрецов из Ай-Ханума (Бактрия, III в. до н.э.). *Персия Сасанидов* (III–VII вв. н.э.): «Халдейские оракулы», оракулы «Сивиллы», герметические трактаты и сочинения гностиков. Неоплатонизм. Эмиграция неоплатоников из Афин в Харран. Переводы с греческого на пехлеви при Хосрове I Ануширване; Прискиан Лидийский и его «Решение затруднений, к царю Хосрову». Академия в Гундишапуре – интеллектуальный центр Сасанидской империи.

Иудея. Иудейская религия в изложении Теофраста («О благочестии» у Порфирия) и Гекатея из Абдеры («История Египта» у Диодора Сицилийского). Беседа Аристотеля с мудрым евреем Гиперохидом в диалоге Клеарха из Сол. Септуагинта: перевод книг Ветхого Завета. Филон Александрийский и его экзегетический метод. «Халдейские древности» Бероса; «Египетские древности» Манефона. Эномай из Гадары и равви Мейра. Нумений из Апамеи о Платоне: «Моисей, говорящий по-аттически».

Индия. Учение о реинкарнации и вегетарианство в пифагореизме; атомизм Демокрита и атомизм вайшешики; восточный поход Александра Македонского: письмо Александра Аристотелю; диспут с гимнософистами; описание брахманов; мудрец Калан. «Индийский аргумент» у Плутарха из Херонеи. «Вопросы Милинды» как памятник греко-индийского диалога. Аполлоний Тианский и его путешествие в северную Индию; восточные мотивы в биографии Плотина.

Сирия. Николай из Дамаска. Мара бар Серапион и его Послание к сыну. Бардесан из Эдессы, «Книга законов стран». Школа в Нисибине. Сирийская экзегетическая традиция как связующее звено между поздней античностью и арабским миром. Сирийский аристотелизм. Сергий Решайнский, Павел Перс (Дершехрский), Проб, комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и на «Исагог» Порфирия; Иаков Эдесский. Абуль-Фарадж «Бар Эбрей» (XIII в.) о греческих философах в «Книге занимательных историй».

Армения. Переводы на армянский и комментарии Давида Анахта (Непобедимого, ок. 470 – 1-я пол. VI в.), ученика Олимпиодора Младшего, представителя Александрийской школы неоплатонизма: «Определения философии», комментарии к «Категориям» и «Аналитике» Аристотеля, комментарий на «Исагог» Порфирия. Другие тексты на армянском языке: трактат Аристотеля «О пороках и добродетелях», диалог Платона «Тимей».

I. Мир Востока глазами античных философов

Введение

1. Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Подбор текстов, пер. с др.-греч. и лат., примеч. и указ. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 2007.

2. *Вигасин А.А.* Введение // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции... М., 2007. С. 5–23.

3. *Маринович Л.П.* Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Античная цивилизация и варвары / Отв. ред. Л.П. Маринович. М.: Наука, 2006.

4. *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский и греческая доксография // Вестник древней истории. 2001. № 1. С. 40–52.

5. *Столяров А.А.* Реферат кн.: М. Уэст. Ранняя греческая философия и Восток // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978.

6. *Шахнович М.М.* Происхождение греческой философии и восточная традиция: проблема влияний // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию проф. М.С. Кагана (Материалы межд. конф.). СПб., 2001. С. 258–265.

7. *Burkert W.* ‘Orient’ since Franz Cumont. Enrichment and Dearth of a Concept // Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Praet D. (eds.). Les Religions Orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906–2006). Bruxelles; Rome, 2009. P. 105–118.

8. *Burkert W.* Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern. München: C.H. Beck, 2003.

9. *Dirlmeier Fr.* Peripatos und Orient // Antike 14, 1938. S. 120–153.

10. *Dörrie H.* Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen: Knechtsnaturen oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit? // Antike und Universalgeschichte: Festschrift H.E. Stier / Hrsg. v. G.A. Lehmann, H.E. Stier und R. Stiehl. Münster: Aschendorft, 1972. S. 146–175.

11. *Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26). Tübingen: Mohr, 1989.

12. *Droit R.-P.* La supériorité philosophique des Barbares affirmée par les Grecs // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine / Coordination scientifique par J. Lacrosse. Paris: Vrin, 2005. P. 167–180.

13. *Le Boulluec A.* La recontre de l’hellénisme et de la «philosophie barbare» selon Clément d’Alexandrie // Alexandrie, une mégapole cosmopolite, Cahiers de la villa Kérylos, n. 9. Paris, 1999. P. 175–188.

14. *Momigliano A.* Alien Wisdom. The Limits of Hellenization. Camb., 1975 (repr. 1990).

15. *Schwabl H.* et al. (eds.). Grecs et Barbares. (Entretiens sur l’Antiquité classique, VIII). Genève: Fondation Hardt, 1962.

16. *Waszink J.H.* Some Observations on the Appreciation of the «Philosophy of the Barbarians» in Early Christian Literature // Mélanges Christine Mohrmann. Utrecht, 1963. P. 41–56.

17. *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1971.

1. Персия, Египет, Бактрия, Вавилон

18. *Абдуллаев Е.В.* Платоновский миф о маге Зороастре и его судьба в античном и иранском мире // Проблемы истории, филологии и культуры. Вып. 10. М.; Магнитогорск, 2001.

19. *Абдуллаев Е.В.* Платон и Древний Восток: проблемы анализа кросс-культурного взаимовлияния // Восток. 2004. № 6. С. 134–150.

20. *Абдуллаев Е.В.* Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. СПб.: Алетейя, 2007.

21. *Абдуллаев Е.В.* Прискиан Лидийский и его «Разрешения апорий Хосрова, царя персов» // Schole. Философское антиковедение. 2013. Т. 7. № 1. С. 237–269.

22. *Бивар А.Д.Х.* Платон и митраизм // Вестник древней истории. 1998. № 2. С. 3–17.

23. *Вольф М.Н.* To Sophon Геракалита и Mazda Заратуштры // Философия: история и современность. 2000–2001. Новосибирск, 2002 (http://www.nsu.ru/ classics/Wolf/ heraclit.htm)

24. *Вольф М.Н.* Анаксимандр и иранская традиция // Вестн. Новосибирского гос. ун-та. Сер. «Философия. Право». 2003. Т. 1. Вып. 1. С. 134–143.

25. *Вольф М.Н.* Учение Гераклита о противоположностях и иранская традиция // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ. Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. Материалы 2-й летней молодежной научной школы 23–28 авг. 2003 г. СПб., 2003. С. 114–119.

26. *Вольф М.Н.* Эмпедокл и иранская традиция // Философия: прошлое и настоящее. М.: Аспект-Пресс, 2003.

27. *Вольф М.Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2007.

28. *Дандамаева М.М.* Когда халдеи стали прорицателями? // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 56–60.

29. *Желтова Е.В.* Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе (жанровая принадлежность сохранившихся свидетельств) / Автореф. канд. дисс. СПб., 1995.

30. *Желтова Е.В.* К содержанию так называемого «Апокалипсиса Зороастра» // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2000. Вып. 2 (№ 9). С. 91–97.

31. *Кессиди Ф.Х.* (рец.). Кондзелка В.В. Гераклит и Древний Восток (критич. заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5.

32. *Лурье С.Я.* Демокрит, Демокед и персы // Доклады АН СССР. 1929. № 8. С. 142сл.

33. *Поздняков С.Н.* Платон и древнеиранская религиозная традиция о бессмертии души: к проблеме кросс-культурного взаимовлияния // Философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологич. исслед. Материалы 5-й Летней молодежн. науч. школы «Платонополис». СПб., 2009. С. 27–29.

34. *Поздняков С.Н.* Платон и древнеегипетские представления о бессмертии души: к проблеме влияния // Вестник РХГА. 2010. № 4. С. 46–56.

35. *Светлов Р.В.* Неоплатонизм и «забвение Индии» // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ. Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исслед. Материалы 2-й летней молодежной науч. школы 23–28 авг. 2003 г. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 120–127.

36. *Согомонов А.Ю.* Восточные истоки раннегреческой культуры по исследованиям Вальтера Буркерта // Вестн. древней истории. 1989. № 4. С. 146–155.

37. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

38. «Халдейские оракулы» / Пер. А.П. Большакова // Древний Восток и античный мир. Труды каф. истории древнего мира исторического ф-та МГУ. Вып. 4. М., 2001.

39. *Afnan Ruhi M.* Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates. N.Y: Philosophical Library, 1969.

40. *Afnan Ruhi M.* Zoroaster's Influence on Greek Thought. N.Y.: Philosophical Library, 1987.

41. *Armstrong A.H.* Iamblichus and Egypt // Etudes Philosophiques. 2-3. 1987. P. 179–188.

42. *Attridge H.W.*, *Oden R.A.* Philo of Byblos: Phoenician History, Introduction, Critical Text, Translation, Notes (Catholic Biblical Quarterly Monograph Ser.). 1981.

43. *Barr J.* Philo of Byblos and his "Phoenician History" // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 57. 1974. P. 17–68.

44. *Baumgarten A.I.* The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden: Brill, 1981.

45. *Beck R.* Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World // Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism. Vol. III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule. Leiden, 1991. P. 491–565.

46. *Beck R.* Zoroaster // Encyclopaedia Iranica, online (ch. iv. Zoroaster as perceived by the Greeks, http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks).

47. *Bidez J.* Platon, Eudox de Cnide at l'Orient // Bulletins de la royale Académie de Belgique, Cl. De letteres 5, 19. Bruxelles, 1933.

48. *Bidez J.* Eos, ou Platon et l'Orient. Bruxelles, 1945.

49. *Bidez J.*, *Cumont F.* Les mages hellenises. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'apres la tradition greque. T. 1–2. Paris, 1938.

50. *Biès J.* Empédocle et l'Orient // Bulletin de l'Association G. Budé, 1968. P. 365–403.

51. *Brandenstein W.* Iranische Einflüsse bei Platon // Miscellanea Giovanni Galbiati. Vol. III. Milano, 1951. P. 83–88.

52. *Briant P.* History and Ideology: The Greeks and «Persian Decadance» // Harrison Th. (ed.). Greeks and Barbarians. N.Y., 2002. P. 193–210.

53. *Brisson L.* L'Égypte de Platon // Les Études Philosophiques, 1987. P. 153–168.

54. *Burkert W.* Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie 106, 1963. S. 7–134.

55. *Burkert W.* Denkformen der Kosmologie im Alten Orient und in Griechenland // Münzel M. (Hsg.). Ursprung. Vortragszyklus 1986/7 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker (interim 6). Fr./M., 1987. S. 9–18; 137.

56. *Burkert W.* Babylon. Memphis. Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture. Camb. MA: Harvard Univ. Press., 2004.

57. *Burstein S.* The Babyloniaca of Berossus. Malibu: Undena Publications, 1978.

58. *Chroust A.-H.* Aristotle and the «Philosophies of the East» // The Review of Metaphysics 18. 3, 1965. P. 572–580.

59. *Chroust A.-H.* The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New Scholasticism 54:3, 1980. P. 342–357.

60. *Cornford F. M.* Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. Camb., 1952.

61. *Duchesne-Guillemin J.* Le Logos en Iran et en Grece // Quaderni della Biblioteca Filosofica di Torino 3, 1962. P. 1–15.

62. *Duchesne-Guillemin J.* Heraclitus and Iran // History of Religions 3:1, 1963. P. 34–49.

63. *Duchesne-Guillemin J.* D'Anaximandre à Empédocle: contacts Gréco-Iraniens // Atti del convegno sul tema: la Persia a il mondo Greco-Romano (Roma, 11–14 aprile 1965) / Ed. A. Pagliano. Roma, Accademia Nazionale di Lincei, 1966. P. 423–431.

64. *Duchesne-Guillemin J.* The Western Response to Zoroaster. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973.

65. *Duchesne-Guillemin J.* The Wise Men From the East in the Western Tradition // Papers in Honour of Prof. Mary Boyce / Ed. by J. Duchesne-Guillemin. Vol. 1. Leiden, 1985. P. 149–157.

66. *Edwards M.J.* Philo or Sanchuniathon? A Phoenicean Cosmogony // Classical Quarterly N. Ser. 41.1. 1991. P. 213–220.

67. *Festugiére A. J.* Platon et l'Orient // Revue de Philologie XXI, fasc. 1, 1947. P. 5–45.

68. *Geffken J.* Platon und der Orient // Neue Jahrbücher für deutsche Wissenschaft 5, 1929.

69. *Georges P.* Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon. Baltimore, 1994.

70. *Gladisch A.* Empedokles und die Aegypter. Eine historische Untersuchung von A. G., mit Erläuterungen aus den Aegyptischen Denkmälern von Dr. Heinrich Brugsch und Joseph Passalacqua, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1858.

71. *Gladisch A.* Herakleitas und Zoroaster. Lpz.: J.C. Hinrichs, 1859.

72. *González P.P.F.* Philon de Byblos // Goulet R. (ed.). Dictionnaire des Philosophes Antiques. Vol.V a.Paris: CNRS, 2012. P. 392–399.

73. *Götze A.* Persische Weisheit in Griechischem Gewande: Eine Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee // Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2, 1923. S. 60–98.

74. *Hartmann U.* Geist im Exil. Römische Philosophen am Hof der Sasaniden // Grenzüberschreitungen – Formen des Kontakts und Wege des Kulturtransfers zwischen Orient und Okzident im Altertum. Akten des 3. Symposions der Arbeitsgruppe «Orient und Okzident im Altertum» in Berlin / Hrsg. von M. Schuol, A. Luther, U. Hartmann. Stuttgart: Steiner Verlag, 2002. S. 123–160.

75. *Herrenschmidt C.* Entre Perses et Grecs. I. Democrite et le mazdeisme: Religion, philosophie, science // Transeuphratene 11. 1996. P. 115–143.

76. Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians / Transl. by Th. Taylor. Cambr.: Cambr. Univ. Press, 2011.

77. *Jong A. de*. Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. (Religions in the Graeco-Roman world, 133). Leiden; N.Y.: Brill, 1997.

78. *Kahn Ch.H*. The art and thought of Heraclitus. Camb., 1981. P. 297–302 (Appendix III: Heraclitus and Orient).

79. *Kerkhoff M*. Empédocle et Zarathustra: Sept versions de la mor libre // Études philosophiques 4, 1992. P. 539–554.

80. *Kerschensteiner J*. Platon und der Orient. Stuttgart, 1945.

81. *Kingsley P*. The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 53. 1990. P. 245–265.

82. *Kingsley P*. Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy // Journal of the Royal Asiatic Society 5, ser. 3, 1995. P. 173–209.

83. *Kirk G.S*. Rez.: West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient // The Classical Review 24:1 (N.S.). P. 82–86.

84. *Koster W.J.W.* Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens: Étude Critique sur les Relations Intellectuelles entre et l'Orient. Leiden: Brill, 1951.

85. *Lynn Veale S*. Orientalism in Iamblichus' The Mysteries // Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. 2013, Vol. 15. Issue 1/2. P. 202–222.

86. *Luria S*. Demokrit, Demokedes und die Perser // Доклады Академии наук СССР. 1929. С. 137–144.

87. *Luria S*. Demokrit, Orphiker und Ägypten // Eos. Commentarii Societatis philologae Polonorum LI (51). Fasc. 1. 1961. P. 21–38.

88. *Matthews J*. Hostages, Philosophers, Pilgrims, and the Diffusion of Ideas in the Late Roman Mediterranean and Near East // Tradition and Innovation in Late Antiquity / Ed. by F.M. Clover and F.M. Humphreys. Madison, Wisconsin, 1989. P. 29–49.

89. *Mulla Sadra*. History of Philosophy, the Philosophy of Ancient Persian and Its Influence on Greek World Philosophy. Tehran, 2004.

90. *Naq S.N*. The Indian and Persian background // History of Islamic Philosophy / Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. Vol. 1. L.: Routledge. 1996. P. 52–70.

91. *Nock A.D*. The problem of Zoroaster // American Journal of Archeology 53, 3. 1949. P. 272–285.

92. *Nock A.D*. Paul and the Magus // Nock A.D. Essays on Religion and the Ancient World. Vol. I. Camb. (MA), 1972. P. 308–330.

93. *Nock A.D*. Greeks and Magi // Nock A.D. Essays on Religion. P. 516–526.

94. *Oikonomides A.N*. The Lost Delphic Inscription with the Commandments of the Seven and P.Univ.Athen. 2782 // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 37. 1980. S. 179–183.

95. *Oikonomides A. N*. Records of «The Commandments of the Seven Wise Men» in the 3rd c. B.C. The Revered "Greek Reading-book" on the Hellenistic World // Classical Bulletin 63. 1987. P. 67–76.

96. *Pagliano A*. (ed.). La Persia a il mondo Greco-Romano. Atti del convegno (Roma, 11–14 aprile 1965). Roma: Accademia Nazionale di Lincei, 1966.

97. *Papatheophanes M*. Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids // Iranica Antiqua 20. 1985. P. 101–161.

98. *Priscianus Lydus*. Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex / Ed. I. Bywater // Supplementum Aristotelicum, I. 2. Berlin: Reimer, 1886. P. 41–104.

99. *Robert L.* De Delphes a l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriana // Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres 1968. P. 416–457 (= Idem. Opera minora selecta 5. Amst.: Gieben, 1989. P. 510–551).

100. *Santaniello C.* An Akkadian myth and the daimon's fault in Empedocles fr. 115 // Religion in the History of European Culture / Ed. G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013. P. 133–145.

101. *Sider D.* Empedocles' Persika // Ancient Philosophy 2. 1982. P. 76–78.

102. *Toulmin S.* The Astrophysics of Berosos the Chaldean // Isis 58. 1967. P. 65–76.

103. *Verbrugghe G.P.*, *Wickersham J.M.* (intr., transl.). Berossos and Manetho. Ann Arbor, 1996.

104. *Watts E.* Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia // Greek, Roman and Byzantine Studies 25, 3, 2005. P. 285–315.

105. *Wesendonk O.G.* Platon und der Orient. Berlin: Der neue Orient, 1926.

106. *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1971.

107. *West M.L.* «Ab Ovo». Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model // Classical Quarterly 44. 1994. P. 289–307.

108. *Majercik R.* The Chaldaean Oracles. (Studies in Greek and Roman Religion, 5.). Leiden: Brill, 1989.

109. Oracles chaldaiques / Oracula Chaldaica: Oracula [fragmenta] [olim sub auctore Juliano Theurgo] /Ed. E. des Places. P.: Les Belles Lettres, 1971.

2. Studia Greco-Hebraica

110. *Абдуллаев Е.В.* Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. СПб.: Алетейя, 2007.

111. *Верлинский А.Л.* Первые упоминания о евреях в греческой литературе: иудейская религия у Феофраста и Гекатея // Евреи и греки: Диалог через тысяче летия. СПб.: Еврейский ун-т, 1999. С. 215–235.

112. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1. От Геродота до Плутарха / Введение и комм. Менахема Штерна / Под ред. Н.В. Брагинской. М.; Иерусалим: Гешарим, 1997.

113. *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Вступ. ст. Е.Д. Матусовой. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2000. С. 7–50.

114. Повесть об Ахикаре Премудром // Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль: Пер. с сир. Л.: Худ. лит., 1972.

115. *Tcherikover V.* The Ideology of the Letter of Aristeas // Harvard Theological Review 51.2. 1958. P. 59–85.

116. *De Crom D.* The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint // Journal for the Study of the Pseudepigrapha, 17/2. 2008. P. 141–160.

117. *Droge A.* Plato and Moses // Droge A. Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26). Tübingen: Mohr, 1989. S. 59–65.

118. *Gager J.G.* Moses in Greco-Roman Paganism. N.Y.: Abingdon, 1972.

119. The Letter of Aristeas / Translated with an appendix of ancient evidence on the origin of the Septuagint, by H.St.J. Thackeray. L.: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917.

120. *Lewy H.* Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli // The Harvard Theological Review. Vol. 31, No. 3. 1938. P. 205–235.

121. *Runia D.T.* Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato (Philos. Antiqua, 44). Leiden: Brill, 1986.

122. *Sterling G.E.* Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism // Studia Philonica Annual 5. 1993. P. 96–111.

3. Studia Graeco-Indica

123. Вопросы Милинды (Милинда-паньха) / Пер. с пали, исслед. и комм. А.В. Парибка. М.: Наука; Восточная лит., 1989.

124. Кинические диатрибы. Из Берлинского папируса № 1304. Из Женевского папируса № 271 // Антология кинизма / Изд. подг. И.М. Нахов. М.: Наука, 1978. С. 232–236.

125. *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия и античность (общая характеристика традиций) // Древний Восток и мировая культура. М., 1981.

126. *Бонгард-Левин Г.М., Карпюк С.Г.* Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 42–52.

127. *Бонгард-Левин Г.М.* Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока. М., 1985 (перепеч. в сб.: *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия: История и культура. М.: Наука, 2008).

128. *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М. Д., Вигасин А.А.* Индия и античный мир. М.: Восточная литература, 2002.

129. *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д.* «Индика» Мегасфена в литературе древности и историографии нового и новейшего времени // Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М., 2002. С. 48–137.

130. *Бухарин М.Д.* Индийские гимнософисты в источниках и историографии // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. X. М.; Магнитогорск, 2001.

131. *Васильков Я.В.* О возможности греческого влияния на *Вопросы Милинды* // Буддизм, история и культура. М., 1989. С. 92–103.

132. *Вигасин А.А.* Греко-индийский диалог в середине III в. до н.э. // Поэтика, история литературы, лингвистика. Сб. к 70-летию Вяч.Вс. Иванова. М., 1999. С. 19–24 (перепеч.: *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А.* Индия и античный мир. М., 2002. С. 213–217).

133. *Коваль А.Н.* «Веревка-змея»: заметки по сравнительной поэтике философских текстов // Точки-Puncta 3–4 (1), июль-декабрь 2001. С. 99–124.

134. *Кошеленко Г.А., Сарианиди В.И.* (рец.). *Δ. Κ. Βελισσαροπουλος. Ελληνες και Ινδοι. Η συναντηση δυο κοσμων.* Т. 1–2. *Αθηναι: Εστιας*, 1990 // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 201–205.

135. *Лысенко В.Г.* Индийская «философия природы». Атомизм школы вайшешика. М.: Вост. лит., 1978. С. 154–173 (разд. 3. Атомизм вайшешики и атомизм Демокрита).

136. *Нахов И.М.* Три кинических диатрибы // Античность и современность. К 80-летию Федора Александровича Петровского / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова, Т.И. Кузнецовой. М.: Наука, 1972. С. 164–175.

137. *Парибок А.В.* Греческая мысль и риторика в *Милинда-паньхе* // ΜΟΥΣΕΙΟΝ: проф. А.И. Зайцеву ко дню 70-летия. Сб. статей. СПб.: СПбГУ, 1997.

138. *Шредер Л.Ю.* Пифагор и индийцы // Журнал министерства народного просвещения, 1888. С. 10–11.

139. *Armstrong A.H.* Plotinus and India // Classical Quarterly 30, 1936. P. 22–28.

140. *Banerjee G N.* Hellenism in ancient India. New Delhi: Munshiram Manolarlal, 1981.

141. *Böhme A.* Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie: ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedocles und Platon mit dem Upanischaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus (diss.). Jüchen, Düsseldorf, 1989.

142. *Bosworth A.* Aristotle, India and the Alexander Historians // Athens. Aden. Arikamedu. Essays on the Interrelations between India, Arabia and Eastern Mediterranean / Ed. M.-F. Boussac and J.-F. Salles. New Delhi, 1995. P. 27–44.

143. *Brown T.S.* A Megasthenes' Fragment on Alexander and Mandanis // Journal of American Oriental Society 80, 2, 1960. P. 133–135.

144. *Brisson L.* La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine / Coordination scientifique par J. Lacrosse. P.: Vrin, 2005. P. 121–142.

145. *Bronkhorst J.* Des philosophers en contact? // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine. P., 2005. P. 181–188.

146. *Bugault G.* L'Inde pense-t-elle? Paris: P.U.F., 1994.

147. *Carpentier J.* The Indian Travels of Apollonius of Tyana. Uppsala, 1934.

148. *Chapekar N.M.* Ancient India and Greece: A Study of Their Cultural Contacts. Delhi: Ajanta Publications, 1977.

149. *Dahlquist A.* Megasthenes and Indian Religion. Stockholm; Göteb.; Uppsala, 1962.

150. *Derrett D.M.* Greece and India, the Milindapanha, the Alexander romance and the Gospels // Zeitschrift für Religions und Geistes-Geschichte 19, 1, 1967. P. 33–64.

151. *Dihle A.* The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature // Proceedings of the Cambridge Philological Society 10, 1964. P. 15–23 (=Dihle A. Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. von V. Pöschl und H. Petersmann. Heidelberg. S. 89–97).

152. *Dihle A.* Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus // Dihle A. Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. von V. Pöschl und H. Petersmann. Heidelberg, 1984. S. 78–88.

153. *Duncan J.*, *Darret M.* The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans // Classica et Mediaevalia 21, 1965. P. 64sq.

154. *Dumézil G.* Alexandre et le sages de l'Inde // La courtisane et les seigneurs colorés, étuden n. 31. P.: Gallimard, 1983. P. 66–74.

155. *Dziech I.* De Graecis Brahmanum aestimatoribus // Eos 44, 1950. P. 5–16.

156. *Dziech I.* Graeci qua ratione Indos discripserint // Eos 45, 1951. P. 57–75.

157. *Festugiére A.J.* Grecs et sages Orientaux // Revue de l'Histoire des Religions CXXX, july-dec. 1945. P. 34 слл.

158. *Festugiére A.J.* Trois recontres entre la Gréce et l'Inde // Revue de l'Histoire des Religions 125–126, 1943. P. 34 слл.

159. *Filliozat J.* La doctrine des Brahmanes d'après saint Hippolyte // Revue de l'Histoire des Religions 130, 1945. P. 59 слл.

160. *Fick R.* Indische Weise Kalanos und sein Flammentod // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse. 1938. S. 1–32.

161. *Flintoff E.* Pyrrho and India // Phronesis 25:2, 1980. P. 88–108.

162. *Frenkian A. M.* Sextus Empiricus and Indian Logic // Philosophical Quarterly 30, 1957. P. 115–126.

163. *Gunderson L. L.* Alexander's letter to Aristotle about India. Meisemheim, 1980.

164. *Hahn Th.* The Indian tradition in western medieval intellectual history // Viator 9, 1978. P. 213–234.

165. *Halbfass W.* Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism // The Dating of the Historical Buddha / Ed. by H. Bechert. Vol. 1. Göttingen, 1991. P. 197–208.

166. *Hansen G. H.* Alexander und die Brahmanen // Klio 45, 1965. P. 351–380.

167. *Horne R.A.* Atomism in Ancient Greece and India // Ambix 8, 1960. P. 98–110.

168. *Jairazbhoy R.A.* Foreign Influence in Ancient India. Bombay, 1963.

169. *Karttunen K.* The country of fabulous beasts and naked philosophers. India in classical and medieval literature // Arctos XXI, 1987. P. 43–52.

170. *Karttunen K.* India in Early Greek Literature (Studia Orientalia, 65). Helsinki: Finnish Oriental Society, 1989.

171. *Karttunen K.* Greeks and Indian Wisdom // Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies / Ed. by E. Franco and K. Preisendanz. Amst.: Rodopi, 1997. P. 117–122.

172. *Koval A.* «Corde-serpent»: quelques remarques sur la poetique comparee des textes philosophiques // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine / Coordination scientifique par J. Lacrosse. Paris: Vrin, 2005. P. 143–165.

173. *Kuzminski A.* Pyrrhonism and Madhyamaka // Philosophy East and West 57:4, 2007. P. 482–511.

174. *Kuzminski A.* Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism. Studies in Comparative Philosophy and Religion. Lanham: Lexington Books, 2008.

175. *Lacrosse J.* Some Remarks about a Meeting between Socrates and an Indian (Aristoxenus' fragm. 53) // Archiv für Gesch, der Philosophie 89:3, 2007. S. 247–263.

176. *Le Valey P.* What did Gymnosophists Believe? // Yavanika: Journal of the Indian Society for Greek and Roman Studies. No. 2. 1992. P. 61–84.

177. *Leclercq S.* Raisons et filiations d'Anaximandre et le jainisme // Revue de Philosophie Ancienne 20:2, 2002. P. 3–10.

178. *Majumdar R.C.* The classical accounts of India; being a compilation of the Englisch translations of the accounts left by Herodotus, Megasthenes, Arrian, Strabo, Quintus, Diodorus Siculus... Calcutta, 1960.

179. *Mar Gregorios P.* Neoplatonism and Indian Thought. N.Y.: State Univ. Press, 2001.

180. *Marlow A.N.* Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy // Philosophy East and West 4:1, 1954. P. 35–45.

181. *McCrindle J.W.* Ancient India as described by Megasthenês and Arrian; being a translation of the fragments of the *INDICA* of Megasthenês coll. by Dr. Schwanbeck, and of the first part of the *INDICA* of Arrian, by J.W. McCrindle; with introd., notes and map of ancient India. Calcutta, 1877 (2nd ed. rev. by R.C. Majumdar, 1960).

182. *McEvilley Th.* Early Greek Philosophy and Madhyamika // Philosophy East and West 31, 1981.

183. *McEvilley Th.* Pyrrhonism and Madhyamika // Philosophy East and West 32:1, 1982.

184. *McEvilley Th.* The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. N.Y.: Allworth Press, 2002.

185. *Muckensturm C.* Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles? // Goulet-Caze M.-O., Goulet R. (eds.). Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S. Paris, 1993. P. 225–239.

186. *Oak M.R.* The atomism of Democritus, Epicurus and Kanada // Journal of the Indian Institute of Philosophy (Amalner) 2. 1, 1919. P. 33–43.

187. *O'Meara J.* Indian Wisdom and Porphyry's Search // Harris R.B. (ed.). Neoplatonism and Indian Thought. N.Y.: State Univ. Press, 1982.

188. *Parker G.R.* The Making of Roman India. Camb.; N.Y.: Camb. Univ. Pr., 2008.

189. *Rawlinson H.* Intercourse between India and the Western World. From the Earliest Times to the Fall of Rome. N.Y., 1971.

190. *Reger G.* On the Road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle // Mediterranean Historical Review 22, 2, 2007. P. 257–271.

191. *Roccasalvo J.F.* Greek and Buddhist Wisdom: An Encounter between East and West // International Philosophical Quarterly 20, 1980. P. 73–85.

192. *Przyluski J.* Indian influence on Western Thought before and during the 3rd century A.D. // Journal of the Greater India Society, January 1934. P. 1–10.

193. *Szalc A.* Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Indian and Greek tradition // Eos XCVIII. 2011. P. 7–25.

194. *Sedlar J.W.* India and the Greek world: A study in the transmission of culture. Totowa (N.J.): Rowman&Littlefield, 1980.

195. *Smith V.A.* The Indian Travels of Apollonius of Tyana // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 68, 1914. P. 329–344.

196. *Staal J.F.* Parmenides and Indian Thought // The Philosophical Quarterly 28, 1955. P. 81–106.

197. *Staal J.F.* Advaita and Neoplatonism. A critical study in comparative philosophy. Madras: Univ. of Madras, 1961.

198. *Sick D.H.* When Socrates met the Buddha: Greek and Indian Dialectic in Hellenistic Bactria and India // Journal of the Royal Asiatic Society 17:3, 2007. P. 253–278.

199. *Stoneman R.* Who are the Brahmans? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' *De Bragmanibus* and Its Models // Classical Quarterly 44 (2), 1994.

200. *Stoneman R.* Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance // Journal of Hellenistic Studies CXV, 1995. P. 99–114.

201. *Stoneman R.* The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy // Roisman J. (ed.). The Brill's Companion to Alexander the Great. Leiden, 2003.

202. *Tarn W.W.* The Greeks in Bactria and India. Camb., 1938.

203. *Tripathi C.L.* Influence of Indian Philosophy // Harris R.B. (ed.). Neoplatonism and Indian Thought. N.Y.: State Univ. Press, 1982.

204. *Wallis R.T.* Phraseology and Imagery in Plotinus and Indian Thought // Harris R.B. (ed.). Neoplatonism and Indian Thought. N.Y.: State Univ. Press, 1982.

205. *Wilcken U.* Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten // Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse), 1923. Bd. 21–24. S. 150–183.

206. *Winiarczyk M.* Die indischen Weisen bei den Alexanderhistorikern // Eos 96. 2009. P. 29–77.

207. *Wolters A.M.* A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought // Harris R.B. (ed.). Neoplatonism and Indian Thought. N.Y.: State Univ. Press, 1982. P. 293–308.

II. Античная философия в зеркале сирийской и армянской традиций

4. Studia Graeco-Syriaca

208. *Абуль-Фараджи Бар-Эбрей*. Книга занимательных историй. Гл. 1. Полезные изречения греческих философов / Перевод с сир. А. Белова и Л. Вильскера // Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль. Л.: Худ. лит., 1972. С. 103–116.

209. *Веселаго Е.Б.* Николай Дамасский // Вестник древней истории. 1960. № 3. С. 235–244.

210. *Мара бар Серапион*. Письмо к сыну / Пер. С.С. Аверинцева // Аверинцев С.С. Собрание соч. / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Переводы: Многоценная жемчужина. Киев: Дух и литера, 2004. С. 253–265.

211. *Мара бар Серапион*. Письмо к сыну / Пер. А. Белова и Л. Вильскера // От Ахикара до Джано / Пер. с сир. А. Белова и Л. Вильскера. М.; Л.: Худ. лит., 1960. С. 77–82 (переизд.: Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль. Л.: Худ. лит., 1972. С. 71–77).

212. *Аверинцев С.С.* Стоическая житейская мудрость глазами образованного сирийца предхристианской эпохи (увещевательное послание Мары бар Серапиона к сыну) // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985.

213. *Аржанов Ю.Н.* «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...» Сирийские переводы этико-философских текстов // Символ № 61: Syriaca–Arabica–Iranica. Париж; Москва, 2012. С. 217–237.

214. *Аржанов Ю.Н.* Сирийский сборник сентенций Сократа, Платона, Аристотеля и Диогена // Символ № 61: Syriaca–Arabica–Iranica. Париж; Москва, 2012. С. 238–257.

215. *Пигулевская Н.В*. Сирийский врач Сергий Решайнский. К истории сирийской научной литературы VI в. // Ученые записки ЛГУ. Серия востоковедческих наук, 1949. Вып. 1. С. 43–64.

216. *Пигулевская Н.В*. Сирийская легенда об Александре Македонском // Палестинский сборник. 1958. Вып. 3 (66). С. 75–97.

217. *Пигулевская Н.В*. Сирийская средневековая школа // Палестинский сборник, 1966. Вып. 16 (78). С. 130–140.

218. *Пигулевская Н.В*. Бардесан – ученый, философ и поэт (154–222 н.э.) // Тезисы юбилейной науч. конф. Восточного ф-та. Ленинград, 1967. С. 89–91.

219. *Пигулевская Н.В.* История Нисибийской академии // Палестинский сборник, 1967. Вып. 17 (80). С. 90–109.

220. *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. М.: Вост. лит., 1979.

221. *Altheim F.*, *Stiehl R.* New Fragments of Greek Philosophers, II: Porphyry in Arabic and Syriac Translation // East and West n. ser. 13, 1962. P. 3–15.

222. *Baumstark A.* Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert / Syrische Texte herausgegeben, übers. und untersucht von Dr. A. Baumstark. Bd. 1. Leipzig, 1900 (repr. Aachen: Scientia Verlag, 1975).

223. *Baumstark A.* Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung. Abschnitte aus Theodoros' bar Koni Buch der Scholien // Oriens Christianus 5, 1905. S. 1–25.

224. *Becker A.H.* Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2006.

225. *Bennett Byard.* Paul the Persian // Encyclopaedia Iranica (online): www.iranica.online.org/articles/paul-the-persian.

226. *Bergsträsser G.* Hunain ibn Ishâq, Über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen. Leipzig, 1925.

227. *Bettiolo P.* Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria // D'Ancona C. (ed.) Storia della filosofia nell'Islam medievale. Torino: Einaudi, 2005. P. 48–100.

228. *Blank D.L.* Mara bar Sarapion and Greek Philosophy // The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht Univ., 10–12 Dec. 2009 / Ed. by A. Merz; T.L. Tieleman. Leiden: Brill, 2012. P. 167–182.

229. *Brock S.P.* Greek into Syriac and Syriac into Greek // Journal of the Syriac Academy 3, 1977. P. 406–422 (= Brock S.P. Syriac Perspectives in Late Antiquity. Aldershot: Variorum, 1984).

230. *Brock S. P.* From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning // Garsoïan N., Mathews T., Thompson R. (eds.). East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Washington: Dumbarton Oaks, 1982. P. 17–34 (repr.: Brock S. P. Syriac Perspectives in Late Antiquity).

231. *Brock S.P.* A Syriac Collection of Prophecies of Pagan Philosophers // OrLovPer 14, 1983. P. 203–246 (= Brock. Studies in Syriac Christianity. Ashgate, 1992 [VII]).

232. *Brock S. P.* Syriac Perspectives on Late Antiquity. Aldershot: Variorum, 1984.

233. *Brock S.P.* The Earliest Translation of Porphyry's *EISAGOGE*. I, Edition // Journal of the Iraqi Academy. Syriac Corporation 12. 1988. P. 315–366.

234. *Brock S.P.* Some Notes on the Syriac Translations of Porphyry's *EISAGOGE* // Mélanges en hommages au professeur et au penseur libanais Farid Jabre. Beyrouth: L'Université Libanaise, 1989. P. 41–50.

235. *Brock S.* Syriac Studies. A Classified Bibliography (1960–1990). Kaslik, Liban, 1996.

236. *Brock S.P.* The Syriac Commentary Tradition // Burnett Ch. (ed.). Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions. L., 1993. P. 3–18 (repr.: Brock S.P. From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity. Ashgate: Variorum, 1999).

237. *Brock S.P.* A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In search of a chimera // D'Ancona C. (ed.). The Libraries of the Neoplatonists. Proceed-

ings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late antiquity and Arabic thought. Patterns in the Constitution of European Culture” held in Strasbourg, March 12-14, 2004. (Philos. Antiqua, 107). Leiden: Brill, 2007. P. 293–306.

238. *Brock S.P.* The Commentator Probus: Problems of Date and Identity // Lössl J., Watt J.W. (eds.). Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad. Ashgate: Farnham, 2011. P. 195–206.

239. *Brock S.P.* Syriac Translations of Greek Popular Philosophy // Bruns P. (ed.). Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam. Bonn: Borengässer, 2003. S. 9–28.

240. *Chin C.M.* Rhetorical Practice in the Chreia Elaboration of Mara bar Serapion // Hugoye: Journal of Syriac Studies. Vol. 9.2. 2006. P. 145–171.

241. *Daiber H.* Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit // Die Philosophie in der Islamischen Welt. Bd. 1: 8.–10. Jahrhundert / Hrsg. v. U. Rudolph und R. Würsch. (Grundriss der Geschichte der Philosophie.) Basel: Schwabe Verl., 2012. S. 40–54.

242. *Degen R.* Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrischen Überlieferung der Werke Galens // Galen: Problems and Prospects / Ed. by V. Nutton. L.: Blackwell, 1981. P. 131–166.

243. *Dihle A.* Zur Schicksalslehre des Bardesanes // Ritter A. M. (hrsg.). Kerygma und Logos Festschrift für C. Andersen. Göttingen, 1979. P. 123–135 (= Dihle A. Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. v. V. Pöschl und H. Petersmann. Heidelberg, 1984. S. 161–173).

244. *Dihle A.* Astrology in the Doctrine of Bardesanes // Livingstone E.A. (ed.). Studia Patristica, 20. Leuven: Peeters, 1989.

245. *Drijvers H.J.W.* The *Book of the Laws of the Countries*. Dialogue on Fate of Bardesan of Edessa/ Ed. and transl. by H.J.W. Drijvers. Assen, 1965.

246. *Drijvers H.J.W.* Bardaisan of Edessa. Assen, 1966.

247. *Drijvers H.J.W.* Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrh. n. Chr. // Dietrich A. (hrsg.) Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposion in Reinhansen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Okt. 1971. Göttingen, 1975. S. 114–119 (repr.: *Drijvers H.J.W.* East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity. Variorum, 1984).

248. *Drossaart-Lulofs H.-J.* Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle / Fragments from the first five books translated from the Syriac with an introduction and the commentary. Leiden: Brill, 1965 (repr. 1969).

249. *Fiori E.* Translations from Greek into Syriac // Encyclopedia of Medieval Philosophy / Ed. H. Lagerlund. Springer, 2011. P. 1333–1335.

250. *Fiori E.* Sergius of Resh’aynâ // Encyclopedia of Medieval Philosophy / Ed. H. Lagerlund. Springer, 2011. P. 1185–1188.

251. *Friedman V.J.* Aristoteles’ Analytica bei den Syrern. Erlangen, 1898.

252. *Furlani G.* Frammenti di una versione siriaca del commento di pseudo-Olimpiodoro alle *Categorie* d’Aristotele // Rivista degli Studi Orientali 7, 1916. P. 131–163.

253. *Furlani G.* Sul trattato di Sergio di Resh’ayna circa le categorie // Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi 3, 2, 1922. P. 3–22.

254. *Furlani G.* Uno scolio d’Eusebio d’Alessandria alle *Categorie* d’Aristotele in versione siriaca // Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Relig. 3, 1, 1922. P. 1–14.

255. *Furlani G.* Il trattato di Sergio di Res'ayna sull' universo // Rivista Trimestrale di Studi Filosofica e Religiosi 4, 1. 1923. P. 1–22.

(трактат «О космосе» Александра Афродисийского утрачен, его сирийский перевод Сергия Решайнского не издан).

256. *Furlani G.* Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern // Archiv für Geschichte der Philosophie, N. F. 30, 1925. S. 21ff.

257. *Furlani G. L'ENCHEIRIDION* di Giacomo d'Edessa nel testo siriaco // Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche, filologiche. Ser. VI, 4. 1928. P. 222–249.

258. *Furlani G.* Le *CATEGORIE* e gli *ERMENEUTICI* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni // Atti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. VI, 5.1. 1933. P. 1–68.

259. *Furlani G.* Il primo libro dei *PRIMI ANALITICI* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni // Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche VI, 5:3. 1935. P. 143–230.

260. *Furlani G.* Sur le stoïcisme de Bardesane d' Édesse // Archiv orientální 9, 1937. P. 347–352.

261. *Furlani G.* Il secondo libro dei *PRIMI ANALITICI* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni // Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche VI, 6:3. 1937. P. 233–287.

262. *Furlani G.* Il proemio di Giorgio delle Nazioni al primo libro dei *PRIMI ANALITICI* di Aristotele // Rivista degli Studi Orientali 18, 1939–1940. P. 116–130.

263. *Furlani G.* Sul commento di Giorgio delle Nazioni al primo libro degli *ANALITICI ANTERIORI* di Aristotele // Rivista degli studi orientali 20, 1942–1943. P. 47–64; 229–238.

264. *Gabriele G.* Hunayn // Isis 4. 1924. P. 282–292.

265. *Georr K.* Les *CATÉGORIES* d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Avec l'édition de la version syriaque de Jacques d'Edesse et de la version arabe de Ishaq ibn Hunain /Édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique. Beirouth: Institut Français de Damas, 1948.

266. *Gudeman A.* Die syrisch-arabische Übersetzung der Aristotelischen *POETIK* // Philologus 76, 1920. S. 239–265.

267. *Gutas D.* Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdad // Der Islam 60, 1983. P. 231–267 (= Gutas D. Greek Philosophers in the Arabic Translation. Ashgate, 2000).

268. *Gutas D.* The Poetics in Syriac and Arabic Transmission // Tarán L., Gutas D. (eds.) Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries. Leiden: Brill, 2012. P. 77–128.

269. *Hegedus T.* Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa // Laval Théologique et Philosophique 59:2, 2003. P. 333–344.

270. *Hoonacker A. van.* Le traité du philosophe syrien Probus sur les *PREMIERS ANALYTIQUES* d'Aristote // Journal Asiatique 16, 1900. P. 70–166.

271. *Hugonnard-Roche H.* Sur les versions syriaques des *CATÉGORIES* d'Aristote // Journal Asiatique 275, 1987. P. 205–222.

272. *Hugonnard-Roche H.* Aux origines de l'exégese orientale de la Logique d'Aristotle: Sergius de Reš'ana (†536), médicin et philosophe // Journal Asiatique 277, 1989. P. 1–17.

273. *Hugonnard-Roche H.* Introductions syriaques à l'étude de la logique: à propos de quelques Divisions de Porphyre // Hautes Études Médiévales et Modernes 73, 1994. P. 385–408.

274. *Hugonnard-Roche H.* Les traductions syriaques de *L'ISAGOGE* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique // Revue d'histoire des textes 24, 1994. P. 293–312.

275. *Hugonnard-Roche H.* Note sur Sergius de Reš'ana, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote // Endress G., Kruk R. (eds.). The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs (Proceedings of the Symposium Graeco-Arabicum 1991). Leiden, 1997. P. 121–143.

276. *Hugonnard-Roche H.* Les *CATÉGORIES* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Res'aina // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8, 1997. P. 339–363.

277. *Hugonnard-Roche H.* Aux marges de l'Empire byzantin: aspects de la tradition philosophique gréco-syriaque // Orience-Occidence 4, 2002. P. 217–236.

278. *Hugonnard-Roche H.* La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'*ORGANON* et leur interprétation philosophique. Paris: Vrin, 2004.

279. *Hugonnard-Roche H.* Sergius de Res'aina. Commentaire sur les *CATÉGORIES* (à Théodore). Livre premier // La Logique d'Aristote. Paris: Vrin, 2004. P. 187–231.

280. *Hugonnard-Roche H.* Le corpus philosophique syriaque aux VI–VIIe siècles // D'Ancona C. (ed.). Libraries of the Neoplatonists. Leiden: Brill, 2007.

281. *Hugonnard-Roche H.* Paul le Perse // Dictionnaire des philosophes antiques / Ed. R. Goulet. T. V a. Paris: CNRS, 2012. P. 183–187.

282. *Hugonnard-Roche H.* Le commentaire syriaque de Probus sur *L'ISAGOGE* de Porphyre. Une étude préliminaire // Studia graeco-arabica 2. In memoriam Alain-Philippe Segonds. 2012. P. 227–243.

283. *Joosse P.N.* (ed.). A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy. Barhebraeus *Butyrum Sapientiae*, Books of Ethics, Economy and Politics / A Critical Edition, with Introd., Translation, Commentary and Glossaries. (Aristoteles Semitico-Latinus, 12). Leiden: Brill, 2004. – 292 p.

284. *King D.* The Earliest Syriac Translation of Aristotle's *CATEGORIES*. Text, Translation and Commentary. Leiden: Brill, 2010.

285. *King D.* Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation // Le Muséon 123. 2010. P. 157–189.

286. *Klinge G.* Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam // Zeitschrift für Kirchengeschichte 58, 1939. S. 346–386.

287. *Lagarde P. de* (ed.). Analecta Syriaca. Leipzig, 1858.

p. 31–67: сирийский текст Псевдо-Григория Чудотворца «О душе»; p. 134–158: сирийский пер. Сергия из Решайны трактата Псевдо-Аристотеля «О мире»; p. 158–167: диалог «Сократ».

288. *Land J. P. N.* (ed.). Anecdota Syriaca. T. IV. Leiden, 1875.

(pp. 1–30; 1–32; 99–113: сирийский текст трактата Павла Перса о логике Аристотеля с латинским переводом и примеч.).

289. *McCollum A.C.* A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo (Gorgias Handbooks 12). Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009.

290. *McCollum A.C.* Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De Mundo // Lössl J., Watt J.W. (eds.). Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad. Ashgate, Farnham, 2011. P. 165–178.

291. *McVey K.E.* A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion // Lavenant R. (ed.). V Symposium Syriacum (Leuven, 29-31 Aug. 1988). Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1990. P. 257–272.

292. *Mercati G.* Per la vita e gli scritti d' 'Paolo il Persiano'. Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano // Idem. Note di Letteratura biblica e cristiana antica. Roma, 1901. P. 180–206.

293. *Merz A.*, *Tieleman T.* The Letter of Mara bar Sarapion: Some Comments on its Philosophical and Historical Context // Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst / Ed. by A. Houtman, et al. Leiden: Brill, 2008. P. 107–133.

294. *Miller D.* George, Bishop of the Arab Tribes, *On true philosophy* // Aram 5, 1993. P. 303–320.

295.*Miller D.R.* Sargis of Reš'ana on What the Celestial Bodies Know // Lavenant R. (ed.). VI Symposium Syriacum 1992. Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1994. P. 221–233.

296. *Mor Ignatius Aphram Barsoum* (Patriarch). I. The Philosophical Writings of the Syrians in General. II. The Influence of Aristotelian Philosophy on the Syrians / Transl. by Dr. Matti Moosa (online)

//www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2008/3/18_The_Philosophical_Writings_of_the_Syrians_in_General_Mor_Ignatius_Aphram_Barsoum.html

297. *Newbold W.M.* The Syriac Dialogue *Socrates*: A Study in Syrian Philosophy // Proceedings of the American Philosophical Society 57. 1918. P. 99–111.

298. *Okamura L.* Plotinus in Syria and Mesopotamia // Classica et Medievalia 46, 1995. P. 87–112.

299. *Perczel I.* The earliest Syriac reception of the Dionysios // Modern Theology. Vol. 24, 4. 2008. P. 557–571.

300. *Possekel U.* Der 'Rat der Theano'. Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Übersetzung // Le Muséon 111, 1998. P. 3–76.

301. *Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Leuven, 1990.

302. *Possekel U.* Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? // Zeitschrift für Antikes Christentum 10:3, 2007. P. 442–461.

303. *Renan E.* Discours sur l'art complet de la logique d'Aristote, composé par Paul le Perse // Journal Asiatique 19, 1852. P. 311–319.

304. *Renan E.* De philosophia peripatetica apud Syros. Paris, 1852.

305. *Ryssel V.* Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. Bd. I–II. Leipzig: Teubner, 1880–1881.

306. *Ryssel V.* Der pseudosokratische Dialog über die Seele // Rheinisches Museum für Philologie, N.F., 48. 1893. S. 175–195 (пер.: S. 185 сл.).

307. Sergius of Reshaina: Introduction to Aristotle and his *Categories*, Addressed to Philotheos / Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary by Sami Aydin. (Aristoteles Semitico-Latinus 24). Leiden: Brill, 2016. – 340 p.

Критическое издание и английский перевод одного из двух сохранившихся сочинений Сергия из Решайны, посвященных «Категориям» Аристотеля. Текст предваряет исследование

жизни и сочинений Сергия, обсуждается интеллектуальный фон его учебы в Александрийской школе. Сочинение Сергия рассмотрено в контексте традиции греческих комментариев к «Категориям», в частности, комментаторского наследия Аммония Гермия.

308. *Sherwin-White S.* (ed.). Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilisation from Syria to Central Asia after Alexander. London, 1987.

309. *Schöffler H.H.* Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient / Mit einem Geleitwort von Friedrich Hiebel. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben. 2. verb. Aufl., 1980.

310. *Schrier O.J.* The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's *POETICS* // Endress G., Kruk R. (eds.). The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs. Leiden, 1997. P. 259–278.

311. *Schüler S.* Die Übersetzung der *KATEGORIEN* des Aristoteles von Jacob von Edessa. Erlangen, 1897.

(Сирийский пер. Сергия из Решайны, ошибочно изданный под именем Иакова Эдесского).

312. *Skjaervo P.O.* Bardesanes // Encyclopaedia Iranica, online, //www.iranica-online.org/articles/bardesanes-syr.

313. *Takahashi H.* Syriac Fragments of Theophrastean Meteorology and Mineralogy (Fragments in the Syriac version of Nicolaus Damascenus, Compendium of Aristotelian Philosophy and the accompanying scholia) // On the Opuscula of Theophrastus. Akten der 3. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung von 19.-23. Juli 1999 in Trier / Hrsg. W.W. Fortenbaugh und G. Wöhrle (Philosophie der Antike, 14). Stuttg.: Franz Steiner, 2002. S. 189–223.

314. *Takahashi H.* (ed.). Aristotelian Meteorology in Syriac: Barhebraeus, *Butyrum Sapientiae*, Books of Mineralogy and Meteorology (Aristoteles Semitico-Latinus, 15). Leiden: Brill, 2004.

315. *Taylor D.G.K.* Early translations in the ancient Orient: From Greek into Syriac // Übersetzung. Ein internationals Handbuch zur Übersetzungsforschung / Hrsg. H. Kittel, A.P. Frank und s.w. Bd. II. Berlin; N.Y., 2007. S. 1190–1193.

316. *Teixidor J.* Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque. Paris: Cerf, 1992.

317. *Teixidor J.* Science versus foi chez Paul le Perse. Une note // From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Garsoïan / Ed. J.-P. Mahé and R.W. Thomson. Atlanta, 1996. P. 509–519.

318. *Teixidor J.* Aristote en syriaque: les philosophes de la Haute Mésopotamie au VI siècle // Annuaire du Collège de France 97, 1996/1997. P. 723–743.

319. *Teixidor J.* La dédicace de Paul le Persè à Chosroès // Dubois J.D., Roussel B. (eds.). Entrer en matière: les Prologues. Paris, 1997. P. 199–208.

320. *Teixidor J.* Les textes syriaques de logique de Paul le Perse // Semitica 47, 1998. P. 117–138.

321. *Teixidor J.* L'introduction au *DE INTERPRETATIONE* chez Proba et Paul le Perse // Symposium Syriacum VII / Ed. R. Lavenant. Roma, 1998. P. 293–301.

322. *Teixidor J.* Aristote en Syriaque. Paul le Perse, logicien du VIe siècle. Paris: CNRS, 2003.

323. *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Leuven, 1965.

324. *Watt J.W.* et al. (eds.). Aristotelian *RHETORIC* in Syriac. Barhebraeus, *Butyrum Sapientiae, Book of Rhetoric* / Ed. by J.W. Watt with assistance of D. Isaak, J. Faultless and A. Shihadeh (Aristoteles Semitico-Latinus, 18). Leiden: Brill, 2005.

325. *Watt J.W.* Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad // Journal of Late Antique and Religion. Vol. 4. 2010. P. 28–42.

326. *Watt J.W.* The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad // Journal of Late Antique and Religion, 7. 2013. P. 26–50.

327. *Zonta M.* Nemesiana Syriaca: New fragments from the missing Syriac Version of the *De natura hominis* // Journal of Semitic Studies 36, 1991. P. 223–258.

328. *Zonta M.* Iwānnīs of Dārā On Soul's Virtues. About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs // Studia graeco-arabica 5, 2015. P. 129–144.

5. Studia Graeco-Armeniaca

329. *Аревшатян С.С.* Давид Анахт, Толкование «Аналитики» Аристотеля. Ереван, 1967.

330. *Аревшатян С.С.* Давид Анахт, Анализ «Введения» Порфирия. Ереван, 1976.

331. *Аревшатян С.С.* Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии // Давид Анахт. Сочинения. М., 1980. С. 5–28.

332. *Григорьева Е.В.* Давид Анахт, «Толкование Аналитики Аристотеля»: проблемы реконструкции греческого текста // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2012. Т. 16. С. 163–169.

333. *Давид Анахт.* Сочинения / Сост., пер. с древнеармянского, вступ. ст. и примеч. С.С. Аревшатяна. (Филос. наследие. Т. 67). М.: Мысль, 1975.

334. *Barnes J.* David and the Greek Tradition // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission... P. 3–14. – см. [338].

335. *Bolognesi G.* Studi e ricerche sulle antiche traduzioni armene di testi greci. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2000.

336. *Calzolari V.* Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David // D'Ancona C. (ed.). The Libraries of the Neoplatonists. Leiden, 2007. P. 259–278.

337. *Calzolari V.* La version arménienne des Prolegomena philosophiae de David et son rapport avec le texte grec // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission... P. 50–89. – [см. № 338].

338. *Calzolari V.*, *Barnes J.* (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. (Philos. Antiqua 116. Commentaria in Aristotelem Armeniaca, Davidis opera 1). Leiden: Brill, 2009.

339. *Calzolari V.* The Ancient Armenian Translations of Greek Philosophical Texts: The Works of David the Invincible // Scripta&e-Scripta. The Journal of Interdisciplinary Medieval Studies 10–11. 2012. P. 131–146.

340. *Calzolari V.* Philosophical Literature in Ancient and Medieval Armenia // Calzolari V., Stone M.E. (eds.). Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text. Leiden; Boston, 2014. P. 349–376.

341. *Cavallo G.* Qualche riflessione sulla continuita della cultura greca in Oriente nei secoli VII e VIII // Fiaccadori G. (ed.). Autori classici in lingve del Vicino e Medio Oriente. Roma, 2001. P. 189–199.

342. *Conybeare F.C.* On the Ancient Armenian Versions of Plato // The American Journal of Philology 12, 1891. P. 193–210.

343. *David the Invincible*. Commentary on Aristotle's *Prior analytics*: Old Armenian text with an English transl, introd. and notes by Aram Topchyan. (Philos. Antiqua 122, Commentaria in Aristotelem Armeniaca, Davidis opera 2). Leiden: Brill, 2010.

В работе рассматриваются принципы реконструкции утраченного греческого текста Комментария к «Аналитикам» Аристотеля Давида Анахта и описываются возможности его восстановления на основе армянского перевода, а также других комментариев к «Аналитикам».

344. *Garsoian N.G.* (ed.). East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period (Dumbarton Oaks Symposium 1980). Washington, 1982.

345. *Gazzano F.* et al. (eds.). Greek Texts and Armenian Traditions: An Interdisciplinary Approach. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016.

346. *Kendall B.*, *Thomson R.W.* (eds.). Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher / English Translation of the Old Armenian Version with Introduction and Notes. Chico, CA, 1983.

347. *Mancini Lombardi S., Pontani P.* (eds.). Studies on the Ancient Armenian Version of Philo's Works (Studies in Philo of Alexandria, 6). Leiden; Boston: Brill, 2011.

348. *Muradyan G.* David the Invincible's Commentary on Porphyry's *Isagoge*. Old Armenian text with the Greek original, an English translation, introd., and notes. (Philos. Antiqua 137, Commentaria in Aristotelem Armeniaca, Davidis opera 3). Leiden: Brill, 2015. – 650 p.

349. *Papazian M.B.* The Authorship of an Armenian Commentary on Aristotle's *Prior Analytics* // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission... P. 105–118. – [см. № 338].

350. *Shirinian M.E.* Armenian Translation of [Aristotle's] *De Vitiis et virtutibus* // Verbum. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 166–171.

351. *Shirinian M.E.* The Armenian Version of David the Invincible's Commentary on Aristotle's *Categories* // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission... P. 119–137. – [см. № 338].

352. *Sweeting C.* The Relationship between the Armenian Translation of the Commentary on Aristotle's *Analytics* of David and the Greek Text of the Commentary on Aristotle's *Analytics* of Elias // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission... P. 179–198. – [см. № 338].

353. *Terian A.* The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered // Garsoian N.G. (ed.). East of Byzantium. P. 175–186. – [см. № 344].

354. *Tinti I.* On the Chronology and Attribution of the Old Armenian *Timaeus*: A Status Quaestionis and New Perspectives // EVO. Egitto e Vicino Oriente 35. 2012. P. 219–282.

355. *Topchyan A.* Remarks on David the Invincible's Commentary on Aristotle's *Prior Analytics*. Its Structure, Contents, Language, and the Problems of Translator and Authorship // Calzolari V., Barnes J. (eds.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission… P. 158–178. – [см. № 338].

Solopova Maria Anatolyevna

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

Ancient Greek Philosophy and the East. Selected Bibliography

Part I. The Eastern world through the eyes of Ancient philosophers
Part II. Classical Greek philosophy in the mirror of the Syrian and Armenian traditions

Summary: This entry is a fragment of the thematic bibliography on Ancient Greek and Eastern philosophy. The goal of this bibliography is to systematize scholarly publications in Russian and European languages focusing on such topics as (1) testimonies about the acquaintance of Greek philosophers with Eastern wisdom and personal contacts with Eastern sages; 2) evidence about educational trips of philosophers to the East (Egypt, Persia, India); 3) sources in which the question of the eastern origin of philosophy is discussed; 4) the transformation of the Classical heritage in the process of its translation into the Syrian, Armenian, and Arabic languages; 5) ancient and medieval pseudepigrapha.

The "East" within this project is represented by Egypt, the Persian Achaemenid Empire, India, Syria, Judea, the Sasanian Empire, Armenia, the Umayyad Arab Caliphate, and the Abbasid Caliphate. With a few exceptions, the bibliography does not include works devoted to Patristics and Christian literature. An important scholarly goal of the bibliography is to clarify the available amount of information about the ancient philosophical texts lost in the original. The complete bibliography consists of three parts. This issue includes only the first two of them: "The Eastern world through the eyes of Ancient philosophers" and "Ancient philosophy in the mirror of the Syrian and Armenian traditions". The third part "Classical philosophy in the medieval Islamic world" will be published in the consecutive issue.

Keywords: Ancient Greek philosophy, barbarian philosophy, Eastern wisdom, Egypt, Persia, Hellenism, India, Syria, Armenia, Classical heritage, transmission of Greek Philosophy, reception, translation, bibliographies.

Тридцать лет спустя
«Историко-философский ежегодник» 1986–2016 гг.
Список публикаций (ч. I)

Аннотация: В 2016 г. «Историко-философский ежегодник» отметил 30-летие своего выхода в свет. Вниманию читателей предлагается полный список публикаций ежегодника за 1986–2016 гг. Традиционно издание публикует материалы по всем областям философского знания от античности до русской философии. В первой части юбилейной библиографии учтены работы по истории античной и средневековой философии и философии стран Востока. Список работ по философии Нового времени, современной западной философии, русской философии будет опубликован в следующем выпуске.

Ключевые слова: История философии в России, библиография, «Историко-философский ежегодник», античная философия, средневековая философия, восточная философия, арабо-мусульманская философия.

От составителя

Вниманию читателей предлагается полный список публикаций, вышедших на страницах «Историко-философского ежегодника» за прошедшие тридцать лет. В разные годы рубрики ежегодника носили разные варианты заглавия, для данной библиографии заголовки были унифицированы. В первые десять лет (до выпуска ИФЕ 1996) ежегодник имел раздел «Переводы и публикации», в котором помещались 1) новые переводы, относящиеся ко всем областям истории философии, 2) сопровождающие эти публикации вводные статьи, и 3) архивные публикации. В данной библиографии публикации этого раздела отнесены к соответствующим тематическим разделам. К каждому основному разделу – всего их пять: Античная и средневековая философия, Восточная философия, Западноевропейская философия Нового времени, Современная философия, Русская философия – прилагается свой параграф «переводы», а после раздела «Русская философия» – «публикации». Это сделано для удобства ознакомления с достижениями каждого из направлений историко-философской науки. В целом, сводная библиография призвана показать в ретроспективе, что было сделано за те годы, когда «Историко-философский ежегодник» оставался единственным специализированным изданием по истории философии в России. Этот обзор позволяет увидеть, на какой основе и в силу каких потребностей возникали новые специализированные периодические издания и историко-философские журналы. В сводной библиографии не упоминается имеющий архивный интерес раздел «Библиография», постоянный для ежегодника в течение почти всех лет его существования (раздел формировался на основе каталога библиотеки ИНИОН). Сейчас необходимость в этом, как представляется, отпала благодаря электронным базам данным и новым возможностям поиска. Надо отметить, что в библио-

графических списках ежегодника не упоминались публикации самого ежегодника (это правило сохранялось до 2013 г.), так что итоговый обзор собственных публикаций восполняет это упущение.

В данном выпуске публикуется первая часть библиографии, включающая работы по истории античной и средневековой философии и философии стран Востока. Это наиболее насыщенные переводами классических источников разделы. Все опубликованные переводы снабжены научными комментариями, так что при всяком указании в библиографии «пер.» (перевод) следует понимать: «перевод и комментарии». Работы по философии Нового времени, современной западной философии, русской философии, а также список рецензий и интервью, будут опубликованы в следующем выпуске ИФЕ 2018.

М.А. Солопова

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Библер В.С. История философии как философия (К началам логики культуры) // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 39–55.

Вестфаль Кеннет Р. Философия, ее история и систематическое мышление: некоторые наблюдения над современной философией / Пер. Д.А. Кибальчича // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 5–28.

Емельянов Б.В. Теория и методология истории философии З.А. Каменского (аналитический обзор) // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 121–135.

Каменский З.А. О понятиях “метод историко-философского исследования” и “рациональная реконструкция историко-философского процесса”: императивно-целевая концепция методологии историко-философского исследования // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 135–143.

Колесников А.С. Обозримые тенденции становления философии в начале XXI века // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 5–38.

Малахов В.С. О философском переводе // ИФЕ 1989. М., 1989. С. 353–357.

Никулин Д.В. Теория циклов истории философии // ИФЕ 93. М., 1994. С. 5–10.

Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 26–39.

Смирнов А.В. Существует ли “всемирная философия”, или Проблема преодоления чуждости чужого // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 352–361.

Ткаченко Г.А. К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Адельшин Г.М. Дискуссия по проблеме «формы форм» Аристотеля: от Гегеля до наших дней // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 59–77.

Апполонов А.В. Генрих Гентский и его Quodlibeta // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 88–90.

Апполонов А.В. Матфей из Акваспарты и его учение о познании // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 133–136.

Афонасин Е.В. ΑΓΝΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ: Учение о трансцендентном божестве в «Строматах» Климента Александрийского // ИФЕ 1995. М., 1996. С. 247–254.

Афонасин Е.В. Κλήμης πυθαγορίζει: “Гносеология” Климента Александрийского и неопифагорейская традиция // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 31–63.

Афонасин Е.В. Гносис в зеркале его критиков: Античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 176–212.

Бандуровский К.В. Предисловие к переводу вопроса 14-го из «Дискуссионных вопросов о душе» Фомы Аквинского // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 93–95.

Бандуровский К.В. “Контингентное” в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 64–72.

Бибихин В.В. «Политик» Платона и проблема правды // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 5–31.

Бибихин В.В. Чтение философии. Парменид (лекция 6) // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 134–152.

Бородай Т.Ю. Луций Анней Сенека: диалоги «О скоротечности жизни», «О блаженной жизни» // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 16–17.

Бургете М.Р. О «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 216–218.

Бычков В.В. На путях «незнаемого знания». К публикации малых сочинений из Corpus Areopagiticum // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 210–220.

Бычков О.В. Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О прекрасном» // ИФЕ 1991. М., 1991. С. 5–18.

Васильева Т.В. Елена Прекрасная (Истина и призрак) // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 47–60.

Вдовина Г.В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 68–98.

Визгин В.П. К анализу квалитативистского типа рациональности: случай Аристотеля // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 5–15.

Волкова Н.П. Необходимость ниспадения души и справедливость воздаяния в философии Плотина // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 61–84.

Вольф М.Н. К вопросу интерпретации доксы у Парменида: в поисках космологии // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 5–32.

Гагинский А.М. Онтологический статус Бога у Григория Богослова // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 33–52.

Гаджикурбанова П.А. Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 9–29.

Гайденко П.П. Понятие времени в античной и раннесредневековой философии // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 5–40.

Гайденко В.П. Трактаты Ансельма Кентерберийского «Об истине» и «О свободе выбора» // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 281–283.

Гайденко В.П. Предисловие к переводу трактата Ансельма Кентерберийского «О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором» // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 115–124.

Гайденко В.П. Гуго Сен-Викторский и его программа образования (предисловие к переводу) // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 76–80.

Гайденко В.П., *Смирнов Г.А.* Трансформация принципов аристотелевской онтологии в томизме // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 25–53.

Гайденко В.П., *Смирнов Г.А.* Рациональное и символическое измерения онтологии Фомы Аквинского // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 29–61.

Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Предметная и аскетическая составляющие средневекового символизма // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 76–100.

Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Границы томистской эпистемологии: Фома Аквинский о Богопознании // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 52–88.

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 48–68.

Гарнцев М.А. Онтологическая проблематика у Каэтана и его трактат «О понятии сущего» // ИФЕ 1991. М.: Наука, 1991. С. 174–179.

Доброхотов А.Л. К публикации перевода работы М. Хайдеггера «Учение Платона об истине» // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 251–254.

Доброхотов А.Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 61–75.

Доброхотов А.Л. К 95-летию А.Ф. Лосева // ИФЕ 1988. М., 1988. С. 54–56.

Доброхотов А.Л. Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 228–230.

Доброхотов А.Л. К публикации перевода «Книги о причинах» // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 188–189.

Ефремова Н.В. Оккам как политический философ // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 77–92.

Жмудь Л.Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 5–34.

Жмудь Л.Я. Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 5–39.

Журавлева Е.В., *Лисанюк Е.Н.* Лжет ли лжец Т. Брадвардина? // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 52–65.

Зеленский О.А. Акаталепсия и аргументы о неразличимости впечатлений в академическом скептицизме // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 59–81.

Иванченко А.В., Михайловский А.В. К публикации 38 письма св. Василия Великого // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 268–271.

Исупов К.Г., *Ульянова О.Н.* “Homo Numerans” Николая Кузанского // ИФЕ 1992. М.: Наука, 1994. С. 6–17.

Козлова Е.Б. Платон о славе и признании // ИФЕ 1988. М., 1988. С. 38–54.

Лебедев А.В. Агональная модель космоса у Гераклита // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 29–46.

Лосев А.Ф. Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эригена и Абеляр // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 57–71.

Макарова И.В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 86–101.

Маслов Д.К. О двух вариантах трактата «О первом сложном принципе» Франциска из Меронна // ИФЕ 2014. М.: Канон, 2014. С. 5–30.

Матусова Е.Д. К публикации трактата «О том, что Бог не знает перемен» // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 135–138.

Матусова Е.Д. Филон Александрийский и его трактат «О гигантах» // ИФЕ 2012. М.: Канон, 2012. С. 5–11.

Месяц С.В. Введение в комментарий // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 5–26.

Месяц С.В. Абсолют в античной философии // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 5–24.

Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 33–60.

Нестерова О.Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 35–48.

Никольский Б.М. Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 112–135.

Никулин Д.В. Истина, сеть и путь в философии Платона // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 5–13.

Никулин Д.В. «Разнообразные рассуждения» Плотина // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 213–217.

Орлов Е.В. Аристотель об опыте и уме во «Второй Аналитике» II, 19 // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 34–68.

Петров В.В. К публикации «Гомилии на Пролог Евангелия от Иоанна» Эриугены // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 222–224.

Петров В.В. К публикации фрагментов из «Отправных положений к умопостигаемому» Порфирия // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 231–232.

Петров В.В. Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 97–108.

Петров В.В. Quod est super omne nomen et omne verbum: Иоанн Скотт о богопознании в Перифюсеон // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 61–65.

Петров В.В. Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в Перифюсеон II, 545B-562B Иоанна Скотта // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 33–39.

Петров В.В. Иоанн Скотт о «творении из ничего» и вечности творения в слове Божием // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 58–76.

Петров В.В. “Кифара” и “псалтерий” в символической органологии античности и раннего средневековья // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 28–51.

Петров В.В. «Возводящие лучи Блага»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 85–112.

Петрова М.С. К публикации перевода избранных глав Комментария на «Сон Сципиона» Макробия // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 219–221.

Петрова М.С. Макробий о душе: предисловие к переводу психологических глав «Комментария на “Сон Сципиона”» // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 65–67.

Петрова М.С. Макробий о мифах и снах: к переводу глав (I, 1–4) из «Комментария на “Сон Сципиона”» // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 39–45.

Плешков А.А. Понятие AIΩN в космологии Платона // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 29–51.

Пролыгина И.В. Гален Пергамский и его трактат «О том, что наилучший врач есть также философ» // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 82–92.

Пролыгина И.В. Биобиблиографические трактаты Галена как проект унификации медицинского образования // ИФЕ 2016. М.: Аквилон, 2016. С. 33–49.

Россиус А.А. Учение о гомоцентрических сферах в разных античных его вариантах по Симпликию // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 5–10.

Светлов Р.В. Liber de duobus principiis (предисловие переводчика) // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 31–33.

Семане Т.А. К вопросу о диалектике ума и души в плотиновской онтологии // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 55–68.

Семушкин А.В. «Загадка» Эмпедокла // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 22–37.

Сидоров А.И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии флософской мысли от античности к средневековью (на основе фрагментов из сочинения «Посредник») // ИФЕ 1989. М., 1989. С. 179–194.

Ситников А.В. Плотин и традиция христианской патристики (опыт сравнительного анализа) // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 40–59.

Солопова М.А. Плотин. Парадоксальное мнение по традиционному вопросу (К публикации трактата «О нисхождении души в тела») // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 204–208.

Солопова М.А. К публикации «Лексикона» Б.А. Фохта // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 39–41.

Солопова М.А. К публикации седьмой книги «Никомаховой этики» с выдержками из комментариев Аспасия, Псевдо-Гелиодора и Анонимного автора // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 68–72.

Солопова М.А. Аристотель о природе сновидений: физика против мантики // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 40–58.

Солопова М.А. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов γνώμη и συγγνώμη в шестой книге «Никомаховой этики» // ИФЕ 2016. М.: Аквилон, 2016. С. 7–32.

Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 21–35.

Столяров А.А. Школьная философия поздней античности и христианство: некоторые размышления о взаимовлиянии идей // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 101–171.

Степанова А.С. Благо, зло и безразличное в учении Эпиктета о свободе выбора // ИФЕ 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 5–17.

Столяров А.А. Трактат Сенеки «О постоянстве мудреца» // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 190–196.

Трофимова М.К. К публикации перевода трактата Плотина I 8 [51] «О природе и источнике зла» // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 158–161.

Федорова О.Б. Циклический процесс как модель чувственной вещи в диалоге Платона «Тимей» (некоторые аспекты учения о душе в «Тимее») // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 5–39.

Фокин А.Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 53–68.

Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля / Подг. к публ. М.А. Солопова // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 41–74.

Хайдеггер Мартин. Учение Платона об истине / Пер. Т.В. Васильевой // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С.255–275.

Хорьков М.Л. Учение Григория Нисского о времени // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 65–76.

Хорьков М.Л. Процесс против Майстера Экхарта // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 5–31.

Хорьков М.Л. Версия Йорга Гартнера «Книги Вечной Премудрости» Генриха Сузо (MS M 1476 б-ки Зальцбургского ун-та) и проблема рецепции немецкой мистики в середине XV в. // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 212–229.

Хорьков М.Л. Единство, множество, троичность: некоторые особенности развития средневековой метафизики в Рейнском регионе в XIV–XV вв. // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 30–86.

Хорьков М.Л. Дискуссии об активном интеллекте в начале XIV в. и «Базельский компендий» // ИФЕ 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 18–41.

Черняховская О.М. Политические взгляды Сократа у Ксенофонта // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 5–29.

Черняховская О.М. Ксенофонт устами Сократа о нравственном выборе // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 5–32.

Чуковенков Ю.А. Антропологическая проблематика доникейской патристики (по сочинениям грекоязычных апологетов) // ИФЕ 1993. М., 1994. С. 10–56.

Чуковенков Ю.Л. Антропология классической патристики (по сочинениям грекоязычных авторов) // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 13–57.

Шичалин Ю.А. Возникновение европейской комментаторской традиции // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 68–77.

Шишков А.М. Роберт Гроссетест, метафизика света и неоплатоническая традиция // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 98–109.

Шишков А.М. Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 59–65.

Шпеер А. Свет и пространство. Спекулятивное обоснование Робертом Гроссетестом “естественной науки” (“scientia naturalis”) / Пер. Е.А. Фроловой, А.С. Шишкова // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 75–97.

Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 39–57.

Шуфрин А.М. ΤΕΛΟΣ ΑΤΕΛΕΥΤΗΤΟΝ цель христианской жизни по Клименту Александрийскому // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 6–27.

Щетников А.И. Проблема смешения в античном континуализме: к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 102–111.

ПЕРЕВОДЫ

Абеляр Петр. Апология. Против Бернарда / Пер. Д.К. Маслова // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 129–136.

Ансельм Кентерберийский. Об истине / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 283–308.

Ансельм Кентерберийский. О свободе выбора / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 308–325.

Ансельм Кентерберийский. О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 124–160.

Аристотель. Никомаховой этики книга седьмая: О воздержности, невоздержности, а также об удовольствии / Пер. М.А. Солоповой // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 72–102.

Боэций Датский. О вечности мира / Пер. В.В. Бибихина и С.В. Силантьева // ИФЕ 1992. М.: Наука, 1994. С. 260–281.

Василий Великий. Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси / Пер. А.В. Иванченко и А.В. Михайловского // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 272–281.

Гален. О том, что наилучший врач есть также философ / Пер. И.В. Пролыгиной // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 93–100.

Гален. О порядке собственных книг / Пер. И.В. Пролыгиной // ИФЕ 2016. М.: Аквилон, 2016. С. 50–68.

Геймерик де Кампо. Основополагающие теоремы относительно всего универсума / Пер. М.Л. Хорькова // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 92–98.

Генрих Гентский. Кводлибет, I, вопр. IX–X; XIV–XV / Пер. А.В. Апполонова // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 90–116.

Гуго Сен-Викторский. Наставление к обучению. Об искусстве чтения / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 81–92.

Послание к Тимофею Святого Дионисия Ареопагита О таинственном богословии / Пер. Л.Н. Лутковского // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 221–226.

Святой Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии / Пер. В.В. Бибихина // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 227–232.

«Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» Компендий учений об активном интеллекте начала XIV в. (ms. UB Basel, cod. B III 22, ff. 182ra-183vb) / Пер. М.Л. Хорькова // ИФЕ 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 42–70.

Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 224–248.

Иоанн Скотт. Перифюсеон. Кн. I / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 65–132.

Иоанн Скотт Эриугена. Перифюсеон. Кн. 2. Фрагм. 523D–545B / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 87–121.

Иоанн Скотт Эриугена. Перифюсеон. Кн. 2. Фрагм. 542B–562B / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 40–68.

Климент Александрийский. «Строматы». Кн. V, главы 11–13 / Пер. Е.В. Афонасина // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 254–268.

«Книга о причинах» (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Пер. М.Ю. Скворцова, сверка перевода И.В. Купреевой // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 189–210.

«Книга о двух началах» (Liber de duobus principiis). Книга 1 / Пер. Р.В. Светлова // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 31–52.

Майстер Экхарт. Латинская проповедь 29. «Бог один» / Пер. М.Л. Хорькова // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 87–91.

Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I, гл. 8 / Пер. М.С. Петровой // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 221–230.

Макробий Амвросий Феодосий. Комментарий на «Сон Сципиона» / Пер. М.С.Петровой // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 68–97.

Макробий Амвросий Феодосий. Комментарий на «Сон Сципиона» (I, 1–4) / Пер. М.С. Петровой // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 45–61.

Максим Исповедник. О различных трудных местах (апориях) у святых Диони-

сия и Григория к Иоанну / Пер. С.В. Месяц // ИФЕ 2003. М., 2004. С. 122–129.

Матфей из Акваспарты. Вопросы о вере / Пер. А.В. Апполонова // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 136–168.

Плотин. Эннеады I 8 [51] «О природе и источнике зла» / Пер. Т. Ю. Бородай // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 161–178.

Плотин. Разнообразные рассуждения Эннеады III 9 (13) / Пер. Д.В. Никулина // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 217–221.

Плотин. О нисхождении души в тела / Пер. М.А. Солоповой // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 209–219.

Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому. Фрагменты / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 233–247.

Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею» Платона / Пер. С.В. Месяц // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 26–39.

Сенека Луций Анней. К Серену. [О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению (о постоянстве мудреца) / Пер. Л. Чернышовой, прим., сверка пер. А.А. Столярова // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 196–216.

Сенека Луций Анней. О скоротечности жизни / Пер. Т.Ю. Бородай // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 17–40.

Сенека Луций Анней. О блаженной жизни / Пер. Т.Ю. Бородай // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 40–64.

Симпликий. Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля «О небе». Комментарий ко второй книге / Пер. А.А. Россиуса // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 11–33.

Суарес Франсиско. Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1 раздел первого рассуждения «О природе первой философии, или метафизики» / Пер. М.Р. Бургете // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 218–242.

Суарес Франсиско. Метафизические рассуждения. Рассуждение I, разд. 3 / Пер. Г.В. Вдовиной // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 99–106.

Суарес Франсиско. Комментарий на трактат Аристотеля «О душе» (Т. III, рассуждение 9. О способностях интеллекта) / Пер. И.В. Макаровой // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 102–125.

Томмазо де Вио (Каэтан). О понятии сущего / Пер. М.А. Гарнцева // ИФЕ 1991. М.: Наука, 1991. С. 179–182.

Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен / Пер. Е.Д. Матусовой // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 138–175.

Филон Александрийский. О гигантах / Пер. Е.Д. Матусовой // ИФЕ 2012. М.: Канон, 2012. С. 12–45.

Фома Аквинский. О сущем и сущности / Пер. В. Кураповой // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 230–252.

Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый / Пер. К.В. Бандуровского // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 96–103.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая / Пер. К.В. Бандуровского // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 73–88.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопр. 44, 45, 47 / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 53–86.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга III. Отрывки / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 61–88.

Фома Аквинский. Избранные вопросы. VII, вопр. 1–2. Сумма против язычников. 1. III. 51–56 / Пер. В.П. Гайденко // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 89–101.

Фридугис. О субстанции ничто и тьмы / Пер. В.В. Петрова // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 108–115.

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Анашина М.В. Принцип срединности в школе саньлунь // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 291–322.

Андросов В.П. О «Рассмотрении разногласий» (Vigraha-vyavartani) // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 159–162.

Бейнорюс А. Понятие “сознание-хранилище” у Васубандху // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 149–167.

Воробьев Д.А. Время-вечность в учении ал-Халладжа и Ибн Араби // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 366–378.

Гусейнова З.И. Мискавейх // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 286–289.

Дэйв Девнарайн. Столикий рудра, или Онтология виртуального (по рассказам «Йогавасиштхи») / Пер. В.Г. Лысенко // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 129–149.

Ефремова Н.В. Об аверроистской ноологии // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 301–319.

Ефремова Н.В. О логике и методическом опыте в авиценновской эпистемологии // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 290–299.

Ефремова Н.В., *Ибрагим Тауфик*. Профетологическая мысль классического ислама // ИФЕ 2014. М.: Канон, 2014. С. 182–220.

Железнова Н.А. Умасвати и его «Таттвартха-Адхигама-Сутра» // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 337–358.

Иванов В.П. Доктрина Узнавания (Пратьябхиджня-даршана) в трактате «Сарвадаршана-санграха» // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2011. С. 247–254.

Калкаев Е.Г. “Совершенная мудрость” в философии Чжоу Дуньи (пример неоконфуцианской антропологической концепции) // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 227–245.

Канаева Н.А. Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 415–440.

Карелова Л.Б. Отрывки из трактата Исиды Байгана «Вопросы и ответы в городе и деревне» (Тохимондо) // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 249–259.

Карелова Л.Б. Три «тела» в современной японской мысли (на материале работ Юаса Ясуо и Итикава Хироси) // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 217–227.

Карелова Л.Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 395–414.

Карелова Л.Б. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуро в контексте его полемики с западноевропейской мыслью первой половины XX в. // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 323–342.

Карелова Л.Б. Идеи корпоративной социальной ответственности в Японии и

национальная духовная традиция // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 277–289.

Карелова Л.Б. Проблемы пространства и времени в трудах Вацудзи Тэцуро «Этика» и «Климат» // ИФЕ 2014. М.: Канон, 2014. С. 221–237.

Кирабаев Н.С. Общество и государство в учении Чистых братьев // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 283–301.

Кобзев А.И. «Великое учение» – конфуцианский катехизис // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 227–233.

Кобзев А.И. Философия за и перед Китайской стеной // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 382–386.

Кобзев А.И. Китай и атомизм // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 367–394.

Лысенко В.Г. Огонь: разрушение и созидание. От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 203–247.

Лысенко В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 260–286.

Лысенко В.Г. Философия числа в вайшешике // ИФЕ 1999. М.: Наука, 2001. С. 312–344.

Лысенко В.Г. Уроки устной традиции // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 156–158.

Лысенко В.Г Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // ИФЕ 2001. М.: Наука, 2003. С. 167–192.

Лысенко В.Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 275–290.

Лысенко В.Г. Душа: взгляд индологов // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 107–109.

Лысенко В.Г. Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 358–386.

Лысенко В.Г. Дигнага о восприятии (перевод фрагмента из «Прамана-самуччая-вритти») // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 257–269.

Лысенко В.Г. Восприятие и язык в адвайта-веданте: исследование и перевод «Веданта-парибхаши» Дхармараджи // ИФЕ 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 71–100.

Молодцова Е.Н. О двух разных принципах анализа истории древнеиндийской науки // ИФЕ 1991. М.: Наука, 1991. С. 75–86.

Накорчевский А.А., *Смирнов А.В.* Диалог буддиста и суфия о том, что есть Истина // ИФЕ 1992. М.: Наука, 1994. С. 183–200.

Оберхаммер Герхард. Влияние традиционного вайшнавизма на вишиштадвайта веданту и Панчаратру / Пер. Р.В. Псху // ИФЕ 2010. М., 2011. С. 331–352.

Предтеченская Ю.В. Определение Брахмана в Упанишадах: апофатический и катафатический подходы (по комментарию Шанкары к «Тайттирия упанишаде») // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2010. С. 272–290.

Псху Р.В. Место «Шаранагатигадьи» в философском наследии Рамануджи // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 353–358.

Рыков С.Ю. Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской философии // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 233–255.

Селезнев Н.Н. Ибн Хазм о боговоплощении и конфессиональном делении в христианстве // ИФЕ 2011. М.: Канон, 2012. С. 313–329.

Смирнов А.В. К публикации «Геммы мудрости безличной в слове Ноевом» Ибн Араби // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 252–254.

Смирнов А.В. Категория божественной сущности в философии исмаилитов // ИФЕ 1991. М.: Наука, 1991. С. 153–158.

Смирнов А.В. Возможна ли трактовка Универсума как языкового феномена? Саадия Гаон и его «Комментарий на “Книгу творения”» // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 283–307.

Смирнов А.В. О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 393–399.

Смирнов А.В. Ибн Халдун и его новая наука // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 159–186.

Степанянц М.Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 96–107.

Титлин Л.И. Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае» // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 256–262.

Торчинов Е.А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь) // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 140–152.

Трубникова Н.Н. Учение школы Сингон в японском буддизме IX в.: соотношение между «тайным» и «явным» учениями (к публикации трактата Кукая «Бэнкэммицу никё рон») // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 326–339.

Трубникова Н.Н. «Сутра-сердце праджня-парамиты» и ее истолкование у Кукая // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 248–262.

Трубникова Н.Н. Предисловие к публикации «Песни о непостоянстве» // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 230–241.

Трубникова Н.Н. «Заповеди бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайте: (к публикации трактата «Кэнкай-рон») // ИФЕ 2006. М., 2006. С. 359–368.

Трубникова Н.Н. «Не презирать людские дела»: конфуцианство в Японии XIII в. и вопрос о «маленьком человеке» // ИФЕ 2016. М., 2016. С. 69–92.

Фролова Е.А. Эпос кочевья и лирика оседлости (жизненные ценности в древней и средневековой арабской поэзии) // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 72–94.

Шохин В.К. Буддийская версия древней санкхья-йоги: Традиция Арада Каламы // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 165–184.

Шохин В.К. Паурика, Панчадхикарана, Патанджали, некоторые другие и немного компаративистики // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 170–186.

Шохин В.К. «Брахмасутрабхашья» Шанкары о цели человеческого существования // ИФЕ 1996. М.: Наука, 1997. С. 294–301.

Шохин В.К. Стратификация реальности в индийской философии: генезис концепции // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 342–366.

Шохин В.К. Первый опыт трехуровневой стратификации реальности в индийской философии (по тексту «Ланкаватара-сутры») // ИФЕ 2003. М.: Наука, 2004. С. 245–274.

Шохин В.К. Шанкара и катериальная система вайшешиков (“диалог” несовместимых онтологий) // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 386–405.

Юлен Мишель. Душа вчера и сегодня / Пер. В.Г. Лысенко // ИФЕ 2004. М.: Наука, 2005. С. 109–128.

Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази и “ирфанизация” философии // ИФЕ 2000. М.: Наука, 2002. С. 378–389.

ПЕРЕВОДЫ

Ашвагхоша. Буддачарита / Пер. В.К. Шохина; сверка перевода Ю.М. Алихановой // ИФЕ 1987. М.: Наука, 1987. С. 184–190.

«Брахмасутра-бхашья» (II, 2, 13) / Пер. В.К. Шохина // ИФЕ 2005. М.: Наука, 2005. С. 406–414.

Великое учение / Пер. А.И. Кобзева // ИФЕ 1986. М.: Наука, 1986. С. 234–251.

«Виграха-вьявартани» (Vigraha-vyavartani), 1-4, 21-29; 7-8, 52-56 / Пер. В.П. Андросова // ИФЕ 1990. М.: Наука, 1991. С. 159–187.

Дигнага. Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания» («Прамана-самуччая-вритти») / Пер. В.Г. Лысенко // ИФЕ 2008. М.: ЦГИ, 2009. С. 270–282.

Дхармараджа Адхвариндра. Веданта-парибхаша. С комментарием «Артхадипика-тика-вибхушита» Шридханапатисури Суташивадатта / Пер. В.Г. Лысенко // ИФЕ 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 101–131.

Ибн Араби. Гемма мудрости безличной в слове Ноевом / Пер. А.В. Смирнова // ИФЕ 1988. М.: Наука, 1988. С. 254–266.

Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) / Пер. А.В. Смирнова // ИФЕ 2007. М.: Наука, 2008. С. 187–216.

Исида Байган. Вопросы и ответы в городе и деревне (Тохимондо) / Пер. Л.Б. Кареловой // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 260–274.

Кукай (Кобо-Дайси). Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях [между ними] / Пер. Н.Н. Трубниковой // ИФЕ 1995. М.: Мартис, 1996. С. 340–346.

Кукай (Кобо-Дайси). Тайный ключ к «Сутре-сердцу праджня-парамиты» / Пер. Н.Н. Трубниковой // ИФЕ 1997. М.: Наука, 1999. С. 263–282.

Кукай. Песнь о непостоянстве / Пер. Н.Н. Трубниковой // ИФЕ 2002. М.: Наука, 2003. С. 241–264.

Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. З.И. Гусейновой // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 289–300.

«Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры (Фрагмент) / Пер. Л.И. Титлина // ИФЕ 2013. М.: Канон, 2014. С. 263–276.

Рамануджа. Шаранагатигадья / Пер. Р.В. Псху // ИФЕ 2010. М.: ЦГИ, 2011. С. 359–366.

Сайте. Из «Рассуждения, проясняющего заповеди» («Кэнкай-Рон», 820 г.) / Пер. Н.Н. Трубниковой // ИФЕ 2006. М.: Наука, 2006. С. 368–397.

Сарвадарашана-санграха. Глава «Пратьябхиджня-даршана» / Пер. В.П. Иванова) // ИФЕ 2009. М.: ЦГИ, 2011. С. 255–271.

Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума / Пер. А.В. Смирнова // ИФЕ 1991. М.: Наука, 1991. С. 158–173.

Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь). Разделы о Хинаяне и Махаяне / Пер. Е.А. Торчинова // ИФЕ 1989. М.: Наука, 1989. С. 152–158.

«Юктидипика» (VII–VIII вв.) о древних философах / Пер. В.К. Шохина // ИФЕ 1994. М.: Наука, 1995. С. 186–190.

SUMMARIES

Svetlana Messiats

Aristotelian Theory of Sense Percepcion: Conflict of Interpretations

According to Aristotle, sense perception is the ability of a living being to be affected and changed by some external object. When the sense-faculty is acted upon it becomes like the perceptible object and receives its form without matter. There are two ways of interpreting Aristotle's theory of sense-perception. According to the 'physical' or 'literal' one (R. Sorabji, S. Everson, M. Nussbaum and H. Putnam), perception is a mental process realized by some material change in the body, so that eye's becoming aware of red requires its going red etc. The proponents of the 'intentional' interpretation (M. Burnyeat, T. Johanson) argue that in perception sense-organ changes insofar as it becomes aware of a sense-object of which it was previously unaware. So sense-perception is a pure mental or 'intentional' change. Yet we believe that neither of these approaches is correct. We offer another explanation of Aristotle's theory of perception. In our opinion it is necessary to separate the material change in the sense-organ from the formal one, so that perception can be considered as that type of incomplete change that Aristotle calls κίνησις and simultaneously as an actualization of some potentiality or ἐντελέχεια.

Keywords: Ancient Greek philosophy, Aristotle, Aristotle's psychology, soul, body, theory of sense perception, intentionality, hylomorphism.

Galina Vdovina

Laboratory of Ontological Concepts. Antonius Syrectus and Antonio Trombetta: 15th century Scotists

The article examines the main ontological concepts presented in the *Treatise on formalities* written by a Parisian Franciscan Antonius Syrectus, and a commentary on that text, composed by an Italian Franciscan Antonius Trombetta. Both authors belong to the so-called formalist tradition of the 15th century, representing one of the directions in which philosophy and theology of Duns Scotus was developing. The texts of Syrectus and Trombetta, as well as a formalist tradition as a whole, pertain to a vary poorly studied phenomena in the history of Western philosophy. The article discusses the concepts of *res* (thing), *realitas obiectiva*, *aliquid rei* and internal modus. It is shown that scotistic ontology is characterized by a noetical-noematical isomorphism, that is to say, a strict structural correspondence between the concepts of our intellect and *rationes obiectivae*. The latter represent objective conceptual contents and are the fruits of the eternal creative activity of the divine intelligence. The study of formalist terminology becomes increasingly important, because it was in it where researchers recently try to detect the origin of the Cartesian doctrine of *realitas obiectiva*.

Keywords: 15th century Scotism, Antonius Syrectus, Antonio Trombetta, formalist tradition, *res, realitas,* internal modus, scotistic ontology.

Maya Babkova

Bendova: a Separate Text or an Introduction to Shōbōgenzō?

The treatise that now opens Dōgen's opus magnum "*Shōbōgenzō*" – it's "*Bendōwa*" chapter, composed in 1231. This was not so though till the end of the 17th cent. Comparative analisys of three "*Shōbōgenzō*" chapters – "*Bendōwa*", "*Zenki*" (1243) and "*Hachi dainin gaku*" (1253) – allows to see the changes in Dogen's position: from dealing with his own Self to the complete dissipation and unity with the world at nirvana stage ("stages of Dogen's enlightenment"). First, "*Bendōwa*" shouldn't be considered only as an introduction to "*Shōbōgenzō*", because it reflexes 25-30 years old Dogen's mindset, which is far away from his further view of the world. Second, the article deals with Chinese origins of Dogen's creed and philosophy in the light of "sudden/gradual enlightenment" polemics.

Keywords: Buddism, Dōgen, "*Shōbōgenzō*", enlightenment, Chan, Zen, suddent/gradual enlightenment.

Nadezhda Trubnikova, Maria Kolyada

Warrior's World View in Kamakura Setsuwa Collections

Collections of Setsuwa tales give a rich material for exploring the worldviews of various layers of the Japanese medieval society, including warriors. Warrior tales appear already in the 11th–12th c. collections, but of special interest are the collections of the Kamakura era. Of these, two texts can be distinguished, where the military view of the world can be traced to the narrator, and not only to his warrior heroes. Such are *Jikkinshō* (1252) and *Shasekisū* (1279–1283). Stories about warriors in these two collections solve two problems. 1) to show what a person should be on the "Way of bow and arrow", discuss the relationship in the military environment, the role of bushi in the state, etc. 2) on examples from the life of famous warriors and from the history of wars, explain common-law patterns (one cannot underestimate other people, act incorrectly based on general considerations without taking into account the concrete situation, etc.).

Keywords: Japanese philosophy, Buddhism, Confucianism, Shinto, philo-sophy and everyday life.

"Jikkinshō". Warrior Tales

Translated from classical Japanese into Russian by Maria Kolyada, edited by Nadezhda Trubnikova.

Victor Molchanov

Irrelativeness and Independence. On the Difference Between Terms and Words in Kant's *Critique of Pure Reason*

The difference between analysis and interpretation is the basis for studying the contexts in which the Kantian term Ding an sich operates, as well as other terms that include the structure an sich. Based on the difference between irrelativeness and independence, translations of these terms in five editions of the *Critique of Pure Reason* in Russian are analyzed. The difference between terms and similar language expressions

that are not terms is considered. Particular attention is paid to the distinction between the competing terms «Ding an sich selbst» and «Sache an sich selbst», as well as to the term "Affizierung", which does not exist in Kant's language but is used by Russian translators and researchers. The tautological character of the definitions of things in themselves and of phenomena in Kant is clarified. The basis for the variety of interpretations of the "thing-in-itself" is revealed. In any discussion of any objects, there is always an explicit or implicit, reference to experience. No exception is any argument about things in themselves. When trying to describe them, they acquire, in the final analysis, the characteristics of cognizable and identifiable things that function in different spaces of the human world.

Keywords: Kant, Ding an sich, thing in itself, thing per se (vestsch sama po sebe), subject in itself, tautology, appearance, irrelativeness, independence, transcendental, empirical.

Vsevolod Zolotukhin

The All-Unity Reason, or The Birth of Schelling's Speculative Idealism

The paper is devoted to the explication of main concepts and ideas of Schelling's first speculative theology i. e. philosophy of identity (1801–1806). As a main source the author analyzes Schelling's *Presentation Of My System Of Philosophy* and the I. Troxler's summary of Schelling's lectures delivered in Summer semester 1801. The latter text is important because it contains (1) an outline of general principles of Schelling's world-outlook, (2) a comprehensive explication for the paragraphs of Presentation. The author presents reconstruction of the whole Schelling's all-unity doctrine with accent to the concept of "intellectual contemplation" without which the doctrine loses its inner logic. The paper also deals with the criticism of Schelling's absolute identity doctrine by his contemporaries. C.A. Eschenmayer poses sharp and uncomfortable questions which make Schelling modify his theory with an idea of the so-called Abfall. Serious objections to the Schelling's doctrine come also from J.G. Fichte and J. Fries. This intra-traditional criticism gives us possibility to mark out specific traits of the early form of Schelling's philosophy of identity. The mains of them are (a) the interpretation of intellectual contemplation as the exit from the subjectivity and (b) the conception of the indissoluble dialectical connection between the finite world and the Ab-solute however without detailed basis.

Keywords: F.W.J. Schelling, speculative Idealism, the Absolute, absolute identity, intellectual contemplation, reason, the infinite, C.A. Eschenmayer, J.G. Fichte, J. Fries, I.P.V. Troxler.

I.P.V. Troxler's Summary of Schelling's Lectures Delivered in Summer Semester 1801

The original title in German: Hauptmomente aus Schellings Vortrage nach der Stunde aufgezeichnet 1801 (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler), translated into Russian by Vsevolod Zolotukhin.

Alexey Gaponenkov, Alexander Tsygankov
An artist with a religious feeling of life (Simon Frank about Ivan Bunin)

Readers are invited to become familiar with a previously unknown German-language article written by S.L. Frank about I. A. Bunin as well as its Russian translation accompanied by comments. The article belongs to S.L. Frank's fund stored at the Bakhmeteff Archive of Columbia University (USA). A certain points is emphasized in foreword of article. The philosopher's interest in Russian literature generally is due to the fact that in art creativity according to Frank man is able to comprehend the true reality, the self-revelation of absolute being. This is "living knowledge". The reason of Frank's appeal to the Russian literary tradition as well as in particular to Bunin's work is firstly due to his educational position stand by philosopher in emigration. He tried to remind the Europeans that Russia is not only the State in which the revolution took place and the Bolshevik's power was governed, but primarily a country with a rich spiritual past. Frank comprehends the religiosity of Russian literature, the works of Bunin, tracing the spiritual path of the Russian people, rise and fall, which occurred with Russia in the 19th and early 20th century. The awarding of the Nobel Prize to Bunin in late 1933 gave Frank an excellent opportunity to once again point out the significance and depth of Russian spiritual culture, as well as to outline its main features and those social and ideological contradictions that found its expression in it.

Keywords: Russian religious philosophy, S. Frank, philosophical criticism of Russian literature, I.A. Bunin, Nobel Prize to Bunin, the theme of the people, the motives of love and death.

Simon Frank
Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur

Simon Frank
Ivan Bunin – a modern classic of Russian literature

Publication by Alexey Gaponenkov and Alexander Tsygankov. Translated from German into Russian by Alexander Tsygankov, edited by Nelly Motroshilova; comments by Alexey Gaponenkov and Alexander Tsygankov.

Alexander Stoliarov: "I'll be perfectly honest with you"

This conversation with Alexander Arnoldovich Stoliarov – an eminent scho-lar, the leading expert in the Stoic philosophy and Patristic tradition – took place in the summer 2017 as a part of RAS Institute of Philosophy project "Pages of History". In the interview Prof. Stoliarov talks about his student years in Lomonosov Moscow State University, the faculty of history and its professors, the department of Ancient History, bookstores and samizdat, perception of classical music, "Okhotnik" [Hunter] cafe menu, a tour to Solovki, his working as a secretary in A.F. Losev's (an outstanding Russian philosopher of the 20th century) home-office, the "blank spot" in Stoicism, his thesis defense, Volkhonka 14, weird soviet "traditions", friends of his youth, colleagues and many other things. People and situations mentioned here comprise the collective intellectual biography of the 1970s–1980s generation of young Soviet

scholars and introduce the reader to this interesting period of the Soviet history. Interview conducted by Olga Kusenko.

Keywords: Russian philosophy, philosophy in the USSR, Moscow State University in the 1970s, RAS Institute of Philosophy, intellectual biography, A.F. Losev.

Maria Solopova

Ancient Greek philosophy and the East. Selected Bibliography

Part I. The Eastern world through the eyes of Ancient philosophers. Part II. Classical Greek philosophy in the mirror of the Syrian and Armenian traditions

This entry is a fragment of the thematic bibliography on Ancient Greek and Eastern philosophy. The goal of this bibliography is to systematize scholarly publications in Russian and European languages focusing on such topics as (1) testimonies about the acquaintance of Greek philosophers with Eastern wisdom and personal contacts with Eastern sages; 2) evidence about educational trips of philosophers to the East (Egypt, Persia, India); 3) sources in which the question of the eastern origin of philosophy is discussed; 4) the transformation of the Classic philosophical heritage in the process of its translation into the Syrian, Armenian, and Arabic languages; 5) ancient and medieval pseudepigrapha. The "East" within this project is represented by Egypt, the Persian Achaemenid Empire, India, Syria, Judea, the Sasanian Empire, Armenia, the Umayyad Arab Caliphate, and the Abbasid Caliphate. With a few exceptions, the bibliography does not include works devoted to Patristics and Christian literature. An important scholarly goal of the bibliography is to clarify the available amount of information about the ancient philosophical texts lost in the original. The complete bibliography consists of three parts. This issue includes only the first two of them: "The Eastern world through the eyes of Ancient philosophers" and "Classical Greek philosophy in the mirror of the Syrian and Armenian traditions". The third part "Classical philosophy in the medieval Islamic world" will be published in the consecutive issue.

Keywords: Ancient Greek philosophy, barbarian philosophy, Eastern wisdom, Egypt, Persia, Hellenism, India, Syria, Armenia, Classical heritage, transmission of Greek Philosophy, reception, translation, bibliographies.

30 Years Later: *History of Philosophy Yearbook* 1986–2016 A Bibliographical List (Part I)

This entry is a first part of the list of publications that have appeared in the *History of Philosophy Yearbook* since its launch in 1986 and up to 2016. Compiled by Maria Solopova, this bibliography includes original essays, first Russian translations of classical and non-classical texts, archival materials, interviews, and reviews published in the venue. The first part covers the works on the Ancient and Medieval philosophy as well as on the Oriental philosophical thought. The second (and the final) part of the bibliography, which covers works on the Modern philosophy, Contemporary Western philosophy, and Russian philosophy will be published in the next volume of the *Yearbook*.

Keywords: History of philosophy in Russia, bibliographies, *History of Philosophy Yearbook*, Ancient Greek philosophy, Roman philosophy, Patristics, Medieval philosophy, Oriental philosophy, Islamic philosophy.

Авторы выпуска

Месяц Светлана Викторовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент каф. истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6. E-mail: messiats@mail.ru.

Вдовина Галина Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 115184, г. Москва, Черниговский пер., 4/2. E-mail: galvd1@yandex.ru.

Бабкова Майя Владимировна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: maymayl@yandex.ru.

Трубникова Надежда Николаевна, доктор философских наук, зам. главного редактора журнала «Вопросы философии», 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, 90; старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82; профессор ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, 125009, г. Москва, ул. Моховая, 11. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Коляда Мария Сергеевна, аспирантка философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ленинские горы, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4, учебный корпус «Шуваловский»; редактор журнала «Вопросы философии», 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 90. E-mail: warriormary@yandex.ru.

Молчанов Виктор Игоревич, доктор философских наук, профессор, руководитель Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ; 125993, г. Москва, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6. E-mail: phenomenology@rggu.ru.

Золотухин Всеволод Валерьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета; 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, д. 116. E-mail: vakis2011@gmail.com.

Гапоненков Алексей Алексеевич, доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83. E-mail: gaponenkovaa@ info.sgu.ru.

Цыганков Александр Сергеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: m1dian@yandex.ru.

Столяров Александр Арнольдович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: a.stoliarov@mail.ru.

Кусенко Ольга Игоревна, кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: isafi137@gmail.com.

Солопова Мария Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: msolopova@yandex.ru.

Contributors

Messiats Svetlana Viktorovna, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; Associate Professor at the Russian State University of Humanities, 6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia. E-mail: messiats@mail.ru.

Vdovina Galina Vladimirovna, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; Professor at the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies, 4/2 Chernigovskiy per., Moscow, 115184 Russia. E-mail: galvd1@yandex.ru.

Babkova Maya Vladimirovna, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031 Russia. E-mail: maymayl@yandex.ru.

Trubnikova Nadezhda Nikolaevna, DSc in Philosophy, Deputy Chief Redactor, Voprosy Filosofii Journal, Russia, Moscow, 117997, Profsoyuznaya Str., 90; Senior Researcher, School of Actual Studies in Humanities RANEPA, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82; Professor, The Institute of Asian and African Studies, Lomonosow Moscow State University, Moscow, 125009, Mokhovaya Str., 11. E-mail: trubnikovann@yandex.ru.

Kolyada Maria Sergeevna, Postgraduate, Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University; 27 Lomonosovsky prospect, Training and Research Corps “Shuvalov”, MSU, Lenin Hills, Moscow, GSP-1, 119991

Russia; redactor, Voprosy Filosofii Journal, 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997. E-mail: warriormary@yandex.ru.

Molchanov Victor Igorevich, DSc in Philosophy, Professor, Center for Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russia. E-mail: phenomenology@rggu.ru.

Zolotukhin Vsevolod Valeryevich, PhD in Philosophy, Senior Lecturer at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University; 116 Dneprovsky Lane, Rostov-on-Don, 344065 Russia. E-mail: vakis2011@gmail.com.

Gaponenkov Alexey Alexeevich, Doctor of Philology, Professor, Department of Russian and Foreign Literature at the Saratov State University, 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russia. E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru.

Tsygankov Alexander Sergeevich, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: m1dian@yandex.ru.

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

Kusenko Olga Igorevna, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: isafi137@gmail.com.

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

Информация для авторов

1. Журнал «Историко-философский ежегодник» публикует историко-философские исследования разного характера:

– авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);

– новые переводы философской классики (сопровождаемые комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком);

– архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;

– рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати (рецензия должна иметь самостоятельное название);

– тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы;

– выборочные материалы некоторых историко-философских конференций.

2. Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Историко-философский ежегодник» обязательна.

3. Автор отвечает за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.

4. Рукописи принимаются исключительно в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; поля – 2,5 см) по электронной почте: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

5. Объем статьи – от 0,7 до 2,0 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотации). 1 п.л. = 40 000 знаков с пробелами. Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков.

6. Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в примечаниях. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

7. Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие сведения на английском и русском языках:

1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (1000–1200 знаков);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:

1. «Список литературы», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.

2. Список «References», составленный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

– автор (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);

– заглавие статьи (транслитерация);

– [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

– название русскоязычного источника (транслитерация);

– [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];

– выходные данные на английском языке (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).

Для транслитерации необходимо использовать сайт http://translit.net/ (формат BGN)

Рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: http://iph.ras.ru/histph.htm.

Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Адрес редакции:

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 413. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Телефон: +7 (495) 697-91-98.

E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

Сайт: http://iph.ras.ru/histph.htm.

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Месяц С.В.
Аристотелевская теория ощущения:
конфликт интерпретаций 5

Вдовина Г.В.
Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сиректи Антонио Тромбетта – скотисты XV в. 21

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бабкова М.В.
«Беседа о постижении Пути» – отдельный памятник
или введение к «Вместилищу сути истинного закона?» 51

Трубникова Н.Н., Коляда М.С.
Воинский взгляд на мир в сборниках
поучительных рассказов XIII в. 70

«Сборник наставлений в десяти разделах».
Рассказы о воинах
(Перевод со старояпонского М.С. Коляды
под ред. Н.Н. Трубниковой) 94

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Молчанов В.И.
Безотносительное и независимое. О различии терминов
и слов в «Критике чистого разума» Канта 103

Золотухин В.В.
Всеединый разум, или Рождение Шеллинговского
спекулятивного идеализма 134

Лекции Ф.В.Й. Шеллинга, прочитанные
в летнем семестре 1801 г. (конспект И.П.В. Трокслера)
(Перевод с немецкого В.В. Золотухина) 151

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Гапоненков А.А., Цыганков А.С.
Художник с религиозным жизненным чувством
(С.Л. Франк об И.А. Бунине) 178

Публикация архивных документов

S. Frank
Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur
(Публикация текста: А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков) 193
С.Л. Франк
Иван Бунин – современный классик русской литературы
(Перевод с немецкого А.С. Цыганкова
под ред. Н.В. Мотрошиловой) 209

НАШИ ИНТЕРВЬЮ

Александр Столяров: «Отвечу Вам совершенно честно»
Интервью провела Ольга Кусенко 228

БИБЛИОГРАФИИ

Солопова М.А.
Античная философия и Восток: избранная библиография
Ч. I. Восток глазами античных философов
Ч. II. Античная философия в зеркале сирийских
и армянских переводов 249
Тридцать лет спустя: «Историко-философский ежегодник»
1986–2016. Список публикаций (первая часть)
(составитель М.А. Солопова) 276

Summaries 289
Авторы выпуска 294
Информация для авторов 297
Содержание 300
Contents 302

CONTENTS

ANCIENT GREEK AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Svetlana Messiats
Aristotelian Theory of Sense Percepcion:
Conflict of Interpretations 5

Galina Vdovina
Laboratory of Ontological Concepts. Antonius Syrectus
and Antonio Trombetta: 15th century Scotists 21

ORIENTAL PHILOSOPHY

Maya Babkova
Bendova: a Separate Text or an Introduction
to Shōbōgenzō? 51

Nadezhda Trubnikova, Maria Kolyada
Warrior's World View in Kamakura Setsuwa Collections 70

"Jikkinshō". Warrior Tales
(translated from classical Japanese into Russian
by M. Kolyada, redacted by N. Trubnikova) 94

MODERN PHILOSOPHY

Victor Molchanov
Irrelativeness and Independence. On the Difference Between
Terms and Words in Kant's *Critique of Pure Reason* 103

Vsevolod Zolotukhin
The All-Unity Reason,
or The Birth of Schelling's Speculative Idealism 134

I.P.V. Troxler's Summary of Schelling's Lectures Delivered in Summer Semester 1801
(translated from German into Russian by V. Zolotukhin) 151

RUSSIAN PHILOSOPHY

Alexey Gaponenkov, Alexander Tsygankov
An Artist with a Religious Feeling of Life
(Simon Frank about Ivan Bunin) 178

Archival Publications

Simon Frank
Iwan Bunin – ein moderner Klassiker der russischen Literatur (publication by A. Gaponenkov and A. Tsygankov) 193
Simon Frank
Ivan Bunin – a Modern Classic of Russian Literature (translated from German into Russian by A. Tsygankov, edited by N. Motroshilova 209

INTERVIEWS

Alexander Stoliarov: "I'll be perfectly honest with you"
Interview conducted by Olga Kusenko 228

BIBLIOGRAPHIES

Maria Solopova
Ancient Greek philosophy and the East. Selected Bibliography
Part I. The Eastern world through the eyes of Ancient Greek philosophers
Part II. Classical Greek philosophy in the mirror of the Syrian and Armenian traditions 249
30 Years Later: History of Philosophy Yearbook 1986–2016
A Bibliographical List (Part I) (compiled by Maria Solopova) 276

Summaries 289
Contributors 295
Contents 302

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК 2017

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

УЧРЕДИТЕЛЬ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Главный редактор – *Н.В. Мотрошилова*
Ответственный редактор – *М.А. Солопова*
Ученый секретарь – *К.В. Ворожихина*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Адрес редакции
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 413
Тел.: +7 (495) 697–91–98
Электронная почта: histph_yearbook@iph.ras.ru
Адрес в Интернете: http://iph.ras.ru/histph.htm

Издательство «Аквилон»
Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29
Тел. +7 (968) 924–97–30
E-mail: aquilopress@gmail.com

Подписано в печать с оригинал-макета 14. 11. 2017.
Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл.-печ. л. 19. Уч.-изд. л. 17,8. Тираж 1000 экз. Зак. № _____

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545–37–10
Электронная почта: info@onebook.ru
Адрес в Интернете: www.onebook.ru

ПОДПИСНОЙ ИНДЕКС В ОБЪЕДИНЕННОМ КАТАЛОГЕ
«ПРЕССА РОССИИ»: 42050

СВОБОДНАЯ ЦЕНА
ISSN 0134–8655