

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АЛЬМАНАХ

Выпуск 5

Москва 2014

УДК 1 (091)
ББК 87.3 (0)
И 902

Издание философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционная коллегия:

Васильев В.В. (главный редактор), *Маслин М.А.* (соредактор), *Бугай Д.В.* (ученый секретарь), *Козырев А.П.*, *Селиванов Ю.Р.*, *Шишков А.М.*

Рецензенты:

д.ф.н. *Соколов В.В.*, д.ф.н. *Грехнев В.С.*

Историко-философский альманах: Выпуск 5. — М., 2014. — 226 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Из истории западной философии

Гарнцев М.А. Сен-викторская школа и трактат «О созерцании и его видах»	5
Маслов Д.К. Цезарь и король Генрих	17
Иоанн Дунс Скот Вопросы к первой книге трактата «Об истолковании» Аристотеля (6-81) Перевод Д. Маслова и А. Юнусова	28
Маслов Д.К. Об одной возможной полемике между двумя Францисками	45

Русская философия

Интервью с заведующим кафедрой истории русской философии М. А. Маслиным в связи с 70-летием кафедры Интервью проведено профессором В. В. Васильевым 18.09.13	54
Черняев А.В. «Разрывы и связи»: проблема преемственности в русской философии	66
Судьин Г.Г. «Слово о полку Игореве» в русской философии и культуре	81
Судьин Г.Г. М.Ю. Лермонтов и В.Г. Белинский в Пятигорске, 1837 года: кто был адептом и кто был оппонентом Вольтера?	94
Чернышева А.В. Культура как результат человеческих усилий: философия культуры А.А. Богданова	107
Ванчугов В.В. Из истории манипуляции именами в русской философии: представление и полемический прием	117
Семенова С.Г. Odium fati в русской религиозно-философской мысли	130
Гачева А.Г. От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий,	

В.Н. Муравьев в кругу споров об имени 139

Приложение 1

Порфирий

О жизни Плотина и порядке его книг

(ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ

ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ)

Перевод и комментарий Бугай Д.В. 161

Приложение 2

Зубов В.П.

Античные писатели о жемчуге и его добыче 215

Гарнцев М.А.

СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА
И ТРАКТАТ «О СОЗЕРЦАНИИ И ЕГО ВИДАХ»

История Сен-Викторской школы начинается в 1108 году. Именно тогда Гильом из Шампо, магистр кафедральной школы при соборе Парижской Богоматери, в сопровождении своих учеников покинул школу при Нотр-Дам и в стремлении к уединенной жизни обосновался напротив стен Парижа на почти пустынном левом берегу Сены. Там он возглавил составленную из его учеников небольшую общину уставных (регулярных) каноников, подчинявшихся «Уставу св. Августина». Община почитала в качестве покровителя св. Виктора Марсельского. В 1113 году Гильом из Шампо был рукоположен в сан епископа Шалон-сюр-Марн, а за его «детищем» король Людовик VI, который поддерживал реформаторские начинания Гильома, закрепил статус аббатства уставных каноников, обладающего правом свободного избрания настоятеля. Приором Сен-Викторского аббатства был избран Гильдуин, и в этом сане его утвердил в следующем году папа Паскаль II. При Гильдуине не только началась работа по возведению зданий аббатства Сен-Виктор, но и были сделаны шаги по его превращению в крупный образовательный центр.

После 1115 года в Сен-Викторское аббатство прибыл Гуго Сен-Викторский, уроженец Саксонии, обучавшийся в общине уставных каноников в Хамерслебене. Именно ему было суждено ок. 1227 года стать не просто магистром Сен-Викторской школы, а ее подлинным светилом. Обладая разносторонним складом ума, Гуго не только достиг выдающихся успехов в освоении и преподавании свободных искусств, но и написал многочисленные экзегетические, теологические и духовные произведения. Гуго Сен-Викторский умер 11 февраля 1141 года, оставив обширное рукописное наследие. Работу по подготовке и изданию первого «Полного собрания сочинений» Гуго возглавил аббат Гильдуин. “Opera Omnia” составили четыре больших тома (volumina), ни один из которых (увы!) доселе не сохранился¹. Но в 1151 г. или в 1152 г. (примерно спустя десятилетие после смерти Гуго) Гильдуин распорядился составить список считавшихся тогда аутентичными сочинений Гуго Сен-Викторского с указанием их названий, с обозначением того, с какого по какой лист манускрипта было записано сочинение, и зачастую с цитированием начальных и заключительных слов сочинения. Этот индекс или

¹ Об *editio princeps* Гильдуина см.: Stammberger R.M.W. Die Edition der Werke Hugos von Sankt Viktor (gest. 1141) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor (gest. 1155) — Eine Rekonstruktion // Schrift, Schreiber, Schenker: Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern / Herausgegeben von R. Berndt. Berlin: Akademie Verlag, 2005. S. 119–231.

каталог (*Indiculum*) Гильдуина, сохранившийся в ms. Oxford, Merton Coll., 49², оказался впоследствии одним из самых эффективных средств определения аутентичности трудов Гуго Сен-Викторского.

Не фигурировавший в *Indiculum* Гильдуина трактат «О созерцании и его видах» не вошел в собрание сочинений Гуго Сен-Викторского, опубликованное в латинской «Патрологии» Миня (PL, 175-177). Он был впервые издан Б. Орео в 1859 году³. Впечатленный обилием параллелей между аутентичными текстами Гуго и изданным им трактатом, Орео, не вдаваясь в детальный анализ, ограничился лишь перечислением некоторых из этих параллелей. Приписывая трактат Гуго Сен-Викторскому, Орео пафосно заявлял: «Мы ни на миг не колеблемся в том, чтобы поместить эту работу среди подлинных сочинений нашего викторинца»⁴. Но, как выяснилось потом, нашлось маловато охотников без колебаний приписать этот трактат Гуго.

Итак, прошло почти столетие после *editio princeps* Б. Орео, прежде чем вышло в свет критическое издание *De Contemplatione et ejus speciebus*, подготовленное Роже Бароном и содержащее наряду с латинским текстом вступительную статью, французский перевод, примечания и индекс⁵. Первоначально это издание была защищено в Парижском университете 28 июня 1954 года в качестве докторской диссертации (Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres). Хотя оформление титульного листа книги, выпущенной издательством «Desclée», свидетельствовало об атрибуции *De Contemplatione* Гуго Сен-Викторскому, подход Барона к проблеме аутентичности трактата был напрочь лишен прямолинейности, свойственной Орео. Этот подход предполагал готовность без устали решать проблемы, которые могли возникнуть, как только прежние сомнения, казалось, были рассеяны. Конечно, Барон, как и Орео, был «заморожен» сходством между пассажами из *De Contemplatione* и из подлинных сочинений викторинца, но он гораздо лучше, чем Орео представлял себе суть и детали философско-теологического учения Гуго. Французскому исследователю подчас казалось, что ранняя датировка трактата «О созерцании» позволит объяснить, например, почему в нем отсутствует триада «око плоти, око разума, око созерцания», характерная для таких более поздних трудов Гуго, как «Комментарий к “Небесной иерархии” Св. Дионисия Ареопагита» и «О таинствах христианской веры». Однако непредвзятый читатель мог счесть эту датировку нарочитой, ибо она была продиктована лишь желанием издателя устранить явное противоречие и не подкреплялась серьезными доводами. Сам Барон был вынужден признать очевидные недостатки *De Con-*

² Полное название: *Indiculum omnium scriptorum Magistri Hugonis de Sancto Victore que scripsit. Indiculum* был опубликован в 1910 году: Ghellinck J. de. La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor // *Recherches de science religieuse*. Т. 1, 1910. P. 270–289, 385–396.

³ Hauréau V. Hugues de Saint-Victor: Nouvel examen de l'édition de ses œuvres avec deux opuscules inédits. Paris: Pagnerre, 1859. P. 177–210.

⁴ Hauréau V. Op. cit. P. 96.

⁵ Hugonis de Sancto Victore *De Contemplatione et ejus speciebus*/ Introduction, texte, traduction et notes par R. Baron. Tournai etc.: Desclée, [1958].

templatione — «несбалансированность структуры, диспропорции между различными частями произведения»⁶ и т.п. Он выдвинул предположение, будто трактат «О созерцании» не был отредактирован и доведен до надлежащей кондиции самим Гуго и в таком виде оказался в руках его ученика, меру «соавторства» которого трудно определить с достоверностью⁷. В статье 1959 года Барон подчеркивал, что трактат «О созерцании» не представляет собой произведение, «ответственность за которое мог бы нести один лишь Гуго Сен-Викторский»⁸. Как бы то ни было, Барон отдавал себе отчет в том, что коэффициент аутентичности изданного им трактата «не очень высок»⁹. Сомнения в подлинности *De Contemplatione* преследовали Барона вплоть до его скорострительной кончины в январе 1968 года. Во вступительной статье к изданному посмертно собранию шести духовных произведений Гуго Сен-Викторского Барон охарактеризовал трактат «О созерцании и его видах» как «сочинение, вдохновленное Гуго (*œuvre d'inspiration hugonienne*)»¹⁰.

Вопрос об ученике-«соавторе» Гуго отнюдь не так незатейлив, как это может показаться на первый взгляд. Весьма любопытные свидетельства содержатся в послании Лаврентия, одного из учеников Гуго, к монаху Маврицию¹¹. В послании Лаврентий повествует о том, как ему выпала честь с разрешения и под кон-

⁶ *De Contemplatione* (Introduction par R. Baron). P. 15. Впрочем, оценки Барона ныне не всем представляются оправданными. Так, по мнению Рорема, автор трактата «О созерцании» анализирует «многие формы и типы созерцания более систематическим или даже более схоластическим образом, нежели это делал Гуго когда-либо в своих неоспоримо подлинных сочинениях» (Rorem P. Hugh of Saint Victor. New York etc.: Oxford University Press, 2009. P. 201). Но что имел в виду Рорем под «более систематическим» или под «более схоластическим» стилем анализа? Может быть, композиционные оплошности *De Contemplatione* были просто отодвинуты для него на второй план монотонной «ритмичкой» неотступных трихотомий.

⁷ Ibid. P. 15–16. Уже после смерти Барона, его защиту «частичной» подлинности *De Contemplatione* продолжил Рудольф Гой. Этот авторитетный ученый отнес трактат «О созерцании» к числу «вероятно подлинных трудов (*wahrscheinlich echte Werke*). «Можно, — писал Гой, — считать вероятным, что или Гуго, или какой-либо его ученик, как предлагает Барон в своем издании, является автором трактата» (Goy R. Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976. S. 480).

⁸ Baron R. Hugues de Saint-Victor: contribution à un nouvel examen de son œuvres // *Traditio*. Vol. 15, 1959. P. 286.

⁹ *De Contemplatione* (Introduction par R. Baron). P. 31.

¹⁰ Baron R. Introduction // *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels / Introduction, texte critique, traduction et notes par R. Baron*. Paris: Cerf, 1969. P. 11 (Sources Chrétiennes № 155).

¹¹ Это письмо было впервые опубликовано Б. Бишоффом. См.: *Bischoff B. Aus der Schule Hugos von St. Viktor // Aus der Geisteswelt des Mittelalters: Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet / Hrsg. von A. Lang [u.a.]. // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband III. 1. Halbband. Münster i.W.: Aschendorff, 1935. S. 246–250 (Der Widmungsbrief des Laurentius an Mauritius — S. 250).*

тролем учителя составить конспект лекций Гуго о божестве. По словам Лаврентия, «раз в неделю я приносил учителю Гуго вощённые дощечки (tabellas)¹², дабы, если что-то было излишним, оно, по его усмотрению, устранялось; если что-то было пропущено, оно восполнялось; если что-то было сформулировано неверно, оно изменялось; если же иногда что-то невзначай было выражено правильно, оно подтверждалось авторитетом такого великого мужа (...) *semel in septimana ad magistrum Hugonem tabellas reportabam, ut eius arbitrio si quid superfluum esset, reseicaretur; si quid pretermisum, suppleretur; si quid vitiose positum, mutaretur; si quid uero quandoque forte fortuito bene dictum, tanti uiri auctoritate comprobaretur*»¹³. Последнюю часть фразы не возбраняется истолковать так: Гуго мог хвалить Лаврентия не за скрупулезную точность записи услышанного, а за точное понимание его смысла. Таким образом, Лаврентий был вправе претендовать на роль не просто писца, а секретаря (artificem)¹⁴, причастного к созданию научного труда, но он при этом отдавал пальму первенства Гуго как автору (auctorem)¹⁵. В конце концов, «Sententie de divinitate», или, по лапидарной характеристике Пуареля, «*Reportatio du cours de Hugues, rédigée par un étudiant mais révisée par lui*»¹⁶, пригодились Гуго при создании им своего главного теологического сочинения «*De sacramentis*»¹⁷.

Пример тесного сотрудничества учителя с одаренным и почтительным учеником мог настроить Барона на оптимистический лад в том, что касалось проблемы авторства *De Contemplatione*. Однако Барону следовало бы серьезнее проанализировать перспективу более пессимистического сценария, при котором не слишком образованный, но амбициозный «ученик» попытался бы, уже после смерти (возможно, сравнительно давней) учителя, руководствоваться своими собственными предпочтениями, бесконтрольно занявшись «совершенствованием» и дополнением сохранившихся записей. И, в таком случае, не стоило ли Барону внимательно отнестись к, скажем, грамматическим погрешностям «соавтора» *De Contemplatione*, которые были бы немислимы для Гуго? Чтобы не ходить далеко за примерами, достаточно сравнить десятую главу третьей книги «Дидакаликона», озаглавленную «О размышлении», с первой страницей латинского текста *De Contemplatione* в издании Барона, на которой под условным заглавием [Tit. I. — De meditatione] с незначительными купюрами воспроизводилась почти дослов-

¹² Ф. Сири не без основания предполагает, что Лаврентий использовал вощённые дощечки, на которых записанный им текст редактировался учителем и на основе которых мог быть создан манускрипт «Sententie de divinitate» (Siri F. *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione // Medioevo e filosofia Per Alfonso Maierù / A cura di M. Lenzi, C.A. Musatti e L. Valente. Roma: Viella, 2013. P. 111).*

¹³ Письмо Лаврентия цитируется в издании А. Пьяццони, в котором оно предшествует прологу «Сентенций о божестве» (Sententie de divinitate): Piazzoni A.M. Ugo di San Vittore «auctor» delle «Sententie de divinitate» // Studi medievali. Serie terza. Anno 23 — Fasc. 2. 1982. P. 861–955 (<Epistola Laurentii> — P. 912–913). Piazzoni A.M. Op. cit. P. 912, 26–30.

¹⁴ Piazzoni A.M. Op.cit. P. 913, 35.

¹⁵ Ibid. P. 913, 34.

¹⁶ Poirel D. Hugues de Saint-Victor. Paris: Cerf, 1998. P. 41.

¹⁷ Hugonis de S.Victore *De sacramentis christianae fidei. Praefatiuncula* (PL, 176, 173–174).

но указанная глава из сочинения Гуго. Как мы читаем в «Дидаскаликоне», «Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter investigat. Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. Delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere (Размышление есть тщательно обдуманная мысль, которая благоразумно исследует причину и происхождение, способ бытия и полезность всякой вещи. Размышление берет начало в чтении, но оно не ограничивается никакими правилами или предписаниями для чтения. Ведь оно услаждается пробегом по некоему открытому простору, где оно устремляет свободный взор к истине, достойной созерцания, и затрагивает то те, то эти причины вещей, а порой и проникает в глубины, не оставляя ничего двусмысленного, ничего темного)»¹⁸. Если сравнивать приведенный латинский текст из «Дидаскаликона» с текстом из трактата «О созерцании и его видах», примечательно, что вместо фразы «ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat» в *De Contemplatione* фигурирует фраза «ubi liberam affigat rationem ueritatis contemplande»¹⁹. И так, в первом случае мы имеем дело с безупречной грамматикой, по правилам которой при глаголе *affigere* обычно используется прямое дополнение в аккузативе плюс косвенное дополнение в дативе. Во втором же случае дефективность грамматики неотвратимо проявляется в невнятице французского перевода Барона: «fixant librement (sic!) l'idee d'une verité à contempler»²⁰.

Барон не всегда обращал внимание на то, что, когда в *De Contemplatione* затрагивается экзистенциальная проблематика, автор подчас пользуется штампами и избегает сложных ритмических конструкций, позволяющих через череду пронзительных вопросов прикоснуться к глубинам внутреннего опыта. «Так он (внутренний человек. — М.Г.), — читаем в *De Contemplatione*, — отмечает смертность человеческого удела. Откуда он? Из глины, т.е. из праха земного. Что он есть? Сосуд глиняный; но следует опасаться, как бы не стал он сосудом греха. Для чего он? Чтобы обратиться в персть земную (Nec humane conditionis mortalitatem innuit. Vnde sit? ex materia figuli, id est ex limo terre. Quid sit? uas scilicet fictile, sed timendum ne fiat uas contumelie. Ad quid? ut reuertatur in puluerem terre)»²¹. Налицо попытка автора «О созерцании» драматизировать повествование введением ряда «вечных» вопросов. Однако есть смысл сравнить эти вопросы о чело-

¹⁸ Hugonis de Sancto Victore *Didascalicon de Studio Legendi* III, 10 / A critical text by Ch. H. Buttimer. Washington: The Catholic University Press, 1939. P. 59.

¹⁹ *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 41.

²⁰ *De contemplation et de ses espèces*. P. 1. Кстати сказать, и последние строки [Tit. I. — De meditatione]: «Que omnia quanta sint admiratione digna, tanto magis quisque nouit quanto attentius Dei mirabilia meditari consueuit (Насколько все это достойно восхищения, некто знает тем в большей степени, чем тщательнее он обычно размышляет о чудесных делах Божьих)» (*De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 42) Р. Барон переводит неточно: «Tout cela est d'autant plus digne d'admiration que l'on sait avec plus d'attention méditer les merveilles de Dieu» (*De contemplation et de ses espèces*. P. 2).

²¹ *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 43.

веческом уделе, о бытии человека в мире с содержащимися в эмфатическом зачине первой книги *De vanitate mundi* «экспрессивными вопросами» Гуго Сен-Викторского²². В этом сравнении явно выигрывает Гуго Сен-Викторский: он более тонок и выразителен как содержательно, так и стилистически. «О нечистый мир, как это так, что возлюбил тебя? И это есть плод твой? Это посул твой? Это надежда наша? Почему вознадеялись? Почему уверовали? Почему не возжелали задуматься? И вот как мы обманулись. Ничего другого не получили и остались (*remansimus*. — *М.Г.*) опустошенными. О нечистый мир, как это так, что возлюбил тебя? (*O munde immunde, quale dileximus te? Nunc ergo est fructus tuus? Naec promissio tua? Naec spes nostra? Quare speravimus? Quare credidimus? Quare cogitare nolimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes transimus. O munde immunde, quale dileximus te?*)»²³.

Не отрицая заслуг Р. Барона в осмыслении трактата «О созерцании и его видах», следует учитывать и литературу, опубликованную после выхода в свет критического издания трактата *De Contemplatione* в 1958 году. Последующий библиографический обзор, будучи выборочным, отнюдь не претендует на полноту охвата. Уже в 1959 году вышла в свет статья Робийяра под интригующим названием: «Написал ли Гуго Сен-Викторский “О созерцании и его видах”?»²⁴. Засвидетельствовав свою симпатию к Барону как издателю *De contemplatione*, Робийяр не скрывает радикальности своих намерений: «Нет, Гуго не написал *De contemplatione*»²⁵. Кандидатуру, которую Робийяр выдвинул вместо Гуго, является, по его словам, «серьезной, очень серьезной»²⁶. И это — Ришард Сен-Викторский. Как и Барон, сравнивая *De contemplatione* и *De septem septenis*, Робийяр завершил свою статью безапелляционным выводом: Ришард Сен-Викторский — автор *De contemplatione et ejus speciebus*, и, следовательно, автор *De septem septenis* — ученик Ришарда²⁷. В пылу полемики Робийяр запямятовал о композиционных недостатках и «ученических» недочетах трактата «О созерцании», отмеченных Бароном. В итоге он приписал далекий от совершенства трактат Ришарду Сен-Викторскому, который, по словам Данте, «в созерцании был больше, чем человек (*che a considerar fu più che viro*)» (*Par. X, 132*)²⁸.

²² Giraud C. Du silence à la parole: le latin spirituel d'Hugues de Saint-Victor dans le *De vanitate mundi* // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Т. 77, 2010. P. 14.

²³ Hugo von St.Victor. *De vanitate mundi* / herausgegeben von K.Müller. Bonn: A. Markus und E.Weber's Verlag, 1913. S. 26.

²⁴ Robilliard J.-A. Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le «De contemplatione et ejus speciebus»? // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Т. 43, 1959. P. 621–631.

²⁵ Robilliard J.-A. Art. cit. P. 622.

²⁶ Robilliard J.-A. Art. cit. P. 625.

²⁷ Robilliard J.-A. Art. cit. P. 631.

²⁸ Ришард досконально разработал систему восхождения человеческого духа не просто до высочайших степеней созерцания, но и до самоотчуждения духа в его экстатическом порыве к постижению сверхразумного. «Вот этими, — писал он в «Вениамине большем», — степенями восхождения (*promotionis*. — *М.Г.*) поднимается дух человеческий. Размышлением он поднимается до созерцания, созерцанием — до восхищения, восхищением — до отчуждения ума» (*Benjamin maior V, 12. S. [137], 19–21 Aris*).

В разработке проблемы созерцания Ришард был последователем Гуго, но превзошел его особенно в таких сочинениях, как «Вениамин меньший» (*Beniamin minor*)²⁹ и «Вениамин больший» (*Beniamin maior*)³⁰.

Эти сочинения отличали не только сбалансированность структуры, но и тщательно продуманная концептуальная связь их отдельных частей³¹. Считать, что трактат «О созерцании и его видах» в случае его атрибуции Ришарду мог составить достойную конкуренцию двум «Вениаминам», было бы допущением, по меньшей мере, поспешным.

В опубликованной в 1991 году статье об *Ysagoge in Theologiam*, богословском компендии, созданном, вероятно, в начале второй трети XII века и довольно экстравагантно комбинирующем идеи Гуго Сен-Викторского с идеями Петра Абеляра, Майкл Эванс затронул ряд проблем касательно «сомнительного статуса

²⁹ Richard de Saint-Victor. Les douze patriarches ou Beniamin minor / Texte critique et traduction par J. Châtillon et M. Douchet-Suchaux; Introduction, notes et index par J. Longère. Paris: Cerf, 1997 (Sources Chrétiennes № 419).

³⁰ Richard von St. Victor. De contemplatione [Beniamin maior] / herausgegeben von Marc-Aeilko Aris in Zusammenarbeit mit J. U. Andres // Aris Marc-Aeilko. Contemplatio: philosophische Studien zum Traktat *Beniamin Maior* des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des Textes. Frankfurt am Main: Knecht, 1996. S. [1] – [148].

³¹ Сопоставляя мистические сочинения Гуго и Ришарда, Патрис Сикар подчеркивал, что *De archa Noe* (ок. 1127 г.) и *De archa Moysi* («Вениамин больший», ок. 1160 г.) разделяли десятилетия, а поэтому «ковчеги» (т.е. символические обозначения человеческого духа) Гуго и Ришарда, хотя и вбирали в себя учения о деятельной и созерцательной жизни и о трояком (четверояком) смыслах священных речений (историческом, аллегорическом, моральном + анагогическом), понимались обоими мыслителями по-разному (Sicard P. *Du De archa Noe de Hugues au De archa Moysi de Richard de Saint-Victor: Action, contemplation et sens scripturaires chez deux théoriciens maquetistes // Théologies victorines: Études d'histoire doctrinale médiévale et contemporaine. Les Plans: Parole et Silence, 2008. P. 57–106*). Мистические доктрины Гуго и Ришарда кратко сравнивал Б.Т. Кулмен (Coolman B.T. *The Victorines // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism / Ed. by J.A. Lamm. Malden (MA); Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. P. 251–259*). Мистицизм *De Contemplatione* тоже вполне согласовывался с обрамленной орнаментом глосс интерпретацией священных речений. Последняя фраза «О созерцании и его видах» весьма показательна. «Поэтому Писание говорит: *Если ты не можешь созерцать диск солнца, взгляни на него в окно Соломона* (Unde Scriptura: *Si non potes solem contemplari in rota, intueri ipsum in Salomonis fenestra*) [ср. Песн. 2, 9]» (*De Contemplatione / Éd. par R. Varon. P. 93*). Это не цитата, а сложная вариация на темы Песни песней 2, 9 и, возможно, первой главы Книги Пророка Иезекииля. В итоге каждое слово обладает особой семантической полифонией. Например, «gota» обозначает и «диск» [солнца], и «колесо» из видения Иезекииля. Обороту Вульгаты: «[возлюбленный мой] заглядывает в окно (в окна), мелькает сквозь решетку (сквозь решетки) (*despiciens per fenestras prospiciens per cancellos*)» остается единственное более или менее точное соответствие: «in fenestra». Кроме того, несомненно влияние таких авторитетных для философско-теологической мысли XII века экзегетов, как, скажем, Григорий Великий (См., например: *Gregorii Magni Moralium Lib. XXXIV. Cap. 14: «Per solem quippe Dominus figuratur» (PL, 76, 730D-731A)*.

De contemplatione в собрании работ Гуго»³². Эванс упомянул и о неизвестном последователе Гуго, ставшем его «соавтором». Но он считал маловероятным, что этот ученик, не сумевший проникнуть в мысль учителя, был из его ближайшего окружения. Наконец, Эванс усомнился в том, что раздел «О добродетелях», в частности, о четырех главных добродетелях (справедливости, мужестве, умеренности и благоразумии) — неотъемлемая часть трактата «О созерцании»³³, и эти сомнения оказались не напрасными. Впрочем, утверждая, будто Гуго не проявляет никакого интереса к четырем главным добродетелям в своих аутентичных сочинениях, Эванс допускал ошибку³⁴.

Последнее десятилетие прошлого века ознаменовалось тем, что дискуссии медиевистов относительно аутентичности *De Contemplatione* мало-помалу затихли, поскольку доводы в ее пользу практически иссякли. В 1998 году в компактной, но содержательной книге, посвященной Гуго Сен-Викторскому, Доминик Пуарель констатировал: «В недавнем прошлом Р. Барон приписал Гуго, по крайней мере, частично, произведения, которые большинство историков сейчас считают неаутентичными: комментарий к “Уставу Св. Августина” и *De contemplatione et eius speciebus*»³⁵.

Однако уже в нашем веке произошло знаменательное событие: руководитель исследовательской программы «Генеалогия морали: главные добродетели в средневековом дискурсе, 500—1500» Иштван Бейци развернул эффективную систему аргументации, направленной против атрибуции *De Contemplatione* Гуго Сен-Викторскому. Основным вывод, к которому пришел Бейци, и дал название его знаковой статье: «*De contemplatione et eius speciebus: A work falsely attributed to Hugh of Saint Victor*»³⁶. В этой статье Бейци сосредоточил внимание прежде всего на

³² Evans M. The *Ysagoge in Theologiam* and the Commentaries Attributed to Bernard Silvestris // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 54, 1991. P. 21.

³³ Ibid.

³⁴ Так, в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторский затрагивал проблему главных добродетелей, давая определение общественной философии. «Общественная философия, — писал Гуго, — есть та, которая, принимая на себя заботу о государстве, способствует благополучию всех благодаря искусности своего предвидения, равновесию справедливости, неизменности мужества и стойкости умеренности (*publica [sc. philosophia] est quae rei publicae curam suscipiens, cunctorum saluti suae providentiae sollertia, et iustitiae libra, et fortitudinis stabilitate, et temperantiae patientia medetur*)» (*Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio Legendi* II, 19 / A critical text by Ch.H. Buttner. Washington: The Catholic University Press, 1939. P. 38). Приведенная фраза является цитатой из комментария Боэция к *Isagoge* Порфирия: «*secunda [sc. philosophia] uero est quae rei publicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur*» (*Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta* I, 3 / Rec. S. Brandt // CSEL, 48, P. 9, 17—20). В сочинении «О таинствах христианской веры» Гуго упоминал «четыре главных добродетели духа (*quatuor principales virtutes animi*)» в связи с экзегезой Ветхого Завета (*Hugonis de S. Victore De sacramentis* II, 4, 3 (PL, 176, 434C)).

³⁵ Poirel D. Hugues de Saint-Victor. Paris: Cerf, 1998. P. 14—15.

³⁶ Bejczy I. P. *De contemplatione et eius speciebus: A work falsely attributed to Hugh of Saint Victor* // *Studi medievali. Serie terza. Anno 45 — Fasc. 1*. 2004. P. 433—443.

разделе «О добродетелях», содержащемся в трактате «О созерцании и его видах». Особый интерес у Бейци вызвала следующая сентенция из *De Contemplatione*: «Опять-таки, исток и происхождение справедливости есть равенство, сходство вещей, которое, уравнивая все в вещах, желает для равных причин равные права (Rursus iustitie fons et origo est equitas, que est rerum conuenientia cuncta coequiparans in rebus, paribus et causis paria iura desiderat)»³⁷. По его мнению, определение равенства, в конечном счете, восходит к сочинению *Exordium Institutionum* (т.е. «Введение в Институты Юстиниана»), автор которого Мартин Гозия был одним из известнейших болонских учителей гражданского права в первой половине XII века. Определение равенства, данное Мартином, встречается в пяти работах, скомпилированных его последователями на юге Франции между 1127 и 1160 гг. Из этих работ особо выделяется *Summa Institutionum «Iustiniani est in hoc opere»*.

В первой главе («De iusticia et iure») первой книги этого сочинения, представляющей собой преимущественно пересказ *Exordium Institutionum*, обнаруживается знакомое нам определение равенства: «Set quia iusticie fons et origo est equitas, uideamus prius quid sit equitas. Equitas est rerum conuenientia que cuncta coequiparat. Vel equitas est rerum conuenientia que paribus in causis paria iura desiderat»³⁸. Однако словосочетание «que cuncta coequiparat», отсутствующее в *Exordium* Мартина, максимально приближает текст *De contemplatione* к только что процитированному тексту неизвестного глоссатора. Бейци исследует источники и другой весьма важной сентенции из *De Contemplatione*: «Право есть высший смысл, вложенный в природу, который учит тому, что надо совершать, и запрещает противоположное; или: право есть искусство равного и благого, т.е. наука, которая принуждает людей к равному и благому (Ius est summa ratio nature insita, que docet facienda, prohibet contraria: uel ius est ars equi et boni, id est scientia que arctat homines ad equum et bonum)»³⁹. Первая часть этого утверждения взята из трактата Цицерона «О законах» I, 18, хотя Цицерон говорил это не о праве (ius), а о законе (lex). Вторая часть определения «ius est ars boni et aequi» использовалась римским правоведом Цельсом, и, вошедши в *Institutiones* Юстиниана, она была повторена в многочисленных введениях в *Institutiones*. Среди этих введений следует выделить *Epitome exactis regibus*, составленное ок. 1150 года. Ведь именно в этой компиляции находится ближайшая параллель к тексту *De Contemplatione*: «Ius est ars boni et equi, id est, collectio legitimorum perceptorum que artant nos ad observandum bonum et equum»⁴⁰. В своей статье Бейци привел еще несколько любопытных параллелей между текстами глоссаторов римского права и текстом *De Contemplatione*. По мнению Бейци, Гуго, много рассуждавший о божественной справедливости и обя-

³⁷ *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 59. Подстрочные ссылки, которые предлагает Барон для поиска текстуальных параллелей, вроде сочинения Цицерона *De inventione* или комментария Макробия ко «Сну Сципиона», здесь явно недостаточны.

³⁸ *La Summa Institutionum «Iustiniani est in hoc opera»* I, 1 / éditée par P. Legendre. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973. P. 23, 3–5.

³⁹ *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 59.

⁴⁰ *Die Epitome Exactis Regibus* VIII, 3 / Herausgegeben von M. Conrat (Cohn). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1884. P. 106, 2–4.

занности человека подчиняться ей, вряд ли нуждался в том, чтобы обращаться к юриспруденции для обоснования своих основополагающих позиций. Кроме того, систематическое изучение римского права, начавшееся на юге Франции в двадцатых годах XII века, не могло бы достичь севера Франции (а, стало быть, и Сен-Викторского аббатства) до 1160 года. Если допустить, что *De Contemplatione* было написано именно в этом аббатстве, то 1160 год становится вполне обоснованным *terminus a quo*. Бейци не останавливается на достигнутом. Он приводит отрывок из *De Contemplatione*: «Справедливость как бы опирается на две сестринские колонны: на мужество в противоборстве страху и на умеренность в противоборстве вожделению (*Iustitia uero tanquam duabus sororibus fulcitur columnis, fortitudine contra timorem, temperantia contra cupiditatem*)»⁴¹. Источник этого пассажа Бейци идентифицирует, не колеблясь, ведь в *Ysagoge in Theologiam* читаем: «*Ideo ergo iusticia duo columnis fulcitur, scilicet fortitudine contra timorem, et temperantia contra cupiditatem*»⁴².

В свое время Р. Барон пытался доказать, что определения добродетелей, данные в *De Contemplatione* и в *Ysagoge* схожи, поскольку автор *Ysagoge in Theologiam* заимствовал многие дефиниции из *De Contemplatione*⁴³. Однако мысль о том, что мужество в противодействии страху и умеренность в противодействии вожделению защищают справедливость, была весьма близка Абельяру⁴⁴. Трудно предположить, чтобы Гуго Сен-Викторский был готов разделить взгляд Абельяра на мужество и умеренность как на вспомогательные по отношению к справедливости добродетели⁴⁵. Но легко, и в этом можно согласиться с Бейци, представить себе почитателя Гуго, после смерти учителя выписывавшего из *Ysagoge* пассажи, которые, как казалось недалеконидному «соавтору», подтверждали учение наставника. Результаты, полученные в статье Бейци, позволяют иначе взглянуть и на стратегию Барона в отношении четырех сохранившихся манускриптов *De Contemplatione*. Как известно, Барон имел дело с двумя главными манускриптами: ms. N (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14.872, fols. 33r-46v), который датируется третьей четвертью XII века и имеет викторинское происхождение, и ms. O (Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 409, fols. 116r-126v), датируемым началом XIII века.

⁴¹ *De Contemplatione* / éd. par R. Baron. P. 60.

⁴² *Ysagoge in Theologiam* // Landgraf A. *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*. Textes inédits. Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1934. P. 75.

⁴³ Baron R. A propos des ramifications des vertus au XII^e siècle // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. Vol. 23, 1956. P. 27–34.

⁴⁴ Признанный знаток средневековой философии Джон Маренбон утверждает, что у Абельяра «система четырех главных добродетелей превращается в иерархию, в которой справедливость нуждается в благоразумии (само оно не есть добродетель) и укрепляется мужеством и умеренностью». В примечании к этому пассажи Маренбон пишет: «Подобный анализ отношения между главными добродетелями обнаруживается в *Ysagoge in Theologiam*» (Marenbon J. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1997. P. 286).

⁴⁵ Стоит иметь в виду, что «в своих писаниях Гуго предстает тем, кто в общем отделял себя от учения Абельяра» (Luscombe D.E. *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1969. P. 196).

Барон отдавал явное предпочтение ms. N, хотя многие чтения ms. O выглядели более убедительными. В ms. O, в частности, отсутствуют пассажи о справедливости и о мужестве и умеренности. Бейци же считал доказанным, что Гуго Сен-Викторский никак не мог быть автором раздела о главных добродетелях в том виде, в каком он представлен в ms. N⁴⁶. Статья Бейци завершается следующим утверждением: «Наш неизвестный автор, несомненно, был викторинцем, который очень старался совместить мысль Гуго и Ришарда с источниками, выбранными на его собственный вкус»⁴⁷. В основательной монографии, аккумулирующей исследования его излюбленной темы «Главные добродетели в средневековом дискурсе», Бейци представляет в привычном ему ракурсе трактат «О созерцании и его видах», давая краткую, но емкую характеристику этого трактата. «*De contemplatione et eius speciebus*, — пишет Бейци, — трактат, ошибочно приписанный Гуго, но, весьма вероятно, викторинского происхождения, содержит детально разработанные пассажи о четырех добродетелях, зависящие не только от Цицерона и Макробия, но и от *Ysagoge in theologiam* (в особенности в том, что касается Абельярова воззрения на мужество и умеренность как на добродетели, вспомогательные по отношению к справедливости), и от тогдашних глоссаторов римского права (в особенности в том, что касается определения справедливости), — источников, которые Гуго либо игнорировал, либо избегал»⁴⁸.

Подводя некоторые итоги, нетрудно допустить, что отношение к трактату «О созерцании и его видах» может быть различным. С одной стороны, памятуя о том, что этот трактат некогда приписывался Гуго Сен-Викторскому, напрашивается вывод о том, будто потеря столь почтенного авторства влечет за собой потерю статуса и, стало быть, изучение этого текста не сулит ничего нового и перспективного. Такова, в конечном счете, позиция Патриса Сикара, выраженная в его книге «Гуго Сен-Викторский и его Школа». Поскольку трактат «О созерцании и его видах» не входит ни в список сочинений, фигурирующих под рубрикой «Подлинные сочинения (*Œuvres authentiques*)»⁴⁹, ни в список сочинений, чья атрибуция сомнительна (*Œuvres d'attribution douteuse*)⁵⁰, то, по вердикту Сикара, трактат должен быть рассмотрен как «определенно неаутентичный» (*œuvre d'une spurilité certaine*)⁵¹. Подход Сикара трудно назвать продуктивным, ибо помимо бесспорно признанных авторитетов духовную и интеллектуальную атмосферу XII века обуславливали в той или иной мере и «средняки».

Гораздо продуктивнее, на мой взгляд, подход Д. Пуареля. «Если, — пишет Пуарель, — понятно и даже желательно, что историки сосредоточивают свои усилия на вершинах викторинской школы, то авторы менее блестящие, но намного

⁴⁶ Wejczy I. P. Art. cit. P. 442.

⁴⁷ Wejczy I. P. Art. cit. P. 443.

⁴⁸ Wejczy I. P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill, 2011. P. 104.

⁴⁹ Sicard P. *Hugues de Saint-Victor et son École: Introduction, choix de texte, traduction et commentaires*. Turnhout: Brepols, 1991. P. 273–276.

⁵⁰ Sicard P. Op.cit. P. 276–277.

⁵¹ Sicard. P. Op.cit. P. 273.

Гарнцев М.А.

Сен-Викторская школа и трактат «О созерцании и его видах»

более показательные дают, без сомнения, более точную идею интеллектуального и духовного «среднего» климата в Сен-Викторской школе; более того, они позволяют увидеть, в какой мере наиболее оригинальные интуиции Гуго или Ришарда были в действительности поняты, ассимилированы и отражены их собратьями⁵². Вместе с тем не стоит оценивать достоинства или недостатки *De Contemplatione* только в рамках Сен-Викторской школы, а есть смысл обозреть их в более широком контексте, т.е. в сравнении с произведениями, созданными представителями других школ и направлений теолого-философской мысли XII века.

Как известно, трактат «О созерцании и его видах» начинается со ссылки на «главные древние авторитеты (*iuxta primarias ueterum auctoritates*)»⁵³, и весьма симптоматично, что сочинение *De septem septenis* («О семи семерицах»), некогда приписывавшееся Иоанну Солсберийскому (PL, 199, 945D-964D), опирается на такие прославившиеся авторитетными источники XII века, как, например, «*De contemplatione* Псевдо-Гуго Сен-Викторского»⁵⁴. Непосредственная зависимость шестой семерицы *De septem septenis* от *De Contemplatione* не вызывает сомнений. Автор «О семи семерицах» старается резюмировать рассуждения автора *De Contemplatione* и утверждает: «Существуют семь родов созерцания: размышление, внутренняя беседа, осматривание, восхождение, откровение, изливание, вдохновение» (PL, 199, 955B). Пять способов познания Бога тождественны в обоих источниках: *ex creatura mundi, ex ratione vel natura animi, ex cognitione divini eloquii, ex radio contemplationis, ex gaudio felicissimae visionis*⁵⁵. Однако подробность их описания в *De septem septenis* значительно уступает многословному *De Contemplatione*. Как бы то ни было, трактат «О созерцании и его видах» продолжает оставаться важным источником для адекватного описания эволюции философско-теологической мысли XII века во Франции в частности, и в Европе в целом.

⁵² Poirel D. L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique // Bibliothèque de l'école des Chartes. Tome 156, livraison 1, 1998. P. 207.

⁵³ *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 41.

⁵⁴ Németh Cs. Fabricating Philosophical Authority in the Twelfth Century: The *Liber Egerimion* and the *De septem septenis* // *Authorities in the Middle Ages: Influence, Legitimacy, and Power in Medieval Society* / Ed. by S. Kangas, M. Korpiola, T. Ainonen. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 76. По характеристике Немета, *De septem septenis* «сулит познание божественных вещей и представляет вполне достаточный набор *auctoritates*» (Ibid. P. 69).

⁵⁵ *De septem septenis* (PL, 199, 958C); Ср.: *De Contemplatione* / Éd. par R. Baron. P. 76: *ex creatura mundi, ex ratione uel natura animi, ex cognitione diuini eloquii, ex radio contemplationis, ex gaudio felicissime uisionis.*

Маслов Д.К.

ЦЕЗАРЬ И КОРОЛЬ ГЕНРИХ

*Yet ah! this air I gather and I release
He lived on; these weeds and waters, these walls are what
He haunted who of all men most sways my spirit to peace;*
Gerard Manley Hopkins. «Duns Scotus's Oxford»

Если бы хорошо знакомое читателю словосочетание «основной вопрос философии» имело смысл, то схоластический вопрос «Есть ли Цезарь человек — при том, что Цезарь умер?» можно было бы назвать «основным вопросом философии XIII столетия». На месте Цезаря мог оказаться и Сократ, и почивший король Генрих, и просто «всякий человек». Словами Алена Де Либера, софизм «Всякий человек с необходимостью есть животное — при том, что ни один человек не существует» был «ведущим софизмом» или «главной головоломкой» XIII века¹. В самом деле, речь идет не о каком-то одном софизме, а о целом семействе «софизмов» или озадачивающих предложений, которые, в зависимости от вида схоластического сочинения, принимали либо утвердительную, либо вопросительную форму. Софизмы, принадлежащие этому семейству, встречаются не только в сборниках «Sophismata», но и в схоластических вопросах, «quaestiones», к трактатам Аристотеля «Об истолковании», «О софистических опровержениях», к «Первой аналитике» и к другим сочинениям Философа. Популярность подобного рода софизмов объясняется не только и не столько их теоретической значимостью как таковой, сколько особенностями схоластического образования, в котором преемственность доктрин и «мнений» играла второстепенную роль по сравнению с преемственностью «вопросов» как своего рода упражнений, предназначенных для гимнастики ума и формирования навыков *disputatio*. Иными словами, от автора к автору передавались не столько ответы, сколько вопросы. Основной аудиторией лекций о «головоломках» были студенты первых курсов факультетов искусств — 14-летние подростки, только поступившие в университет и начинающие изуче-

¹ de Libera A. «Aliquid, aliqua, aliquo modo». Signifiable complexement et théorie des tropes au XIV^e siècle // Chemins de la pensée médiévale. Mélanges Zénon Kaluza / P. J.J.M. Bakker, E. Faye, C. Grellard (eds.). — Turnhout: Brepols, 2002, P. 33–34. Об истоках и развитии софизмов этой группы см. также Ebbesen S. Dead Man Is Alive // Synthese. Vol. 40. 1. 1979, P. 43–70. Сборники анонимных парижских софизмов середины XIII века, в которых рассматривается и софизм о Цезаре, опубликованы Де Либера в кн. de Libera A. César et la Phénix. Distinctiones et sophismata parisiens du XIII siècle. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1991.

ние философии с логики. Очевидно, что преподаватели должны были чем-то привлечь внимание этих подростков — тем более, что система схоластического обучения была заточена не на пассивное усвоение слов «авторитета», а на освоение навыков аргументации. «Головоломка» — удобный способ «зацепить» внимание ключющего носом или непоседливого ученика, а также повод для выдвижения доводов «за» и «против», из которых складывается схоластический «вопрос». Следует ли удивляться тому, что трактат Аристотеля «О софистических опровержениях» уже с XII века становится одним из самых популярных трактатов Стагирита, сборники «софизмов» — одним из основных схоластических «жанров», а сами «софизмы» кочуют из одного лекционного курса в другой?

Оксфордская философия времен Дунса Скота до сих пор остается малоизученной областью, что связано, прежде всего, с трудностями палеографического свойства. Тем не менее, вопросам «о Цезаре» и о других уже несуществующих персонажах повезло больше, чем многим другим философским сюжетам: несколько текстов 1270-х — 1280-х гг. были опубликованы в 1987 г. датским исследователем Стеном Эббесеном.

Первый из этих текстов — софизм «Всякий человек есть», который Осмонд Люри (Lewry) атрибутировал Петру из Корнуолла (Petrus Cornubiensis) и датировал circa 1270 года². Рассмотрение софизма «Всякий человек есть» Петра из Корнуолла включает в себя несколько вопросов: (1) может ли бытие, взятое *per se*, предсцироваться об актуально не-сущем и, таким образом, «безразлично верифицироваться в отношении как сущих, так и не-сущих»; (2) «может ли не-сущее называться человеческим индивидом, т.е. есть ли Цезарь человек, если Цезарь не существует»; (3) может ли предикат или что-либо, [содержащееся] в предикате, ограничивать субъект так, что тот подразумевает только сущее; (4) может ли предложение обладать истинностью, если не полагается рестрикция [референции субъекта]³. Петр из Корнуолла полагает, что во всех случаях предикации бытия предсцируется актуальное бытие, и это бытие не следует понимать как отличное от предрасположенности к бытию (*esse habitu*) или «бытия сущностей» (*esse essentialium*). Актуальное и «габитуальное» бытие не являются двумя разновидностями бытия, но лишь служат отличительными признаками при рассмотрении действия: для актуального действия недостаточно одного лишь субъекта, но необходимы также инструмент действия и его объект. Однако, согласно Петру, это различие отсутствует у Аристотеля — достаточно одного лишь субъекта для того, чтобы действие осуществилось и не испытывало недостатка в объекте: подобно тому, как для света достаточно самого света, для бытия не нужно ничего внешнего⁴. Высказывание «Цезарь есть человек» ложно, утверждает Петр, просто в силу различия между именем и глаголом. Имя обозначает смысл как понятие (*intellectus*) или вид (*species*) в душе лишь во вторую очередь, «эквивокальным образом», а в первую очередь оно обозначает, т.е. денотирует, вещь в соответ-

² *Ebbesen S. Talking About What Is No More // Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin. Vol. 55. 1987, P. 136.*

³ *Sophisma <Petri Cornubiensis?> Omnis homo est // Ebbesen S. Op. cit., P. 139.*

⁴ *Ibid., P. 149 – 150.*

ствии с тем, как она познается⁵. При этом имя «всегда обозначает одно и то же», и время не входит в его обозначение⁶ — именно этим «имя сущностно отличается от глагола». «Если вещь не существует, я не могу истинно приписать ей бытие в настоящем времени»⁷, поэтому высказывание «Цезарь есть человек» ложно: уже не существующей вещи бытие не присуще, а лишь «было присуще»⁸. Предикат, рассмотренный отдельно от связки, не ограничивает референцию субъекта до существующих вещей, коль скоро речь идет обо всей возможной области денотатов, которые имя обозначает «*per impositionem*», т.е. по исходному «приложению» имен к вещам. Тем не менее, предикат как бы ограничивает субъект до ныне существующей вещи в соответствии с обычаем словоупотребления (*usus loquendi*). Так, в высказывании «Человек есть вид» человек в душе подразумевается не в большей степени, чем актуально существующий человек, но в соответствии с более частым словоупотреблением, «человек» подразумевает здесь идею человека в душе. Сходным образом обстоит дело и в случае с высказыванием «Генрих есть король Англии»⁹. Как видно из этого примера, Петр из Корнуолла говорит о Генрихе не как об умершем короле, но как о ныне живущем.

Похожий аргумент от *usus loquendi* можно встретить у Дунса Скота в § 67, однако смысл аргумента, его исходная посылка и цель совершенно другие: если Петр из Корнуолла противопоставляет здесь словоупотребление исходному приложению имен к вещам, то Дунс Скот говорит о двух функциях глагола «быть» — как предиката и как связки.

Авторы критического издания предполагают, что Петр из Корнуолла мог быть одним из тех, чье мнение приводит Дунс Скот в «Вопросах к трактату “Об истолковании”»¹⁰. Не вполне понятно, как мнение, с которым Дунс Скот соглашается в § 88, может, с его же собственной точки зрения, не противоречить основному ответу на Вопросы 7 и 8. По всей видимости, сосуществование двух противоречащих друг другу ответов, один из которых Дунс Скот приводит как чужое, но допустимое мнение свидетельствует о том, что у автора еще нет окончательного ответа. Возвращение Скота к вопросу о Цезаре, которого уже нет, в предположительно более поздней редакции «Вопросов к трактату “Об истолковании”» (Q. 12) могло быть связано с дальнейшим поиском разрешения головоломки.

Во всяком случае, мнение Петра из Корнуолла, если говорить о нем в целом, диаметрально противоположно тому, что Дунс Скот говорит в своих основ-

⁵ Ibid., P. 150.

⁶ Ibid., P. 150; 151.

⁷ Ibid., P. 151.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., P. 153–154.

¹⁰ *B. Ioanni Duns Scoti Quaestiones in libros Perihermeneias* /Ed. R. Andrews, G.J. Etzkorn et al. // *B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica*, Vol. II. — St. Bonaventure, N.Y., 2004, P. 95, § 88; n. 92. Издатели цитируют Петра из Корнуолла по Люри, в транскрипции Эббесена читаем: «*Nec supposito intelligatis quod nec praesentialitas nec praeteritio nec futuritio nec entitas sunt de intellectu vocis, quia sic dicto “homo” rem significo et nullam differentiam temporis determino*» (Sophisma <Petri Cornubiensis?> *Omnis homo est* // *Ebbesen S. Op. cit.*, P. 151).

ных *responiones*. В самом деле, Петр из Корнуолла не принимает точку зрения, в соответствии с которой высказывания о несуществующем истинны в силу включенности предиката в субъект. Кроме того, он подвергает критике возможность использования в ответе на вопрос об истинности высказываний о Цезаре дистинкции между бытием сущностей и бытием сущего, а также, по-видимому, с его точки зрения аналогичной дистинкции между габитуальным и актуальным бытием. Дунс Скот же опирается в своем решении именно на те тезисы, которые отвергает Петр из Корнуолла. Возможно, что одним из авторов, чью точку зрения Дунс Скот сочувственно приводит в § 88, был Рикард Клив.

Рикард Клив (*Richardus Clivus*) придерживается несколько иной, чем Петр из Корнуолла, точки зрения в своих «Вопросах к “Метафизике” Аристотеля», написанных, по предположению Люри, в 1372/73 г (вскоре после смерти короля Генриха)¹¹. Согласно Рикарду, «общий термин обозначает одно и то же, вне зависимости от того, существует вещь актуально или нет»¹². Имя не призвано обозначать актуальное существование вещи, каковое акцидентально. Обозначать существование означает сообозначать время, что свойственно глаголу, а не имени, а время — это акциденция. Имя обозначает «истинную сущность вещи (*entitas rei*)», а не ее существование в прошлом, настоящем или будущем. В этом точки зрения Петра из Корнуолла и Рикарда Клива различны: если Петр подчеркивает, что имя обозначает как «одно и то же» множество реальных денотатов (хотя его позиция в этом отношении не вполне ясна), то Рикард считает обозначаемым одну и ту же сущность вещи, и делает парадоксальное замечание: «[Имя] обозначает одно и то же, однако то, что оно обозначает, не есть одно и то же»¹³. Имя «Виллельм» всегда обозначает Виллельма, который не всегда существует актуально и «акцидентальным образом варьируется». И если Генрих есть король, то именем «Генрих» всегда обозначается одно и то же «силою имени». Если же мы сейчас произносим «король Генрих», имея в виду умершего короля, то мы знаем о том, что он умер не благодаря имени, а посредством слуха, зрения или как-либо иначе. Иными словами, существование и несуществование постигаются акцидентально, а не из самого имени, которое обозначает *per se* одно и то же¹⁴.

В следующем вопросе — об унивокальности обозначения сущего и не-сущего общими именами, Рикард развивает свой основной тезис об обозначении общими именами «одного и того же». Сущее или бытие следует понимать двойко — как чтойностное и как бытие актуального существования. Чтойностное бытие и есть тождественное бытие, которое обозначают общие имена, имеющие один и тот же сигнификат и не обозначающие времени в своем «способе обозначения» (*modus significandi*)¹⁵.

Поскольку в § 88 Дунс Скот, так же как и Рикард Клив, говорит, прежде всего, об унивокальности общих имен, мы можем включить Рикарда в число ав-

¹¹ *Ebbesen S.*, Op. cit., P. 136.

¹² *Richardus de Clive. Quaestiones Metaphysicae // Ebbesen S.*, Op. cit., P. 155.

¹³ *Ibid.*, P. 156.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, P. 156–157.

торов, которых Скот мог иметь в виду, предлагая альтернативное решение Вопроса 6.

Как мне представляется, позиция Дунса Скота, изложенная им в основных ответах, ближе позиции Симона из Фавершама, который дает *responsio*, анализируя глагол «есть». В «Вопросах к “Первой аналитике” Аристотеля», написанных около 1280 года¹⁶, Симон ставит вопрос о том, требуется ли существование денотатов терминов для истинности предложения¹⁷, и отвечает на него отрицательно.

Симон из Фавершама приводит два довода в пользу своей точки зрения. Первый довод может служить удачным примером схоластического нонсенса: если бы условием истинности высказывания было бытие того, что обозначается его терминами (*esse extremorum*), то члены противоречия были бы одновременно ложными, что невозможно. Так, если взять возможное высказывание «Сократ не есть», то ложным будет высказывание «Сократ есть», но сходным образом будет ложным и высказывание «Сократ не есть», «ибо ты говоришь, что для истины предложения (*compositio*) требуется бытие обозначаемого терминами (*esse extremorum*)»¹⁸.

В чем задача подобного рода аргументов в композиции схоластического *quaestio*? Сама формулировка вопроса Симона была стандартной для его времени — Эббесен упоминает несколько неизданных манускриптов, в которых содержится аналогичный вопрос¹⁹. Как мы видим, Симон полемически доводит до абсурда следствия тезиса о необходимости существования денотатов терминов для истинности высказывания. Выстраивая свой первый довод, Симон в какой-то степени опирается на общепринятую в схоластике технику диспута — *ars obligatoria*. Как мне представляется, значение этой техники (или, во всяком случае, ее элементов) выходит далеко за рамки собственно анализа *obligationes*, которому посвящались отдельные трактаты или разделы логических сочинений, а также за пределы доводов с прямыми отсылками к «*obligationes*». «*Obligatio*» есть обязательство, которое принимает на себя респондент — он обязуется отвечать в соответствии с выдвинутым тезисом, который может быть как «возможной», так и «невозможной» «позицией» (*positio impossibilis*). Ответчик должен принимать либо отвергать все последующие тезисы только на основании того, следуют они из первого тезиса или нет, тогда как контрфактуальность или невозможность первого тезиса не играют при этом никакой роли²⁰. Таким образом, в данном слу-

¹⁶ *Ebbesen S.*, Op. Cit., P. 137.

¹⁷ *Simon de Faversham. Quaestiones super Analytica Priora I.56 // Ebbesen S.*, Op. cit., P. 158–160. В 1280-е гг. Симон Фавершам преподавал в Париже, о чем свидетельствует, в частности, колофон в одном из манускриптов «Вопросов к “Первой аналитике”»: “*magistro Symone Anglico Parisius*”» (см. *Longeway J. Simon of Faversham // The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* — <http://plato.stanford.edu/entries/simon-faversham/>).

¹⁸ *Ibid.*, P. 158.

¹⁹ *Ebbesen S.*, Op. cit., P. 137.

²⁰ См. *Yrjönsuuri M. Duties, Rules and Interpretations in Obligational Disputations // Medieval Formal Logic. Obligations, Insolubles and Consequences / Ed. by M. Yrjönsuuri.* — Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 2010, P. 3–34.

чае выдвигается некая позиция (*positio*), а затем «пример» (*casus*) возможного высказывания, истинность которого оценивается исключительно с точки зрения выдвинутой позиции.

Очевидно, что довод Симона полемически заострен и подразумевает безусловную всеобщность тезиса о необходимости *esse extremum* для истинности высказывания. В композиционном целом *quaestio* подобные доводы встречаются у множества авторов, в том числе и у Дунса Скота. Такие доводы рассчитаны на риторическую убедительность, на «опробывание» и расширение поля возможной аргументации, но при этом они, как правило, не являются частью авторского ответа (*responsio*) на вопрос или «решения» (*solutio*) вопроса. Позиция автора — будь то Симона Фавершама или Радульфа Бретонского — в аналогичных схоластических *quaestiones* сводится к вполне лаконичным тезисам, и набор мнений здесь был ограничен. Искусство схоластика заключалось не только и не столько в том, чтобы выразить свою позицию, сколько в том, чтобы представить множество убедительных, а порой и софистических аргументов «за» и «против» своей точки зрения²¹. Анализ софизмов о Цезаре, Сократе или короле Генрихе у разных авторов различается, прежде всего, деталями аргументации и нюансами изложения авторской позиции, тогда как самые основные типы предложенных решений были, насколько я могу об этом судить, относительно сходными на протяжении второй половины XIII века — как в Оксфорде, так и в Париже. В связи с этим, не следует преувеличивать оригинальность авторского подхода — в том числе, и у Дунса Скота. Лишь с большой осторожностью, как мне представляется, можно говорить об «эволюции» решений «вопроса о Цезаре» в философии этого периода и предполагать линии преемственности *solutiones* между схоластиками в течение XIII столетия. Тем не менее, тот факт, что Симон Фавершам являлся, по всей видимости, самым заметным комментатором логических сочинений Аристотеля в годы, непосредственно предшествующие написанию «Вопросов» Дунса Скота к трактату «Об истолковании», а также явная близость позиций этих двух схоластиков, позволяют, на мой взгляд, предполагать влияние Симона на Тонкого Доктора.

Второй довод Симона Фавершама исходит из истинности высказывания «Человек есть животное» вне зависимости от того, есть человек или его нет²². Доказывается это следующим образом: высказывание «ни один человек не есть животное» (*nullus homo est animal*) ложно вне зависимости от того, есть ли какой-либо человек или его нет. Это утверждение, в свою очередь, доказывается Симоном с помощью хитроумного построения: всякое отрицательное всеобщее высказывание включает в себе три отношения — предиката к субъекту, субъекта к какому-либо суппозиту и предиката к какому-либо суппозиту. Первое и третье отношения отрицательны, а второе — положительное. Эти три отношения обозначаются соответственно большей посылкой, меньшей посылкой и выводом силлогизма, и потому «во всяком всеобщем отрицательном [высказывании] вир-

²¹ Впрочем, как уже отмечалось выше, у Дунса Скота множественность точек зрения и линий аргументации может проникать и в авторский ответ, *responsio*.

²² *Simon de Faversham*, Op. cit., P. 158.

туально (virtute) заключена форма силлогизма»²³. Поэтому «тот, кто говорит, что ни один человек не есть животное и что любой суппозит человека есть человек, и что любой суппозит человека не есть животное, говорит в меньшей посылке, что любой суппозит человека есть человек, но то, что есть человек, есть животное, а следовательно, любой суппозит человека есть животное; прежде же говорилось, что любой суппозит человека не есть животное; таким образом, тот, кто говорит, что некоторым образом истинно [высказывание] “Ни один человек не есть животное”, признает два противоположащих [по противоречию высказывания]; но это неправильно, а следовательно, это высказывание [“Ни один человек не есть животное”] будет ложным, вне зависимости от того, есть человек или его нет, а значит, противоположное ему [высказывание], а именно “Человек есть животное”, будет истинным вне зависимости от того, есть человек или человек не существует. Поэтому существование денотатов терминов (entitas extremorum) не требуется для истинности предложения»²⁴.

В этом доводе мы наблюдаем хорошо знакомый Симону паралогизм «*petitio principii*»: ключевой пункт в приведенном «доказательстве» — утверждение о том, что человек есть животное, что еще только требовалось доказать. Распространенность подобных доводов в составе аргументации «*pro et contra*» позволяет говорить о том, что одной из основных задач при написании схоластических вопросов к логическим трактатам Аристотеля являлось построение именно софистических аргументов. Софистическая аргументация принималась целым рядом схоластических авторов как упражнение для ума, а также как способ одержания победы в диспуте²⁵.

Изложение авторской точки зрения устроено иначе — в нем, как правило, нет места софистической аргументации. Ответ (*responsio*) Симона открывается ссылкой на комментарий Аммония к трактату «Об истолковании». У Аммония Симон берет разделение бытия на «истинное бытие вне души», «бытие понятийное» (*esse intellectum*) и «бытие обозначаемое» (*esse significatum*)²⁶. «Истинное бытие вне души» имеет все то, что «может иметь бытие, даже если нет интеллекта — такого рода суть камень, бык, лев» и т.п. Понятийное бытие «имеет все то, что зависит в своем бытии от интеллекта, и чего не было бы, не будь интеллекта; таковы все вторые интенции, которые рассматривает логик — силлогизм, род, вид». Обозначаемое бытие «имеет то, о чем интеллект утверждает либо отрицает нечто»²⁷.

Симон использует эту дистинкцию, слегка изменяя определение «*esse intellectum*». Для истины предложения (*compositio*) необходимо бытие (*entitas*) терминов в смысле «обозначаемого бытия» и «понятого бытия». В высказывании может соединяться лишь то, что прежде было понято разумом, а «понятое бытие

²³ Ibid., P. 159.

²⁴ Ibid.

²⁵ См. *Yrjönsuuri M.*, Op. cit., P. 7 со ссылкой на анонимные трактаты XIII века, изданные Де Рейком в кн. *De Rijk L.M.* Die mittelalterlichen Tractate *De modo opponendi et respondendi*. — Münster: Aschendorff, 1980.

²⁶ *Simon de Faversham*, Op. cit., P. 159.

²⁷ Ibid.

имеет то, что интеллект постигает в простом понимании»²⁸. Кроме того, всякое предложение обозначает истину или ложь, поэтому «для истины высказывания необходимо, чтобы термины обозначали что-либо»²⁹. Бытие терминов (*extrematum*) «в соответствии с истинным бытием вне души», напротив, не всегда требуется для истины высказывания³⁰. Здесь Симон ссылается на различие функций или смыслов «есть» как связки и как предиката у Аверроэса. Когда «есть» выступает в роли предиката, предикцируется то, что «есть в нем» самом, то есть в глаголе «быть». Когда же «есть» является связкой, то она предикцирует то, что есть «в другом», то есть в предикате. В первом случае для истины высказывания требуется «истинное существование вне души» — очевидно, здесь имеется в виду бытие того, что обозначается субъектом высказывания. Между бытием вне души и бытием (*esse deminutum*) в душе имеется аналогия как между «первым и последующим» (*per prius et posterius*), то есть глагол «быть» в первую очередь обозначает бытие вне души, и лишь в силу этого — бытие в душе. Поэтому в том случае, когда предикцируется то, что «есть в нем», то есть главное значение глагола, то предикцируется бытие вне души. Если же глагол «есть» выступает в роли связки, то все зависит от предиката: если предикцируется акциденция («белый», «бегущий» и т.п.), то существование денотатов терминов необходимо для того, чтобы предложение было истинным. Но если на месте предиката стоят «вторые субстанции», безразличные к актуальному (*in effectum*) бытию и не-бытию, то существование их денотатов не является обязательным условием истинности высказывания. Объясняется это тем, что денотация здесь вообще не принимается в расчет: такие предикаты (например, «человек» или «животное») высказывают только то, что они несут в своем определении, которое, в свою очередь, не выражает ни бытия, ни не-бытия. Таким образом, предложение «Человек есть животное» истинно и в том случае, если ни один человек не существует. Решение, предложенное здесь Симоном, существенно проще и лаконичнее, чем решение Петра из Корнуолла.

Высказывания из близкого семейства софизмов — такие, как «Цезарь есть мертвый [человек]», требуют отдельного рассмотрения и образуют особый случай. В них несуществование денотатов терминов входит как условие в само высказывание. Симон Фавершам обсуждает софизм о мертвом Цезаре в «Вопросах к трактату “О софистических опровержениях”»³¹. Здесь Симон различает предикацию *per se* «в первом смысле», когда понятие предиката заложено в понятии субъекта, и «во втором смысле», когда предикцируется некоторое свойство, необходимо присущее (*concomitans*) субъекту. Высказывание о мертвом Цезаре подпадает под второй смысл предикации *per se*, и в этом смысле оно истинно³². Таким образом, если в «Вопросах к “Первой аналитике”» Симон различает только предикацию субстанции и предикацию акциденции, то в «Вопросах к трактату “О

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., P. 160.

³¹ *Simon of Faversham. Quaestiones super libro Elenchorum*. Ed. by S. Ebbesen et al. — Toronto: PIMS, 1984, P. 161–164.

³² Ibid., P. 163.

софистических опровержениях» он выделяет предикацию собственного признака. В этом случае, по всей видимости, существование денотата все же необходимо для истины высказывания — после смерти Цезаря форма не остается, но остается материя, которая, согласно Симону, является основанием верификации высказывания «Цезарь есть мертвый»³³. Если свести воедино то, что Симон говорит о сущностной предикации в двух указанных сочинениях, то можно предположить, что предикация вторых субстанций, то есть родов и видов, является с его точки зрения аналитическим высказыванием. В таком случае, не-существование денотатов терминов не будет помехой верификации высказывания только в тех случаях, когда предикат включен в субъект высказывания. В роли таких субъектов могут, по-видимому, выступить имена собственные.

Если отбросить детали, то в главном, как я полагаю, позиция Дунса Скота близка позиции Симона Фавершама: когда «есть» выступает как связка между субъектом и предикатом, она лишена экзистенциального значения в случае сущностной предикации. Кроме того, когда говорится о предикации общего имени, то, согласно Дунсу Скоту, речь идет об определении, которое выражает это общее имя, и которое как бы заложено в суппозите или «истинной природе», понятой как «эта вот», а не о референции в отношении вещи. Поэтому, когда говорится о том, что «Цезарь есть человек», Цезарю предикцируется не существование, а его сущность человека — как мыслимая или «понимаемая» интеллектом.

Тем не менее, сходство в главных тезисах не означает в данном случае текстуального сходства, совпадения в аргументации и в терминологии — Дунс Скот не идет след в след за Симоном Фавершамом. Если Симон дает достаточно краткие ответы на поставленные вопросы, то Дунс Скот уделяет основное внимание развернутой аргументации «за» и «против». Примером может служить дискуссия об акцидентальной предикации в §§ 58, 59, 63, которая представляет собой многоступенчатый ответ на один из доводов против истинности таких высказываний, как «Цезарь есть человек». Как видно из параграфов 59 и 63, Дунс Скот придерживается того же мнения, что и Симон: высказывания, в которых предикцируется акциденция (например, «Цезарь есть белый»), предикцируют бытие существования, то есть «бытие вообще» или «в абсолютном смысле» (*esse simpliciter* или *esse absolute*). Такие высказывания должны с необходимостью полагать актуальное существование того, что подразумевается субъектом высказывания.

Если в оценке акцидентальной предикации Дунс Скот соглашается с Симоном (и, по всей видимости, не только с ним одним), то во взгляде на предикацию собственного признака (ту, которую Симон определял как «*secundo modo per se*») он с ним расходится. Как для Симона, так и для Скота высказывание «Цезарь есть мертвый» («*Caesar est mortuus*») может быть истинным, но два автора по-разному понимают основание (*ratio*) истинности этого высказывания. Если для Симона таким основанием является сам мертвый Цезарь (*Caesar corruptus*), то для Дунса Скота основанием служит понятие Цезаря как смертного, то есть могущего умереть. У Тонкого Доктора ключевым понятием выступает «бытие сущности», противопоставленное «бытию существования» и понятое как «склон-

³³ Ibid.

ность» или «возможность» существовать. Поэтому «смертный» (*mortalis*) как «могущий умереть» есть неотъемлемое свойство Цезаря, которое делает высказывание истинным. Дунс Скот, по-видимому, стремится нивелировать различие между предложениями «Цезарь есть мертвый» и «Цезарь есть человек» и рассматривает оба случая с точки зрения смысла, то есть «бытия сущности», взятого как модальное понятие, тогда как Симон полагает условия истинности высказывания «Цезарь — мертвый» в референции имени «Цезарь». Таким образом, по сравнению с Сином Дунс Скот расширяет число высказываний, условием истинности которых выступает смысловая включенность предиката в субъект.

Мог ли Дунс Скот быть знаком с логическими сочинениями Симона в период написания «Вопросов к трактату “Об истолковании”»? Мы ничего не знаем об этом с достоверностью. Авторы критического издания воздерживаются от предположений относительно времени написания логических сочинений Дунса Скота. Симон, по всей вероятности, находился в 1280-е гг. в Париже, и оксфордское собрание его сочинений в манускрипте Мертон колледжа (Ms 292) может, по предположению Эббесена, объясняться позднейшей известностью Симона, который в 1304–1306 гг. занимал пост канцлера Оксфордского университета³⁴. Дунс Скот изучал философию в оксфордском францисканском *studium generale* в 1282–1289 гг.³⁵, и у нас, конечно, нет никаких свидетельств его знакомства с трудами Симона в этот период. «Вопросы» Дунса Скота могли быть написаны в 1290-е гг., а по предположению Брэмптона, в 1301–1302 гг.³⁶. Вос относит логические сочинения Дунса Скота к первой половине 1290-х гг. и упоминает Симона Фавершама в числе британских авторов, оказавших в этот период влияние на Скота³⁷. Сондаг полагает, что «Вопросы к Первой книге трактата “Об истолковании”» были написаны не одновременно, но последовательно, в двух частях или редакциях³⁸. Во второй, предположительно более поздней редакции, Дунс Скот приводит мнение, которое Сондаг приписывает Симону Фавершаму³⁹. В отсутствие прямых свидетельств о знакомстве Дунса Скота с логическими сочинениями Симона при написании первой редакции «Вопросов к трактату “Об истолковании”», мы можем лишь гипотетически утверждать, что труды Симона по логике уже были известны Скоту.

Анализ предикации в Вопросах 6–8 к трактату «Об истолковании» в первой редакции — не окончательная концепция Тонкого Доктора, но, по всей ве-

³⁴ *Ebbesen S.* Introduction // *Simon of Faversham. Quaestiones super libro Elenchorum*. Ed. by S. Ebbesen et al. — Toronto: PIMS, 1984, P. 4.

³⁵ *Vos A.* The Philosophy of John Duns Scotus. — Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2006, P. 24–25.

³⁶ См. *Andrews R., Etzkorn G.J.* et al. *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*. Introduction // *B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica*, Vol. II. — St. Bonaventure, N.Y., 2004, P. 33–34; *Brampton K.* Duns Scotus in Oxford, 1288–1301 // *Franciscan Studies* 24. 1946. P. 17.

³⁷ *Vos A.* Op. cit., P. 32–33.

³⁸ *Sondag G.* Introduction // *Jean Duns Scot. Signification et verité. Questions sur le traité Peri hermeneias d’Aristote /introd., trad. G. Sondag*. — Paris: Vrin, 2009, P. 8.

³⁹ *Jean Duns Scot.* Signification et verité. Paris: Vrin, 2009, P. 181.

роятности, лишь начальная точка эволюции его представлений о смысле связки «есть», в результате которой, как показал Пини, понимание предикации оказывается объединено у Дунса Скота с концепцией интеллектуальных актов и, в частности, с понятием «акта согласия»⁴⁰. Последнее, в свою очередь, впоследствии имело долгую историю в схоластике XIV века. Если эволюционная гипотеза Пини справедлива, то первая редакция «Вопросов к Первой книге “Об истолковании”» может быть одним из самых ранних сочинений Тонкого Доктора. Уже в этом сочинении можно разглядеть те смысловые акценты, которые проявятся у позднего Дунса Скота в виде тех концепций, которые обычно ассоциируются с его именем. Пусть это будет слишком смелой фантазией, но не предвкушается ли ключевое для метафизики Скота понятие «возможного сущего» в подчеркивании такого аспекта бытия сущности, как *aptitudo*, предрасположенность к существованию? И случаен ли постоянный повтор выражения «природа, понятая как эта» (*natura concepta ut haec*) у автора, который впоследствии введет неологизм «этость» («*haecceitas*»)? Наконец, удивительно ли, что схоластик, который построит учение о сущем в значительной мере на на понятии «виртуального включения» и отведет аналитическим предложениям ведущую роль в научном знании, в раннем сочинении, рассматривая одну из главных «головоломок» своего времени, исходит из понятия включенности предиката в субъект?

⁴⁰ *Pini G.* Scotus on Assertion and the Copula: A Comparison with Aquinas // *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics.* — Rome, June 11–15, 2002, Ed. by A. Maierù and L. Valente. — Firenze: Olschki, 2004, P. 307–331.

Иоанн Дунс Скот

ВОПРОСЫ К ПЕРВОЙ КНИГЕ ТРАКТАТА
«ОБ ИСТОЛКОВАНИИ» АРИСТОТЕЛЯ (6-8¹)

[Вопрос 6. Есть ли нечто, что во всех случаях подразумевается общим термином, обозначающим истинную природу, помимо существующих вещей?]

Итак, ставится вопрос касательно истинности, а также ответа на доводы [за и против] того, есть ли нечто, что во всех случаях подразумевается общим термином, обозначающим истинную природу, помимо существующих [вещей].

<9> И представляется, что это так:

Все то, что термин может во всех случаях подразумевать (*supponere*) и [в отношении чего] он может делать истинным предложение, есть во всех случаях его суппозит (*suppositum*)². [Суппозиты] такого рода отличаются от существующих [вещей], как видно из таких предложений, как «Человек был», «Человек будет», если «был» берется как высказывающее начатый и заверченный акт. Ведь в таком случае предложение не делается истинным в отношении чего-либо существующего, и особенно [это верно] в случае предложения «Человеку случается бежать», в котором, как говорит Аристотель³, субъект замещает не-необходимое.

<10> Далее, способности быть причастным достаточно для смысла общего [термина], следовательно, способности быть причастным достаточно для смысла суппозита. Антецедент очевиден, потому что универсальное есть «по природе

¹ В средневековой схоластике трактат Аристотеля разделяли на две книги — первая включала главы 1–9, вторая — главы 10–14. Перевод выполнен по изданию В. Иоанни Дунс Скоти *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis* /Ed. Andrews R., Etzkorn G.J. et al. // В. Иоанни Дунс Скоти Opera philosophica (OPh), Vol. II. — St. Bonaventure, N.Y., 2004, P. 73–96. Параграфы 15–73 переведены А. Юнусовым, 1–14; 74–80; 87–88; 92–94 — Д. Масловым. Примечания составлены А. Юнусовым, при этом частично использовались примечания в указанном издании, а также в кн. *Jean Duns Scot. Signification et vérité. Questions sur le traité Peri hermeneias d'Aristote* /introd., trad. G. Sondag. — Paris: Vrin, 2009. Цитаты из Аристотеля на русском языке даются по изданиями: 1) «Метафизика», М., СОЦЭКГИЗ, 1934; 2) «О Душе», М., СОЦЭКГИЗ, 1937; 3) «Категории», М., СОЦЭКГИЗ, 1939; 4) «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика»: Аристотель, Сочинения в 4-х томах, Т. 2. М., «Мысль». 1978.

² Суппозит есть то, что подразумевается термином как объект референции, обусловленной, как правило, контекстом высказывания.

³ DeInt, 12, 21b 26–33.

способное предикцироваться многому»⁴. Следование очевидно, потому что, как представляется, для суппозита требуется не большая актуальность в активной причастности, чем для общего — в пассивной причастности. Но [нечто] отличное от существующих [вещей] способно к причастности форме общего, следовательно, и т.д.

<11> Далее, между суппозитом и общим [термином] есть порядок, однако этот порядок [существует] не в вещах как они суть, но только постольку, поскольку они соотносятся с интеллектом. Следовательно, смысл суппозита и общего [термина] зависит не от бытия вещи, а от рассмотрения [ее] интеллектом. Но это рассмотрение может быть одним и тем же в отношении существующих и несуществующих вещей, потому что для того, что рассматривается разумом или интеллектом, как такового, существование или несуществование является внешним [обстоятельством].

Следовательно, как суппозит, так и общий [термин] одинаково относятся к существованию и несуществованию.

<12> Напротив:

Общий [термин] безусловно входит в само по себе (*per se*) понятие любого суппозита, следовательно он предикцируется всякому из них первым способом через себя (*per se*)⁵. Но он [не предикцируется так] несуществующим, как будет показано ниже, следовательно, и т. д.

<13> Далее, для суппозита недостаточно обозначать партикулярно то, что его универсалия обозначает универсально, ибо в таком случае, поскольку только имя обозначает [что-либо], имя было бы суппозитом имени, что с очевидностью ложно. Таким образом, суппозит должен быть сущностно идентичен своему общему. Но не-сущее не тождественно сущностно истинной природе, следовательно, и т. д.

<14> Далее, тогда было бы ложным всякое общее утвердительное предложение о присущности, в котором предикат не присущ несуществующим суппозитам, ибо [выражением] «сказываться о всяком» им приписывается присущность, поскольку они являются безусловно (*simpliciter*)⁶ суппозитами общего термина (*distributi*). И, в особенности, не было бы ни истинным, ни возможным никакое высказывание о присущности в данный момент времени, потому что его предикат не мог бы быть присущ несуществующим вещам, и потому не было бы возможно никакое общее предложение о не-необходимом, ведь оно имело бы вид некоторого невозможного предложения о присущности.

⁴ DeInt, 7, 17a 39–40: «Общим я называю то, что может по природе сказываться о многом».

⁵ «Первый способ предикации — сущностная предикация, при которой субъект есть общее, взятое как общее, например “Все люди — животные”... В первом способе предикации предикат включен *per se* в субъект» (Sondag G. Glossaire // *Jean Duns Scot. Signification et verité. Questions sur le traité Peri hermeneias d’Aristote* /introd., trad. G. Sondag. — Paris: Vrin, 2009, P. 285).

⁶ Под «*simpliciter*» имеется в виду «вообще» или «безотносительно каких-либо условий или ограничений» в противоположность «*secundum quid*», то есть «в некотором отношении».

[Вопрос 7. Истинны ли предложения «Цезарь есть человек», «Цезарь есть животное», если Цезарь не существует]

Спрашивается об истинности следующих предложений: «Цезарь есть человек», «Цезарь есть животное», когда субъект не существует.

<15> Представляется, что они ложны:

Сущее не может предикцироваться не-сущему. Но [даже] когда Цезарь не существует, человек есть истинное сущее, к примеру, в других суппозитах, потому что другие суппозиты суть сущие, в которых человек есть безусловно (*simpliciter*) сущий. Следовательно, [сущее] не предикцируется [Цезарю] и т. д. Сходным образом доказывается в отношении человека и животного.

<16> Далее, согласно книге «Об истолковании»⁷, когда нет противоречия в терминах между предикатом и [субъектом] и не предикцируется акцидентальное сущее, имеет силу следование от соединенных к разделенным⁸. Но пусть «Цезарь есть человек», [тогда в этом предложении] нет противоречия в терминах и не предикцируется акцидентальное сущее, ибо предикцируется бытие субстанции истинно сущего, каковое есть истиннейшее бытие. Таким образом, следует, что Цезарь есть. Конвеквент ложен, а значит, [ложен] и антецедент.

<17> Далее, в данном случае, высказывание «Цезарь есть мертвый человек» истинно; следовательно, [истинно и высказывание] «[Цезарь] не есть человек», потому что то, что предикцируется чему-либо как несовместимое [с ним], истинно будет отрицать в отношении него. Антецедент доказывается, во-первых, так: поскольку верно высказывание «Цезарь был человеком» — так как «был» обозначает завершённое действие, — из этого следует, что [Цезарь] есть мертвый человек. Во-вторых, так: поскольку Цезарь не является живым человеком, так как он [уже] не живет, то, значит, [Цезарь] — мертвый человек, поскольку «живое» и «мертвое» противоположны по отношению к человеку.

<18> Далее, «при субстанциальном изменении вещь утрачивает имя и определение»⁹. Как сказано выше¹⁰, это верно для суппозита по отношению к [его] виду. Следовательно, при уничтожении, которое является субстанциальным изменением, суппозит утрачивает имя [своего] вида.

⁷ DeInt 11, 21a 19–24 или 25–34.

⁸ Подразумевается следование от частей сказуемого, предикцируемых вместе, к каждой из этих частей, предикцируемой по отдельности. Например, если верно сказать, что человек — двуногое животное (и в данном случае между субъектом и предикатом нет противоречия в терминах и субъект предикцируется предикату субстанциально), то корректно будет перейти от предикцирования сложного сказуемого «двуногое животное» к предикцированию его частей по отдельности «человек — животное» и «человек — <не-что> двуногое». В случае акцидентальной предикации такой переход невозможен (от высказывания «Каллий — хороший портной» нельзя перейти к высказываниям «Каллий — портной» и «Каллий — хороший»).

⁹ *Averroës*, De substantia orbis c. 1 (ed. Iuntina IX, f. 3rb); *Auctoritates Aristotelis* (ed. J. Hamesse 229).

¹⁰ *B. Joanni Duns Scoti Quaestiones in libros Perihermeneias*, Q. 3, §12. — OPh II, P. 64.

<19> Далее, если бы было верно «Антихрист есть человек», то это было бы на том же основании необходимо. Следовательно, средний [термин] сказывался бы о не-необходимом суппозите необходимым образом, а значит, он не мог бы сказываться о нем не-необходимым образом. Следовательно, всякое не-необходимое [сказывание] было бы одинаково невозможным, так как оно подразумевает, что средний [термин] должен не-необходимым образом сказываться о таком [не-необходимом] суппозите.

<20> Далее, «если первые [субстанции] уничтожаются, то невозможно оставаться и ничему из остального»¹¹, потому что все остальное или находится в них или о них сказывается. Значит, в данном случае, вторая субстанция, которую обозначает [имя] «человек», не может сказываться о Цезаре.

<21> [Доводы] против этого:

«Цезарь бежит, значит, человек бежит» — это необходимое следование. Значит, средняя [посылка], которая обеспечивает [это следование], является необходимой. А эта [посылка] — «Цезарь есть человек». Необходимость следования доказывается [так]: некогда это следование имело место; антецедент и консеквент сейчас сохраняют тот же смысл (*intellectus*), что и тогда. А поскольку следование зависит от их смыслов, то, значит, следование имеет место и сейчас.

<22> Далее, в кн. IV «Метафизики» Аристотель говорит: «Это есть то, потому что это обозначает то»¹². Но даже если Цезаря не существует, «человек» входит в его значение¹³ — ведь «человек» обозначает одно и то же, существует ли Цезарь или нет, следовательно, и т. д.

<23> [На это] отвечают, что Аристотель подразумевает в этом месте первое значение (*significatum*)¹⁴ термина, как можно заключить из [примера с] «человеком» и «двуногим животным», а не части определения или значения.

<24> Против [этого]: от целого значения можно сделать вывод к [его] частям, следовательно, если верно сказывать целое значение о субъекте, то [верно сказывать] и [его] часть. Если бы следование «двуногое животное, следовательно, животное» не имело бы силы, когда человек не существует, то оно не имело бы силы и когда он существует, потому что в обоих случаях происходит одинаковое сокращение [в сигнификате] (*deminutio*), так как сокращение относится к обозначаемым (*sit de ratione significatorum*), которые всегда остаются теми же.

<25> Далее, даже если Цезаря не существует, человек входит в его понятие само по себе (*est de per se intellectu ejus*). Тем самым, он предиктируется ему сам по

¹¹ Cat. 2b5-6: «Если бы не существовало первых сущностей, то не могло бы существовать ничего другого». Приводимые цитаты из русских переводов Аристотеля находятся намного ближе к греческому оригиналу, чем варианты, которые приводятся в тексте Дунса Скота.

¹² Met IV, 1006a33–34: «Под “означает что-то одно” я понимаю, что если “человек” есть вот это, то для того, кто есть человек, “быть человеком” будет означать именно вот это». Стоит также обратить внимание на очевидно неправильное толкование этого места в приводимом аргументе.

¹³ Т.е. сигнификат (*significatum*) или «смысл» в отличие от «суппозита» как денотата.

¹⁴ Т.е. определение.

себе, и, значит, необходимым образом, следовательно и т. д. Все эти следования очевидны из кн. 1 «Второй Аналитики»¹⁵.

<26> На это отвечают, что из того, что предикат входит в понятие субъекта, не следует, что высказывание необходимо, а [следует] только, что определение или часть определения предидируется определяемому. У единичного же нет определения¹⁶, как и у человека, если предполагается, что ни одного [человека] нет, потому что у не-сущего нет определения.

<27> [Довод] против этого: если у не-сущего нет определения, то о не-сущих нет и доказательства. Следование [здесь] очевидно, потому что о подлежащем доказательству нужно знать, что оно *есть* и *что* оно есть¹⁷. Консеквент [же] противоречит кн. 1 «Второй Аналитики» Аристотеля¹⁸, который говорит, что часто о сущих, когда они не существуют, может быть доказательство. И это ясно, ведь даже когда не существует никакого грома, можно знать, что гром — это ужасающий звук.

<28> Далее, у несуществующих [вещей] есть определения, во всяком случае, указывающие, что называется именем. [Даже] если ни одного человека не существует, человеку можно дать такого рода определение. В этом [определении] содержится «животное», потому что оно входит в само по себе (*est de per se*) обозначаемое [термина] «человек». Таким образом, [«животное»] предидируется-таки «человеку» само по себе.

<29> Далее, «Цезарь есть Цезарь, следовательно, Цезарь есть человек». Антецедент истинен, так как нечто предидируется самому себе, а значит, [истинен] и консеквент. Следование [здесь] очевидно, так как консеквент входит в понятие антецедента.

[Вопрос 8. Истинны ли предложения «Человек есть человек», «Цезарь есть Цезарь», при условии, что ни того, ни другого не существует?]

Вследствие этого спрашивают об истинности таких [высказываний], как «Цезарь есть Цезарь» и «человек есть человек» при указанных условиях.

<30> Представляется, что эти высказывания ложны.

Ибо из них выводится (*sequitur*): «Следовательно, Цезарь есть»; «Следовательно, человек есть». Это доказывается тем, что, [во-первых, здесь] нет противоречия в терминах (*oppositio in adjecto*) [между субъектом и предикатом] и, [во-вторых], предикация не акцидентальна, как представляется, потому что предидируется бытие субстанции. Консеквент ложен, а следовательно, и антецедент.

<31> Далее, из этих [высказываний] выводится: «Следовательно, Цезарь есть человек»; «Следовательно, человек есть животное» и т. д., потому что все консеквенты входят в понятия антецедентов. Но все эти консеквенты ложны, а следовательно, и антецеденты.

<32> Далее, когда утвердительное высказывание истинно, в вещи должно быть единство, которое обозначает высказывание. Но в случае [высказывания]

¹⁵ AnPost I, 4, 73a 26–73b24.

¹⁶ Auctoritates Aristotelis (ed. J. Hamesse 130): «Singulare nec est scientia, neque definitio».

¹⁷ AnPost I, 1, 73a 11–13.

¹⁸ AnPost I, 30, 87b19–26.

«Цезарь есть Цезарь» нет никакого единства в вещи, поскольку субъект и предикат не являются какими-либо вещами; следовательно и т. д.

<33> [Доводы] против этого:

«Самое истинное предложение — то, в котором нечто предикцируется самому себе»¹⁹, а эти предложения именно таковы.

<34> Далее, в кн. IV «Метафизики» сказано: «Это есть то...» и т. д., как уже было приведено выше, то есть в предыдущем вопросе во втором контраргументе²⁰.

<35> Далее, в кн. V «Метафизики», в главе «То, в силу чего» сказано: «У человека есть много причин, но у того, что человек есть человек, причин нет»²¹.

<36> Далее, в кн. VII: спрашивать о том, почему человек есть человек — значит ни о чем не спрашивать, поскольку то, что подразумевается поставленным здесь под вопрос как раз и есть самое достоверное²².

<37> Далее, как [сказано] у Аристотеля в кн. II «Об истолковании», всякое отрицательное высказывание является истинным только акцидентально, так как оно сводится к некоторому исходному истинному высказыванию, и всего более к тому, в котором нечто предикцируется себе же самому — так, например, истинность высказывания «Благо не есть зло» сводится к истинности высказывания «Благо есть благо»²³. Следовательно, поскольку истинно высказывание «Цезарь не есть осёл», и так же многое другое можно отрицать о Цезаре, то, следовательно, он может истинно утверждаться о себе самом.

¹⁹ *Albertus Magnus*. Liber de praedicabilibus (ed. Borgnet I 49a): «Et sic intelligitur quod dicit Boethius, quod nulla propositio est verior ea in qua idem praedicatur de seipso». *Boethius*, De Interp. [ed. Secunda] VI, c. 14 (ed. Meiser 480; PL 64: 628BC).

²⁰ См. § 22.

²¹ Met. V, 18, 1022a33–34: «У человека, конечно, несколько причин: живое существо, двуногое, но все же человек сам по себе человек».

²² Met. VII, 17, 1041a14–20: «Выяснить же, почему вещь есть то, что она есть, значит, ничего не выяснять; ведь «что» и «есть» (я имею в виду, например, то, что происходит затмение Луны) должны быть налицо как очевидные, [еще до выяснения, почему это есть]; а что нечто есть само оно, для этого во всех случаях имеется одно объяснение и одна причина, [например]: почему человек есть человек или образованный есть образованный; разве что кто-нибудь скажет, что всякая вещь неделима по отношению к самой себе, а это и значит быть единым». См. также Met VII 17, 1041a 20–24 (*Aristoteles Latinus* XXV, 2, P. 154): «...quaeret autem aliquis quare et homo est animal tale. Hoc quidem palam, non quaerit quare existit (quia vero existit, oportet manifestum esse, nam si non ita, nihil quaerit)».

²³ Подразумевается DeInt 14, 23b15–20. Смысл этого отрывка, однако, едва ли тот, каким его представляет Дунс Скот: «Таким образом, если благо есть и благо, и не зло, притом первое оно есть само по себе, а второе — привходящим образом (ибо для блага привходяще то, что оно не зло), а о каждой вещи более истинно мнение о ней, какова она сама по себе, то и более ложно мнение, [касающееся вещи самой по себе], если только и истинное [касается вещи самой по себе]. Стало быть, мнение о благе, что оно не есть благо, есть ложное мнение о том, что присуще само по себе, а мнение о том, что оно есть зло, есть ложное мнение о привходящем».

<38> Далее, [истинность таких высказываний] можно вывести путем умозаключения: если отрицается высказывание «Цезарь есть Цезарь», то признается высказывание «Цезарь не есть Цезарь», и далее следует «Цезарь есть не-Цезарь». Такое следование имеет силу во всех случаях, когда предикаты утвердительных [высказываний] конрадикторны а таковы простые предикаты, такие как Цезарь и не-Цезарь, как будет сказано ниже. И далее: [если] «Цезарь есть не-Цезарь», то по обращению «не-Цезарь есть Цезарь». И далее: из того, что подвергалось обращению и того, что получилось в результате обращения, поскольку они [оба] признаются [верными], доказывається силлогистически: «не-Цезарь есть Цезарь; Цезарь есть не-Цезарь; следовательно, Цезарь есть Цезарь». Посылки верны для того, кто отрицает вывод, следовательно, вывод истинен. Не препятствует [выводу] и то, что в этом силлогизме из противоположных [посылок] (ex oppositis) реально есть только два термина, потому что достаточно, если есть три термина по положению (secundem rationem), а так и есть в данном случае: «Цезарь» стоит в положении (habet rationem) двух терминов, а именно крайнего термина в большей и меньшей посылках.

<39> Далее, согласно Аристотелю, «Первая аналитика» II, во всяком силлогизме из противоположных [посылок] вывод есть невозможное [высказывание]²⁴. Но вне зависимости от того, есть вещь или ее нет, силлогизм «Ни один человек не есть осел; Некоторый человек есть осел», следовательно, «Некоторый человек не есть человек» будет силлогизмом из противоположных [посылок] по третьему [модусу] второй [фигуры]²⁵. Следовательно, вне зависимости от того, есть вещь или ее нет, вывод здесь есть невозможное [высказывание]. Следовательно, противоположный ему вывод есть необходимое [высказывание], все равно, есть ли вещь или ее нет, а именно, «Всякий человек есть человек».

<40> Далее, безотносительно того, есть ли вещь, или ее нет, [высказывания] «Цезарь бежит», «Цезарь не бежит» конрадикторны, как и [высказывания] «Всякий человек бежит», «Не всякий человек бежит». Следовательно, в каждой паре [высказываний здесь] один и тот же субъект. А с помощью глагола «есть», [имеющегося в нашем случае], возможно предидицировать нечто самому себе с истинностью, следовательно и т. д.

<41> На это — и на некоторые доводы Боэция, а также на некоторые приведенные здесь [доводы] [§ 33–40] — можно ответить, что когда говорится «Цезарь есть Цезарь», то предидицируется не только «Цезарь», но [некое] целое «сущий Цезарь», потому что сигнификат этого глагола «есть» (res verbi) предидицируется вместе с тем, что его уточняет, когда «есть» предидицируется как третье²⁶. Но субъект [здесь] «Цезарь» просто, а не «сущий Цезарь». Поэтому в таких предложениях нечто не предидицируется о себе же самом.

²⁴ AnPr II, 17, 64b8–10.

²⁵ Модус Festino

²⁶ Т.е. как «третье примыкающее» (tertium adjacens) или как связка между субъектом и предикатом в таких высказываниях, как «Цезарь есть человек», «Цезарь есть белый» и т.п. «Есть» предидицируется как «второе примыкающее» (secundum adjacens) в таких высказываниях, как «Цезарь есть».

<42> Несмотря на то, что этот ответ несет в себе затруднительный вопрос в отношении сигнификата глагола (*res verbi*), когда [глагол] предикцируется как третье, — о том, есть ли он часть предиката (о чем, возможно, будет сказано ниже²⁷), тем не менее, в отношении приведенного довода можно выдвинуть, в частности, следующий аргумент: когда [глагол] «быть» предикцируется как третье, он предикцирует то, что есть в другом, то есть бытие того, что он поясняет, как в [предложении] «Цезарь есть Цезарь» предикцируется бытие Цезаря, каковое тождественно Цезарю, существует ли Цезарь или нет. Следовательно, утвердительное [высказывание «Цезарь есть Цезарь»] истинно. Этот аргумент подтверждается тем, что такие высказывания, как «не-сущее есть не-сущее» и «химера есть химера», признаются истинными вследствие одного только того, что бытие предиката тождественно субъекту.

[I. Ответ на 6 вопрос.

A. Ответ]

<43> На первый из этих вопросов можно ответить, что смысл общего [термина] либо суппозита вещи приписывается вещи не как существующей, а как постигаемой интеллектом. Ведь полагать, что нечто существует как то, чему приписывается смысл общего, означает полагать [существование] идей, как это делал Платон. Итак, общий термин как имеющий смысл общего есть природа, взятая в смысле «способного сказываться о многом», и тогда суппозит есть природа постигаемая интеллектом как «неспособное сказываться о многом». Но интеллектом можно в равной степени постичь природу, поскольку она способна сказываться о многом, и ту же самую природу, поскольку она не способна сказываться о многом — неважно, существует она, или же не существует, или же та, которая постигается как неспособная сказываться не существует, а та, которая постигается как способная сказываться, существует в других суппозитах. Ибо всегда в общей природе, понятой как «это вот», познается и сама по себе (*per se*) природа, понятая в абсолютном смысле. Следовательно, суппозиты общих терминов, [рассматриваемые] в общем — это нечто отличное от существующих [вещей].

<44> Эта посылка (что существующая вещь постигается тем же образом, каким она постигается, когда она не существует) очевидна, потому что «о том, что бывает по большей части» и т. д., также могут быть доказательства, когда оно не существует, согласно кн. I «Второй аналитики» Аристотеля²⁸. Следовательно, такие вещи можно знать по определению, потому что доказательное знание предполагает знание определения²⁹, следовательно, их можно просто постичь интеллектом через их виды. Таким образом, сила [этого разбираемого здесь] довода состоит в следующем: человеческая природа, понятая как «это вот», совершенно одинаковым образом относится к человеческой природе, понятой в смысле «способного сказываться о многих», [все равно], постигается ли эта природа как существующая или как несуществующая. Следовательно, она в равной степени имеет

²⁷ B. Ioanni Duns Scoti *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis* // OPh II, P. 107–108, § 32–33.

²⁸ AnPost I, 30, 87b19–26.

²⁹ AnPost II, 3, 90b 24–26.

смысл суппозита, когда существует и когда не существует. Потому, если имена «Цезарь» и «Антихрист» и прочие такого рода вводят для обозначения суппозитов «человека» или природы, понятой как «это вот», то, поскольку они всегда обозначают одно и то же, даже когда происходит какое угодно изменение в существовании вещи (как сказано в решении третьего вопроса³⁰), то [отсюда] следует, что они всегда обозначают [именно] суппозит «человека». Если же эти [имена] вводят для обозначения составного целого, о котором Аристотель в кн. VII «Метафизики» говорит, что применительно к нему существуют возникновение и уничтожение как таковые (*per se*)³¹, тогда они не обозначают суппозит «человека» ни когда он существует, ни когда он не существует. Ибо суппозит есть сам по себе та же самая природа, что и его общий [термин], взятая более определенным образом; а составное целое относится к природе вида иным образом. Однако «этот вот человек», по меньшей мере, обозначает суппозит истинного человека.

[В. Ответы на главные аргументы шестого вопроса]

<45> Ответ на первый аргумент [§ 12] будет очевиден, исходя из решения следующего вопроса [§ 49–50].

<46> Ответ на второй аргумент [§ 13] явствует из того, что смысл суппозита не подразумевает, что он должен обозначать как единичное то, что его общий [термин] обозначает как универсальное. В действительности эта природа, понятая интеллектом как «это вот» (которая, кроме того, обозначается именем, а не является «обозначающим именем»), является суппозитом природы, понятой интеллектом [в качестве] способной сказываться о многом. Эта [последняя] природа, так понятая, сущностно тождественна природе, понятой первым способом [как «это вот»], но при этом способ постижения (*ratio concipiendi*) не относится к тому единству, которое [эта природа] создает с глаголом «есть».

<47> Несмотря на то, что в аргументе [§ 13] сказано «не-сущее не есть то же, что истинная природа», я говорю, что не-сущее, как оно постигается умом, может быть тождественно чему-то, что в других суппозитах [этого же общего термина] является истинным сущим. Но, в той мере, в какой постигнутая интеллектом природа есть в несуществующем суппозите (*in eo*), она не существует, [точно так же], как и он сам — как будет видно из дальнейшего [§ 70].

<48> Ответ на другой [довод] [§ 14] явствует из нижеследующего вопроса о том, подразумевает ли общий термин свои суппозиты и распределяется ли он по ним³².

³⁰ *B. Ioanni Duns Scoti Quaestiones in libros Perihermeneias*, Q. 3, §10. — OPh II, P. 63.

³¹ *Met.* VII, 15, 1039b 20–25.

³² «...следует ответить, что общий термин во всяком предложении будь то о настоящем, прошлом или будущем подразумевает любые суппозиты, будь то существующие или несуществующие, когда к нему непосредственно не добавляется некоторое уточнение (*determinatio*), ограничивающее [его область значений] до суппозитов одного времени» (*Responsio ad quaestionem nonam et decimam*). — *B. Ioanni Duns Scoti Quaestiones in libros Perihermeneias*. — OPh II, P. 103–104, § 24.

[Ответ на седьмой вопрос

А. Ответ]

<49> [Ответ] на следующий вопрос: можно признать, что такие высказывания истинны, потому что для истины утвердительного высказывания достаточно единства крайних терминов [высказывания]. Ведь утвердительное высказывание обозначает только это; но так и обстоит дело в данном случае; ибо [здесь] в понятии (in intellectu) субъекта заключено понятие предиката. Ведь если «Цезарь» и такого рода имена применяются (impronantur) для обозначения суппозитов человека, то истинность таких высказываний очевидна из решения предыдущих вопросов [§ 43–44] и из аргументов, [выдвинутых] в защиту [истинности таких высказываний], как «Цезарь есть Цезарь» в соответствующем разделе вопроса [§ 21–29], а также из некоторых [аргументов], приведенных в решении следующего вопроса [§ 75–77]. А особенно [истинность этих высказываний] явствует из авторитета Аристотеля, «Вторая аналитика», I: «Сказываться обо всяком значит...» и т. д., «как животное сказывается обо всяком человеке, ибо если верно сказать, что это — человек, то верно сказать, что это — животное, и если где верно одно, то и другое тоже»³³. Из этого авторитета явствует, что для того, чтобы высказывание было необходимым достаточно того, чтобы крайние [термины] объединялись с необходимостью, так чтобы когда полагается один, то полагался бы и другой, хотя бы никакой их них и не существовал с необходимостью.

<50> То же самое явствует из того, что, в противном случае, никакое предположение о присущности, в котором общее предидируется своему суппозиту, не было бы безусловно (simpliciter) необходимым, потому что оно не всегда было бы истинным. Но ничто другое не может быть взято как средний термин в большей посылке о необходимой присущности, кроме суппозита общего [термина]. Следовательно, никакая меньшая посылка о присущности не может быть поставлена под большей посылкой о необходимой [присущности] в простом силлогизме, а это противоречит тому, что Аристотель [утверждает] в кн. I «Первой аналитики»³⁴.

[В. Ответы на главные аргументы седьмого вопроса]

<51> На первый аргумент [§15] я отвечаю, что в [высказывании] «Цезарь есть человек» предидируется не существующее о несуществующем, а человеческая природа, взятая как способная сказываться о многих, о той же самой природе, взятой как «это вот».

<52> [Довод] против этого: Цезарь не есть [нечто] существующее, а человек — есть [нечто] существующее. Существующий человек предидируется [несуществующему] Цезарю — значит, существующее предидируется несуществующему.

³³ AnPost I, 4, 73a28–30 «Под [присущим] всем я понимаю... например если быть живым существом присуще каждому человеку: если правильно сказать, что вот это есть человек, то будет также правильно сказать, что он живое существо. И если теперь одно истинно, то истинно теперь и другое».

³⁴ AnPr I, 4, 25b38–40: «В самом деле, если А сказывается обо всех Б, а Б сказывается обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В».

<53> [В ответ] надлежит сказать, что это паралогизм от привходящего, потому что [термин] «человек» в том смысле, в каком он предикцируется Цезарю, является внешним по отношению к предикату «существующий». Так же и [термин] «Цезарь», поскольку он присоединяется к этому предикату, то есть [как] «то бытие, о котором предикцируется человек», является внешним по отношению к предикату «существующий». А присоединять [крайние термины] посредством среднего на внешних основаниях — это паралогизм от привходящего³⁵.

<54> [Довод] против этого: [даже если и так], уже одно то неверно, что существующее предикцируется тому, что не является существующим, потому что они не образуют единства в реальности. А значит, высказывание, обозначающее, что они едины, ложно.

<55> [На это] я отвечаю, что «человек» в том смысле, в каком он образует единство с «Цезарем», акцидентально не существует, как и Цезарь не существует, потому что [«человек»] приписывается Цезарю не как какому-либо существующему суппозиту. Общая же природа, как она сохраняется в каком-либо суппозите, не является сущим более истинным, чем [сам] суппозит.

<56> [Довод] против этого: поскольку некоторые суппозиты человека существуют, а некоторые не существуют, то [термин] «человек» по отношению к ним эквивокален. Потому что у сущего и не-сущего, поскольку они контррадикторны, нет никакого унивокального общего [термина].

<57> [На это] отвечаю, что существование и несуществование не приводят к эквивокальности в термине, поскольку являются внешними по отношению к природе, как она обозначается термином.

<58> На второй главный [аргумент] [§ 16] я отвечаю, что в [высказывании] «Цезарь есть человек» [глагол] «быть» предикцируется акцидентально. Это можно понять в двух смыслах: или так, что [«быть» предикцируется] как нечто внешнее, или так, что [«быть» предикцируется] в соответствии с чем-то, чья присущность субъекту не полагает как такового бытия [субъекта]. Высказывание [«Цезарь есть человек»] имеет и тот, и другой смысл [акцидентальной предикации]. Ведь бытие человеком, [сказываемое] о Цезаре, является внешним по отношению к «бытию», когда оно предикцируется как второе, так как «бытие», обозначающее предикацию человека своему суппозиту, [всегда] остается тем же самым, какое бы изменение не происходило в отношении бытия, когда оно предикцируется как второе. Сходным образом, [бытие предикцируется] акцидентально и во втором смысле, потому что «бытие человека», как оно сказывается о Цезаре, не полагает с необходимостью бытия.

<59> [Довод] против этого: имеет место следствие «Цезарь есть белый, следовательно, Цезарь есть», значит, по топу о большем [и меньшем]³⁶, имеет место следствие «Цезарь есть человек, следовательно, Цезарь есть». Если бытие акциденции, каковая есть менее истинное сущее, полагает бытие как таковое (esse

³⁵ De soph. elenchis I, 5, 166b 29–37.

³⁶ См. Топ. II 10, 114b37–115a24, особенно 115ab–8: «Другой топ [из большего и меньшего — А. Ю.] [применим], когда одно приписывается двум: <...> если оно присуще тому, чему оно в меньшей мере кажется присущим, то оно присуще и тому, чему оно в большей мере кажется присущим».

simpliciter), то бытие субстанции, каковая есть наиболее истинное сущее, должно куда как больше полагать истинное бытие как таковое.

<60> Далее, бытие или принадлежит сущности, или с необходимостью следует из сущности какой угодно [вещи], а стало быть, и из [сущности] человека, так как [«человек»] обозначает истинную сущность. Но в обоих случаях бытие как таковое следует из бытия человека.

<61> Далее, в начале кн. II «Второй Аналитики» сказано, что [ответ на вопрос] «есть ли [вещь]?» мы можем узнать, потому что можем об этом спрашивать³⁷. Таким образом, необходимо, чтобы «бытие» предцировалось чему угодно и само по себе (per se); а значит, и чтобы оно следовало из чего угодно.

<62> Далее, там же, во второй книге: нельзя знать «что есть [вещь]», не зная, «есть ли [вещь]»³⁸. Но тот, кто знает определение человека или какой род о нем сказывается, знает, что [человек] есть. Значит, он должен предварительно знать, есть ли [человек]. Итак, имеет место следствие «если [человек] есть животное, то, [он] есть».

<63> Отвечаю [§ 59], что в [высказывании] «Цезарь есть белый» «бытие» не предцируется акцидентально ни в одном из вышеперечисленных смыслов [§ 58]. Ибо реальная акциденция, каковой является «белое», может находиться только в существующем субъекте. Следовательно, ее бытие в субъекте с необходимостью предполагает просто бытие (esse absolute). Когда же следование доказывается на том основании, что «бытие субстанции — это более истинное сущее», — то, [конечно], верно, [что это бытие более истинно], чем бытие несуществующей субстанции. Но бытие, определенное (specificatum) через субстанцию, не является более истинным бытием, то есть бытием существования (esse existere), чем бытие, определенное через акциденцию. Ведь бытие, когда оно предцируется как третье, предцирует единство терминов. А это единство является необходимым [единством] [второй] субстанции с [первой] субстанцией — даже если крайних терминов не существует, — а не акциденции с несуществующей субстанцией.

<64> [Ответ] на другое [возражение] [§60]: большая посылка верна по отношению к сущности как существующей. Но [в данном случае] не предполагается, что сущность предцируется Цезарю в этом смысле; она предцируется ему как мыслимая (ut intelligitur). И, таким образом, существовать для нее — внешний признак.

<65> На другое [возражение] [§ 61–62] я отвечаю, что в [вопросе] «есть ли [вещь]?», в том смысле, в каком он берется в кн. II «Второй Аналитики», имеется

³⁷ AnPost II, 2 89b36–90a1: «Когда мы спрашиваем, есть ли [вещь такая-то] или есть ли она вообще, то спрашиваем есть ли для нее среднее или нет. Когда же мы узнали либо в частности, либо вообще, что [вещь] есть [такая-то] или есть ли она, и далее спрашиваем, почему или что она есть, тогда мы спрашиваем что же именно есть среднее». Стоит отметить, что, хотя в данном месте Аристотель и говорит о вопрошании о том, «есть ли <вещь>», а также о знании того, «есть ли <вещь>», однако такой связи, на которую указывает Дунс Скот (scibile quia quaeribile, это можно познать, поскольку об этом можно спрашивать), здесь, очевидно, нет.

³⁸ AnPost II, 1, 89b 31–35; 90a 25.

в виду не «существование», а «бытие сущим», то есть «обладание сущностью», где «сущее» — это имя, потому что следует знать, что нечто обладает сущностью, прежде чем будет известно с определенностью, что это за сущность. И первое, [т.е. что следует знать, что нечто обладает сущностью], касается вопроса «есть ли [вещь]?», а второе, [т.е. выяснение того, что это за сущность] — [вопроса] «что [вещь] есть?». Если же [вопрос «есть ли вещь?»] и следует понимать как каким-то образом касающийся существования, то только в смысле способности [к существованию] (aptitudinaliter). Ибо нечто обладает сущностью только если оно по [своей] природе способно обладать существованием. И очевидно, что возможно знать, *что* есть имя (vox), пусть и [вовсе] не зная [при этом], что какое-нибудь имя существует актуально, например, когда некто в действительности (actu) ничего не слышит.

<66> На третий главный [аргумент] [§ 17] я отвечу, что «живое» и «мертвое» могут быть взяты либо в смысле актуальности, либо в смысле способности (actualiter vel aptitudinaliter). В первом смысле они будут акциденцией сущности, обозначаемой именем «человек». И в этом случае можно согласиться, что Цезарь не есть живой человек, а есть человек мертвый; и что «мертвый» в этом смысле не снимает (non deminuit) «человека», и из «мертвого» не следует «не-человек». В самом деле, для того, чтобы один термин снимал другой, как и для их противоположения друг другу, нужно, чтобы для этого было основание в их обозначаемых (ratione significatorum). [А] ведь [термин] «человек» не содержит в своем значении [ничего] противоположного «мертвому», взятому в этом смысле. А если взять [термины «живое» и «мертвое»] в смысле способности (aptitudinaliter), то тогда, пожалуй, они будут являться видовыми отличиями в роде субстанции — теми же, что «одушевленное» и «неодушевленное». И тогда «мертвое» будет снимать (deminuit) «человека», и [высказывание] «Цезарь есть мертвый человек» будет ложным, однако же будет истинным «Цезарь есть живой человек». Но отсюда не следует «значит, Цезарь жив», как не следует из «[некто] способен смеяться» «[некто] смеется».

<67> Что [якобы] можно доказать [§17], что Цезарь есть мертвый человек — на том основании, что он был [человеком] (где «был» обозначает заверченный и оконченный акт) — в случае, если «был» предидируется как третье примыкающее, — я это отрицаю. Ведь бытие человеком в Цезаре не прекратилось, поскольку он и поныне человек. Если же «был» предидируется как второе примыкающее, тогда можно согласиться, что такой человек [только] был, потому что существование в нем окончилось. Обычай словоупотребления (usus), однако, расширяет высказывание [«Цезарь был человеком» до высказывания] «Цезарь был человеком, а теперь нет», потому что интеллекту свойственно скорее обращаться (fertur) к существующим [вещам], чем к несуществующим. И [в этом случае] неверно будет говорить о Цезаре, что он есть существующий человек, а [только] что он был [существующим человеком], потому что значение [термина] «человек» не влечет за собой «существующего человека». Отсюда [ясно], что значение (significatio) речи часто противоречит обычаю словоупотребления, и наоборот.

<68> [Ответ] на второе [доказательство antecedenta этого аргумента] [§ 17] ясен, исходя из следования «если живой, значит живет». [Здесь] ясно видно [patet]

сделанное выше различие³⁹ — посредством примера с «двуногим», который часто используется Аристотелем в качестве сущностного⁴⁰ отличительного признака человека; однако же в пятой книге “Топики” сказано, что не всякий человек имеет две ноги⁴¹, следовательно, видовое отличие человека является таковым [только] в смысле способности, или, по меньшей мере, сказывается обо всяком человеке не в актуальном смысле.

<69> [Довод] против этого: если Цезарь не живет, а, согласно второй книге «О Душе» Аристотеля, «для живых [сущест]в жить — значит быть»⁴², то, следовательно, неверно, что Цезарь есть, а если неверно, что Цезарь есть, то он не есть [нечто] сущее. Ибо «бытие», когда оно предидируется как второе примыкающее, предидирует то, что есть в нем самом, а «если нечто не является сущим, то оно не является и человеком», согласно тому о переносе отрицания с вышестоящего на нижестоящее⁴³.

<70> На это [можно ответить]: если говорить о бытии существования, то следует согласиться с высказываниями «Цезарь не живет» и «Цезарь не есть», и, далее, [с высказыванием] «следовательно, [Цезарь] есть несуществующий», ибо это «бытие» предидирует существование, когда оно предидируется как второе. Однако если «сущее» берется в смысле «существующего», то оно не является вышестоящим по отношению к «человеку». Потому издавна говорят, что «сущее» может быть либо причастием, либо именем. Сущее-причастие обозначает то же самое, что и «существующее», потому что содержит значение глагола, от которого оно происходит. Сущее-имя [же] обозначает, в частности, «обладающее сущностью», и это сущее подразделяется на десять родов. И следует согласиться, что «Цезарь есть сущее», в том смысле, в каком говорится о сущем-имени, а не о сущем-причастии.

<71> [Ответ] на четвертый [аргумент] [§ 18]⁴⁴: [субстанциальное] изменение происходит только с существующей вещью, а она, как таковая, не имеет смысла суппозита, но [получает его] лишь как присутствующая в уме, или как она постигается интеллектом — [а именно], как то, что неспособно сказываться о многом. Следовательно, вот что имеет в виду [Аристотель] в приведенных словах (*auctoritas*): при субстанциальном изменении вещь существует таким образом, что не обладает [более] той формой, которой обладала прежде. Но отсюда не следует,

³⁹ Т.е. между чем-то, взятым в смысле актуальности и в смысле способности.

⁴⁰ Т.е. видового

⁴¹ *Top V, 5, 134b5–7*: «Так вот, тот, кто не добавляет «по природе», допускает ошибку, потому что возможно, что присущее по природе не наличествует у того, кому оно по природе присуще (так, как человеку иметь две ноги)».

⁴² *DeAn II, 4, 415b 13*

⁴³ Вероятно, *Top. IV, 2, 122a3–7*: «Следует еще обращать внимание на род данного вида и всегда — на вышестоящий род: все ли они сказываются о виде, и сказываются ли они в сути его. Ведь все вышестоящие роды должны сказываться о виде в сути его. Стало быть, если где-то есть какая-то несогласованность, то ясно, что данное — не есть род».

⁴⁴ Перевод § 71 приводится в редакции Сондага — *Jean Duns Scot. Signification et verité. Questions sur le traité Peri hermeneias d’Aristote /introd., trad. G. Sondag. — Paris: Vrin, 2009, P. 158.*

что то, что прежде было суппозитом некоего общего термина, теперь не есть его суппозит — потому что по отношению к суппозиту не произошло никакого субстанционального изменения. Следовательно, приведенные слова (*auctoritas*) надо понимать как относящиеся только к вещам, которые подвержены изменению, то есть к вещам постольку, поскольку они существуют.

<72> [Ответ] на пятый [аргумент] [§ 19]: если бы мы и согласились, что все меньшие посылки в силлогизме о не-необходимом являются невозможными [высказываниями], то это ничуть бы не шло против Аристотеля, потому что это [нисколько] не делало бы силлогистическую форму, которой учит Аристотель, хуже. Или [же возможен другой ответ]: если некий суппозит, который не является сам по себе [*per se*] суппозитом общего термина, потенциально способен [принимать] форму [этого] термина, то такой суппозит может быть взят под [этим общим термином как его суппозит], и тогда меньшая посылка будет истинной.

<73> [Ответ] на шестой [аргумент]: как следует понимать приведенное [в этом аргументе] высказывание из книги «Категорий», там же и сказано⁴⁵.

[III. Ответ на восьмой вопрос.

A. — Ответ]

<74> [Ответ] на следующий вопрос [§ 30–42]: на основании уже приведенных доводов [§ 21–29, 30–42] необходимо принять [истинность] таких [высказываний], как «Цезарь есть Цезарь» и «Цезарь есть человек».

<75> [Ответ] на ту часть вопроса [§ 38–40], в которой [приводится довод] о силлогизме, составленном из противоположных [посылок], может быть сведен к ответу в предыдущем вопросе [§ 49–50]. Так, в кн. II «Первой аналитики» Аристотель говорит, что силлогизм из противоположных посылок имеет место не только тогда, когда нечто вообще утверждается и отрицается об одном и том же, но когда нечто утверждается о вышестоящем во всеобщем высказывании (*universaliter*), и то же самое отрицается в отношении нижестоящего, либо наоборот. И [Аристотель] приводит следующий пример по второй [фигуре] четвертого [модуса силлогизма]: «Всякая дисциплина учена, не всякая медицина учена»⁴⁶. Сходным образом и в предложенном [примере] будет следующий силлогизм из противоположных

⁴⁵ *Duns Scotus*, *Praedic. Q.* 13 n. 18–21. 24–25 (O^{Ph} I 369–370, 371–372).

⁴⁶ См. *AnPr* II, 15, 63b40-64ab: «В средней фигуре силлогизм можно получить и из противоположащих друг другу, и из противоположных друг другу посылок. В самом деле, пусть А обозначает благо, а Б и В — знание. <...> [Вывод о том, что Б не присуще ни одному В, поскольку А присуще всем Б и ни одному В, следует также] если принять, что всякое знание достойно одобрения, а затем утверждать, что врачебное искусство не достойно одобрения. В таком случае А присуще всем Б, но не присуще ни одному В. Стало быть, такое-то знание не есть знание». Помимо странной передачи слова *σπουδαῖος* в данном месте латинским *studiosus* в источнике, которым пользовался Дунс Скот (у этих прилагательных есть общее значение «усердный», но совершенно очевидно, что в данном месте *σπουδαῖος* стоит не в этом значении, а в значении «благой, достойный», у Фохта: «достойный одобрения»), стоит также отметить, что Дунс Скот несколько исказил приводимый Аристотелем пример. В действительности в приведенном месте Аристотель дает

[посылка]: «Всякое животное есть белое; не всякий человек есть белый»; и вывод: «Следовательно, не всякий человек есть животное». Таким образом, этот вывод есть невозможное [высказывание] также и в том случае, когда человек не существует, потому что к нему не меньше [подходит] силлогизм от противоположных. Следовательно, высказывание, обратное данному [выводу], является необходимым.

<76> Если [же] скажут, что несуществование забирает у человека статус (ratio) низшего по отношению к статусу животного, то [из этого] следует, что этот статус был присущ ему как существующему, или, по меньшей мере, что он зависел от существования вещи, а значит, этот статус не происходил всецело (simpliciter) от действия интеллекта. Ведь интеллект в своем действии не зависит от существования вещи, поскольку о не-сущих бывают как доказательства, так и определения, и еще в большей степени несуществующим можно приписать вторые интенции, каковые происходят исключительно от интеллекта.

<77> Сходным образом, [здесь имеет силу и] тот довод о [понятии] самом по себе, который выдвигался [в ответ] на первый вопрос [§ 25]: поскольку [и] у несуществующих есть определения, то, следовательно, если ни одного человека нет, человек может получать определение. А в нем полагается «животное», — следовательно, животное само по себе предикцируется о человеке. По меньшей мере, «человек» сам по себе может получать определение, выражающее, *что* высказывается именем, и в нем с необходимостью полагается «животное», так как оно входит в сигнификат имени, а имя всегда обозначает одно и то же.

[В. — Ответ на главные аргументы восьмого вопроса]

<78> [Ответ] на первый аргумент [§ 30] дан в предшествующем вопросе [§ 58–65], [где сказано о том], как предикцируется акцидентальное бытие.

<79> [Ответ] на второй [аргумент] [§ 31]: те предложения, которые [здесь] выводятся, а именно, «Цезарь есть человек» и ему подобные, признаются [нами истинными] — так же, как и прежде [§ 74].

<80> На третий [аргумент] [§ 32] можно ответить, что «как вещь обладает бытием»⁴⁷, так для истины приведенного высказывания надлежит быть такому

рассуждение по модусу Camestres (второй модус второй фигуры), а не Baroco (четвертый модус второй фигуры), как утверждает Дунс Скот. Эти модусы похожи, однако отличаются друг от друга количеством меньшей посылки: в Camestres она является общей («никакая медицина не достойна одобрения» — именно так интерпретирует меньшую посылку в приводимом примере Аристотель, что ясно из ее описания как «А не присуще ни одному В»), а в Baroco она является частной («некоторая медицина не достойна одобрения» — приблизительно так берет посылку Дунс Скот). В связи с данной разницей будет также разными по количеству и заключения: общим когда берется общая посылка (Camestres) и частным, когда берется частная (Baroco). Впрочем, это искажение оказывается несущественным, поскольку чуть ниже (64a12–13) Аристотель говорит, что «точно также получается силлогизм, если одна из посылок не общая», таким образом полностью санкционируя рассуждение по тому модусу, который использует здесь Дунс Скот.

⁴⁷ Met II, 1, 993b 30–31.

же единству в реальности (in re), какое обозначается речью. Природа же, обозначаемая “Цезарем”, есть сущее в интеллекте, в противном случае интеллект не смог бы образовать с ней предложение (compositio). У того, что существует в интеллекте, образуется, таким образом, соединение (compositio) с самим собой, и такого соединения достаточно для истины, когда вещь является несуществующей, как явствует из предложений «химера есть химера», «не-сущее есть не-сущее».

[V. Другой ответ

А. — Ответ на шестой вопрос]

<87> Можно и по-другому ответить на второй вопрос [§ 9–14] из тех трех, оставляя то, что было сказано в ответ на предыдущие два вопроса [7 и 8], а именно, что как существующие, так и несуществующие суппозиты суть в безусловном смысле и унивокально суппозиты общего термина.

<88> Так, согласно некоторым, не следует признавать то, что общее истинно предсказывается о тех или иных [суппозитах] с глаголом «есть», ибо безусловно унивокальными являются те суппозиты, которые включают один и тот же смысл термина в соответствии с любым временем, ведь сигнификат общего термина не требует для себя никакого определенного времени. Таким образом, с унивокальностью согласуется то, что человек может предсказываться об Антихристе с «будет» и о Цезаре с «был», так как эти [формы глагола] не меняют обозначения термина. И так, возможно, полагали считавшие, что они [— и Антихрист, и Цезарь] — суппозиты разной референции (appellationis), ибо они не одинаково денотируются (appellantur) общим [термином], — при том, что они могут быть причастны одному и тому же сигнификату общего [термина].

[С. — Ответ на контраргументы седьмого вопроса в соответствии с этим мнением]

<92> [Ответ] на аргументы, показывающие истинность высказывания «Цезарь есть человек».

На первый [довод] [§ 21] отвечаю, что это следование не имеет силы «Цезарь бежит, следовательно, человек бежит», ибо очевидно, что в настоящее время Цезарь не нарекается (appellatur) [именем] «человек» с глаголом в настоящем времени. Но следует: «Цезарь бежит в то время, в которое он нарекался [именем] “человек” с глаголом в настоящем времени, следовательно, человек бежал».

<93> [Ответ] на другой [довод] [§ 22]: слова Аристотеля надлежит понимать как относящиеся к соединению, обозначаемому глаголом, [взятом] в любом времени.

<94> [Ответ] на другой [довод] [§ 29]: я отрицаю следование «Цезарь есть Цезарь, следовательно, Цезарь есть человек», но оно имело силу, когда Цезарь нарекался именем «человек» с глаголом в настоящем времени.

Маслов Д.К.

ОБ ОДНОЙ ВОЗМОЖНОЙ ПОЛЕМИКЕ МЕЖДУ ДВУМЯ ФРАНЦИСКАМИ

Тезис Аристотеля о том, что закон противоречия есть начало для других начал¹ традиционно рассматривался в рамках отдельного вопроса в схоластических сборниках вопросов к аристотелевской «Метафизике». В парижской философии такой вопрос в разных формулировках задавался целым рядом авторов: он содержится в мюнхенской «Reportatio» «Вопросов к “Метафизике”» Сигера Брабантского, в «Вопросах к “Метафизике”» Петра Овернского и Франциска из Марша, а также в трактате «О первом сложном начале» Франциска из Меронна². Я проанализирую, как этот вопрос обсуждался последними двумя авторами. Как предполагает Кристофер Шабель, «Вопросы к “Метафизике”» относятся ко времени второго пребывания Франциска из Марша в Париже (1319–1323 гг.)³. К этому же времени, по всей вероятности, относится и трактат его собрата-францисканца Франциска из Меронна.

¹ Met. 1005b 33-34: «Unde omnes demonstrationes in hanc reducunt ultimam opinionem; natura enim principium et aliarum dignitatum hoc omnium est» (Aristoteles Latinus XXV, 1–1a. Metaphysica, Lib. I–IV.4. Translatio Iacobi sive «Vetutissima» cum Scholis et Translatio Composita / Ed. G. Vuillemin-Diem. — Leiden: E.J. Brill, 1970, pp. 69; 152); «Quapropter omnes demonstrantes in HANC reducunt ultimam opinionem; natura namque principium et aliarum DIGNITATUM HOC omnium» (Aristoteles Latinus XXV, 3.1. Metaphysica, Lib. I–XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka. / Ed. G. Vuillemin-Diem. — Leiden-N.Y.-Köln: E.J. Brill, 1995, p. 73).

² Liber IV, Q. <11>: «Quaeritur utrum non de eodem simul esse et non esse sit principium aliarum dignitatum». — *Siger de Brabant*. Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la Reportation de Munich; Texte inédit de la Reportation de Vienne / Éd. William Dunphy. — Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 189–190. Petri de Alvernia Quaestiones in Metaphysicam, Liber IV, Q. 9 «Utrum huius scientiae sit considerare de primis principiis communibus omnibus demonstrationum»; Q. 11 «Utrum intelligentem quodcumque necesse sit intelligere primum principium», — см. список вопросов в *Zimmermann A. Verzeichnis Ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350, Band I.* — Leiden-Köln: E.J. Brill, 1971, p. 83; Francisci de Marchia Quaestiones in Metaphysicam, Cod. 3490, Bibliothèque Mazarine Paris (далее В.М.Р. — *ДМ*), f. 16rb-vb. Francisci Mayronis <Tractatus longior> De primo principio complexo / De principiis. — Biblioteca Apostolica Vaticana, Mss.Vat.lat. 3052, f. 20v — 22r; Vat.lat. 4385, f. 75v — 76v.

³ *Schabel Chr.* Francis of Marchia // Stanford Encyclopaedia of Philosophy. — <http://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/>

Вопрос Франциска из Марша «Начинается ли с принципа «о чем-либо быть или не быть» какое-либо доказательство?» открывается доводами *pro et contra*. Все науки, согласно Аристотелю, используют этот принцип, а значит, с него начинается доказательство во всякой науке. Кроме того, «во всяком сущностном ряде надлежит дойти до некоторого первого, которое есть причина всего последующего в этом ряде. Но сложные принципы стоят друг по отношению к другу в сущностном ряде так же, как и несложные принципы, следовательно, в сложных принципах надлежит быть некоторому принципу, который дает начало всякому другому принципу»⁴.

На соотношении терминов и предложений или простых и сложных принципов строятся два довода *in oppositum*. Во-первых, принцип, известный *per se* из терминов, не сводится к другому принципу. А это такие принципы, как «всякое целое больше своей части» и «если отнять равное от равных, получим равные» и т. д. Значит, их не свести к принципу противоречия⁵. Кроме того, сложные принципы так же упорядочены друг по отношению к другу, как и несложные термины. Но «в силу сущностного порядка сущего» термины сводятся к одному первому термину, то есть сущему, а это означает, что в силу сущностного порядка все сложные принципы «формально сводятся» к одному первому принципу⁶. Здесь, как мы видим, Франциск использует в качестве довода *in oppositum* тот же довод, который ранее выдвигался в пользу первенства первого сложного принципа, то есть принципа противоречия, в отношении других начал. Различие состоит в том, что здесь делается явный вывод о «формальной», то есть смысловой сводимости всех начал к принципу противоречия. Далее Франциск разъясняет понятие «сводимости»: есть два «способа говорить» (*modus dicendi*), то есть рассматри-

⁴ *Utrum principium de quolibet esse uel non esse ingrediatur quamlibet demonstrationem.*

Uidetur quod sic, quia istud principium quo utuntur omnes scientie ingreditur demonstrationem cuiuslibet scientie. Sed omnes scientie utuntur isto principio secundum philosophum... Ergo istud principium ingreditur quamlibet demonstrationem.

Item, in omni ordine essentiali est deuenire ad aliquod primum quod est causa omnium posteriorum in isto ordine. Sed principia complexa habent ordinem inter se essentialem sicut incomplexa, ergo in principiis complexis est dare aliquod principium quod ingreditur quodlibet aliud principium. Principium autem ingrediens quodlibet aliud principium non est nisi istud... (В.М.Р. 3490, f. 16rb — va). В латинском переводе Met. 1006a1-3 слово «utuntur» используется применительно не к наукам, а к тем, кто придерживается представления о том, что быть и не быть — одно и то же: «Sunt autem quidam qui, ut diximus, dicebant contingere idem esse et non esse et existimare ita. Utuntur autem ratione hac multi horum qui de natura» (Aristoteles Latinus XXV, 3.1, pp. 73–74).

⁵ *Contra: nam principium per se notum ex terminis [non] est resolutum in aliud principium. Sed multa sunt principia nota ex terminis, sicut istud: «omne totum est maius sua parte... et si ab equalibus equalia demas etc. Ergo ista non resoluuntur in aliud principium» (ibid., f. 16va).*

⁶ *Item, equaliter sunt ordinata principia complexa sicut sunt ordinati essentialiter termini incomplexi. Sed termini incomplexi propter ordinem essentialem entis omnes resoluuntur ad unum primum terminum... Ergo omnia principia complexa propter ordinem essentialem resoluuntur formaliter ad unum primum principium... (ibid.).*

вать «сводимость». В первом смысле формальное сведение к первому принципу понимается так, что один принцип относится к другому так же, как термины первого к терминам второго. Термины всякого принципа сводятся к терминам первого принципа, потому что содержание всех понятий сводится к понятию сущего. Именно в этом смысле принцип противоречия «формально включен» в любой другой принцип. Во втором смысле «сводимости» речь идет о том, что принцип противоречия формально не включен в любой другой принцип, но только используется в нем, будучи по отношению к нему первым. «Формальное включение» означало бы, что все остальные принципы — виды принципа противоречия, что ложно⁷. Однако Doctor succinctus не останавливается на этом различении modorum dicendi и выдвигает довод против утверждения о том, что другие принципы «используют» принцип противоречия. Если они его используют, то они формально доказываются посредством него, однако это не так — есть некоторые принципы, которые формально не доказываются посредством принципа противоречия и его не используют. Франциск предлагает рассматривать последнее утверждение как своего рода принцип, который либо доказывается через принцип противоречия, либо нет. Если нет, то не всякий принцип доказывается через принцип противоречия, а если да, то надлежит ввести меньшую посылку, потому что из одного предложения ничто не выводится. Эта посылка, в свою очередь, либо может, либо не может быть доказана через принцип противоречия, и, таким образом, имеет место регресс в бесконечность, что невозможно, а потому надлежит остановиться на недоказуемой посылке⁸. В итоге, Франциск утверждает, что прин-

⁷ Circa hoc est duplex modus dicendi. Unus modus dicendi est resolui formaliter in istud principium, quod probo: quia sicut se habent termini principiorum ad terminos, ita se habent principium ad principium. Sed termini illius principii et termini cuiuslibet alterius resoluuntur in terminos istius principii, quia contenta omnium inferiorum resoluuntur in contentum entis. Ergo istud principium includitur formaliter in quolibet alio principio. Secundus modus dicendi est quia istud principium non includitur formaliter in quolibet alio principio, sed solum utitur proutcumque primum sit.

Istud quod includitur formaliter in pluribus est superius ad illa. Sed istud principium non est superius ad principia, quia tunc alia principia essent species istius principii, quod est inconsequens, ergo non includitur formaliter in eis, ergo solum utitur (ibid.).

⁸ Contra: utcumque omne principium resolubile in aliud formaliter ideo (?) utitur est demonstrabile per istud principium ad quod est resolutum.

Probo: quia omne principium habens principium aliud notius eo in ordine suo est demonstrabile per istud formaliter siue utitur. Sed aliqua principia sunt que non sunt demonstrabilia per istud principium formaliter nec utuntur.

Probo minorem: ex una propositione nihil sequitur. Si igitur aliquod principium debeat demonstrari per istud principium, quero de minorem: assumpta similiter aut ista est demonstrabile per principium aut non. Si non, habeo propositum quod non omne principium est demonstrabile per istud principium. Si autem minor ista ponatur demonstrari aut per aliam minorem, quia ex una propositione sola nihil sequitur, et queram de ista sicut prius, aut est demonstrabile aut non, igitur est processus in infinitum in principio demonstrationis, quia est impossibile, aut est devenire ad minorem indemonstrabilem (ibid.).

цип противоречия не включается формально (то есть по своему смыслу) как предложение в какой-либо другой принцип и не используется в нем, и можно говорить лишь о включении терминов одного принципа в термины другого. Однако отношения между самими по себе терминами, которые суть «материя» предложения, и предложением, которое есть как бы их форма — это разные отношения. Если термины одного предложения включены в термины другого предложения, это не означает того, что одно предложение включено в другое⁹. Говоря об этом, Франциск обращается к оппоненту: «si tu arguas». Кто может быть этим оппонентом и против кого, в конечном итоге, направлен вопрос?

Критикуемая точка зрения принадлежит Сигеру Брабантскому, согласно которому знание всех принципов, таких как «всякое целое больше своей части», зависит от знания принципа противоречия. Сигер объясняет это полным соответствием между смыслами терминов и предложениями: понятие сущего так же предшествует всем другим понятиям, как принцип противоречия — другим принципам¹⁰.

Несмотря на то, что точка зрения Сигера близка той, которую критикует Франциск, мне представляется более вероятным, что Франциск из Марша обращается к Франциску из Меронна, одновременно с ним находившемуся во францисканском *studium* в Париже. В самом деле, в Вопросе 1 пролога к «*Conflatus*» — лекций Франциска из Меронна на кн. 1 «Сентенций» Петра Ломбардского — мы встречаем тезис, который критикует и отвергает Франциск из Марша¹¹. Этот же

⁹ Dico ergo... quod in principia sunt duo termini et complexio terminorum, termini autem sic se habent sicut materia, complexio autem se habet sicut forma.

Dico ergo quod principium non includitur ratione complexionis formaliter nec utitur, sed solum ratione terminorum, et si tu arguas «sicut se habent termini ad terminos sic se habet complexio ad complexionem. Sed termini istius complexionis includuntur in terminis cuiuslibet alterius complexionis, ergo ista complexio includitur formaliter in qualibet alia complexione», — dico quod non est simile, immo non ualet (*ibid.*, f. 16vb)

¹⁰ Et dicendum quod duplex est operatio intellectus: una apprehensiva, alia compositiva. Et secundum primam operationem primo notum est ens, nec sic cognoscitur aliquid aliud nisi praesupposita ratione entis. Ita et primo notum in secunda operatione est illud principium «ens non est non ens» seu «non contingit simul esse et non esse». Et sicut rationes terminorum in quibus fit hoc principium sunt prius notae quam rationes aliarum terminorum in quibus fiunt aliae dignitates, ut «omne totum est maius sua parte», et «cognitio aliorum dependet ex cognitione istorum», its et cognitio aliarum dignitatum dependet ex cognitione istius principii (*Siger de Brabant*, Op. cit., p. 190).

¹¹ Primum est quod primum principium istud formatur de subiecto primo, et hoc probatur sic: qualiscumque est ordo aliquorum totorum, talis est ordo suorum partium essentialium, quia ordo totorum ex ordine partium oritur. Sed propositiones sunt quedam tota uersus terminorum. Ergo qualis est ordo intra propositiones, talis est ordo intra terminos, ex quibus propositiones formantur. Ordo nam propositionum uidetur consequi ex ordine terminorum. Cum ergo istud principium intra complexiones supponitur primum, et primus talis est primum secundum se, quia est de primo subiecto.

Secundum preambulum est quod primum principium ingreditur primam demonstrationem, et hoc probatur sic: qualis est ordo inter tota, talis est inter partes essentielles sicut prius.

тезис можно встретить и в большом варианте трактата «О первом сложном принципе» Франциска из Меронна. Первый вопрос этого трактата имеет много сходств с первым вопросом пролога к «Conflatus», в частности, в нем перечисляются четыре «условия» первого сложного принципа, близкие четырем «преамбулам» Вопроса 1 пролога. Говоря о первом условии, Франциск утверждает, что «порядок принципов соответствует порядку терминов»¹². Наконец, в малом трактате «О первом сложном принципе», написанном, как я полагаю, позже, чем большой трактат, Франциск говорит, что «весь порядок доказательства и связь терминов и предложений заключен в смыслах терминов вне души»¹³. Таким образом, Франциск из Меронна не отказывается от своей точки зрения под влиянием критики Франциска из Марша. Означает ли это то, что он никак не отвечает на эту критику или то, что она не была ему известна?

Параллель между первенством сущего и первенством принципов противоречия и исключенного третьего находится в самом центре философии Франциска из Меронна. Отказаться от тезиса о соответствии между порядками терминов и порядками предложений означало бы для Франциска отказаться от одной из своих ключевых концепций и фактически перечеркнуть весь замысел большого трактата «О первом сложном принципе». Концепция «пропозиционального реализма», к которой Франциск обращается в малом трактате¹⁴, есть, по-видимому, в том числе и способ по-новому обосновать, пусть лишь косвенно, тезис о соответствии порядков терминов и предложений. И все же, в малом трактате этот тезис спрятан в обсуждении вопроса о том, есть ли первый принцип акт рассудка, но отсутствует в начале трактата, где перечисляются общие свойства (*propriates*) принципа. Перечисляя их, Франциск говорит о «порядке сущностно упорядоченных истин», «сущностном порядке выводов и посылок», однако не упоминает термины¹⁵. В пер-

Sed demonstrationes sunt quedam tota uersus propositionum que sunt partes earum essentielles. Ergo prima demonstratio habebit intra se pro parte essentiali primam propositionem, hoc est primum principium complexum (Ms Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek (UFB) Erfurt-Gotha, Dep. Erf., SA 2° 120, f. 70v). Как в этом, так и в других случаях тексты Сигера и Франциска из Меронна не имеют буквальных совпадений. И если у Сигера речь идет о гносеологическом первенстве принципа противоречия, то для Франциска речь идет о чем-то большем, чем порядок познания — о порядке одновременно логическом, гносеологическом и метафизическом. Тем не менее, текст Сигера вполне может быть одним из источников концепции Франциска из Меронна.

¹² *Istis autem premissis ponuntur hic quattuor conditiones primi principii complexi, quarum prima est quod primum principium complexum formatur de primo subiecto, quia ordo principiorum est secundum ordinem terminorum. Ideo de prioris terminis [de priori termino — Vat.lat. 3052, 1r] potest formari prior complexio (Vat.lat. 4385, f. 55v).*

¹³ «...totus ordo demonstrationis et connexio terminorum et propositionum est in rationibus terminorum extra animam...» (Ms München, Clm 18530 b, f. 119v).

¹⁴ Кратко об этой концепции см. Маслов Д.К. О двух вариантах трактата «О первом сложном принципе» Франциска из Меронна // Историко-философский ежегодник. 2014 (в печати).

¹⁵ См. Ms. Bibiloteca Apostolica Vaticana, Reg.lat. 373, f. 1r.

вом вопросе большого трактата тезис приводится не на столь видном месте и не столь развернуто, как в вопросе пролога, где он является первым тезисом всего комментария к «Сентенциям», что также наводит на мысль о том, что Франциск из Меронна, возможно, стремился не выпячивать его в своем трактате, но оставил для отдельного рассмотрения в Вопросе 11 — о том, «является ли этот принцип (т. е. принцип противоречия и исключенного третьего — *DM*) доказательным для всех истин, постигаемых нашим умом» (Vat.lat. 3052, f. 20v).

Позиция Франциска в Вопросе 11 большого трактата «О первом сложном принципе» может быть сведена к двум тезисам: во-первых, истина первого сложного принципа включена в истину любого другого предложения; во-вторых, из этого принципа нельзя вывести начала других наук. Несмотря на то, что в тексте Франциска из Меронна нет отсылок к мнению оппонента или упоминания чьей-либо точки зрения — будь то во втором или третьем лице, — вполне возможно, что двойственность позиции Франциска объясняется стремлением сохранить традиционный тезис схоластического аристотелизма, но, в то же время, скорректировать свою позицию ввиду ее критики францисканским собратом — Франциском из Марша.

Как и в других вопросах своего трактата, в Вопросе 11 Франциск из Меронна предельно сокращает традиционную вступительную часть с аргументами «за» и «против» и почти сразу же переходит к ответу на вопрос. Однако на месте схоластического *responsio* в тексте стоит не один-единственный ответ, а множество тезисов (*conclusiones*), в отношении которых далее приводятся «затруднения», не отменяющие справедливость тезисов, но лишь уточняющие эти тезисы. В Вопросе 11 Франциск приводит 8 тезисов, и первый из них — тезис о включенности истины первого принципа во все другие истины. Франциск связывает эту включенность с включенностью всех терминов в термины первого принципа — а там, где есть термины, есть и «отношение между ними»¹⁶. Второй тезис развивает мысль первого: все другие истины добавляют нечто к первой истине, потому что «всякое у начал добавляет нечто к своему началу». Поясняется это снова через «порядок» терминов: как термины добавляют нечто к терминам, так же и у начал, «чей порядок соответствует порядку терминов»¹⁷. Наконец, соответствие между порядком терминов и порядком начал объясняет, согласно Франциску, невозможность познать какую-либо другую истину, не познав первую истину, то есть закон противоречия. И наоборот, если мы познаем термины какого-либо предложения, мы сразу же постигаем первый принцип¹⁸. Таким образом, Фран-

¹⁶ Circa istam questionem introducuntur viii conclusiones, quarum prima est quod ueritas istius principii de quo fit sermo includitur in omni alia ueritate complexa, quia termini eius includuntur aliquo modo, ut patuit in terminis cuiuslibet alterius complexionis, sicut superiora in suis inferioribus, et ubicumque sunt termini, ibi, ut patuit, est eorum inuicem habitudo (Vat.lat. 4385, f. 75v).

¹⁷ Secunda conclusio est quod omnes alie ueritates se habent per additionem ad istam, quia omne in principiiis (?) addit aliquid ad suum principium. Termini autem istius principii sunt priores, et sicut addunt termini ad terminos, ita in principionibus, quarum ordo est secundum ordinem terminorum (ibid.).

циск из Меронна утверждает именно то, что было отвергнуто Франциском из Марша всего в нескольких словах — «*disco quod non est simile, immo non ualet*». Вместе с тем, в тексте трактата «О первом сложном принципе» присутствуют детали, которых не было у Франциска из Марша. В частности, здесь говорится об «отношении» (*habitudo*) между терминами, которое появляется сразу же — везде, где есть термины. Именно в этом смысле всюду, где термины включают в себя термин «сущее», они должны, согласно Франциску из Меронна, немедленно порождать знание принципа противоречия. Но включенность принципа противоречия во все другие истины не означает, как полагает Франциск, что из него можно их вывести — верно лишь обратное. К остальным истинам первый принцип относится лишь «привходящим образом»¹⁹. Более того, из первого принципа невозможно вывести начала других наук, потому что из «дизъюнктивной истины невозможно непосредственно вывести определенную истину», и то, что «всякое целое больше своей части» не выводится из того, что целое «больше либо не больше» своей части²⁰. Из первого принципа не выводятся не только начала других наук, но и выводы в этих науках²¹. Посредством этого принципа не могут быть доказаны и все выводы в метафизике, ибо «никакой определенный вывод не может быть доказан посредством дизъюнктивного принципа»²². Тем не менее, «некоторые выводы в метафизике и во всякой другой науке доказываются посредством этого принципа»²³, но в этих случаях речь идет лишь о том, что в отношении любой вещи может быть образовано дизъюнктивное высказывание на основании за-

¹⁸ *Tertia conclusio est quod non est possibile cognosci aliquam aliarum ueritatum nobis nisi ista sit cognita, quia infimos non potest cognosci ignorato superioribus, hec autem est superioritas sicut in terminis; unde quis ignorat aliquid currere non potest scire quod homo currat.*

Item, cognitis terminis aliarum complexionum cognoscuntur isti, cum communiore et priore. Istud autem principium cum sit per se notum statim formatur habitis terminis (Vat.lat. 3052, f. 21r).

¹⁹ *Quarta conclusio est quod ista ueritas potest sciri omnibus aliis ignoratis, quia superiora possunt sciri omnibus aliis ignoratis, quia superiora possunt cognosci inferioribus ignoratis, cum contingant eis solum per accidens, et sic poterit tunc de eis formari complexio (ibid.).*

²⁰ *Quinta conclusio est quod ex isto principio non possunt demonstrari principia aliarum sententiarum, quia ex ueritate disiuncta non potest inferri immediate ueritas determinata. Ceterarum autem scientiarum principia licet habeant ueritatem determinatam, ut metaphysica «omne totum est maius sua parte», quod non infertur ex hoc quod est maius uel non maius (ibid.).*

Item, oportet ut principium et conclusio semper conueniant in aliquo termino, principia autem aliarum scientiarum utroque termino desunt, ut patet inductiue (Vat.lat. 4385, f. 75v).

²¹ *Sexta conclusio est quod per istud principium non possunt demonstrari conclusiones aliarum scientiarum... (Vat.lat. 3052, f. 21r).*

²² *Septima conclusio est quod per istud principium non demonstrantur omnes conclusiones metaphysice, quia nulla conclusio determinata potest demonstrari per principium disiunctum (ibid.).*

²³ *Octaua conclusio quod per istud principium demonstrantur aliquae conclusiones in metaphysica et in omni alia scientia, quia de indiuiduis entis potest demonstrari in metaphysica passio ista disiuncta per rationem entis, sicut uisibilitas de Socrate per nomen (ibid., f. 21r-v).*

кона исключенного третьего или о том, что утвердительное высказывание, включающее дизъюнкцию, может использоваться как меньшая посылка в силлогизме²⁴.

Еще один довод Франциска из Марша против утверждения, что начала других наук сводимы к первому принципу заключался в том, что тогда все науки входили бы в метафизику как ее части, и в отсутствие метафизики не могло бы быть никакой другой науки²⁵. Если бы Франциск из Меронна отвечал на критику со стороны Франциска из Марша, то следовало бы ожидать, что, говоря о соподчинении наук метафизике, он будет отталкиваться от аргумента *Doctoris succinti*. Однако его аргумент от противного исходит из противоположного положения: поскольку из первого принципа как метафизического начала не могут быть доказаны начала других наук, то никакая наука не будет подчинена метафизике. Разрешая «затруднение», Франциск из Меронна проводит различие между соподчиненностью начал, которое он отвергает, и соподчиненностью «субъектов», то есть предметов науки, в которой и выражается подчиненность наук метафизике²⁶. Тем самым, несмотря на то, что два Франциска в данном случае исходят из противоположных утверждений, пояснение Франциска из Меронна можно прочесть как ответ на критику Франциска из Марша — более того, оно находится в гармонии с точкой зрения последнего, в соответствии с которой допустимо говорить об отношениях между терминами самими по себе (здесь такими терминами являются «субъекты» наук), между которыми есть некий «порядок», и невозможно говорить о «порядке принципов» в смысле сводимости начал других наук к принципу противоречия как метафизическому началу.

В статье 7 малого трактата «О первом сложном принципе» Франциск из Меронна воспроизводит тезисы и, в особенности, «затруднения» большого трак-

²⁴ *Intelligendum tamen est quod quadrupliciter demonstratur aliqua conclusio ex isto principio: aut descendendo sub subiecto ut de quolibet ente et cetera, homo est ens, ergo de homine affirmatio uel negatio uera; aut deducendo sub predicato, ut de quolibet contingenti euenire et non euenire sunt affirmatio et negatio, ergo de quolibet euenire et non euenire; aut inlatus assumendo ex parte subiecti, ut sumatur in minori uerum est ens; aut inlatus sumendo ex parte predicati, ut sit minor «uerum aut non uerum sunt affirmatio et negatio», et tunc sit syllogismus in prima figura ex puris affirmatiuis, ideo non uidetur tenere gratia materie (Vat.lat. 4385, f. 76v). См. также Vat.lat. 3052, f. 21v: Sexto dicendum, quia conclusiones aliarum scientiarum aut sunt affirmatiue aut negatiue, omnis autem disiunctio ad extrema contradictionis demonstratur, ut patet per istud principium. Dicitur autem quod non sunt disiunctiue sed determinate ille conclusiones, ista tamen conclusio quod ille conclusiones sunt affirmatiue uel negatiue bene demonstratur ex isto principio.*

²⁵ *Item, sequitur quod quelibet alia scientia esset subalternata metaphysice...*

Si... quodlibet aliud principium esset resolutum in principia metaphysice, quelibet alia scientia esset subalternata metaphysice, quia tunc nulla scientia posset haberi nisi habita metaphysica (B.M.P. 3490, f. 16va-b).

²⁶ *Quinta difficultas quia si ex isto principio metaphysico non possunt demonstrari principia aliarum scientiarum, tunc nulla scientia erit metaphysice subalternata. Dicitur quod non inuenitur subalternatio qua principium sub principio sicut inter mathematicam et geometriam, sed qua subiectum sub subiecto (Vat.lat. 3052, f. 21v).*

тата, но в новых, более искусных формулировках²⁷. Здесь, в обсуждении «доказательности» первого сложного принципа в отношении других начал, мы уже не находим того тезиса, который послужил объектом критики Франциска из Марша. Неизвестно, на каком именно этапе своего труда Франциск из Меронна мог учесть (пусть только частично) критику Франциска из Марша — при написании большого трактата или позже, при написании малого трактата. Но, во всяком случае, его знакомство с точкой зрения «Лаконичного Доктора» представляется весьма вероятным.

²⁷ См. Reg.lat. 373, f. 2va-3ra.

**ИНТЕРВЬЮ С ЗАВЕДУЮЩИМ КАФЕДРОЙ
ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
М. А. МАСЛИНЫМ
В СВЯЗИ С 70-ЛЕТИЕМ КАФЕДРЫ**

Интервью проведено
профессором В. В. Васильевым 18.09.13

В. В. Мы празднуем замечательный юбилей — 70-летие кафедры истории русской философии. Но прежде чем спрашивать о кафедре, об этапах ее истории, личный вопрос к Вам, Михаил Александрович: расскажите, пожалуйста, как Вы увлеклись русской философией, почему решили работать на кафедре?

М. М. Надо сказать, что когда я учился, строгой специализации по кафедрам не было, можно было писать курсовую один год на кафедре истории русской философии, другой — на кафедре истории зарубежной философии. Я, к примеру, писал одну из курсовых у Игоря Сергеевича Нарского. Ну и, кроме того, мой отец был философом и тоже историком русской философии. Он меня всячески подталкивал к русской философии, а я колебался между историей зарубежной философии и историей русской философии. Но отец умер в год моего окончания университета, в 1970 г. и поэтому в память об отце и после написания дипломной работы — «Проблема человека в философии Герцена» — и я решился. Выбор тем был тогда небольшим. Герцен, Чернышевский, в лучшем случае Чаадаев и славянофилы, религиозной философией мало кто занимался.

В. В. Но Вы ведь необычный историк русской философии. Ваши первые работы и диссертации посвящены западным интерпретациям русской философии. Можете Вы рассказать об этом?

М. М. Да, об этом стоит поговорить. В те времена заведующим кафедрой был Иван Яковлевич Щипанов, который поощрял мои занятия зарубежной историографией, и я подал документы на стажировку. Кандидатская диссертация у меня была связана с зарубежной историографией народничества. Тогда народничеству на Западе уделялось много внимания в контексте русских корней ленинизма. Эта идея подвергалась в нашей литературе критике, а сейчас я вижу, что она имеет много оснований — ленинизм проистекает из той ментальности интеллигентской, которую заложили народники. Уже будучи научным сотрудником кафедры, в 1981 г., Щипанов еще жив был — я отправился на четырехмесячную стажировку в США. Моим эдвайзером был ныне здравствующий Джеймс Патрик Скэнлан, один из ветеранов американской философской русистики. Мне

помогал — хотя я с ним не встречался, но переписывался — Джордж Клайн, это фигура знаменитая, он — переводчик на английский язык «Истории русской философии» В.В. Зеньковского, причем он создал не просто перевод, а перевод авторизованный, он переписывался с Зеньковским и тот контролировал процесс; эта переписка сейчас в Доме А.И. Солженицына, туда ее передал сам Клайн. Клайн присылал мне свои работы (что было для того времени необычно, мое заочное знакомство и общение происходило в разгар холодной войны), а со Скэнланом у меня вообще установились очень хорошие отношения. Он дважды стажировался на нашей кафедре, и я познакомился с ним еще в Москве. Важно, что оба они известные в США философы — как правило, американские русисты слависты, а они философы. Клайн был даже президентом Американского гегелевского общества и Американского Метафизического общества. Ему сейчас далеко за восемьдесят. Кстати, по окончании стажировки я написал статью о философской советологии для журнала «Коммунист», но она не была опубликована. Насколько мне известно, против ее публикации был главный редактор журнала, философ Р.И. Косолапов, сторонник жесткой идеологической линии. Наверное, ему могла не понравиться моя мысль о том, что советология неоднородна. Среди советологов были не только профессиональные русофобы и примитивные антикоммунисты, не знающие ни России, ни русской культуры (таких я встречал в Америке), но также люди весьма компетентные, изучившие марксизм ничуть не хуже советских философов. С ними важно вести диалог. Клайн и Скэнлан как раз представляли такой тип советолога. И тот, и другой уже в постсоветское время неоднократно публиковались в «Вопросах философии», Скэнлан опубликовал монографию «Достоевский как мыслитель» (в 2006 году переведена на русский язык). На мой взгляд, это одна из наиболее ценных работ о философии Достоевского. Скэнлан написал ряд статей для энциклопедии «Русская философия», вышедшей под моей редакцией в 2007 году. Пользуясь давним знакомством, я пригласил Клайна и Скэнлана в наш юбилейный сборник и оба они дали интересные статьи. Я их перевел и они будут опубликованы в сборнике научных статей, подготовленных кафедрой к юбилею.

В. В. А что это за сборник?

М. М. Он сдан в печать в издательство МГУ. Называется «Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом». Сборник получился интересный, пользуясь случаем, рекомендую его всем интересующимся русской философией. Последний раздел включает статьи двух американских авторов, двух польских авторов, украинских авторов — мы как-то еще не приучились рассматривать украинскую традицию как зарубежную. Но после России самое большое количество литературы о русской философии публикуется именно на Украине. А на третьем месте по количеству публикаций — Польша. В этом юбилейном издании семь разделов, и седьмой раздел целиком посвящен рецепции русской философии за рубежом. В этом разделе, кстати, впервые даются интеллектуальные портреты трех китайских исследователей русской философии.

В. В. С китайцами это, конечно, отдельная тема. Но вернемся к англоязычной истории философии. Если говорить именно об этой традиции — как, на Ваш, взгляд, понимают они нас или нет? Как Вы оцениваете их историко-философские усилия?

М. М. Если говорить об англоязычной традиции, то это не только американская, но и британская, хотя и не чисто британская — основы современного философского россиеведения в Британии заложил сэр Исайя Берлин...

В. В. Сам отчасти россиянин...

М. М. Ну у него русско-еврейское происхождение, родился в Риге, детство провел в Риге и Петрограде. Он, конечно, блестящий стилист, автор знаменитой книги «Russian Thinkers», которая многократно переиздавалась. Классические его сюжеты о Толстом, о Герцене... Герцена он чрезвычайно высоко ценил, это любимый его писатель. В послевоенный период он становится лидером исследования русской мысли в Англии и США. Отец Георгий Флоровский, который также претендовал в ту пору на лидерство (он работал в Колумбийском университете, в Принстоне и Гарварде и оказал большое влияние на американскую русистику) его ревновал в этом качестве и при случае старался всячески «лягнуть». Кстати, недавно была большая конференция по Герцену в Институте философии, где я тоже принимал участие. Приехали Корин Амашер и Жорж Нива, известные швейцарские слависты, Анджей Валицкий. Валицкого сейчас следует считать специалистом номер один в англоязычном мире, хотя он поляк. Стэнфордский университет ежегодно переиздает его книгу «Русская мысль от Просвещения до марксизма». Т. е. это самое распространенное руководство по истории русской философии в англоязычном мире. А с именем Валицкого в моей работе связан такой казус: 1995 год, выходит словарь по русской философии под моей редакцией, и там статья «Историография русской философии». В ней две части, одна написана Б. В. Емельяновым, известным екатеринбургским автором, а вторая мной. Называлась она «Западная историография»; позже, в «Энциклопедии» я переименовал ее в «Зарубежную историографию», потому что занимаются русской философией теперь не только на Западе. Так вот, я пишу там, что в России пользуются академической известностью труды американского ученого польского происхождения Валицкого. Через некоторое время я получаю письмо от Валицкого, и в этом письме он говорит, что он не американский, а польский историк. Он пишет: «я поляк и член Польской академии наук, поэтому прошу в следующем издании исправить эту ошибку». Ошибка была исправлена. Она возникла потому, что Валицкий в течение многих лет работал в католическом университете Нотр Дам (Индиана, США). Это еще одно доказательство того, что корни американской русистики — европейские и русские. Потом я встречался с Валицким дважды в Москве. Можно сказать даже, что мы исповедуем с ним сходные научные принципы. Валицкий считает, что русская философия — неотъемлемая часть европейской философии, и всякие попытки доказать самобытность русской философии в смысле «самого по себе

бытия» несостоятельны. Я эту позицию поддерживаю. Такая же позиция у самого знаменитого современного историка философии — Фредерика Коплстона. Вы, Вадим Валерьевич, о нем писали, однако как об историке западной философии. Между тем, у Коплстона две монографии, специально посвященные русской философии. Вообще его работы можно считать эталоном объективности. Интересно, что тексты русских мыслителей он цитирует не только по переводам, но и по русским оригиналам.

В. В. Ну а теперь обратимся уже к нашей традиции изучения отечественной философии, собственно к кафедре. И первый вопрос, который у меня возникает в связи с ее семидесятилетней историей, такой: а почему все-таки она называлась и сейчас называется кафедрой истории именно русской, а не российской или отечественной философии?

М. М. Сейчас объясню. Возникновению кафедры мы обязаны не столько каким-то научным, сколько идеологическим обстоятельствам. На это указывает основание кафедры в структуре Московского университета в тот же день, когда был упразднен Коминтерн. Он был упразднен именно 15 мая 1943 года. И первым заведующим кафедрой был Михаил Трифонович Иовчук, в будущем член-корреспондент Академии наук, а в те времена партийный работник. Так вот название кафедры объясняется тем, что в связи с упразднением Коминтерна в борьбе с фашизмом партийная установка заключалась в том, чтобы делать акцент на национальной традиции. Ну а вторая причина — война. Тогда приветствовались ссылки на Суворова и других гениев военного дела, но одновременно и на русских философов. Так возникла идея классической русской философии, по аналогии с классической немецкой философией. Она имела, конечно, идеологическое происхождение. Как у поэта: «У советских собственная гордость... кепчонку не сдернем с виска». А тут у советских русских собственная гордость. Отсюда понятно, что основание кафедры было не столько научно-образовательным, сколько политико-идеологическим решением, призванным раскрывать советский патриотизм на материале статей В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» и «О национальной гордости великороссов».

В. В. Но ведь потом кафедра была переименована в кафедру истории философии народов СССР.

М. М. С 1955 г. кафедра стала называться кафедрой истории философии народов СССР, и в лекционный курс стали включаться отдельные лекции по истории философской мысли Закавказья, Средней Азии, Прибалтики, Украины, Белоруссии и Молдавии. В целом же переименование кафедры сказалось главным образом не на учебном процессе, а на научной работе. Кафедра прекратилась в вузовский центр подготовки специалистов для союзных и автономных республик. Да, но, кстати, что касается основных европейских языков, то там слово «русский» не отличается от слова «российский».

В. В. Но в нашем-то языке отличие есть. Просто объясните мне, Михаил Александрович, что вкладывается в эти слова «русская философия»? Я просто не совсем понимаю, чем в наши дни это название лучше названия «российская философия»?

М. М. В наши дни не всякая философия, развивающаяся в России, связана с нашей собственной традицией. У нас сколько угодно сейчас текстов, относящихся не только к европейской, но и к восточной традиции. Но эти тексты изданы в России, следовательно, они принадлежат российской философии. А русская философия — это совсем не обязательно философия на русском языке. Русская философия существует на нескольких языках. Во-первых, церковно-славянский, затем латинский, немецкий — вспомним Фельдштрауха. Можно ли его отнести к русской философии? Русская или российская? Здесь сложнее. Скорее всего, Фельдштраух — немецкий философ, живший в России. Значит, российский философ. В конце концов, Кант тоже был подданным Российской империи. Чаадаев все восемь своих «Философических писем» написал по-французски, но мы называем его русским философом. У Франка, Ильина есть много работ, написанных по-немецки.

В. В. Как же быть? Какие тогда критерии? Если этническая принадлежность неважна... Или важна? Можно быть русским философом, будучи по национальности немцем?

М. М. Можно. Можно быть также русским философом — евреем (Шестов, Франк). Хотя Франк, например, один из самых русских по духу философов, проповедник того, что он называл «русским мировоззрением».

В. В. Так как же тогда?

М. М. Тут укоренилась традиция. Переломить эту традицию мы уже не можем. Тем более существование этой традиции подпирает то, что выговаривается на основных европейских, а теперь уже и на восточных языках. Там везде мы фигурируем как носители и выразители идей русской философии, а не российской философии. У Скэнлана, кстати, есть текст, с которым он выступал на одной представительной конференции в США, и текст этот называется: «Что русского в русской философии»? В одной из своих книг А. А. Гусейнов заметил, что недостаточно сказать про того или иного автора, что он философ. Надо добавить: русский, французский, китайский и т.д. Кстати, на последнем Афинском Всемирном философском конгрессе была секция русской философии, а не философии в России.

В. В. А как Вы отвечаете на этот вопрос?

М. М. Я отвечаю в духе Бориса Петровича Вышеславцева, который написал книгу «Вечное в русской философии». Главная мысль там следующая. Не су-

ществует никакой отдельной и ни на что не похожей русской философии, поскольку все ее основные вопросы являются вопросами мировой философии, но способ их решения весьма своеобразен.

В. В. Но, если Вы согласны с таким подходом, то в чем же это своеобразие?

М. М. Да, я согласен. Слово «самобытный» в философии не проходит. Есть самобытная живопись, самобытное искусство. Но самобытной философии нет, потому что русская философия занимается всеобщими вопросами.

В. В. Но вы сказали и о своеобразии.

М. М. Своеобразие не стоит понимать как наличие чего-то неповторимого, нигде, кроме России не встречающегося. Это надо показывать на конкретных примерах. Есть такой очень оригинальный мыслитель Николай Федорович Федоров. Несомненно, русский философ. В своей философии он выразил очень русское понимание смерти. Какое понимание? Смерть — главный враг и его надо победить. Может быть, только Тейяр де Шарден во французской традиции близок Федорову...

В. В. Но ведь это очень христианская мысль в каком-то плане?

М. М. Да, но Федоров все-таки философ, а не богослов. С догматическим богословием он расходится. Он, например, считал, что пророчества о конце света в христианской традиции надо понимать условно. История не имеет конца. И надо все усилия устремлять на то, чтобы эти пророчества не сбылись. Что этому мешает? Смерть как главный враг. Люди должны объединиться для победы над главным врагом — это и есть философия общего дела. «Литургия» и переводится как «общее дело», он так понимал литургию. Так вот, когда люди поймут, что они не просто люди, а сыны человеческие или дочери человеческие, эти цели будут достигнуты. Это вот и есть такое русское понимание смерти. Но, собственно говоря, это и есть главный мотив философии общего дела. Светлана Григорьевна Семенова, главный исследователь философии общего дела, называет это активным христианством. Но это философия, подчеркиваю. Это не богословие. С догматическим богословием у него есть много расхождений. И православные богословы его часто критиковали. Флоровский вообще не считал его христианином.

В. В. Но Вы ведь не случайно выбрали Федорова? Вы считаете его показательной фигурой для понимания своеобразия русской философии?

М. М. Не случайно. Тема смерти осмысливается в русской традиции не так, как в западной. Это можно понять через культуру. Скажем, в современной европейской культуре есть идея эвтаназии. Что такое эвтаназия? Прекрасная, легкая смерть. А в русской традиции — смерть это всегда трагедия. Для примера

возьмем «Смерть Ивана Ильича» Льва Толстого. Это философское произведение, экзистенциальное. И подобных текстов можно несколько привести. Например, в «Скучной истории» Чехова смерть нарисована еще острее, не столько как страх перед физическим умиранием, сколько как ужас перед лицом утраты всякого смысла в жизни. Это русское понимание смерти.

В. В. Но есть и другие примеры. В «Мастере и Маргарите» Булгакова, к примеру, смерть вовсе не выглядит столь уж трагичной.

М. М. Да, но это совсем не экзистенциальный текст. Булгаков — великий мастер гротеска или художественной фантастики. Его текст не следует понимать как жезнесмысловой. В нем много вызывающего и сатирического. Да и писал он свой роман, не надеясь на публикацию, чуть ли не для единственного читателя — своего друга П. С. Попова. К тому же вполне возможно, что доступный нам сегодня текст — это совсем не окончательный вариант.

В. В. Хорошо, спасибо. Давайте теперь вернемся к кафедре. С названием мы разобрались. Давайте теперь разберемся с ее историей. Какие-то этапы здесь можно выделить?

М. М. До середины или даже конца 50-х гг. — это начальный этап, заданный политикой и идеологической ситуацией того времени. Второй этап, конечно, совершенно особый. Кафедра после 1955 года называлась «кафедрой истории философии народов СССР». Она стала кузницей кадров не только через студенчество, но и через аспирантуру. Огромная аспирантура была. У нас учились представители чуть ли не всех республик СССР. Многие из них впоследствии стали в своих республиках известными людьми, многие стали этнократами, другие, наоборот, до самого последнего времени выступали в пророссийском духе. Был такой Федор Матвеевич Верцан, этнический молдаванин. Он написал монографию: «Молдавия и Россия: философские связи». Главная идея была интернациональной: у нас много общего, общие темы, даже общие персоналии, такие как Дмитрий и Антиох Кантемиры. Но книга вызвала в Молдавии критику, и не просто где-нибудь, а в молдавской элите, которая и в советское время стояла на националистических позициях, и Верцан не мог там защищать докторскую диссертацию. Поэтому он приехал к нам, сначала на стажировку, а впоследствии успешно защитил диссертацию. Такого рода примеров много. В общем, получалось так, что представители нерусских народов получали право легитимизировать даже бесписьменные источники, в том числе религиозные. А писать о русских религиозных мыслителях можно было только критически.

В. В. А ведь именно тогда был издан многотомный учебник истории философии народов СССР?

М. М. Да, студенты называли его «синяя птица». Назывался он «История философии в СССР». Там было пять томов. Между четвертым и пятым томом,

где описывались острые идеологические дискуссии в СССР, была большая дистанция. Это был основной учебник, хотя это научная монография по стилю и формату.

В. В. А когда кафедра была опять переименована в «кафедру истории русской философии»?

М. М. Свое второе рождение кафедра переживает начиная с 1989 г., когда заведующим стал В.А. Кувакин, сменивший в 1985 г. исполняющего обязанности заведующего кафедрой В.В. Богатова, назначенного на эту должность после смерти И.Я. Шипанова. Некоторое время она называлась «кафедра истории отечественной философии». Но это название не было закреплено официально. А в 1992 году кафедра вернула себе ее первоначальное название.

В. В. Но это переименование произошло еще до распада СССР?

М. М. Да.

В. В. А почему так случилось?

М. М. Мы уже фактически не читали соответствующие разделы курса, связанные с тем, что студенты называли «ифнс» (аббревиатура от истории философии народов СССР). Правда, от того времени у нас еще оставался профессор Мамедов, азербайджанец по национальности, он продолжал заниматься философией Кавказа. Сейчас на кафедре работает его ученик, Теймураз Муссаевич Караев. Кстати, его проблематика, кавказоведение, пользуется сейчас большим спросом. Он читает курсы по кавказоведению в ИСАА и на факультете Иностранных языков и регионоведения.

В. В. Теперь нам было бы логично поговорить о последнем этапе и о главных достижениях кафедры. Кстати, ведь этот этап во многом совпадает с Вашим заведованием.

М. М. Да, я заведующий с 1992 года, с того времени, когда кафедре уже было возвращено ее прежнее название.

В. В. А это была Ваша идея?

М. М. Это была общекафедральная идея, она возникла еще тогда, когда заведующим был Валерий Александрович Кувакин и именно при нем кафедре было возвращено старое название.

В. В. Хорошо, и давайте поговорим теперь об этом новом этапе, о самом важном из сделанного.

М. М. Думаю, что такие кафедры, как, скажем, кафедра логики и даже социальной философии вряд ли так сильно поменяли структуру своего курса. А кафедра истории русской философии коренным образом изменила предметное поле той дисциплины, которая читалась раньше. Главное в нашей повседневной университетской работе заключалось в создании совершенно нового курса истории русской философии, в научном и методическом обеспечении этого курса. Учебник был создан. Все 90-е годы мы работали над ним, и в 2001 г. он вышел. Там много авторов, известных историков философии. Разумеется, это не авторский учебник. В советские времена подобием авторского учебника был учебник Галактионова и Никандрова, двух ленинградских авторов. Хотя я, конечно, отношусь к московской школе, но должен сказать, что ленинградский вариант был лучше упомянутой «Истории философии в СССР». Да, он был марксистским, но не таким партийным.

В. В. А ваш учебник, о котором мы говорим, — он объективистский?

М. М. Какой-то партийной позиции там нет, это исключено. Там представлена интегральная версия истории русской философии. В современной литературе получился перекосяк в сторону религиозной философии. Во многих учебниках сделан акцент на религиозной философии, и кажется, будто другой в России и не было. А в нашем учебнике этого нет. У нас интегральная версия. В двух-трех словах ее можно охарактеризовать так: все состоялось, как состоялось. Из песни слов не выкинешь.

В. В. Но Вы ведь сделали не только учебник, но и энциклопедию?

М. М. Энциклопедия — это наш основной проект. На него потрачено много сил. Работа была очень большая. Первый вариант «Русская философия. Словарь» вышел в 1995 г., был переиздан в 1999 г. Самое ценное может быть даже не в создании самого продукта, а в том, что нам удалось привлечь самых квалифицированных специалистов — и не только отечественных, но и зарубежных. Тот же Скэнлан написал несколько статей, которые сохранены и в новых изданиях. Так что теперь мы хорошо знаем всех основных специалистов, сотрудничаем с ними, это очень важно.

В. В. Тут напрашивается вопрос: а сколько их, серьезных специалистов?

М. М. Серьезных не так много, десятка три.

В. В. Так мало?

М. М. Просто пишущих очень много, но настоящих специалистов немного. Настоящими специалистами я называю тех, кто имеет целостное представление о всей тысячелетней истории русской философии. Недостаточно быть специалистом по одной персоналии или проблеме. Вот в истории зарубежной философии

большая специализация, здесь трудно охватить все эпохи. Хотя и есть такие уникалы, как Василий Васильевич Соколов. Так вот, таких специалистов, способных читать цельный курс, от середины XI в. до наших дней, их очень немного. И я их могу назвать. Емельянов Борис Владимирович (Екатеринбург), Ермичев Александр Александрович (Петербург), Шапошников Лев Евгеньевич и Федоров Александр Александрович (Нижний Новгород), Ерыгин Александр Николаевич (Ростов-на-Дону). С ними мы постоянно сотрудничаем. Есть высококлассные специалисты в конкретных областях. Например, по истории русской гносеологии и логики — Валентин Александрович Бажанов (Ульяновск). Ну, и конечно, москвичи — Михаил Николаевич Громов, Вячеслав Владимирович Сербиненко, Олег Викторович Марченко, Олег Тимофеевич Ермишин. Из представителей младшего поколения на нашей кафедре я бы особо отметил Алексея Павловича Козырева, Бориса Вадимовича Межуева и Василия Викторовича Ванчугова.

В. В. А проблемы есть в этой области, в исследованиях русской философии? Насколько я могу судить, к примеру, мало научных изданий сочинений наших авторов?

М. М. Пожалуй, главная проблема действительно в том, что нет ни одного полного научного собрания сочинений ни у одного русского философа. Соловьев задуман в 20 томах, вышло 4 тома. И остановилось. Остановилось, хотя проект инициирован, как известно, Институтом философии, принимает участие и наша кафедра... Но заглох проект. Единственный, кто имеет такое полное и качественное научное собрание сочинений, это Розанов. Но это благодаря такому энтузиасту как Николоюкин Александр Николаевич. Такого рода проекты, конечно, делаются только энтузиастами.

В. В. А как Вы это объясняете?

М. М. Ну, во-первых, общий уровень научного книгоиздания очень упал. Сейчас поднять научное собрание сочинений очень сложно. Институт квалифицированных научных редакторов почти перестал существовать. Очень трудно их найти. А научное собрание сочинений без этого контингента специалистов невозможно осуществить. Маломощные частные издательства (а иных сейчас нет) публикуют, главным образом, готовые оригинал-макеты. На большее они, как правило, не способны. Ну и потом — затраты. Проект Новой «Философской энциклопедии» в четырех томах, насколько мне известно, стоил миллион долларов. Так что нужны средства. А кто их выделит? Наука у нас не финансируется. Таких просвещенных меценатов как Маргарита Кирилловна Морозова, благодаря которой в начале XX века начались научные публикации русских философских текстов, сегодня нет.

В. В. Продолжая тему современных исследований, хочу попросить Вас посоветовать какие-то удачные монографии по истории русской философии читателям этого интервью.

М. М. Очень важной и очень удачной, в подлинном смысле слова пионерской является монография Михаила Николаевича Громова «Структура и типология русской средневековой философии». До Громова не было ясного представления о том, чем же была русская философия раннего периода. Недавно Громов опубликовал «Изборник», однотомное собрание своих сочинений. Это тоже важное научное событие. Причем написаны его работы предельно ясно, хотя предмет сложный. Дополняют работы Громова исследования его коллеги Владимира Владимировича Милькова. Это наши выдающиеся антиковеды и медиевисты.

В. В. А еще какие-нибудь бриллианты?

М. М. Я уже отметил тридцатитомное издание сочинений Розанова, поскольку это единственный случай такого рода. Хотя в нем принимали участие главным образом филологи, но, я считаю, что это находка для историка русской философии. А если говорить об удачных монографиях, то почему бы не похвалить наш диссертационный совет. У нас защищался Дмитрий Юрьевич Лескин. Он написал уникальную и новаторскую работу «Метафизика слова и имени в русской религиозной философии», на эту же тему вышла книга Анны Игоревны Резниченко, это наша выпускница, она работает в РГГУ. Очень важное и, можно сказать, прорывное значение имеют работы Вячеслава Николаевича Жукова. Он пишет по русской философии права. Как известно, в Московском университете существовало два рода профессиональной философии — на юридическом факультете и на историко-филологическом, где была, собственно, кафедра философии. Они дополняли друг друга, соединялись в Московском психологическом обществе, где была общая площадка для обсуждения философских проблем. Чичерин, Новгородцев, Ильин — традиция философии права была очень развита. И Жуков как раз пишет на эту тему. Только что вышла его новая книга на эту тему. В последние годы историей русской философии активно занимается Неля Васильевна Мотрошилова, которая написала прекрасную монографию «Русские мыслители и философия Запада». Нельзя не назвать также две блестящие монографии Пиамы Павловны Гайдено, посвященные русской религиозной философии. Лучшей книгой, посвященной рецепции в России немецкой философии, а именно философии Канта, я считаю недавно вышедшую монографию Алексея Николаевича Круглова. Очень высоко я оцениваю также опубликование Вадимом Валерьевичем Васильевым русского перевода книги Передумина-Колыванова «Наблюдения о человеческом духе...». И, наконец, не могу не назвать две замечательные монографии сотрудников нашей кафедры — Алексея Павловича Козырева «Соловьев и гностики» и Василия Викторовича Ванчугова «Очерки философии самобытно-русской». Эти работы получили высокую оценку профессионалов — историков русской философии.

В. В. Спасибо! Ну и последний вопрос — о планах, планах кафедры и Ваших собственных планах как исследователя.

М. М. У меня так получается по жизни, что я — жертва коллективных проектов. Так сложилось. Сейчас работаю над очередным коллективным проектом, он называется «Энциклопедия классического евразийства». Я его возглавляю, под моей общей редакцией. Идет активный сбор материала. Тема имеет резонанс, причем не только научный, но и общественный и, можно сказать, идеологический, хотя под евразийство часто «косит» то, что таковым не является. Поскольку тема популярна, то надо отделить зерна от плевел, показать, чем же являлось настоящее классическое евразийство. Это большой проект. На стадии завершения находится также подготовка к печати второго издания энциклопедии «Русская философия». Как известно, первое издание вышло в 2007 году и было переведено на сербский (2009) и французский (2010) языки. Сейчас собрано более ста новых статей. За основу при подготовке второго издания взяты материалы «круглого стола», проведенного журналом «Вопросы философии». Будет много нового. Вот-вот из печати выйдет третье издание учебника «История русской философии» под моей редакцией. Это тоже коллективный проект. Но надеюсь, что через год-два мне удастся опубликовать и свою монографию, посвященную русской философии.

В. В. Но, тем не менее, надеюсь, что у Вас все получится, и еще раз поздравляю Вас и Вашу замечательную кафедру с юбилеем! Спасибо за интервью!

Черняев А.В.

«РАЗРЫВЫ И СВЯЗИ»:
ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Я наследую, — признался Н.А. Бердяев в книге «Самопознание», — традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова»¹. Набор имен весьма неожиданный: христиане и атеисты, еретики и ортодоксы, анархисты и этатисты... Этот парадоксальный ряд показывает, что в философии преемственность не predetermined идеологической, социальной и даже концептуальной идентичностью. Наследуются не только сами идеи, но еще и то, без чего они бесплодны — экзистенциальные установки. Философская преемственность бывает непредсказуема, может осуществляться как в модусе принятия, так и отрицания, когда идеи перенимаются у оппонентов в процессе полемики; она бывает прямой, от учителя к ученику, и опосредованной, когда традиция возрождается через поколения. И в особенности эти парадоксы характерны для русской философии, историю которой Г.В. Флоровский суммировал в формуле «разрывы и связи».

Историчность и преемственность — не просто атрибуты философии, это ее фундаментальные качества. Ибо история философии не «снимается» последующим развитием мысли, она входит непосредственно в предмет актуальной философии. Если прогресс науки, уточняя прежние результаты, приводит к смене парадигм, то философия в своем движении к осмыслению «вечных» вопросов бытия и мышления гораздо больше опирается на достижения прошлого и не может не считаться с уже наработанной традицией. Философская рефлексия существенно исторична, а следовательно — преемственна.

Вести речь о преемственности в философии можно в двух основных аспектах. Первый — идеографический, фиксирующий процессы филиации идей. Однако этим преемственность не исчерпывается и всецело не определяется. Есть еще один аспект, в котором суммируются социальные, культурные, психологические факторы существования философии, накладывающие неизбежный отпечаток на ее характер и дальнейшее развитие. Особое значение культурного и цивилизационного фундамента, на котором рождаются и развиваются философские идеи, раскрыла Н.В. Мотрошилова: «Философские идеи, разумеется, не

¹ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., Международные отношения. 1990. С. 10.

рождаются в некоем изолированно-самостоятельном царстве «чистого духа», «чистой мысли». Они формируются, живут и обновляются в контексте действительной исторической жизни вполне определенных, реальных индивидов»².

Анализ преемственности в рамках национальной философии имеет свою методологическую специфику. Если при рассмотрении аналогичной проблемы в интернациональном масштабе можно было бы сосредоточиться на самих концепциях и их трансляции, то на локальном, национальном уровне возрастает значение социально-исторических обстоятельств, традиций и ментальных стереотипов, определяющих своеобразие философской культуры данной страны. Особенно, когда речь идет о стране со столь специфической историей и культурой, как Россия. Исходя из этого, нам предстоит охарактеризовать наиболее значимые факторы существования русской философии в исторической перспективе, выделить ее магистральные темы и соотнести все это с современностью. Понятие современность, в соответствии с историографической традицией, трактуется нами в широком смысле и включает как XXI, так и XX в.

Становлению полноценной философской культуры в России исторические факторы не слишком благоприятствовали. По мнению авторитетных историков русской мысли (Г.Г. Шпет, Г.П. Федотов), корни русского культурного отставания связаны уже с религиозным выбором X в., когда Русь была крещена по византийскому обряду и сразу получила минимальный набор церковной книжности, переведенной на славянский язык учениками Кирилла и Мефодия. Однако эта услуга славянских просветителей оказалась двусмысленной, ибо благодаря ей православные славяне были освобождены от необходимости изучения латыни, тогда как в католических странах сформировалась корпорация интеллектуалов-латинистов, имевших возможность знакомиться с многообразием философского наследия античности в первоисточнике. И когда на Западе гремели имена знаменитых схоластов, гуманистов Возрождения и великих философов XVII в., русским по большей части приходилось довольствоваться скудными представлениями о древней философии, которые можно было получить по малочисленным и не всегда вразумительным славянским переводам.

Первые профессиональные учебные курсы по философии появились у русских только в XVII–XVIII вв., причем в рамках системы теологического образования, организованного сначала на Украине, а затем и в России по устаревшим образцам католических школ эпохи Контрреформации. Даже старомодная программа светского — университетского и гимназического — философского образования в XIX в. постоянно подвергалась ревизиям и сокращениям из соображений политической конъюнктуры; на фоне европейских революций философия казалась правительству предметом неблагонадежным, что нашло отражение в знаменитой фразе министра просвещения П. Ширинского-Шихматова: «Польза от философии не доказана, а вред от нее возможен»³.

² Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М., Политиздат. 1991. С. 7.

³ Цит. по: Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., РИЦ «ПИЛИГРИМ». 1994. С. 85.

Отсутствие давней и устойчивой традиции философского образования, вообще институциональная слабость философии в России обусловили целый ряд черт, которые принято рассматривать в качестве проявлений своеобразия русского любомудрия — с точки зрения как формы, так содержания. Что касается первой, то в России исторически доминировали неспециализированные формы философствования: вместо университетских диспутов — эмоциональные споры в светских салонах и литературных кружках; вместо подчиненных законам логики трактатов философские идеи зачастую находили выражение в лирической поэзии (М.В. Ломоносов, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет) и художественной прозе (А.Н. Радищев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой), а также в музыке (А.Н. Скрябин, В.И. Мартынов) и живописи (Н.К. Рерих, В.В. Кандинский, К.С. Малевич). Настоящими властителями умов, за редкими исключениями, были не профессиональные философы, а вольные мыслители, зачастую даже не получившие диплома о высшем образовании (Г.С. Сковорода, В.Г. Белинский, Н.А. Бердяев). При этом нельзя не согласиться с М.А. Маслиным, что речь должна идти об интегральной взаимосвязи русской философии и художественного творчества, предполагающей наличие «реально существовавших токов от философии к литературе и обратно, а не «философскую монополию» русской художественной литературы»⁴.

В концептуально-содержательном отношении недостаточность образовательной базы и слабая развитость философской культуры в целом оборачивались зависимостью от духовного импорта, что придавало русским философским текстам в массе своей вторичный, подражательный характер. Можно сказать, что история русской философии — это освоение и повторение на свой лад по мере сил и с определенным запозданием основных западноевропейских идейных трендов: французское просвещение, немецкий идеализм, позитивизм, ницшеанство, марксизм и т.д. Реалистичный А.С. Пушкин писал: «Все наши знания, все наши понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных»⁵. Ему вторил П.Я. Чаадаев: «Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других странах»⁶.

Не слишком уверенное владение философскими прописями сказывалась на способности русских авторов XIX в. самостоятельно разрабатывать такие фундаментальные разделы философии, как теория познания или онтология. А если и брались за эти предметы, то зачастую пытались «в два счета» разгромить такие интеллектуальные твердыни, как кантианство или позитивизм, чтобы затем на расчищенной площадке начать возводить свою «положительную метафизику». Но при этом к созданию завершенных философских систем приблизились лишь единицы философов — представителей уже поздних генераций дореволюционной

⁴ Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М., Прогресс-Традиция. 2010. С. 236.

⁵ Пушкин А.С. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 6. Критика и публицистика. М., Гослитиздат. 1962. С. 257.

⁶ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., Современник. 1989. С. 41.

школы (С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин). Концептуальное системотворчество не слишком привилось среди русских мыслителей, которые с гораздо большей охотой предавались вольным историософским размышлениям о специфике русского любомудрия, о судьбе и особой миссии России.

Попытки изобретения философии «самобытно-русской» (выражение А.И. Введенского), а заодно истолкование русской истории и культуры с точки зрения ее особой миссии («русская идея») — излюбленная тематика русских философов. Символично, что первое дошедшее до нас произведение русской мысли, «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского (XI в.) было посвящено именно теме исторического избранничества Руси. Чтобы просто перечислить имена и труды продолжателей этой темы вплоть до сегодняшнего дня, не хватило бы всего объема данной статьи. И это позволяет сделать первый вывод в рамках заглавного вопроса: как минимум одна, причем весьма выразительная линия преемственности — налицо.

В России философия издавна ассоциировалась с религиозным и политическим вольнодумством. Поэтому, начиная уже с первых веков, для русской культуры типична фигура мыслителя в заточении (Даниил *Заточник*, Максим Грек, Юрий Крижанич, протопоп Аввакум, А.Н. Радищев, Н.Г. Чернышевский, П.А. Кропоткин и др.), а также феномен «потаенной» литературы, когда произведения, содержащие «несвоевременные» мысли, запрещались или уничтожались, и лишь спустя много лет приходили к читателям (например, «Книга о скудости и богатстве» И.Т. Посошкова, «О повреждении нравов в России» М.М. Щербатова, «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева и др.). Многие произведения в XVII—XX вв. распространялись рукописным способом, несмотря на угрозу репрессий (послания расколоучителей, произведения мыслителей-декабристов, Письмо В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю, «Исповедь» М.А. Бакунина и др.).

Еще одно специфическое обстоятельство связано с тем, что нередко выдающиеся мыслители становились изгнанниками. К числу таковых относятся вольнодумцы Средневековья (Феодосий Косой, Артемий Троицкий и др.), оппоненты царизма (Андрей Курбский, А. Герцен, М. Бакунин, П. Лавров, П. Ткачев, П. Кропоткин и др.), блестящая когорта мыслителей послеоктябрьского зарубежья (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др.), советские диссиденты (А.А. Зиновьев, А.М. Пятигорский). Философская эмиграция может быть представлена и как форма преемственности, как стремление к продолжению определенной идейной традиции за рубежом, когда в силу тех или иных причин, чаще всего политических, это становилось невозможным в условиях метрополии. В целом, по словам М.Н. Громова, «На Руси с давних пор обстоятельства способствовали возникновению философов не кабинетного типа... но подвижников, мучеников, исповедников идеи»⁷.

Хотелось бы надеяться, что навсегда остались в прошлом времена, когда философов подвергали заточению или изгнанию, когда их книги запрещались и изымались из обращения. Однако связанный с этим многовековой опыт не прошел даром и у российских философов выработался определенный нравственный

⁷ Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 56.

тонус, который отражается не только на образе жизни, но и на стиле мышления. Даже молодые, не испытавшие прессинга власти представители философского цеха понимают, что быть философом — это экзистенциальный выбор, но быть философом в России — поступок, который может потребовать мужества.

Важнейшая особенность существования философии в России связана с периодически происходящими в стране социальными трансформациями катастрофических масштабов, которые получают старт в сфере политики, но в итоге целиком охватывают общественную и культурную жизнь, насильственно обрывают почти всякую духовную преемственность, в том числе философскую. За последние три века потрясения такого рода происходили трижды: это петровские реформы рубежа XVII–XVIII вв., революция 1917 г. и распад СССР в 1991 году. В результате перечисленных событий страна драматически менялась, а болезненный процесс адаптации общества и культуры к новой реальности растягивался на десятилетия.

Произошедшее с русской культурой в результате реформ Петра I О. Шпенглер назвал псевдоморфозом, который «втиснул примитивную русскую душу в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия»⁸. Однако для философии вестернизаторские петровские реформы оказались бесполезны, ведь одним из их последствий стало появление в России профессионального философского образования и философской культуры. В качестве иллюстрации можно отметить, что уже в 30-е годы XVIII в. М. В. Ломоносов стажировался в Марбурге у Х. Вольфа — крупнейшего немецкого философа своего времени. Но если Ломоносов по своей ментальности может быть назван западником, то современник царя-реформатора мыслитель-самоучка И. Т. Посошков в своих трудах по социальной философии, этике, философии хозяйства стремился к сохранению культурной преемственности, пытался синтезировать русские духовные традиции с задачами петровских преобразований.

После Октября 1917 г. официально признанная философия в России претерпевает существенную метаморфозу: заодно со страной она меняет имя и, словно родившись заново, вместо русской становится советской. «Марксистская философия, — уточняет А. Д. Сухов, — в данном региональном варианте по форме разрабатывается как советская: в ней отсутствуют сколько-нибудь выраженные национальные школы»⁹. «Русскую» философию некоторое время терпели, но уже в начале 1920-х для нее оказались актуальны многие проверенные веками способы самосохранения. Прежде всего, конечно, эмиграция — как внешняя («философский пароход»), так и внутренняя, когда мыслители, не желавшие расставаться со своей страной, но также не готовые вставать в шеренги «солдат партии», вынуждены были «писать в стол». Не имея возможности, будучи беспартийными, продолжать профессионально работать в философии, они осваивали смежные гуманитарные специальности, занимались переводами. «Несоветским» филосо-

⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., Мысль. 1998. С. 197.

⁹ Сухов А. Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М., «Канон+». 2012. С. 42.

фам трудно было рассчитывать на философских преемников, но зато они обеспечивали духовную преемственность национальной культуры в целом.

То, что происходило на официальном «философском фронте» в 1930–40 гг., следует соотносить с традициями скорее инквизиции, чем философии и науки. Тем не менее, отечественное философское поле, опустошенное безграмотными выпускниками ускоренных «курсов красной профессуры» во главе со сталинскими академиками, постепенно восстанавливалось и даже приносило первые всходы. В философии снова стали появляться люди, пришедшие сюда по призванию, а не в расчете на быструю политико-идеологическую карьеру. Посредничество между ними и русской философской культурой, переживавшей накануне революции эпоху расцвета, обеспечила небольшая группа специалистов, успевших получить образование до революции, либо у уцелевших дореволюционных профессоров. В.Ф. Асмус, Б.Э. Быховский, П.С. Попов, В.В. Соколов, Б.С. Чернышев своими лекциями и печатными трудами возвращали отечественную философию на достойный профессиональный уровень. Вместе с тем, по мнению И.С. Андреевой, «В той или иной степени подспудно, невольно, а иногда и нечаянно они апеллировали и к русской национальной традиции своим обоснованием целостного подхода к миру, интересом к онтологическим и антропологическим проблемам, к вопросу о человеческой свободе, о видах коммуникации, о целостном знании и т.п.» — т. е. в какой-то мере сохраняли преемственность, продолжали двигаться в характерном для русской философии концептуальном русле, несмотря на обязательные марксистско-ленинские «лекала»¹⁰.

Важнейшей их миссией стало воспитание генерации философов-шестидесятников — европейски образованных, гуманистически ориентированных, обладающих сознанием собственной миссии. Именно шестидесятники задали высокую профессиональную планку разработки философских наук в позднем СССР и во многом определили постсоветский философский ландшафт. «Философы-шестидесятники XX в. не просто возродили отечественную философию после предшествовавших десятилетий ее невообразимой идеологической вульгаризации — пишет А.А. Гусейнов. — Они положили начало новому, быть может, самому плодотворному и несомненно основательному этапу ее развития, внутри которого мы еще находимся... Они внесли неоценимый вклад в то, что просвещенная Россия овладела философской культурой и теперь философская литература на книжном рынке является одной из самых востребованных»¹¹.

Своеобразным инкубационным периодом для шестидесятников стало время хрущевской «оттепели», стимулировавшей много важных начинаний во всех областях культуры. И хотя философских публикаций в этот период вышло сравнительно немного, важно было формирование самой интеллектуальной среды, в которой рождались новые идеи, а вместе с ними и новые для страны философ-

¹⁰ Андреева И.С. «Возлюбить мудрость мира» / Русская философия во второй половине XX в.: Сб. Обзоров и рефератов. Ч. 3. М., ИНИОН РАН. 2001. С. 15.

¹¹ Гусейнов А.А. Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники / Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. М., «Феноменология — Герменевтика». 2005. С. 7.

ские дисциплины, как например диалектическая логика. Как известно, новое — зачастую забытое старое, и по-своему резонно смелое предположение И. Ю. Алексеевой: «Не было ли развитие онтологических построений (характерных, скажем, для школы диалектической логики) реализацией глубинных «византийских» устремлений русского мышления, выразившихся в форме, которая могла рассчитывать на легитимацию в сфере марксистской философии?»¹².

Благодаря дисциплинарной дифференциации и соответствующим методологическим разработкам советская философия совершила значительный шаг вперед по сравнению с русской дореволюционной, особенно религиозно-идеалистической, которая страдала от недостатков техники и систематики мышления. И отдельные исключения, которые, конечно же, могут быть указаны, не отменяют этого общего правила, — достаточно вольного стиля философствования. Напротив, существенной чертой советской философии, развивавшейся под флагом научности, было упорное стремление к методичности и систематичности. Способность к систематическим построениям высоко ценилась в философском сообществе и развивалась со студенческой скамьи.

Как отмечает также И. Ю. Алексеева, «Для многих направлений советской философии характерно повышенное внимание к концептуальному инструментарию и вопросам его совершенствования, рефлексия над методом, развитие техники дискурса, экспликация понятий и способов рассуждений. Стимулом к развитию этих аспектов послужили в значительной степени идеологические ограничения, когда обсуждение категориальных и иных «техничко-философских» проблем было формой ухода от «актуальных общественно-политических вопросов», рассмотрение которых подлежало гораздо более жесткому контролю со стороны идеологии. «Не знала Россия и гнета, а также и воспитательного действия схоластики», — писал более 120 лет назад Н. Я. Данилевский. Вспомним, однако, начало 80-х годов и многочисленные упреки со стороны руководящих идеологией органов в том, что философы занимаются «схоластическим теоретизированием», что слишком большое внимание уделяется «игре в категории», «доказательству давно доказанного» вместо того, чтобы исследовать актуальные вопросы развитого социализма. Возможно, «схоластическая закалка» — одно из важнейших и еще по достоинству не оцененных интеллектуальных приобретений советского периода»¹³.

Впрочем, можно поставить под сомнение оценку данного обстоятельства как принципиально нового приобретения и рассматривать прирост методологической оснащенности в советской философии скорее как проявление преемственности, как реализацию тех тенденций, которые давали о себе знать у лучших представителей русского идеализма начала XX в., получивших изрядную по тем временам прививку немецкой классики и отлично владевших правилами философской спекуляции. Многие из них стажировались в Германии у философских светил первой величины (Гуссерля, Когена, Риккерта). В свою очередь, со стороны немец-

¹² Алексеева И. Ю. Философия в современной России и русская философия / Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М., Академический проект. 2002. С. 15.

¹³ Там же. С. 14.

ких исследователей можно встретить весьма комплиментарные оценки профессионального уровня и концептуальных достижений русских идеалистов. Так, по мнению Р. Наардт, в философии А. Лосева нет и следа былой технической отсталости русской мысли, «ему в высшей степени свойственна дисциплина аналитического и диалектического мышления; он создал систему диалектико-феноменологической философии, а его учение об имени и символе создано без влияния Гуссерля и раньше, чем работа Кассирера о символических формах»¹⁴.

В то же время, было бы вульгарным упрощением считать, что вся философия в СССР была исключительно советской и марксистской. Религиозно-идеалистическая традиция, персонифицированная в лице ее «патриарха» А.Ф. Лосева (1897-1988), продолжала существовать в форме некоего культурного андеграунда, по крайней мере уже с 70-х гг. привлекая интерес таких исследователей, как С.С. Аверинцев, В.В. Биbihин, Н.К. Гаврюшин, П.П. Гайденок, А.В. Гулыга, С.Г. Семенова, С.С. Хоружий. С другой стороны, и сама философия советского марксизма несла на себе характерные отпечатки русской ментальной традиции. Согласно метким наблюдениям Н.С. Юлиной, советский марксизм «причудливо переплетался с представлениями русского национального сознания — идеями общинности, соборности, патронажа — с авторитарно догматическими традициями православия, с особенностями предреволюционной русской мысли с ее идеологием, мессионизмом, утопизмом»¹⁵.

По масштабу социально-культурных потрясений распад СССР вполне сопоставим с Октябрьской революцией 1917 г. и петровскими реформами. Перспективы отечественной культуры и науки оказались предельно проблематизированы, причем институциональной философии это коснулось в первую очередь, ибо отмена государственной коммунистической идеологии лишила ее привычной социальной миссии, дезориентировала крупнейшее в мире профессиональное философское сообщество. Вслед за разгромленной идеологией исчезли объединяющие сотрудников философского цеха система координат, тематика и проблематика, а также во многом и сама интеллектуальная инфраструктура. Можно сказать, что в начале 90-х российская философия пережила период депрессии, последствия чего сказываются до сих пор, проявляясь в заниженной самооценке и вот таких приступах самокритики: «Философии в России, как организованного дискурсивного пространства, просто не существует. Есть локальные и даже весьма продуктивные группы, никак не связанные между собой ни по проблематике, ни по интересам, ни по пониманию задач философии. Диалог между ними почти невозможен, а следовательно, невозможно и формирование того поля общих вопросов, которые определяют интеллектуальную «повестку дня» в академическом сообществе»¹⁶. На наш взгляд, в этом вопросе ближе к истине точка зрения

¹⁴ Андреева И.С. «По плодам их...» / Русская философия во второй половине XX в.: Сб. Обзоров и рефератов. Ч. 3. М., ИНИОН РАН. 2001. С. 32.

¹⁵ Юлина Н.С. Философская ситуация в России // История философии. 2003. № 10. С. 7.

¹⁶ Плотников Н.С. «Философии в России просто не существует...» Интервью с Н.С. Плотниковым // Русский журнал. 18 января 2008: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Filosofii-v-Rossii-prosto-ne-suschestvuet>.

Черняев А.В.

«Разрывы и связи»: проблема преемственности в русской философии

М.А. Маслина, согласно которому «мнение о том, что русская философия принадлежит истории, а не современности», что она якобы была в XX в. полностью «подавлена», является образчиком расхожих «предубеждений и штампов»¹⁷.

90-е гг. XX в. можно назвать продолжением ученичества у Запада после столетнего перерыва. Подобно тому, как тогда у нас появились русский позитивизм, русский персонализм, русское неокантианство, русская феноменология, русский марксизм, так теперь — русский постмодернизм, герменевтика, психоанализ, экзистенциализм, философская антропология, гендерные исследования и т.д. (не считая тех направлений, которые были легализованы уже при СССР, как например философия науки или структурализм). Подготовительная работа для этого была проведена бывшими специалистами по «критике буржуазных концепций», некоторые из которых успешно освоили роли эксклюзивных представителей западных философских знаменитостей в России, да и сами в глазах молодежи приобрели статус культовых личностей, модных философских «гуру».

Согласно пессимистическому предположению С.Л. Франка, русскую философию следует рассматривать «в одном ряду с философией Голландии, Испании или Швеции, короче, других неклассических стран в данной области духовного творчества... В целом она не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли»¹⁸. Словно не желая смириться с подобным диагнозом, философское сообщество России, уже который раз в истории собирая себя после разрушительного кризиса, словно разбросанное войско после смертельной битвы, заново формируя группы вокруг новых идей и новых лидеров, опознавая новых идейных союзников и оппонентов, руководствуется стремлением обрести то, что может быть названо русской философией — современной и актуальной. В.И. Красиков достаточно обоснованно выделяет 4 основных идейных вектора, которые в целом определяют лицо современной российской философии, условно обозначая их как неомарксизм, когнитивизм, постмодернизм, контекстуализм¹⁹.

Вопрос о преемственности применительно к сегодняшним российским марксистам звучит риторически, ведь это, как правило, люди, начинавшие философский путь во времена СССР, несмотря ни на что сохранившие исходную идентичность и продолжающие работать в рамках прежней парадигмы. Хотя в 90-е гг. оставаться на марксистской платформе казалось для многих признаком ретроградства и маргинальности, фракция критических марксистов остается в поле интеллектуального внимания современной России благодаря таким авторитетным фигурам, как И.Т. Фролов, Т.И. Ойзерман, В.И. Толстых, В.Г. Буров, Р.И. Косолапов, С.Т. Мелюхин, В.А. Вазюлин, Д.В. Джохадзе и др. Представители «старой гвардии» уходят, но фракция получила «второе дыхание» благодаря пополнению за счет сравнительно молодых философов, связанных с группой теоретиков неомарксизма (В.Л. Иноземцев, А.В. Бузгалин, А.И. Колганов, Л.А. Бу-

¹⁷ Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии. С. 233.

¹⁸ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., Наука. 1996. С. 149–150.

¹⁹ Красиков В.И. Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М., Водолей. 2011.

лавка), стремящихся соединить марксизм с современными западными экономическими и политическими доктринами, а также с русской культурной традицией.

Помимо прямой связи с советским (а также дореволюционным русским) марксизмом, современный российский марксизм в различных его модификациях идеологически и духовно связан с константами русской философии и культуры, выходящими за рамки марксизма как такового. Это и идеал национального братства, и пафос социальной справедливости, и острый социальный критицизм, включая критику религии — темы, характерные не только для философов-революционеров (декабристов, народников, марксистов), но также для великих русских писателей-мыслителей. Поскольку актуальность соответствующих проблем в современной России лишь возрастает, философский марксизм будет сохранять и, возможно, увеличивать здесь свое влияние.

К группе марксистов-«гносеологов» генетически восходит и наиболее влиятельное ныне движение когнитивистов. Во времена СССР гносеология была самым продуктивным разделом диамата, поскольку классики марксизма в своих трудах уделили теории познания меньше внимания, чем онтологии, оставив советским гносеологам более широкое поле для маневра. Поэтому уже в годы перестройки, когда началась деидеологизация философии, советская гносеология и методология науки оказались в выигрышном положении, имея в своем активе впечатляющие парадигмальные разработки и целые научные школы (В.А. Смирнова, В.А. Лекторского, В.С. Степина, П.В. Копнина, А.А. Зиновьева, Г.П. Щедровицкого, И.В. Блауберга, В.Н. Садовского, М.А. Розова и др.).

Несмотря на определенные разногласия, в частности между сторонниками классического континентального рационализма и аналитической философии англо-американского извода, члены данной философской фракции едины в убеждении, что теория познания, методология науки, междисциплинарные проблемы — наиболее значимые сферы приложения усилий для современного философа. Фактически, гносеологическая парадигма стала локомотивом для продуктивных инновационных разработок в широком диапазоне исследований — в логике, психологии, социологии познания, социальной философии, историко-философском науковедении, изучении исторических типов рациональности, теории культуры и цивилизации, синергетике.

Не стали исключением и дисциплины аксиологического цикла, где также нашли применение достижения эпистемологов. В частности, импульсами к разработке этики ненасилия послужили не только социальные и политические вызовы современного мира, но и логика познания в естественных науках. В новой концепции Вселенной как саморазвивающейся системы человек не просто противостоит объекту познания как чему-то внешнему, а включается своей деятельностью в сложную всеобъемлющую систему, становится частью единого целого. Дальнейшее сохранение модели, основанной на силовом воздействии человека на систему, чревато катастрофическими последствиями. Вместе с тем, этическая концепция ненасилия, созданная А.А. Гусейновым, является творческим продолжением традиций русской мысли, прежде всего учения о непротивлении злу силой писателя и мыслителя Л.Н. Толстого. При этом, «Как показывают труды А.А. Гусейнова, признание безусловного и приоритетного значения за принци-

пом ненасилия оказывается возможным в рамках такого представления о морали, когда последняя мыслится абсолютной во всех своих проявлениях»²⁰.

Дополнительным объединительным фактором для когнитивистов стала их оппозиция стремительно вошедшему в моду иррационализму и постмодернизму. В первом номере журнала «Эпистемология и философия науки» напечатаны редакционные обращения, которые звучат как манифест данного идейного движения: «На фоне общемировой тенденции критического отношения к науке и технике защита идеи рациональности приобретает важный мировоззренческий смысл. Эта идея относится к важнейшим ценностям современной культуры, которая не может существовать без критического и рефлексивного мышления, без науки, дающей его образцы, без эпистемологии и философии науки, занимающейся его исследованием... Кроме этого, «постмодернистская революция» и «окультурный ренессанс» в значительной мере захлестнули и подорвали интерес к строгому методологическому анализу науки»²¹; поэтому «Сегодня вновь настало время для защиты науки и рациональности»²².

Несмотря на то, что когнитивисты опираются прежде всего на западные методологические программы (позитивизм, постпозитивизм, аналитическая философия), это направление основательно укоренено в давних традициях русской философии, для многих представителей которой, начиная с просветителей XVIII в., гносеология и когнитивные способности человека находились в центре внимания. Философия науки — тоже давно не новинка для русской мысли. Достаточно вспомнить «Письма об изучении природы» А.И. Герцена, где высказан целый ряд оригинальных для своего времени гипотез, произведен анализ логических форм и методов мышления. С направлениями работы современных российских эпистемологов напрямую перекликаются тезисы В.Г. Белинского об историчности научной истины и социальной обусловленности научных и философских концепций. О национально-культурной специфике научной деятельности вел речь и Н.Я. Данилевский.

Акцентирование когнитивистами культурной миссии познания и науки, их неотделимости от мировоззренческого и нравственного измерений также соответствует фундаментальным интуициям русской мысли, в особенности представителей русского позитивизма XIX в. и философствующих естествоиспытателей. В частности, разрабатывая свой субъективный метод, Н.К. Михайловский стремился отказаться от чисто интеллектуалистической трактовки истины при анализе социальных явлений, связать их с идеалами социальной справедливости и научной добросовестности, считая нравственный опыт важным стимулом социального исследования. И если подобные параллели не всегда могут быть названы прямыми и осознанными, будучи зачастую интуитивными, контекстуальными, это, возможно, даже более веский довод в пользу преемственности когнитивистской школы по отношению к русской философской традиции.

²⁰ Апресян Р.Г. Три понятия морали Абдусалама Гусейнова / Российская философия продолжается: из XX века в XXI. Под ред. Б.И. Пружинина. М., РОССПЭН. 2010. С. 310.

²¹ Касавин И.Т. Журнал «Эпистемология и философия науки»: контуры замысла // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 9.

²² Касавин И.Т. Представляем рубрику // Там же. С. 142.

Третий идейный вектор современного российского любомудрия, выступающий антиподом классического когнитивизма, В.И. Красиков метафорически маркирует понятием «язычники», имея в виду, что для представителей этого лагеря анализ текстов и языковых «игр» служит отправной точкой работы. Идеи постмодернизма и герменевтики были восприняты советскими гуманитариями еще в 70–80-е, воплотившись, в частности, в практике московского концептуализма, в культур-философских инициативах М.М. Бахтина, В.В. Библихина, Ю.М. Лотмана, В.С. Библера, М.К. Петрова, М.К. Мамардашвили. После падения «железного занавеса» началась крупномасштабная рецепция западных первоисточников. Как всякое неконформистское направление, к тому же философски фундированное и связанное с эстетическим авангардом, постмодернизм особенно привлекателен для молодежи. С точки зрения и формы и содержания произведения тех русских постмодернистов, которым удалось перерасти формат «философии предисловий», нередко называют «литературной философией»²³.

Хотя постмодернизм позиционируется как философия сугубо авангардная, нет ничего удивительного в том, что она неплохо прижилась на русской почве. Во-первых, несмотря на инертность русской культуры в целом, столичные интеллектуальные элиты всегда с готовностью внимали последнему слову западной мудрости. Во-вторых, русская мысль всегда была тесно связана с эстетической сферой. Уже в Древней Руси достаточно емкие концепции выражались в невербальной художественной форме: недаром историк древнерусской архитектуры Г.К. Вагнер назвал свою главную книгу «Искусство мыслить в камне». На Руси не было профессиональной, схоластической философии, но древнерусская литература успешно изучается как историко-философский источник. И даже в Новое время русская философия сохранила эту свою литературоцентричность: в большинстве случаев невозможно провести четкую грань между русским философом и литератором, а романы Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского стали чуть ли не основным предметом рефлексии для русских философов XX в. Однако и с содержательной точки зрения у таких русских мыслителей, как А.И. Герцен, К.Н. Леонтьев, Н.А. Бердяев можно найти немало созвучных философам-постмодернистам высказываний, связанных с критикой буржуазной эстетики, социальной мифологии, деградации культуры. Таким образом, в России зерно постмодернизма попало отнюдь не на бесплодную почву.

Наконец, четвертое русло философского творчества в современной России, включающее в себя достаточно разнообразные явления, обобщенно обозначается как контекстуализм — в противоположность трем остальным (марксизм, когнитивизм, постмодернизм), которые апеллируют к универсальным, общечеловеческим категориям. Напротив, контекстуалисты педалируют российскую эксклюзивность, противопоставляют Россию и Запад как непроницаемые миры. Сама по себе дихотомия универсализм — контекстуализм традиционна для русской философии, начиная по крайней мере с оппозиции западники — славянофилы. Примечательно, что философский инструментарий контекстуалистов, как

²³ См., в частности: *Никифоров А.Л.* Научная и литературная философия // *Личность, культура, общество.* 2008. № 2.

Черняев А. В.

«Разрывы и связи»: проблема преемственности в русской философии

правило, импортного происхождения. И если ранние славянофилы опирались на философию Шеллинга и немецкий романтизм, то за экзотическими идеологическими фасадами нынешних российских контекстуалистов — все тот же постмодернизм, обычно в сочетании с маргинальными эзотерическими доктринами — от исихазма до традиционализма Р. Генона и Ю. Эволы. Сами названия доктрин, терминология и тексты большинства контекстуалистов — нарочито парадоксальны: «консервативная революция» (А. Г. Дугин), «археоавангард» (Ф. И. Гиренок), «экзистенциальная культурология» (Г. Д. Гачев), «синергичная антропология» (С. С. Хоружий) и т. п.

Все направления русской философии — как в прошлом, так и в настоящем — инспирированы зарубежными идейными источниками. Однако было бы упрощением сводить это к простой зависимости: как указывает Г. В. Флоровский, «Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования... Во всяком случае, не следует ссылкой на «влияния» заслонять самостоятельность мыслителя»²⁴. Поэтому универсализм — не синоним эпигонства; идеи зарубежных философов привлекаются универсалистами для осмысления проблем, порождаемых российской ситуацией. В отличие от них, контекстуалисты пытаются представить некую «самобытно-русскую» философию, но на деле создают достаточно искусственные и совершенно не историчные идеологические конструкции. Парадоксально, но контекстуализм оказывается *de facto* наименее «русским» и наименее философичным среди рассмотренных идейных векторов современной России.

В свою очередь, высокая популярность у сегодняшнего философского сообщества таких «самобытных» направлений в истории русской мысли, как религиозная философия XIX–XX вв., космизм и евразийство (которым в совокупности посвящается едва ли не большинство философских диссертаций и публикаций в научных журналах и сборниках) продуцирует лишь бесконечный пересказ и ретроспективный анализ данных традиций философствования, но отнюдь не полноценное творческое их продолжение: за четверть века свободы философского творчества это стало достаточно очевидным. Трудно не согласиться с В. А. Лекторским, что единственный путь для российской философии найти свое место в философии мировой и представлять для нее интерес — это «развитие тех плодотворных традиций, которые у нас есть, при обязательном знании того, что сделано в западной философии и современной науке за последние десятилетия»²⁵.

Философия по своей природе интернациональна, однако любая конкретная философия обладает национальным стилем, и российская философия — не исключение. Она развивается в диалоге с актуальными направлениями зарубежной мысли и — в преемственности с собственной традицией, которая подсказывает «вечные» для России темы и ракурсы их рассмотрения, обеспечивая в конечном счете идентичность и континуитет российской философии. Вместе с тем, с точ-

²⁴ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 274.

²⁵ Лекторский В. А. Эпистемология, философия, современная культура (Беседа с Б. И. Пружининим) / Российская философия продолжается: из XX века в XXI. Под ред. Б. И. Пружинина. М., РОССПЭН. 2010. С. 417.

ки зрения современных российских философов духовная преемственность означает не просто право наследования, а динамическую и творческую задачу: «Те, кого *уже нет*, продолжают общаться с нами через оставленное ими наследие. Мы находимся во власти их заветов и в каждом новом поколении стоим перед задачей осмысленного отношения к заветам, которое одно только может уберечь от слепой покорности авторитету, с одной стороны, и от предательского беспамьяства — с другой»²⁶.

Литература

1. *Алексеева И.Ю.* Философия в современной России и русская философия / *Алексеев П.В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М., Академический проект. 2002.
2. *Андреева И.С.* «Возлюбить мудрость мира» / Русская философия во второй половине XX в.: Сб. Обзоров и рефератов. Ч. 3. М., ИНИОН РАН. 2001.
3. *Андреева И.С.* «По плодам их...» / Там же.
4. *Апресян Р.Г.* Три понятия морали Абдусалама Гусейнова / Российская философия продолжается: из XX века в XXI. Под ред. Б.И. Пружинина. М., РОССПЭН, 2010.
5. *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., Международные отношения. 1990.
6. *Ванчугов В.В.* Очерк истории философии «самобытно-русской». М., РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994.
7. *Громов М.Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1.
8. *Гусейнов А.А.* Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники / Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. М., «Феноменология — Герменевтика», 2005.
9. *Касавин И.Т.* Журнал «Эпистемология и философия науки»: контуры замысла; Представляем рубрику // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1.
10. *Красиков В.И.* Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М., «Водолей», 2011.
11. *Лекторский В.А.* Эпистемология, философия, современная культура (Беседа с Б.И. Пружининим) / Российская философия продолжается: из XX века в XXI. Под ред. Б.И. Пружинина. М., РОССПЭН. 2010.
12. *Маслин М.А.* Предубеждения и штампы в истории русской философии // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М., Прогресс-Традиция. 2010.

²⁶ *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., Политиздат. 1991. С. 4.

Черняев А.В.

«Разрывы и связи»: проблема преемственности в русской философии

13. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М., Политиздат. 1991.

14. Никифоров А.Л. Научная и литературная философия // Личность, культура, общество. 2008. № 2.

15. Плотников Н.С. «Философии в России просто не существует...» Интервью с Н.С. Плотниковым // Русский журнал. 18 января 2008 <http://www.russ.ru/Mirovaaya-rovestka/Filosofii-v-Rossii-prosto-ne-suschestvuet>.

16. Пушкин А.С. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 6. Критика и публицистика. М., Гослитиздат. 1962.

17. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., Политиздат. 1991.

18. Сухов А.Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М., «Канон+». 2012.

19. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937.

20. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., Наука. 1996.

21. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., Современник. 1989.

22. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., Мысль. 1998.

23. Юлина Н.С. Философская ситуация в России // История философии. 2003. № 10.

Судьин Г.Г.

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

В апреле-мае 1185 г. Новгород-Северский князь Игорь Святославич (1151—1202) предпринял неудачный горестный поход против половцев. Несмотря на героизм, дружина Игоря потерпела жестокое поражение:

«И из стольких людей мало кто смог по счастливой случайности спастись, невозможно было скрыться беглецам — словно крепкими стенами окружены были полками половецкими. Но наших русских мужей пятнадцать убежало, а ковуев и того меньше, а остальные в море утонули»¹.

Игорь воспринял свое поражение как наказание за грехи свои. В 1183/84г. во время совместного похода на половцев Игоря и Владимира Глебовича Переяславского под общим командованием Игоря между ними произошла ссора. Владимир Глебович попросил разрешения быть впереди, в авангарде, что обеспечивало приоритет и в славе, и в захвате трофеев (добычи). Игорь отказал, тогда Владимир Глебович напал на владения Игоря, а Игорь в отместку напал и разгромил город Глебов у Переяславля. Именно в этом и каялся Игорь после поражения на поле боя в 1185 году. Вот как говорится об этом в уже цитированной Ипатьевской летописи:

«И так в день святого воскресения низвел на нас господь гнев свой, вместо радости обрек нас на плач и вместо веселья — на горе на реке Каялы. Воскликнул тогда, говорят, Игорь: «Вспомнил я о грехах своих перед господом богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда были полон и скорбь, живые мертвым завидовали, а мертвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я, — воскликнул Игорь, — и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от господа бога моего: где ныне возлюбленный мой брат? где ныне брата моего сын? где чадо, мною рожденное? где бояре,

¹ Летописные повести о походе князя Игоря. Из Ипатьевской летописи//Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 357.

советники мои? где мужи-воители? где строй полков? где кони и оружие драгоценное? Не всего ли этого лишен я теперь! И связанного предал меня бог в руки беззаконникам. Это все воздал мне господь за беззакония мои и за жестокость мою, и обрушились содеянные мною грехи на мою же голову. Неподкупен господь, и всегда справедлив суд его. И я не должен разделить участи живых. Но ныне вижу, что другие принимают венец мученичества, так почему же я — один виноватый — не претерпел страданий за все это? Но, владыка господи боже мой, не отвергни меня навсегда, но какова будет воля твоя, господи, такова и милость нам, рабам твоим»².

Игорь оказался в плену у половецкого хана Кончака. Пребывание Игоря в плену было невольное, но привольное не потому, что Игорь был внуком половчанки (утверждение, что Игорь был на три четверти половцем, ошибочно, так как Игорь родился во втором браке отца и его матерью была новгородка). Игорь и Кончак хорошо знали друг друга, были накоротке. Не излагая подробно сложную историю их взаимоотношений, обратим внимание, что в 1180/81г., участвуя в междоусобной борьбе сопровителей Киевского княжества на стороне Святослава Всеволодовича против Рюрика Ростиславовича, Игорь осуществлял общее руководство русскими и союзными с ними половецкими отрядами Кончака и Кобяка. Будучи разгромлены, Игорь и Кончак бежали (спасались) в одной ладье по Днепру к Чернигову. Не исключено, что в это время Игорь и Кончак могли договориться (договорились) о браке сына Игоря Владимира и дочери Кончака.

Вернемся к 1185г., к пребыванию Игоря в плену: «Игорь же Святославич в то время находился у половцев, и говорил он постоянно:

«Я по делам своим заслужил поражение и по воле твоей, владыка господь мой, а не доблесть поганых сломила силу рабов твоих. Не стою я жалости, ибо за злодеяния свои обрек себя на несчастья, которые я и испытал». Половцы же, словно стыдясь доблести его, не чинили ему никакого зла, но приставили к нему пятнадцать стражей из числа своих соплеменников и пять сыновей людей именитых, и всего их было двадцать, но не ограничивали его свободы: куда хотел, туда ездил и с ястребом охотился, а своих слуг пять или шесть также ездило с ним. Те стражи его слушались и почитали, а если посылал он кого-либо куда-нибудь, то беспрекословно исполняли его желания. И попа привел из Руси к себе с причтом, не зная еще божественного промысла, но рассчитывая, что еще долго там пробудет»³.

Обратимся к опере А.П. Бородина «Князь Игорь» (редакция Н.А. Римского-Корсакова) и мысленно сравним описание пребывания Игоря в плену в Ипатьевской летописи с либретто оперы. Начнем со знаменитой арии Игоря «Ни сна, ни отдыха измученной душе».

² Там же.

³ Там же. С. 361.

КНЯЗЬ ИГОРЬ

Ни сна, ни отдыха измученной душе:
Мне ночь не шлет отрады и забвенья.
Все прошлое я вновь переживаю,
Один, в тиши ночей:
И божья знаменья угрозу,
И бранной славы пир веселый,
Мою победу над врагом,
И бранной славы горестный конец,
Погром, и рану, и мой плен,
И гибель всех моих полков,
Честно, за родину головы сложивших.
Погибло все — и честь моя и слава,
Позором стал я земли родной.
Плен, постыдный плен, —
Вот удел отныне мой,
Да мысль, что все винят меня!
О, дайте, дайте мне свободу, —
Я мой позор сумею искупить:
Спасу я честь свою и славу,
Я Русь от недруга спасу!
Ты одна, голубка лада,
Ты одна винить не станешь,
Сердцем чутким все поймешь ты,
Все ты мне простишь!
В терему твоём высоком
Вдаль глаза ты проглядела:
Друга ждешь ты дни и ночи,
Горько слезы льешь.
Ужели день за днем влачить в плену бесплодно
И знать, что враг терзает Русь?
Враг, что лютый барс.
Стонет Русь в когтях могучих,
И в том винит она меня!
О, дайте, дайте мне свободу, —
Я свой позор сумею искупить:
Я Русь от недруга спасу!
Ни сна, ни отдыха измученной душе:
Мне ночь не шлет надежды на спасенье;
Лишь прошлое я вновь переживаю,
Один, в тиши ночей...
И нет исхода мне...
Ох, тяжело, тяжело мне, тяжело
Сознание бессилья моего!
<...>

(Из-за шатров выходит хан Кончак.)

КОНЧАК

Здоров ли, князь?
Что приуныл ты, гость мой?
Что ты так призадумался?
Аль сети порвались?
Аль ястребы не злы
И слёту птицу не сбивают?
Возьми моих!

КНЯЗЬ ИГОРЬ

И сеть крепка, и ястребы надежны,
Да соколу в неволе не живется.

КОНЧАК

Все пленником себя ты здесь считаешь?
Но разве ты живешь как пленник,
А не гость мой?
Ты ранен в битве при Каяле
И взят с дружиной в плен;
Мне отдан на поруки,
А у меня ты — гость.
Тебе почет у нас, как хану,
Все мое — к твоим услугам,
Сын с тобой, дружина тоже;
Ты как хан здесь живешь,
Живешь ты так, как я.
Сознайся: разве пленники так живут? Так ли?

О нет, нет, друг,
Нет, князь, ты здесь не пленник мой,
Ты ведь гость у меня дорогой!
Знай, друг, верь мне,
Ты, князь, мне полюбился
За отвагу твою да за удаль в бою.
Я уважаю тебя, князь,
Ты люб мне был всегда, знай.
Да, я не враг тебе здесь,
А хозяин я твой,
Ты мне гость дорогой, —
Так поведай же мне,
Чем же худо тебе,
Ты скажи мне.
Хочешь — возьми коня любого,

Возьми любой шатер,
Возьми булат заветный,
Меч дедов. Немало вражьей крови
Мечом я этим пролил;
Не раз в боях кровавых
Ужас смерти сеял мой булат.
Да, князь, все здесь,
Все хану здесь подвластно;
Я грозою для всех был давно.
Я храбр, я смел,
Страха я не знаю,
Все боятся меня, всё трепещет кругом;
Но ты меня не боялся,
Пощады не просил, князь.
Ах, не врагом бы твоим,
А союзником верным,
А другом надежным,
А братом твоим
Мне хотелось быть,
Ты поверь мне!
Хочешь ты пленницу с моря дальнего,
Чагу-невольницу из-за Каспия?
Если хочешь — скажи только слово мне,
Я тебе подарю!
У меня есть красавицы чудные:
Косы, как змеи, на плечи спускаются,
Очи черные влагой подернуты,
Нежно и страстно глядят из-под темных бровей.
Что ж молчишь ты?
Если хочешь — любую из них выбирай!
Гей! Пленниц привести сюда! Пусть они песнями
и пляской потешат нас и думы мрачные рассеют.
(*Приближенные хана приводят невольников и невольниц.*)

КНЯЗЬ ИГОРЬ

Спасибо, хан, на добром слове,
Я на тебя обиды здесь не знаю,
И рад бы сам вам тем же отплатить.
(*Жмет руку Кончаку.*)
А все ж в неволе не житье,
Ты плен когда-то сам изведал.

КОНЧАК

Неволя! Неволя! Ну, хочешь, отпущу тебя на родину домой? Дай только слово мне, что на меня меча ты не поднимешь и мне дороги не заступишь.

КНЯЗЬ ИГОРЬ

Нет, негоже князю лгать.
Скажу тебе я прямо, без утайки:
Такого слова я не дам!
Лишь только дай ты мне свободу,
Полки я снова соберу
И на тебя ударю вновь,
Тебе дорогу заступлю!
Испить шелоном Дона
Снова попытаюсь!

КОНЧАК

Люблю! Ты смел и правды не боишься. Я сам таков! Эх, когда б союзниками мы с тобою были, — заплонили бы всю Русь! Как два барса, рыскали бы вместе, кровью вражьей вместе упивались и всё бы в страхе держали под пятой: чуть что — так на кол иль голову долой! Так ли? Ха-ха-ха-ха! Да несговорчив ты! Садись!
<...>

КОНЧАК

Видишь ли пленниц ты с моря дальнего,
Видишь красавиц моих из-за Каспия?
О, скажи, друг, скажи только слово мне,
Хочешь — любую из них я тебе подарю!⁴

Как отмечает А.Н. Дмитриев, в собрании автографов А.П. Бородина «имеется интереснейшая и очень значительная ария князя Игоря, иная, нежели широко известная и популярная «Ни сна, ни отдыха измученной душе»⁵.

Приведем текст арии князя Игоря, не вошедшей в редакцию Н.А. Римского-Корсакова (первая публикация осуществлена А.Н. Дмитриевым):

Зачем не пал я на поле брани;
Да, зачем в бою в главе дружины
С моим полкой не пал?
Зачем ты, смерть, очей мне не закрыла?
Я тихо спал бы в песках Каялы
С полком погибшим.
Нет казни более лютой, как позор свой пережить,
И жизнь в плену влачить постыдно,
И знать, что ты всему виною сам.
Ах, вот пытка злее казни!

⁴ Бородин А.П. «Князь Игорь». Оперное либретто. Музыка, 1965, 2-е изд. С. 56–57, 59, 60–61, 62, 63.

⁵ Дмитриев А.Н. А.П. Бородин в работе над оперой «Князь Игорь». В книге: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М., Наука. 1977. С. 312.

Да, хуже смерти мой плен.
Позором стал я земли родной,
Кают Игоря на Руси.
Князья Руси, отмстите мой позор,
Спасайте край родной!
Ты, Всеволод, — великий,
Ты веслами разбрызгать можешь Волгу,
Шеломом вычерпать весь Дон!
Ты русскими костями Каялу не засеял!
Вы, Рюрик и Давид,
Как ярый тур, стрелою уязвленный,
Ломали копья у врагов.
Вы русской кровью Каялы не поили!
Вы, Мстислав и Роман,
Вы половцев и прежде воевали,
Боятся вас Ятваги и Литва.
Вы силы русской в Каяле не топили!
Вы, Ингварь да Всеволод,
Врагу дорогу заступите,
Вы шестокрыльцы славного гнезда.
Вы полков своих в Каяле не стубили.
Князья, забудьте смуты и раздоры,
Дружины ваши соберите,
Разом ударьте на врага
И силу поганую сломите.
На вас укора нет,
Господь поможет вам,
И Русь святую вы спасете.
Вы ведь не Игорь-князь⁶.

«Не вошедшая в редакцию Римского-Корсакова ария князя Игоря своей выразительностью, эпически суровой музыкой с неоспоримой очевидностью свидетельствует, как глубоко и в то же время эмоционально Бородин-художник понимал всю мудрость «Слова о полку Игореве»⁷.

Теперь перейдем (приступим) к рассмотрению дискуссионных проблем соотношения язычества, христианства и двоеверия в «Слове о полку Игореве».

Н.М. Карамзин в третьем томе «Истории государства Российского» (1816 г.) писал: «Слово о полку Игореве сочинено в XII веке, и без сомнения мирянином: ибо Монах не дозволил бы себе говорить о богах языческих, и приписывать им действия естественные»⁸.

⁶ Дмитриев А.Н. «Слово о полку Игореве» и опера А.Н. Бородина «Князь Игорь». В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., Наука. 1976. С. 216.

⁷ Там же. С. 217.

⁸ Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. II–III. М., 1991. С. 475.

В подлинности «Слова о полку Игореве» не сомневался и А.С. Пушкин. Об этом свидетельствует И.А. Гончаров, вспоминая посещение А.С. Пушкиным Московского университета 27 сентября 1832 года:

«Он (профессор М.Т. Каченовский — Г.С.) отвергал также подлинность «Слова о полку Игоревом», считая его позднейшей подделкой, кажется XIV века, о чем однажды вошел в горячий спор с Пушкиным, которого привез на лекцию министр Уваров.

Здесь я сделаю небольшое отступление по поводу этого приснопамятного мне — конечно, и всем тогдашним студентам — посещения великого поэта, тогда уже в апогее его славы.

Когда он вошел с Уваровым, для меня точно солнце озарило всю аудиторию: я в то время был в чадю обаяния от его поэзии; я питался ею, как молоком матери; стих его приводил меня в дрожь восторга. На меня, как благотворный дождь, падали строфы его созданий («Евгения Онегина», «Полтавы» и др.). Его гению я и все тогдашние юноши, увлекавшиеся поэзией, обязаны непосредственным влиянием на наше эстетическое образование.

Перед тем однажды я видел его в церкви, у обедни — и не спускал с него глаз. Черты его лица врезались у меня в памяти. И вдруг этот гений, эта слава и гордость России — передо мной в пяти шагах! Я не верил глазам. Читал лекцию Давыдов, профессор истории русской литературы.

«Вот вам теория искусства, — сказал Уваров, обращаясь к нам, студентам и указывая на Давыдова, — а вот и самое искусство», — прибавил он, указывая на Пушкина. Он эффектно отчеканил эту фразу, очевидно, заранее подготовленную. Мы все жадно впились глазами в Пушкина, Давыдов оканчивал лекцию. Речь шла о «Слове о полку Игоревом». Тут же ожидал своей очереди читать лекцию, после Давыдова, и Каченовский. Нечаянно между ними завязался, по поводу «Слова о полку Игоревом», разговор, который мало-помалу перешел в горячий спор. «Подойдите ближе, господа, — это для вас интересно», — пригласил нас Уваров, и мы тесной толпой, как стеной, окружили Пушкина, Уварова и обоих профессоров. Не умею выразить, как велико было наше наслаждение — видеть и слышать нашего кумира.

Я не припомню подробностей их состязания, — помню только, что Пушкин горячо отстаивал подлинность древнерусского эпоса, а Каченовский вонзал в него свой беспощадный аналитический нож. Его щеки ярко горели алым румянцем, и глаза бросали молнии сквозь очки. Может быть, к этому раздражению много огня прибавлял и известный литературный антагонизм между ним и Пушкиным. Пушкин говорил с увлечением, но, к сожалению, тихо, сдержанным тоном, так что за толпой трудно было расслушать. Впрочем, меня занимал не Игорь, а сам Пушкин.

С первого взгляда наружность его казалась невзрачною. Среднего роста, худощавый, с мелкими чертами смуглого лица. Только когда взглядишься пристально в глаза, увидишь задумчивую глубину и какое-то благородство в этих глазах, которых потом не забудешь. В позе, в жестах,

сопровождавших его речь, была сдержанность светского, благовоспитанного человека. Лучше всего, по-моему, напоминает его гравюра Уткина с портрета Кипренского. Во всех других копиях у него глаза сделаны слишком открытыми, почти выпуклыми, нос выдающимся — это неверно. У него было небольшое лицо и прекрасная, пропорциональная лицу, голова, с негустыми, кудрявыми волосами⁹.

В тексте А.С. Пушкина «Песнь о полку Игореве» (1836 г.) содержится обоснование вывода о подлинности «Слова о полку Игореве»:

«Других доказательств нет, как слова самого песнотворца. Подлинность же самой песни доказывается духом древности, под которого невозможно подделаться. Кто из наших писателей в 18 веке мог иметь на то довольно таланта? Карамзин? Но Карамзин не поэт. Держ.<авин>? Но Державин не знал и русского языка, не только языка Песни о полку Игореве. Прочие не имели все вместе столько поэзии, сколь находится оной в плаче Яр<ославны>, в описании битвы и бегства. Кому пришло бы в голову взять в предмет песни тем<ный> поход неизвестного князя? Кто с таким искусством мог затмить некоторые места из своей песни словами, открытыми впоследствии в старых летописях или отысканными в других сл.<авянских> наречиях, где еще сохранились они во всей свежести употребления? Это предполагало бы знание *всех* наречий славянских. Положим, он ими бы и обладал, неужто таковая смесь естественна? Гомер, — если и существовал, искажен рапсодами.

Ломоносов жил не в XII ст.<олетии>. Л.<омоносова> оды писаны на русском языке с примесью некоторых выражений, взятых им из Библии, которая лежала перед ним. Но в Ломоносове вы не найдете ни польских, ни сербских, ни иллирий<ских>, ни болг.<арских>, ни богем.<ских>, ни молд.<авских> и других наречий слав.<яньских>»¹⁰.

С.П. Шевырев, рецензируя (1843 г.) второй том полного собрания русских летописей (Ипатьевская летопись), опубликованный в 1843 году, подчеркнул, что «Слово о полку Игореве» единственный по характеру своему памятник «Словесности нашей XII века, который потому и дошёл до нас в единственном экземпляре, погибшем в пожаре 12-го года, что не имел характера исключительно Христианского, а носил яркие живые следы язычества и писан, как видно, с целью политической»¹¹. Чуть позже данные положения были развиты С.П. Шевыревым в публичных лекциях по истории русской словесности. Приведем соответствующий фрагмент:

«Извѣстно, что съ XIII и особенно XIV вѣка, вся литература наша принимаетъ характеръ чисто духовный. Въ монастыряхъ, которыхъ размно-

⁹ Гончаров И.А. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. Очерки, повести, воспоминания. М., 1954. С. 207–208.

¹⁰ Пушкин А.С. Собр. соч. Т. 12. Критика. Автобиография. Изд-во Академии наук СССР. 1949. С. 147–148.

¹¹ Москвитянин. 1843. Часть VI. № 12. С. 452.

женіе относится особенно къ XIV и XV столѣтіямъ, переписываются тѣ произведенія, которыя носятъ на себѣ печать религіозную. Слово о полку Игоревѣ, напротивъ, по цѣли своей есть произведение чисто политическое. Характеръ свѣтскій на немъ явенъ; даже ярки воспоминанія язычества; упоминается о четырехъ божествахъ: Велесѣ, Дажьбогѣ, Стрибогѣ, Хорсѣ; самъ народъ Русскій названъ внукомъ Дажьбога (солнца); замѣтны многія древнія суевѣрія. Все это заставило думать и Карамзина, что оно писано міряниномъ. Только обращеніе къ *братьямъ*, упоминаніе въ концѣ Слова о Святой Богородицѣ Пирогощей, Христіанахъ, поборающихъ поганые полки, и заключительный Аминь — могли бы свидѣтельствовать въ пользу духовнаго лица, какъ автора; но эти признаки не столько ярки, какъ другіе, какъ весь духъ Слова, какъ мысль его проникающая»¹².

А.С. Орлов писал (1946 г.): «Незыблемо одно: полный языческой традиции своей родины, он (автор «Слова о полку Игореве» — Г.С.) нигде не оставил следов религиозной сентиментальности, свойственной христианству, не обмолвился ни одним намеком на грех и искупление»¹³. По мнению А.Ф. Замалева, автор «Слова о полку Игореве» «сознательно принимал традиционные верования, становился язычником по убеждению»¹⁴.

Д.С. Лихачев в противовес цитированным авторам утверждает: «“Слово“ явно написано поэтом — христианином»¹⁵; автор «Слова о полку Игореве» — «несомненный христианин»¹⁶. Правда, в одной из давних работ (1952 г.) мы встретили такое высказывание Д.С. Лихачева: ««Слово о полку Игореве» написано поэтом христианином, не слишком, впрочем, проявившим свое христианство»¹⁷.

Отметим известный априоризм, встречающийся в некоторых рассуждениях авторов, полагающих, что «Слово о полку Игореве» является христианским произведением. «Несмотря на то, — подчеркивает Е.Н. Сырцова, — что автор «Слова о полку Игореве» был христианином [что сегодня, пожалуй, уже ни у кого из исследователей не вызывает сомнений], в «Слове» достаточно широко упоминаются языческие боги, присутствуют вполне различные элементы языческой мифопоэтической картины мира. Отрицание принадлежности автора «Слова» к христианской культуре противоречило бы всей логике развития духовной жизни Киевской Руси XII в., отрицание же языческих образов в поэтике «Слова» — очевидным реальностям»¹⁸.

¹² Шевырев С.П. История русской словесности, преимущественно древней. Т. I. Ч. 2. М., 1846. С. 263–264.

¹³ Орлов А.С. Слово о полку Игореве. 2-е изд. М.-Л., 1946. С. 37.

¹⁴ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С.137.

¹⁵ Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. Л., 1967. С. 77.

¹⁶ Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 81.

¹⁷ Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. М.-Л., 1952. С. 191.

¹⁸ Сырцова Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. Киев, 1990. С. 42.

Если исходить из логики цитированного нами автора, то не надо читать текст «Слова о полку Игореве» (и любого другого произведения XII века), чтобы утверждать, что оно принадлежит к христианской культуре, ибо «отрицание принадлежности автора «Слова» к христианской культуре противоречило бы всей логике развития духовной жизни Киевской Руси XII века».

Кстати, отметим, что по мнению А.Н. Робинсона: ««Слово» вступило в прямое противоречие с литературным процессом второй половины XII в, как только поэт воспел языческих богов, образы которых были органично связаны и с его идеалами, и с эпической традицией»¹⁹.

По мнению Ю.М. Лотмана (а также М.Н. Громова, Б.В. Сапунова, А.Н. Робинсона, А.И. Макарова и других): «В «Слове» ... отразилась с и с т е м а д в о е в е р и я »²⁰. «При этом в нем («Слове о полку Игореве» — Г.С.), — по утверждению В.В. Милькова, — не содержится выпадов против язычества и совершенно отсутствуют черты какого-либо возвеличения и пропаганды христианства»²¹.

В исследовательской литературе подсчитывается количество элементов язычества и количество элементов христианства в тексте «Слова», что само по себе очень важно и интересно. Но что это дает для решения вопроса о мировоззрении автора поэмы? Если количество элементов (хотя бы приблизительно) равное, то следует ли отсюда вывод о двоеверии? Если количество элементов одного мировоззрения превышает (насколько?!) количество элементов другого мировоззрения, то следует ли отсюда вывод в пользу этого (количественно) внешне доминирующего мировоззрения? Даже если мы точно подсчитаем количество элементов язычества и количество элементов христианства, то все равно никакого вывода о характере мировоззрения автора «Слова» сделать нельзя. Почему? Потому что нельзя сказать, что какой-то конкретный элемент язычества имеет точно такую же значимость в системе языческого мировоззрения, какую какой-то конкретный элемент христианства имеет в системе христианского мировоззрения. Или другими словами, имеющиеся в тексте «Слова» языческие и христианские элементы нельзя поставить во взаимнооднозначное соответствие. Что же остается делать исследователю? Констатировать наличие элементов язычества и элементов христианства в тексте «Слова» и этим ограничиться?

Нам представляется, что нужно исходить из кульминации всей поэмы, каковой, по мнению исследователей, является «Плач Ярославны». «“Плач Ярославны” не что иное как кульминация всей семантики этого многопланового и полифонического повествования. Именно здесь сплетаются воедино все основные семантические линии “Слова”, связанные со стержневой организующей и смыслообразующей осью. Исходным здесь является представление о “Слове” как

¹⁹ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси. // История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984. С. 427.

²⁰ «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII — начала XIX в. // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.-Л., 1962. С. 375.

²¹ Мильков В.В. Мировоззренческие основания поэтической образности «Слова о полку Игореве». // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 31.

о целостном художественном произведении с единым замыслом и общей структурой»²².

Но что представляет собой «Плач Ярославны»? «“Плач” Ярославны в своей основной части является типичным языческим заговором, который повторяет обычную четырехчастную форму заговоров, сохранившуюся до XIX века. Сначала идет обращение к высшим силам природы, затем прославляется их могущество, далее следуют конкретная просьба и заключение. В минуту смертельной опасности, когда дружина Игоря погибла в степях, Ярославна не вспоминает могущественного и милостивого христианского бога или небесную заступницу — Богоматерь. С просьбой о помощи она обращается к Ветру, к реке Днепру Словутичу, к главному божеству древних славян — светлomu, трижды светлomu солнцу.... Что это — просто художественный приём или вызов господству церковной идеологии и открытое признание дееспособности языческих богов?»²³. Разумеется, это открытое признание дееспособности языческих богов. Ибо ситуация меняется принципиально. Игорь бежит из плена. Инстанции, к которым обратилась Ярославна, удовлетворили ее просьбу. Можно ли в таком случае не считать «Слово о полку Игореве» произведением языческим? И ещё. «Русскую землю, крещение которой состоялось около двух столетий назад, автор («Слова о полку Игореве» — Г.С.) определяет как землю языческого бога Трояна»²⁴. О чем это свидетельствует? Характеристика русской земли (после принятия христианства!!!) как земли языческого бога Трояна — это не просто один из элементов язычества в тексте «Слова», а существенная характеристика (сущностный и убедительный показатель) языческого мировоззрения автора поэмы.

В заключение противопоставим «Слову о полку Игореве» как языческому произведению классическое христианское произведение «Задонщину» (конец XIV века). На 7-ой строке «Задонщины» читаем: «православный русский народ»²⁵. Обратим внимание на формулировку автором цели произведения (своей цели): «Воспоем деяния князей русских, постоявших за веру христианскую!»²⁶. Обратим внимание на формулировку цели великого князя Дмитрия Ивановича: «Испытаем храбрецов своих и реку Дон кровью наполним за землю Русскую и за веру христианскую!»²⁷. Обратим внимание на оценку морального состояния русских воинов: «Все как один готовы головы свои положить за землю Русскую и за веру христианскую»²⁸.

²² Парахонский Б.А. Семантика коммуникативных отношений в «Слове о полку Игореве». // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 76.

²³ Сапунов Б.В. «Слово о полку Игореве» в культуре Московской Руси. // «Слово о полку Игореве»: комплексные исследования. М., 1988. С. 232.

²⁴ Сапунов Б.В. Ярославна и древнерусское язычество. // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.-Л., 1962. С. 329.

²⁵ Памятники литературы Древней Руси (XIV — середина XV века). М., 1981. С. 97.

²⁶ Там же. С. 99.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 103.

Обратим внимание на то, как выражается скорбь, печаль: «Жалостно ведь, брат, видеть столько крови христианской»²⁹; «Страшно и горестно, братья, было в то время смотреть: лежат трупы христианские словно сенные стога у Дона великого на берегу»³⁰.

И завершающий фрагмент «Задонщины»: «И помиловал бог Русскую землю ... И сказал князь великий Дмитрий Иванович: «Братья, бояре и князья и дети боярские, ... Положили вы головы свои за святые церкви, за землю за Русскую и за веру христианскую. Простите меня, братья, и благословите в этом веке и в будущем. Пойдем, брат, князь Владимир Андреевич, во свою Залесскую землю к славному городу Москве и сядем, брат, на своём княжении, а чести мы, брат, добыли и славного имени!» Богу нашему слава»³¹.

²⁹ Там же. С. 107.

³⁰ Там же С. 111.

³¹ Там же.

Судьин Г.Г.

М.Ю. ЛЕРМОНТОВ И В.Г. БЕЛИНСКИЙ
В ПЯТИГОРСКЕ, 1837 ГОДА:
КТО БЫЛ АДЕПТОМ И КТО БЫЛ ОППОНЕНТОМ
ВОЛЬТЕРА?

По воспоминаниям друга А.И. Герцена и Н.П. Огарева Н.М. Сатина (1814–1873) в 1837 г. у него на квартире в Пятигорске произошло знакомство М.Ю. Лермонтова и В.Г. Белинского. Мемуары, согласно Е. Некрасовой, были написаны в конце 1865 года.

«Сошлись и разошлись они тогда вовсе не симпатично. Бѣлинскій, въ послѣдствіи столь высоко цѣнившій Лермонтова, не разъ подсмѣивался самъ надъ собой, говоря, что онъ тогда *не раскусилъ* Лермонтова.

Лѣтомъ 1837 года я жилъ въ Пятигорскѣ, больной, почти безъ движенія отъ ревматическихъ болей въ ногахъ. Туда же и тогда же пріѣхалъ Бѣлинскій и Лермонтовъ, первый изъ Москвы лѣчиться, второй — изъ Нижегородскаго полка повеселиться.

Съ Бѣлинскимъ я не былъ знакомъ прежде; но онъ привезъ мнѣ изъ Москвы письмо отъ нашего общаго пріятеля К, на этомъ основаніи мы скоро сблизились, и Бѣлинскій навѣщаль меня ежедневно.

С Лермонтовымъ мы встрѣтились, какъ старые товарищи. Мы были съ нимъ вмѣстѣ въ Московскомъ Университетскомъ пансіонѣ. <...>

На порогѣ школьной жизни мы разстались съ Лермонтовымъ холодно и скоро забыли другъ о другѣ. Вообще въ пансіонѣ товарищи не любили Лермонтова за его наклонность подтрунивать и надобѣдать: «пристанеть, такъ не отстанеть», говорили объ немъ.

Замѣчательно, что эта юношеская наклонность привела его и къ послѣдней трагической дуэли!

Въ 1837 году мы встретились уже молодыми людьми, и, разумѣется, школьныя неудовольствія были взаимно забыты. Я сказалъ, что былъ серіозно боленъ и почти недвижимъ; Лермонтовъ напротивъ — пользовался всѣмъ здоровьемъ и велъ свѣтскую разсѣянную жизнь. Онъ былъ знакомъ со всѣмъ *водянымъ* обществомъ (тогда очень многочисленнымъ), участвовалъ на всѣхъ обѣдахъ, пикникахъ и праздникахъ.

Такая, повидимому, пустая жизнь не пропадала, впрочем, для него даромъ: онъ писалъ тогда свою «Княжну Мери» и зорко наблюдалъ за встрѣчающимися ему личностями. Тѣ, которые были въ 1837 году въ Пятигорскѣ, вѣроятно, давно узнали и княжну Мери, и Грушницкаго, и въ особенности милаго, умнаго и оригинальнаго доктора Майера.

Майеръ былъ докторомъ при штабѣ генерала Вельяминова. Это былъ замѣчательно умный и образованный человекъ; тѣмъ не менѣе онъ тоже не раскусилъ Лермонтова.

Лермонтовъ снялъ съ него портретъ поразительно вѣрный; но умный Майеръ обидѣлся, и, когда «Княжна Мери» была напечатана, онъ писалъ ко мнѣ о Лермонтовѣ: “Pauvre sire, pauvre talent”!

Лермонтовъ приходилъ ко мнѣ почти ежедневно послѣ обѣда отдохнуть и поболтать. Онъ не любилъ говорить о своихъ литературныхъ занятіяхъ, не любилъ даже читать своихъ стиховъ; но зато охотно рассказывалъ о своихъ свѣтскихъ походахъ, самъ первый подсмѣиваясь надъ своими *любвями* и волокитствами.

Въ одно изъ такихъ посѣщеній онъ встрѣтился у меня съ Бѣлинскимъ. Познакомились, и дѣло шло ладно, пока разговоръ вертѣлся на разныхъ пустячкахъ... <...>

Но Бѣлинскій не могъ долго удовлетворяться пустословіемъ. На столѣ у меня лежалъ томъ записокъ Дидерота; взявъ его и перелистовавъ, онъ съ удивленіемъ началъ говорить о французскихъ энциклопедистахъ и остановился на Вольтерѣ, котораго именно онъ въ то время читалъ. Такой переходъ отъ пустого разговора къ серіозному разбудилъ юморъ Лермонтова. На серіозныя мнѣнія Бѣлинскаго онъ началъ отвѣчать разными шуточками; это явно сердило Бѣлинскаго, который начиналъ горячиться; горячность же Бѣлинскаго болѣе и болѣе возбуждала юморъ Лермонтова, который хохоталъ отъ души и сыпалъ разными шуточками.

— “Да я вотъ что скажу вамъ о вашемъ Вольтерѣ, — сказалъ онъ въ заключеніе: если бы онъ явился теперь къ намъ въ Чембары, то его ни въ одномъ порядочномъ домѣ не взяли бы въ гувернеры”.

Такая неожиданная выходка, впрочемъ, не лишенная смысла и правды, совершенно озадачила Бѣлинскаго. Онъ въ теченіи нѣсколькихъ секундъ посмотрѣлъ, молча, на Лермонтова, потомъ, взявъ фуражку и едва кивнувъ головой, вышелъ изъ комнаты.

Лермонтовъ разразился хохотомъ. Тщетно я увѣрялъ его, что Бѣлинскій замѣчательно умный человекъ; онъ передразнивалъ Бѣлинскаго и утверждалъ, что это не доучившійся фанфаронъ, который, прочитавъ нѣсколько страницъ Вольтера, воображаетъ, что проглотилъ всю премудрость. Бѣлинскій съ своей стороны иначе не называлъ Лермонтова, какъ *пошлякомъ*, и когда я ему напоминалъ стихотвореніе Лермонтова “На

смерть Пушкина”, — онъ отвѣчалъ: “Вотъ важность написать нѣсколько удачныхъ стиховъ! Отъ этого еще не сдѣлаешься поэтомъ и не перестанешь быть пошлякомъ!”

На впечатлительную натуру Бѣлинскаго встрѣча съ Лермонтовымъ произвела такое сильное вліяніе, что въ первомъ же письмѣ изъ Москвы онъ писалъ ко мнѣ: “Повѣрь, что пошлость заразительна, и потому, пожалуйста, не пускай къ себѣ такихъ пошляковъ, какъ Лермонтовъ”.

Такъ встрѣтились и разошлись въ первый разъ эти двѣ замѣчательныхъ личности. Черезъ два или три года они глубоко уважали и цѣнили другъ друга»¹.

Воспоминания Н.М. Сатина, воспроизводящие сцену философскаго спора между Лермонтовымъ и Белинскимъ, по мнѣнію Н. Бродскаго, «явно недостоверны»². И далее Н.Л. Бродскій подробно обосновываетъ свой выводъ на материалахъ произведений Белинскаго (В. Белинскій, Полн. собр. соч. подъ ред. С. Венгерова, I, 358; II, 63, 108; III, 65, 67, 410—411; IV, 375, 461, 478; V, 130; В. Белинскій, Письма, II, 95—96). И такъ, Н.Л. Бродскій утверждаетъ: «Обликъ Белинскаго совершенно не соответствуетъ тому этапу идейнаго развитія критика-демократа, который падаетъ на середину 30-хъ годов. Белинскій не могъ «с удивленіемъ» говорить о французскихъ просветителяхъ XVIII в., такъ какъ в 30-хъ годахъ онъ отрицательно относился къ французской наукѣ, литературѣ и философіи. Белинскій лѣтомъ 1837 г. писалъ изъ Пятигорска своимъ друзьямъ (К.С. Аксакову, М.А. Бакунину, Д.П. Иванову) обширные письма, своего рода дневники-исповѣди, въ которыхъ подробно излагалъ свои взгляды — философскіе, политическіе, делился своими литературными планами, говорилъ о своихъ чтеніяхъ. <...> онъ до конца 30-хъ годовъ въ своихъ статьяхъ отрицалъ значеніе литературной дѣятельности Вольтера, относилъ его къ «поэтическимъ уродамъ» французской литературы, считалъ его однимъ изъ главныхъ представителей «литературнаго католицизма» и далъ следующую характеристику Вольтера въ общей оцѣнкѣ французской литературы XVIII в.: «Ее произведенія были декламаторскимъ резонерствомъ, которое... рассыпалось мелкимъ бесомъ въ пошлыхъ островахъ и наглomъ кощунствѣ надъ всемъ святымъ и заветнымъ для человѣчества, какъ въ сочиненіяхъ Вольтера». «Всезнайка» — такъ пренебрежительно отзывался Белинскій въ эти годы о томъ, кого въ началѣ 40-хъ годовъ, восклицая «отрицаніе — мой богъ», будетъ называть однимъ изъ главнейшихъ вождей человѣчества на пути разрушенія «старою порядкомъ», с монархами и князьями церкви. Въ написанной осенью 1836 г. рецензіи на книгу А. Дроздова «Опытъ нравственной философіи» Белинскій критически относился къ французской философіи XVIII в., къ энциклопедистамъ; онъ утверждалъ, что:

¹ Сатинъ Н.М. Отрывки изъ воспоминаній. Починъ. Сборникъ общества любителей Россійской словесности на 1895 годъ. Москва. 1895. С. 238—241.

² Бродскій Н. Лермонтовъ и Белинскій на Кавказѣ в 1837 // Литературное наследство, Т. 45—46. М.Ю. Лермонтов. II. М., 1948. С. 734.

«...факты должно объяснять мыслию, а не мысль выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осмнадцатом веке, этом веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это его? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Батте, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам своей деятельности, а покоряется оптическому обману фактов». По словам Белинского, французы «вместо искусства показали нам что-то в роде башмачного ремесла, а вместо философии что-то в роде игры в бирюльки». Что Белинский не мог летом 1837 г. положительно отзываться о французских энциклопедистах, окончательно подтверждает его письмо из Пятигорска к Д.П. Иванову от 7 августа. С обычной для него страстностью защищая свои верования, Белинский заявлял своему молодому родственнику: «...бойся французской науки, в особенности французской философии... (Французы) все хотят вывести не из вечных законов человеческого разума, а из опыта... Опыт ведет не к истине, а к заблуждению... Философия, основанная на опыте, есть нелепость... Итак, к чорту французов, их влияние, кроме вреда, никогда ничего не приносило нам».

По словам Сатина, Лермонтов подтрунивал над горячими тирадами Белинского в защиту французских представителей XVIII в. и бросил реплику по адресу Вольтера, ошеломившую Белинского. Не было ли наоборот? В связи с Дидро, которого читал Сатин, не нападал ли на французскую культуру XVIII века Белинский, и не защищал ли Вольтера Лермонтов? Еще в пансионе поэт читал в «Галатее», органе своего учителя С. Е. Раича, некогда прикосновенного к Союзу благоденствия, статьи, где Вольтеру, в противовес резко отрицательным суждениям Н. И. Надеждина в «Вестнике Европы», отводилась почетная роль в истории умственной жизни Европы:

«Вольтер один собою представлял XVIII век... Трудно найти (в истории), кто бы оказал большие услуги человечеству». О значении просветительной философии автор переводной статьи писал следующее: «Философия призвана была не созидать, а разрушать; прежде просвещения народов, ей должно было вывести их из заблуждения. Таково было ее назначение, которое она исполнила с мужеством и успехом, коими ум и человечество имеет право гордиться». Эту статью редактор журнала сопроводил характерным примечанием: «Вольтер во всяком случае важен в истории современного просвещения <...> Незадолго до приезда на Кавказ Лермонтов упомянул имя Вольтера в своей пьесе «Маскарад» без всякого пренебрежительного оттенка. Не Лермонтов, а Белинский должен был бросить

реплику, что «теперь ни в одном порядочном доме (в Чембаре) не взяли бы (Вольтера) в губернеры».

Еще до философского «примирения с действительностью», которое, как известно, было одним из «моментов» в идейных исканиях Белинского в конце 30-х годов, он, живя в Пятигорске летом 1837 г., развивал и защищал мнение, что «и в России все идет к лучшему». «Посмотри, как переменилось общественное мнение, — писал он 7 августа 1837 г. Д. П. Иванову, — много ли теперь осталось тиранов-помещиков, а которые и остались, не презирают ли их самые помещики?.. Помнишь ли ты, как (военные, особенно кавалеристы) нахальствовали на постоях, увозили жен от мужей, из одного удалства, были ужасом и страхом мирных граждан и безнаказанно разбойничали? А теперь?.. Теперь они тише воды, ниже травы. Ты уже не боишься их, если имеешь несчастье быть фрачником». Так Белинский, спасаясь от современной ему кошмарной действительности, утверждал свою веру в прогресс, наблюдая эволюцию дворянского быта. Еще в 1835 г., в одной из рецензий в «Молве», он характерно отозвался об энциклопедистах и Вольтере: «Была несчастная пора, когда какое-нибудь *bon mot*, какой-нибудь пошлый каламбур убивал и религию, и истину, и плоды бескорыстного служения знанию, и заслуженную репутацию человека. Это время уже кануло в вечность, авторитет Вольтера и энциклопедистов пал даже в провинциях; его признают только разве какие-нибудь жалкие развалины

Времен Очаковских и покоренья Крыма»

Разве подчеркнутая нами фраза в рецензии Белинского не является перифразой тех слов о Вольтере, которые Сатин приписал Лермонтову?

Думаю, что приведенных фактов достаточно, чтобы признать мифом сатинское описание спора между Лермонтовым и Белинским. Все, что мы знаем об общественных и литературных взглядах Белинского 1836–1839 гг., не дает никакого права рассматривать воспоминания Сатина о Белинском в Пятигорске в 1837 г. соответствующими исторической действительности. Образ Лермонтова истолкован ложно. Если суждения двух собеседников в описании Сатина перевернуть, т. е. защиту просветителей передать Лермонтову, а реплику по адресу Вольтера — Белинскому, то мемуар Сатина может быть использован в биографии поэта.

Заслуживает внимания сообщение Сатина, что Белинский после пятигорской встречи с Лермонтовым иначе не называл поэта, как «пошляком», о чем писал также ему из Москвы. Это письмо Белинского к Сатину не дошло до нас. Но если Белинский и писал ему о Лермонтове, то смысл, который Сатин придал слову «пошляк», отсутствовал в письме Белинского. В середине 30-х годов на языке Белинского быть *п о ш л я к о м* вовсе не значило быть «п о ш л я к о м» с тем оттенком значения этого слова, который передал в своем мемуаре Сатин.

Через год после беседы с Лермонтовым на Кавказе Белинский доказывая, что только тогда увидишь в людях хорошее, когда станешь «требовать от каждого именно только того, что от него можно требовать», писал: «Нет ничего идеальнее (т. е. пошлее), как сосредоточение в каком-то круге ...не похожем ни на что остальное и враждебное всему остальному. Всякая форма, поражающая людей своей резкостью и странностью и пробуждающая о себе толки и пересуды, — пошла, т. е. идеальна. Надо по внешности походить на всех. Кто удивляет своею оригинальностью (разумеется, такую, которая большинству не нравится), тот похож на человека, который приехал на бал в платье странного или старинного покроя, для показания своего полного презрения к условиям общества и приличию. Недаром общество заклеимило таких людей именем о п а с н ы х или б е с п о к о й н ы х; впрочем, если б оно назвало их п у с т ы м и, то было бы правее». Белинский, находясь в полосе борьбы с «прекраснодушием», т. е. с оппозиционным отношением к действительности, не ошибся в определении образа поэта, его характера, его манеры держать себя в обществе, его социальной позиции — беспощадного отрицания той «действительности», в которой Белинский в те годы пытался найти «разумность». Называя Лермонтова «пошлым», т. е. «беспокойным», Белинский верно подметил сущность интеллекта поэта, но Сатин своей передачей извратил смысл его высказывания о Лермонтове. Итак, достоверность воспоминаний Н. М. Сатина весьма сомнительна. Доверясь им, можно установить один биографический факт: Лермонтов и Белинский встретились в Пятигорске летом 1837 г., — и одно предположение: между поэтом и критиком произошла беседа, вскрывшая их расхождение в оценке просветительской философии XVIII в.»³.

Диаметрально противоположным образом отнесся к воспоминаниям Сатина Ю. Оксман и вступил в жесткую полемику с Н. Бродским. В своей статье «Лермонтов и Белинский на Кавказе в 1837 году» Н.Л. Бродский, пишет Ю. Оксман,

«...дает критический разбор мемуарных высказываний Н.М. Сатина о Белинском и Лермонтове. Однако выводы, к которым приходит исследователь, далеко не всегда представляются нам убедительными. Особенно большие сомнения вызывает предложение Н.Л. Бродского «перевернуть» передаваемые Н. М. Сатиным суждения Белинского и Лермонтова о Вольтере, т. е. «защиту просветителей передать Лермонтову, а реплику по адресу Вольтера («Если бы он явился теперь к нам в Чембар, то его ни в одном порядочном доме не взяли бы в гувернеры») — Белинскому» (С. 738). Мобилизуемые для этого свидетельства о положительном отношении Лермонтова к «идеям просвещения» XVIII в. и об отрицании Белинским в 30-х годах французских просветителей вообще, а Вольтера — философа и литератора

³ *Бродский Н.* Лермонтов и Белинский на Кавказе в 1837 // Литературное наследство, Т. 45–46. М.Ю. Лермонтов. II. М., 1948. С. 734–738.

в частности, на наш взгляд, никак достоверности рассказа Н. М. Сатина об этом споре не подрывают. Как мы полагаем, предметом спора в Пятигорске был не Вольтер — великий просветитель или Вольтер-поэт, а Вольтер — политический делец, апологет «просвещенного абсолютизма», Вольтер, как человек очень невысоких моральных качеств, Вольтер — камергер Фридриха II и пенсионер Екатерины II. Вопрос именно об этом Вольтере с исключительной резкостью поставлен был в 1836 г., т. е. за несколько месяцев до спора о Вольтере между Белинским и Лермонтовым, в одной из статей Пушкина: «Вольтер во все течение долгой своей жизни,— писал Пушкин,— никогда не умел сохранить своего собственного достоинства <...> Наперник государей, идол Европы, первый писатель своего века, предводитель умов и современного мнения, Вольтер и в старости не привлекал уважения к своим сединам: лавры, их покрывающие, были обрызганы грязью. Он не имел самоуважения и не чувствовал необходимости в уважении людей». Статья Пушкина «Вольтер», опубликованная в «Современнике» 1836 г. (кн. III, стр. 158—169), была последним словом о Вольтере, еще не утратившим своей злободневности и остроты, особенно для Лермонтова, отвергавшего, не в пример Вольтеру, ориентацию на милости двора и бросившего в стихах «На смерть поэта» вызов всей своре палачей «свободы, гения и славы», стоявшей у трона Николая I. Политические компромиссы Вольтера, его моральная нечистоплотность, его гимны просвещенным деспотам были так же неприемлемы для Лермонтова, как и для Пушкина. Вот чем объясняется и его презрительная реплика, записанная Н. М. Сатиным и столь смутившая Н. Л. Бродского. Если же мы обратимся к общественно-политическим высказываниям Белинского этой же поры, то без особого труда обнаружим в них основания его полемики с Лермонтовым. Вольтер как идеолог просвещенного абсолютизма особенно должен был занимать Белинского в ту пору, когда он, под воздействием либеральных иллюзий Станкевича и Бакунина, полагал, что «вся же надежда России на просвещение, а не на перевороты» (письмо Белинского от 7 августа 1837 г.— П, I, 91—93). Эти идеологические ошибки Белинского и обострили его защиту исторических позиций Вольтера, дискредитируемых Лермонтовым. Таким образом, гипотеза Н.Л. Бродского не подтверждается фактами. Правда Н.М. Сатина как мемуариста в этой части его рассказов о Белинском и Лермонтове остается непоколебленной⁴.

Как отнестись к мнениям Бродского и Оксмана? Нам представляется, что аргументация Бродского выглядит убедительно (мы остановимся на этом чуть позже). А сейчас обратим внимание, что, начиная изложение своей точки зрения, Оксман пишет: «Как мы полагаем, предметом спора в Пятигорске был не..., а ...». Откуда это известно цитируемому автору? Утверждение Оксмана основано на его собственных словах «Как мы полагаем». Ссылка на А.С. Пушкина в дан-

⁴ Статья Ю. Оксмана // Литературное наследство, Т. 56. В.Г. Белинский. II. М., 1950. С. 240—241.

ном контексте вызывает крайнее недоумение. Мнение Оксмана выглядит фантазией на тему.

Теперь несколько слов о концепции Н. Бродского. Анализ произведений В.Г. Белинского приводит к выводу о том, что до конца 30-х годов Белинский резко отрицательно оценивает XVIII век в целом, французских энциклопедистов, французскую литературу, воззрения Вольтера. Приведем в связи с этим ряд положений Белинского, в том числе и положения, на которые обращал внимание Бродский (правда, по другому изданию сочинений критика). И прокомментируем их. Напомним, что дискуссия между Лермонтовым и Белинским состоялась летом 1837 года. А в 1835 году Белинский в одной из рецензий, в частности, писал:

«была несчастная пора, когда какое-нибудь *bon mot*, какой-нибудь пошлый каламбур убивал и религию, и истину, и плоды бескорыстного служения знанию, и заслуженную репутацию человека. Это время уже кануло в вечность; авторитет Вольтера и энциклопедистов упал даже в провинциях; его признают только разве какие-нибудь жалкие развалины

Времен очаковских и покоренья Крыма»⁵.

Мог ли автор этих строк реагировать на отрицательную характеристику Вольтера (атрибутируемую Сатиным Лермонтову) так, как реагировал Белинский, включая его совет Сатину в первом же письме из Москвы не пускать к себе таких, как Лермонтов?

В следующем (1836) году, разбирая работу А. Дроздова «Опыт системы нравственной философии», Белинский писал:

«Внешние предметы только дают толчок нашему *я* и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать, что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслью, а не мысли выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осемнадцатом веке, этом веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это его? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались, как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Баттё, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам своей деятельности, а покоряется оптическому обману фактов»⁶.

⁵ *Белинский В.Г.* ПСС в 13 т., Т. 1, 1953. С. 143.

⁶ *Белинский В.Г.* Там же. Т. 2, 1953. С. 240. По свидетельству И.И. Панаева, В.Г. Белинский (в 1839 г.) «с презрением отзывался о французских энциклопедистах XVIII столетия». Литературные воспоминания. 1950. С. 185.

Судьин Г.Г.

М.Ю. Лермонтов и В.Г. Белинский: кто был адептом и кто был оппонентом Вольтера?

Теперь приведем положение Белинского, содержащееся в статье «Мендель, критик Гете», написанной позже дискуссии Лермонтова и Белинского (в 1839 году) и опубликованной в 1840 году. Характеризуя французскую литературу, критик писал:

«Сперва ее произведения были декламаторским резонерством, которое в звучных и гладких стихах то расплывалось пошлыми сентенциями, как в сочинениях Корнеля, Расина, Буало, Мольера, Фенелона (автора «Телемака»), то рассыпалось мелким бесом в пошлых остротах и наглом кощунстве над всем святым и заветным для человечества, как в сочинениях Вольтера»⁷.

Конечно, автор этих строк не мог реагировать на отрицательную характеристику Вольтера (атрибутируемую Сатиным Лермонтову), так как реагировал Белинский, согласно мемуарам Сатина.

Обратим внимание и на другие высказывания Белинского о французской философии и литературе 18 века вообще и Вольтере в частности.

В статье «Ничто о ничем, или отчет г. издателю «Телескопа» за последнее полугодие (1835) русской литературы» читаем: «Литература наша началась при Елисавете, а получила некоторую оседлость при Екатерине II. Нам известно, что в царствование этой великой жены наша литература находилась, подобно почти всем европейским литературам, под влиянием французской. Французская литература была тогда полным выражением XVIII века, а что такое XVIII век, об этом всякий знает. Мы скажем только, что XVIII век был малый веселый и разумный, любил мягко поспать, сладко поесть, пьяно попить и ни о чем тужить. *Веселиться* — была его цель, и все средства почитал он позволенными к достижению этой цели»⁸.

...«Не понимаю, — пишет Белинский, — как можно восхищаться трагедиями Корнеля, Расина, Вольтера...»⁹. Белинский с иронией (если не сказать сильнее), говорит о французской философии XVIII века в статье 1839 г. «Очерки Бородинского сражения (воспоминания о 1812 году) Соч. Ф. Глинки автора писем русского офицера». «Много было теорий о происхождении политических обществ, особенно много их было у французов, в их «философском» XVIII веке»¹⁰.

... «Самая цветущая эпоха французской литературы была в XVIII веке. Сатанинское владычество Вольтера было действительно, потому что выразило собою момент не только целого народа, но и целого человечества. Это был человек могущий, которого мысль и слово имели несчастное (! — Г.С.), но в то же время действительное значение. <...> Вольтер был подобен са-

⁷ Белинский В.Г. Там же. Т. 6. 1955. С. 398.

⁸ Белинский В.Г. Там же. Т. 2. 1953. С. 14–15.

⁹ Белинский В.Г. Там же. Т. 1. 1953. С. 187.

¹⁰ Белинский В.Г. Там же. Т. 3. 1953. С. 396.

тане, освобожденному высшей волею от алмазных цепей, которыми он прикован к огненному жилищу вечного мрака, и воспользовавшемуся кратким сроком свободы на пагубу человечества... <...> Вольтер, в своем сатанинском могуществе, под знаменем конечного рассудка, бунтовал против вечного разума, ярясь на свое бессилие постичь рассудком постижимое только разумом, который есть, в то же время, и любовь, и благодать, и откровение...»¹¹.

Особое значение для характеристики мировоззрения Белинского в указанный период (30-е годы XIX века), имеет статья «Полное собрание сочинений Д.И. Фонвизина. Издание второе. Юрий Милославский, или русские в 1612 году. Сочинения М. Загоскина», опубликованная в «Московском наблюдателе» в 1838 году. (Не будем забывать, что дискуссия между Лермонтовым и Белинским произошла в 1837 году). Почитаем указанную статью.

«Всякий народ есть нечто целое, особое, частное и индивидуальное; у всякого народа своя жизнь, свой дух, свой характер, свой взгляд на вещи, своя манера понимать и действовать. <...> У нас есть своя национальная жизнь — глубокая, могучая, оригинальная; но назначение России есть — принять в себя все элементы не только европейской, но и мировой жизни, на что достаточно указывает ее историческое развитие, географическое положение и самая многосложность племен, вошедших в ее состав и теперь перекаляющихся в горниле великорусской жизни, которой Москва есть средоточие и сердце, и приобщающихся к ее сущности. Разумеется, принятие элементов всемирной жизни не должно и не может быть механическим или эклектическим, как философия Кузена, сшитая из разных лоскутков, а живое, органическое, конкретное: — эти элементы, принимаясь русским духом, не остаются в нем чем-то посторонним и чуждым, но перерабатываются в нем, преобразуются в его сущность и получают новый, самобытный характер. Так в живом организме *разнообразная* пища, процессом пищеварения, обращается в *единую* кровь, которая животворит *единый* организм. Чем многосложнее элементы, тем богаче жизнь. Неуловимо бесконечны стороны бытия, и чем более сторон выражает собою жизнь народа, тем могучее, глубже и выше народ. Мы, русские, — наследники целого мира, не только европейской жизни, и наследники по праву. Мы не должны и не можем быть ни англичанами, ни французами, ни немцами, потому что мы должны быть русскими; но мы возьмем как свое, всё, что составляет исключительную сторону жизни каждого европейского народа, и возьмем ее не как *исключительную* сторону, а как элемент для пополнения нашей жизни, *исключительная* сторона которой должна быть — многосторонность, не отвлеченная, а живая, конкретная, имеющая свою собственную народную физиономию и народный характер. Мы возьмем у англичан их промышленность, их универсальную прак-

¹¹ Белинский В.Г. Там же. Т. 2. 1953. С. 469–470.

тическую деятельность, но не сделаемся *только* промышленниками и деловыми людьми; мы возьмем у немцев науку но не сделаемся *только* учеными; мы уже давно берем у французов моды, формы светской жизни, шампанское, усовершенствования по части высокого и благородного поваренного искусства; давно уже учимся у них любезности, ловкости светского обращения, но пора уже перестать нам брать у них то, чего у них нет: знание, науку. Ничего нет вреднее и нелепее, как не знать, где чем можно пользоваться. <...> Есть книга, в которой всё сказано, всё решено, после которой ни в чем нет сомнения, книга бессмертная, святая, книга вечной истины, вечной жизни — евангелие. Весь прогресс человечества, все успехи в науках, в философии заключаются только в большем проникновении в таинственную глубину этой божественной книги, в сознании ее живых, вечно непреходящих глаголов. <...>

Но евангельские истины не глубоко вошли в жизнь французов: они взвесили их своим рассудком и решили, что должна быть мудрость выше евангельской, истина — выше любви. Любовь постигается только любовью; чтобы познать истину, надо носить ее в душе, как предощущение, как чувство: вера есть свидетельство духа и основа знания; бесконечное доступно только чувству бесконечного, которое лежит в душе человека, как предчувствие. У французов, у них во всем конечный, слепой рассудок, который хорош на своем месте, т. е. когда дело идет о уразумении обыкновенных житейских вещей, но который становится *буйством пред господом*, когда заходит в высшие сферы знания. Народ без религиозных убеждений, без веры в таинство жизни — всё святое оскверняется от его прикосновения, жизнь мрет от его взгляда»¹².

Для полноты картины приведем ряд положений из письма Белинского Иванову из Пятигорска, датированного 7 августа 1837 г., которое, по мнению, Н. Бродского, несомненно подтверждает вывод, что летом 1837 Белинский не мог положительно отзываться о французских энциклопедистах.

«Итак, учиться, учиться, и еще — таки учиться! К чорту политику, да здравствует наука. Во Франции и наука, и искусство, и религия сделались или, лучше сказать, всегда были орудием политики, и потому там нет ни науки, ни искусства, ни религии, и потому еще больше французской политики бойся французской науки, в особенности французской философии <...> французская философия есть истинное пустословие... Они (французы — Г.С.) все хотят вывести не из вечных законов человеческого разума, а из опыта <...> Опыт ведет не к истине, а к заблуждению... философия, основанная на опыте, есть нелепость... <...> Итак, к чорту французов: их влияние, кроме вреда, никогда ничего не приносило нам»¹³.

Итак, концепция Бродского, нам представляется, выглядит убедительной.

¹² Белинский В.Г. Там же. Т. 2. 1953. С. 552–553, 555, 556.

¹³ Белинский В.Г. Там же. Т. 11. 1956. С. 151–152.

Завершить нашу статью хочется положениями писем Белинского В.П. Боткину от 3-10 февраля 1840г. и 16-21 апреля 1840 г.

«Итак, о Лермонтове. Каков его «Терек»? Чорт знает — страшно сказать, а мне кажется, что в этом юноше готовится *третий* русский поэт и что Пушкин умер не без наследника. Во 2 № «Отечественных записок» ты прочтешь его «Колыбельную песню казачки» — чудо! А это:

В минуту жизни трудную,
Теснится ль в сердце грусть,
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.
Есть сила благодатная
В созвучьи слов живых.
И дышит непонятная
Святая прелесть в них.
С души как бремя скатится,
Сомненье далеко —
И верится, и плачется,
И так легко, легко!

Как безумный, твердил я и дни и ночи эту чудную молитву, — но теперь я твержу, как безумный, другую *молитву*:

И скучно, и грустно!.. И некому руку подать
В минуту душевной невзгоды!..
Желанья!.. Что пользы напрасно и вечно желать?
А годы проходят — все лучшие годы!
Любить... но кого же?.. На время не стоит труда,
А вечно любить невозможно.
В себя ли заглянешь?— там прошлого нет и следа:
И радость, и мука, и всё там ничтожно...
Что страсти? — Ведь рано иль поздно их сладкий недуг
Исчезнет при слове рассудка;
И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг,—
Такая пустая и глупая шутка...

Эту *молитву* твержу я теперь потому, что она есть полное выражение моего моментального состояния. Поверишь ли, друг Василий, — все желанья уснули, ничто не манит, не интересуется, даже чувственность молчит и ничего не просит. А дня через два надо приниматься за статью о детских книжках, где я буду говорить о любви, о благодати, о блаженстве жизни, как полноте ее ощущения, словом, обо всем, чего и тени и призрака нет теперь в пустой душе моей. Полнота, полнота! Чудное, великое слово! Блаженство не в абсолюте, а в полноте, как отсутствие рефлексии при живом ощущении в себе того участка абсолютной жизни, какой дан тому или дру-

¹⁴ Белинский В.Г. Там же. Т. 11. 1956. С. 441–443.

гому человеку. Что моя абсолютность: я отдал бы ее, еще с придачею последнего сертука, за полноту, с какою иной офицер спешит на бал, где много барышень, и скачет штандарт»¹⁴.

«Кстати: вышли повести Лермонтова. Дьявольский талант! Молодозелено, но художественный элемент так и пробивается сквозь пену молодой поэзии, сквозь ограниченность субъективно-салонного взгляда на жизнь. Недавно был я у него в заточении и в первый раз поразговорился с ним от души. Глубокий и могучий дух! Как он верно смотрит на искусство, какой глубокий и чисто непосредственный вкус изящного! О, это будет русский поэт с Ивана Великого! Чудная натура! Я был без памяти рад, когда он сказал мне, что Купер выше В<альтер> Скотта, что в его романах больше глубины и больше художественной целостности. Я давно так думал и еще первого человека встретил, думающего так же. Перед Пушкиным он благоговеет и больше всего любит «Онегина». Женщин ругает: одних за то, что <. . .>; других за то, что не <. . .>. Пока для него женщина и <. . .> — одно и то же. Мужчин он также презирает, но любит одних женщин и в жизни только их и видит. Взгляд чисто онегинский. Печорин — это он сам, как есть. Я с ним спорил, и мне отраднo было видеть в его рассудочном, охлажденном и озлобленном взгляде на жизнь и людей семена глубокой веры в достоинство того и другого. Я это сказал ему — он улыбнулся и сказал: «Дай бог!» Боже мой, как он ниже меня по своим понятиям, и как я бесконечно ниже его в моем перед ним превосходстве. Каждое его слово — он сам, вся его натура, во всей глубине и целостности своей. Я с ним робок, — меня давят такие целостные, полные натуры, я перед ними благоговею и смиряюсь в сознании своего ничтожества». <. . .> «Лерм<он-тов> ... Хотя и салонный человек, а его не надуешь — себе на уме. Да, он в образовании — то подальше Пушкина, и его не надует не только какой-нибудь идиот, осел и глупец Катенин (в котором Пушк<ин> видел великого критика и по совету которого выбросил 8 главу «Онегина»), но и наш брат. Вот это-то и хорошо. Он славно знает по-немецки и Гёте почти всего наизусть дует. Байрона режет тоже в подлиннике. Кстати: дуэль его — просто вздор, Барант (салонный Хлестаков) слегка царапнул его по руке, и царапина давно уже зажила. Суд над ним кончен и пошел на конфирмацию к царю. Вероятно, переведут молодца в армию. В таком случае хочет проситься на Кавказ, где готовится какая-то важная экспедиция против черкес. Эта русская разудалая голова так и рвется на нож. Большой свет ему надоел, давит его, тем более, что он любит его не для него самого, а для женщин, для интриг <. . .> себе вдруг по три, по четыре аристократки и не наивно и пресерьезно говорит Кр<аевском>, что он уж и в <. . .> не ходит, потому что уж незачем. Ну, от света еще можно бы оторваться, а от женщин — другое дело. Так он и рад, что этот случай отрывает его от Питера. Что ты, Б<откин>, не скажешь мне ничего о его «Колыбельной казачьей песне»? Ведь чудо!»¹⁵.

¹⁵ Белинский В.Г. Там же. С. 508–509, 510.

Чернышева А.В.

КУЛЬТУРА
КАК РЕЗУЛЬТАТ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ УСИЛИЙ:
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.А. БОГДАНОВА

Ярким представителем одного из направлений марксистской мысли в России, стремящимся дополнить философию марксизма некоторыми положениями философии эмпириокритицизма, разработанной швейцарским философом Р. Авенариусом и австрийским физиком Э. Махом, является Александр Александрович Малиновский (Богданов) (1873–1928).

Свои философские воззрения он называет *эмпириомонизм*. Первая часть этого слова означает «опыт» (от греч. *empeira* — опыт), вторая — единство (от греч. *monos* — один). «Эмпириомонизм, — согласно определению самого А. А. Богданова, — есть *социально-трудовое* миропонимание» [Богданов А. А., 1914. С. 239]. Основным понятием эмпириокритицизма («критики опыта») является понятие «опыт», которое сторонники этого направления стремятся очистить от любых доопытных предпосылок, будь то априорное познание и «вещь в себе» И. Канта, или основополагающее для материализма понятие «материя».

В основе методологии А. А. Богданова лежит синтез основных положений махизма, переработанных с позиций исторического материализма и социального историзма.

Согласно его точке зрения, в качестве принципиальной основы теории культуры должен выступать последовательный эволюционизм, соответственно общественное развитие должно быть истолковано как процесс адаптации к окружающей среде, а сознание как одна из ее форм. Специфика социальной адаптации заключается в том, что она происходит в процессе трудовой деятельности, следовательно, анализ трудовой деятельности, или труда, и является ключом к анализу культуры. К. Маркс, показав, что развитие форм общественного труда и есть источник развития общества, встал на позицию эволюционизма, единственно научную из всех существующих. Однако тезис К. Маркса о вторичности идеологии нуждается, по мнению А. А. Богданова, в серьезной конкретизации.

Процесс труда включает в себя две стороны: техническую, в которой выражается отношение человека к природе в процессе труда, и экономическую, включающую в себя отношения людей по поводу самой трудовой деятельности. Над техникой и экономикой надстраиваются вторичные общественные отношения, в первую очередь идеологические.

В работе «Из психологии общества» (1906) А. А. Богданов конкретизирует положение о вторичности идеологии в трех аспектах, выдвинутое в свое время К. Марксом. Первый аспект затрагивает специфику культуры как приспособле-

Чернышева А.В.

Культура как результат человеческих усилий: философия культуры А.А. Богданова

ния в отличие от техники и экономики, он задается вопросом: «Для чего служит идеология?»* Следующий поставленный им вопрос развивает первый: «Насколько однородна или разнородна эта надстройка с базисом?» И, наконец, последний вопрос: «Какова логическая связь учения об общественном развитии с теорией развития в других областях природы?» [Богданов А.А., 1906. С. 57]

Идея А. А. Богданова состоит в следующем: проанализировать психику и труд как средства психического подбора и выявить механизм, порождения надстройки базисом. Он ставит перед собой серьезную задачу: пройдя снизу вверх все общественные структуры — технику, экономику, культуру, — он стремится раскрыть логику процесса формирования культурного типа, другими словами, раскрыть связь, которая существует между типом труда, типом поведения, мышления и чувствования в рамках одной конкретной культуры, резюмирующей себя, в конечном счете, в типе личности.

Для решения поставленной задачи мыслитель создает собственную теорию и типологию культуры, которая, с одной стороны, дополняет формационную теорию К. Маркса типологией форм исторического мышления, а с другой — дает эмпириомонистское толкование классической для позитивизма теории трех стадий. В концепции А. А. Богданова они трансформируются в авторитарную, отвлеченную (индивидуалистическую) и коллективистскую, получая при этом эволюционистскую интерпретацию, дополненную анализом практики.

Принципиальная новизна подхода А. А. Богданова к проблемам культуры состоит в том, что их анализ переносится исследователем в план анализа индивидуального сознания и психики, поскольку, с точки зрения позитивизма, именно в их феноменах заключается как индивидуально-психическое содержание, так и объективное — физический мир. Отгалкиваясь от установки Э. Маха на принципиальную однородность и психического родов опыта, исследователь пытается найти между ними генетическую связь. Проблема соотношения объективного и субъективного, общественного и индивидуального сознания выступает в его работах как проблема сосуществования и взаимодействия в рамках индивидуального сознания природы, непосредственно данной в ощущениях, и культуры, созданной в процессе культурно-исторического творчества.

Проблем культуры А.А. Богданов касается практически во всех своих работах [Богданов А.А., 1912; Богданов А.А., 1906; Богданов А.А., 1914; Богданов А.А. 1899; Богданов А.А., 1901; Богданов А.А., 1914; Богданов А.А., 1905] и других, а его взгляды практически остаются неизменными на протяжении всей его деятельности. Однако в послеоктябрьский период он все меньше внимания уделяет философской методологии теории культуры (опыту, истине, психоэнергетике) и все чаще пытается использовать выводы дооктябрьских исследований в практической деятельности в сфере культуры.

Так, в 1918–1920 годах, продолжая свою многолетнюю просветительскую деятельность среди рабочего класса, А.А. Богданов становится одним из руково-

* На протяжении всей своей научной деятельности А. А. Богданов нигде не различает культуру и идеологию; он считает, что «культура» и «идеология» — это два различных термина, которые описывают один и тот же предмет.

дителей организации «Пролетарская культура» (Пролеткульт), в идеологических установках которой просматривается тенденция изолировать социалистическую культуру от мировой, якобы буржуазной культуры. Мыслитель полагает, что сразу после Октябрьской революции 1917 года идею «диктатуры пролетариата» осуществить не возможно, поскольку рабочий класс к этому просто не готов. Веря во всемирно-историческую миссию пролетариата, он видит «культурную слабость» реального пролетариата, как в странах Западной Европы, так и в России. Его активная деятельность в различных организациях Пролеткульта и в качестве профессора политической экономии Московского университета, в первую очередь, обуславливается желанием поднять культурный уровень пролетариата. Он убежден, что милитаризм и войны, свойственные империализму, «способствуют прояснению классового сознания пролетариата, направляют его в сторону действенной борьбы за социализм... дело сводится к вопросу об исторической подготовке пролетариата» [Богданов А.А., 1923. С. 265]. В результате переход рабочего класса от стихийного творчества социальных и культурных форм «к сознательному их творчеству, — по мнению А.А. Богданова, — есть огромная культурная революция в пролетариате; это — его внутренняя социалистическая революция, которая должна предшествовать внешней социалистической революции общества» [Богданов А.А., 1914. С. 229].

Нельзя не отметить тот факт, что А.А. Богданов идеализирует пролетариат. Ратуя за «чистую» пролетарскую культуру, пролетарское искусство, пролетарскую науку, он упрощает реальный процесс культурного развития и чрезмерно социологизирует понимание художественного творчества. Будучи убежденным коллективистом, мыслитель недооценивает личность. С его точки зрения, в «новом искусстве центральной фигурой является уже не индивидуум, с его личными интересами, личной активностью, личной судьбой, а коллектив, сначала классовый, в его противопоставлении враждебным ему силам общества и стихий, потом общечеловеческий, в его противопоставлении природе». В противовес многим деятелям Пролеткульта А.А. Богданов не считает, что необходимо отвергнуть и отбросить все старое искусство, которое, как он полагает, «только иначе воспринимается, иначе освещается коллективистским сознанием» [Богданов А.А., 1914. С. 229].

В теоретическом наследии А.А. Богданова можно найти несколько определений культуры. Так, в работе «Культурные задачи нашего времени» он дает описательное определение культуры, хорошо известное по учебникам советского периода: «Культура охватывает всю сумму приобретений, материальных и нематериальных, которые сделаны человечеством в процессе труда и которые возвышают, облагораживают его жизнь, давая ему власть над стихийной природой и над самим собой» [Богданов А.А., 1911. С. 3]. В «Науке об общественном сознании» под культурой понимаются «все результаты человеческих усилий, поднимающие человечество над природой, все плоды труда и мысли, совершенствующие жизнь» [Богданов А.А., 1914. С. 8]. Помимо приведенных А.А. Богданов предлагает и функциональное определение культуры, поскольку считает, что, только оценив функции культуры, можно окончательно понять как ее сущность и природу, так и содержание ее отдельных феноменов. В истолковании общественной жизни он исходит достаточно простого всеобщего методологического принципа — функ-

ция определяет структуру. Именно функциональный подход, утверждает ученый, с необходимостью подводит нас к идее адаптации, а функция культуры, прежде всего, заключается в адаптации общества к окружающей его среде. Но что такое адаптация вообще? И какого рода адаптацией является культура?

Любое средство адаптации возникает в результате изменяющегося отношения конкретной жизненной формы к окружающей среде. И эти отношения содержат в себе не только движущую силу развития, но и новое средство адаптации, которое, в свою очередь, порождает новую неприспособленность, порождающую потребность в новых средствах адаптации (первичные средства адаптации рождают вторичные и т.д.). И, наконец, материалом адаптации являются наличные элементы жизненного процесса, поэтому развитие по существу никогда не создает ничего нового.

Поскольку непосредственным источником технических средств адаптации выступает среда, они являются первичными, с необходимостью порождающими вторичные, т.е. организационные средства адаптации. Если же всякое новое средство адаптации порождает неприспособленность, то в отношении общества это означает следующее: развитие техники неизбежно приводит к разделению труда. Прогрессивное само по себе разделение труда влечет за собой возникновение новой неприспособленности, а в условиях специализации оно ведет к ограничению возможностей каждого и требует дальнейшего приспособления, которое в интересах жизни целого должно объединить разрозненных производителей в реальную целостность, которой является общество. Эта задача решается путем создания организационных средств адаптации (приспособлений), которые и превращают сумму разрозненных единиц в единое целое. Живая целостность несводима к сумме единиц и существует за счет организационных средств адаптации.

В человеческом обществе первичным организационным средством адаптации является социальный инстинкт, представляющий собой лишь внешнее объединяющее начало. Поэтому для успешного функционирования общества как целого необходимо еще и внутреннее единство его членов. Важнейшие и сложнейшие задачи по объединению членов общества не только внешне, но и внутренне, превращению понимаемого и переживаемого одним понимаемым и переживаемым другим и обеспечению подобным образом возможности сохранения и передачи накопленного опыта, решают вторично-организационные средства адаптации (приспособления). К ним относятся такие формы духовной культуры как речь, познание, обычай, право, мораль, искусство, религия, философия.

Последовательную цепь средств адаптации (приспособлений) выглядит следующим образом: техническое (первичное) — социальный инстинкт — всеобщее-организационное — культура как вторично-организационное средство адаптации (приспособление). Для А.А. Богданова важнейшим становится вопрос об их взаимодействии. Он убежден в том, что монизм должен быть достигнут доказательством однородности техники и идеологии, которое он основывает на общих принципах эмпириомонизма. Труд — это деятельность целесообразная, предполагающая наличие цели до начала самого трудового акта. Труд не мыслим без наличия этой целеполагающей, сознательной компоненты, поэтому труд и

сознание неразделимы. С точки зрения мыслителя, «социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно — психическая ... Вообще социальность неразделима с сознательностью. Идеология и экономика — область сознательной жизни. Общественное бытие и общественное сознание в точном смысле этих слов тождественны» [Богданов А.А., 1906. С. 57].

Исходя из данной методологической посылки, А. А. Богданов рассматривает культуру как момент целенаправленного общественного труда, как аспект практической деятельности, без которой ее развитие просто невысказано. Даже техническое приспособление (средство адаптации) представляется ему не орудием труда в его простом материальном бытии, а навыком деятельности, определенным в орудии, а потому феноменом психическим. И технические средства адаптации, и средства всеобщие-организационные и вторично-организационные относятся к одному психическому ряду, однако первичными в этом ряду являются средства технические. Генезис форм общественного труда — это генезис форм общественного сознания.

В итоге, функциональное определение культуры — это определение ее в качестве вторично-организационного приспособления (средства адаптации). Именно культура превращает общество в качественную целостность, единство, такое соединение, «в котором результат больше слагаемых» [Богданов А.А., 1914. С. 4], в этом и состоит ее основная функция. Культура представляет собой совокупность форм и средств систематизации, закрепления и передачи социального опыта. Она призвана сохранять и воспроизводить данный тип общества, «стройно и целостно организовывать опыт коллектива в таком соответствии с его устройством, чтобы полученные культурные продукты сами служили организационным продуктом для него, т.е. сохраняли, оформляли, закрепляли, развивали данный тип организации общества» [Богданов А.А., 1918. С. 40]. Тип культуры порождается функциональным единством ее форм: языка, познания, искусства, обычая, морали, права, религии.

Язык представляет собой средство общения, взаимопонимания, а следовательно, является и средством организации совместных усилий в процессе труда. Согласно А.А. Богданову, язык имеет социально-трудовое происхождение и развивается вместе с трудом. Однако теория языка не представляет для него самостоятельного интереса. Достижения языкознания служат исследователю лишь материалом, демонстрирующим правильность выводов эмпириомонизма относительно культуры. В теории языка его интересуют лишь два основных вопроса: о его организующей функции и о взаимосвязи между знаком и значением, которые, по его мнению, важны для решения проблемы понимания знака, коммуникации, т.е. организации опыта.

Безусловно, на рассмотрение организационных функций языка А.А. Богдановым заметно влияет его общеполитическая ориентация. Познание, утверждает мыслитель, есть не поиск истины за рамками опыта, а организация опыта и коммуникации. Для реализации перечисленных функций сознания важна не столько сама форма выражения, сколько ее способность передать содержание, т.е. организовать общение. А.А. Богданов подчеркивает, что такой способностью

обладает не только звуковое слово, но и трудовая пластика, мимика, художественная пластика (танец, музыка и т.п.). Эту мысль он подробно развивает в «Эмпириомонизме», анализируя понятие «высказывание». «К высказываниям, — пишет мыслитель, — принадлежат отнюдь не одни только специализированные формы выражения, как речь, мимика, искусство, но все вообще двигательные реакции организма, которые мы можем «понять» в связи с психическими переживаниями. Если, например, мы видим человека, выполняющего какую-нибудь работу, то в его действиях мы находим для себя целый ряд высказываний: они ясно выражают наличность, во-первых, восприятия всех объектов и орудий его труда, во-вторых, представления о некотором желательном преобразовании этих объектов как о «цели», в-третьих, стремления достигнуть этой цели и принятого решения в этом смысле. Все такого рода практические высказывания имеют не только не меньше смысла, чем «теоретические», например словесные, но даже значение основное по отношению к этим последним: речь, мимика и другие специальные формы выражения возникают на почве практического объединения человеческих действий, общественный труд людей есть первичная область их общения, а стало быть и высказываний» [Богданов А.А., 1905. С. 69].

Понимая слово гораздо шире, нежели традиционное высказывание, А.А. Богданов подчеркивает первичность слова по отношению к мышлению. Первичной является потребность в общении, которая может быть реализована только при помощи выразительных форм — «слов». Именно поэтому, согласно его убеждению, «слово» рождается в совместном труде, а не в индивидуальной душе. Мышление по сути своей и есть коммуникация, а первой, исходной клеточкой его является трудовое движение. Подобно Э. Маху, А.А. Богданов видит в любом даже самом сложном научном понятии тысячи раз повторенную человеческую практику. Мышление по своей сути и происхождению диалогично, поскольку оно всегда является разговором, даже в одиночестве мы говорим сами с собой. В результате данных рассуждений ученый выводит свою знаменитую формулу: мышление есть речь минус звук.

Из всего вышесказанного следует, что квинтэссенцией практики является наука. Наука представляет собой форму организации опыта, познание же есть коммуникация по поводу практики и накопленного практического опыта. Сама мудрость и есть не что иное, как накопленный человечеством опыт. Опираясь на историю науки, А.А. Богданов доказывает, что знание, даже в мифологической форме, всегда служит интересам практики. Пирамиды и мифы — это, прежде всего хранилища практической мудрости и накопленных знаний, которые необходимы для организации совместных усилий. И хотя современная наука превращается в самостоятельную отрасль человеческой деятельности, ее связь с практикой. Пусть и опосредованная, продолжает существовать. «Точные науки, — подчеркивает ученый — организуют всю современную технику машинного производства; они способны к этому лишь потому, что сами представляют организованный опыт прошлого, прежде всего также технический» [Богданов А.А., 1906. С. 2].

Специфическим орудием общения людей, а также средством собирания, систематизации и передачи накопленного опыта, является искусство. Опыт, организуемый искусством, опыт особый, эмоциональный. Искусство придает опыту общезначимые формы, которые способны «транслировать эмоцию» не только от

человека к человеку, но и от поколения к поколению, тем самым расширяя пределы духовной биографии от дельного индивида до масштабов рода и сообщая ему человеческую универсальность, благодаря которой у него возникает сочувствие к другому, к предку, потомку, внутренне объединяющее его с человечеством. Искусство, по мнению А. А. Богданова, «своими особыми методами организует представления, чувства, настроения людей, тесно соприкасаясь с познанием, часто прямо сливаясь с ним, как беллетристика, поэзия, живопись. В искусстве организация идей и организация вещей нераздельны. Например, взятые сами по себе, архитектурные сооружения, статуя, картина являются системами «мертвых» элементов — камня, металла, полотна, красок; но жизненный смысл этих произведений лежит в тех комплексах образов и эмоций, которые вокруг них объединяются в человеческой психике» [Богданов А. А., 1912. С. 2–3].

Согласно А. А. Богданову, художественное отражение — это отражение одной психики в другой, средством которого является художественная форма, опредмеченная эмоция, которая и служит поводом для возбуждения подобной необходимой эмоции в воспринимающем субъекте. Данное понимание отражения является, с его точки зрения, функциональным, а механизм его иллюстрируется следующим примером. Звуки музыки и движение иголки по пластинке, на которой записана эта музыка, не имеют ничего общего, однако, когда мы ставим иголку на пластинку, на которой записан эта музыка, мы вновь ее слышим. То же самое характерно и для искусства в целом: художественная форма — это всего лишь средство коммуникации, в которую включаются как отдельные индивиды, так и целые поколения, и, благодаря этому мы сохраняем свое эмоциональное и духовное наследие.

Организационной, с точки зрения мыслителя, является и сущность религии. Указание на это содержится уже в самом термине «религия», происходящем от латинского «*religare*» (связь). Поэтому основная ее функция и заключается в осуществлении связи настоящего с прошлым, предшествующего накопленного опыта с настоящей практикой. Принадлежность целому, зависимость от него в религии осуществляется как связь с Богом. Религия самым тесным образом связана с обществом авторитарного типа, поскольку именно там она является господствующей организационной формой и единственной идеологией.

Возникновение религии напрямую связано с накоплением авторитета предков, и происходит это, по мнению А. А. Богданова, следующим образом. «Распоряжаясь жизненными отношениями столь обширной и сложной системы, как община, патриарх в огромном большинстве случаев делает это по готовому шаблону, пользуясь накопленным опытом своих предшественников, их «заветами», то есть правилами и указаниями, которые от них перешли к нему, передаваясь в ряду их поколений. Постоянно ссылаясь на эти «заветы», выставляя себя перед общиной исполнителем воли предков, он тем самым поднимает их авторитет над своим как высший и более могущественный. Большую часть своей жизни каждый патриарх был раньше подчиненным исполнителем своих ближайших предшественников, привык почитать их и подчиняться им, ставить их над собой. Став патриархом, он в силу консерватизма мышления сохраняет этот взгляд на них и, как хранитель общинной традиции, передает его своим родичам. Но в таком же

точно отношении предыдущие патриархи стояли к тем, место которых заняли, и подобным же образом поставили их выше себя в глазах общины; а те делали то же по отношению к своим предшественникам, и т.д. Уходя в даль прошлого, образы предков-организаторов растут в сознании потомков, достигая сверхчеловеческих размеров; уважение к ним переходит, наконец, в настоящее обожествление. Так почитание предков привело к созданию богов и положило начало древнейшим религиям» [Богданов А.А., 1914. С. 27].

С авторитарной системой религия связана исторической необходимостью, а вот за ее пределами она существует как рудимент, сохраняющийся наравне с другими рудиментами этой системы, такими как семья, армия, государство и т.п. В качестве единственного средства организации и управления обществом накопленный авторитет может существовать лишь в условиях консервативных общественных связей и самого труда. Подобные рассуждения можно найти в работе А.А. Богданова «Познание исторической точки зрения». В ней автор отмечает, что в условиях изменения общественных связей, возникающей потребности в пластическом типе труда религия как средство управления невозможна. Ее исторические возможности ограничены. Она может развиваться только в определенных исторических рамках, отражая в своем развитии эволюцию самой авторитарной связи. Подобным образом иерархия авторитарных связей, характерная для периода перехода патриархального общества в феодальное, отражается в религиозных системах в виде иерархии богов и святых.

Однако, подчеркивает далее мыслитель, ограниченность религии как формы общественной организации опыта, с точки зрения формы познания в эмпириокритицизме или эмпириомонизме, отнюдь не означает ее ложность или ненужность. «Если заветы умершего организатора продолжают действовать, то его организаторская роль в жизни на деле расширяется. При жизни патриарх руководил, может быть, сотней сородичей; через двадцать поколений потомство этой общины может образовать целое племя во много тысяч человек... легко сообразить, во сколько раз увеличилось поле его авторитета» [Богданов А.А., 1914. С. 71–72]. Если живы заветы предков, значит, и сами предки живут и оказывают на жизнь потомков более существенное влияние, нежели они сами. Поэтому неудивительной является и вера в вечно живого бога.

С точки зрения А.А. Богданова, в современном обществе религия сохраняется в той мере, в которой сохраняют жизненную ценность другие рудименты авторитарных отношений, такие как армия, государство, семья. Сохраняющиеся вместе с ними формы опыта находят вполне соответствующие своему содержанию формы проявления и способы организации. На основе этих предпосылок, ученый подходит к традиционно-просвещенческой критике религии. При этом он не рассматривает религию как исключительно гносеологический феномен и не занимается обличением обжор-попов. Корни его критики — намного глубже, они заключаются в исторических формах самого труда и его организации. Мыслитель абсолютно убежден в том, что изжить религию можно лишь в случае уничтожения этих структур. В сознании общества должно победить подлинно научное отношение к религии, которое будет способно рассмотреть ее с социологической и культурно-философской точек зрения.

Формами организационного опыта, согласно А.А. Богданову, являются также мораль и право, источник которых заключен в обычае, признаваемым учеными древнейшим из известных в истории регулятором человеческого поведения. Обычай, подчеркивает он, относится к тем временам, когда члены общества были «психологически настолько тождественны, насколько одинаково организованы физически» [Богданов А.А., 1920. С. 42]. Обычай — это абсолютное долговременное; это тысячелетняя привычка, которая усваивается путем подражания, и нарушение которой просто немислимо. В прежние времена, когда обычай еще только зарождается, вопрос о его нарушении не стоит, поскольку противоречий между индивидуальным и социальным опытом еще не существует. В этот период человеческая индивидуальность еще не вычленяется из коллектива, а опыт и сознание индивида и коллектива являются практически однородными. В условиях такой однородности опыта, или в терминологии А.А. Богданова «сплошности сознания», обычай предстает в качестве наиболее совершенной формы организации общественной жизни.

Значительно позже, когда появляется возможность нарушить обычай и вместе с тем желание не допустить этого, возникает норма, которая организует совершенно иной тип общественных отношений, связывающих членов общества посредством разделения труда. «Грубость и беззаботность воина, — отмечает мыслитель, — плохо мирятся с мягкостью и предупредительностью его сообщника-земледельца, повышенные потребности ремесленника вызывали недоумение и отвращение неприхотливого рыбака и т.д. Неоднородность опыта породила, таким образом, новую организационную связь — норму. Затем рождается обычное право, право-закон, часть же опыта, регулируемого ранее обычаем, подпадает под понятие «приличия», «долга», затем «совести»» [Богданов А.А., 1920. С. 42].

По существу обычай, право, мораль являются формами организационной и общественной жизни, генезис которых представляет собой генезис расширяющегося опыта, который постоянно требует новых форм организации. Фетишизация моральных и правовых норм, характерная для периода господства авторитарных и индивидуалистических идеологий, никоим образом не отменяет их организационной сущности. Даже вполне «внутренние», современные конфликты представляют собой не конфликты отвлеченных норм (долга, совести и т.п.), а организационные конфликты. «Внутренние моральные конфликты суть конфликты непосредственных импульсов жизни с внешней для них, хотя и встречающейся в одном поле личного сознания, кристаллизованной силой социального прошлого» [Богданов А.А., 1920. С. 54], — заключает А.А. Богданов.

Таким образом, согласно позиции А. А. Богданова, единство культуры состоит в функциональном единстве всех ее форм, и все они являются организационными. Понятие организации в данном контексте становится основой истолкования культуры как целостности. Однако культура — это не просто целостность; это качественно-определенная целостность, которая реально-исторически существует как тип культуры.

Чернышева А.В.

Культура как результат человеческих усилий: философия культуры А.А. Богданова

Список литературы

1. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука. СПб., 1912.
2. Богданов А.А. Из психологии общества. СПб., 1906.
3. Богданов А.А. Искусство и рабочий класс. М., 1918.
4. Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. М., 1922.
5. Богданов А.А. Культурные задачи нашего времени. М., 1911.
6. Богданов А.А. Наука об общественном сознании (Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах). М., 1918.
7. Богданов А.А. Новый мир. М., 1920.
8. Богданов А.А. Роль коллектива в истории. Тифлис, 1914.
9. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Ч. I. М., 1905.
10. Богданов А.А. Эмпириомонизм // Русский позитивизм. Лесевич. Юшкевич. Богданов. СПб., 1995.

Ванчугов В.В.

ИЗ ИСТОРИИ МАНИПУЛЯЦИИ ИМЕНАМИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И ПОЛЕМИЧЕСКИЙ ПРИЕМ

Как заявлено было в оде Ломоносова «На день восшествия на престол императрицы Елизаветы» (1747), может и собственных Платонов, и «быстрых разумов Невтонов, российская земля рождать». Именно так в первое время для наших соотечественников физик Ньютон предстал как *Невтон* (Newton). Транслитерация, в отличие от транскрипции, служит передаче не звучания, а написания слова, так что при транслитерации иностранных имен средствами русской графики нередко появляются написания, не соответствующие реальному звучанию этих имен, так что Англию какое-то время представлял философ *Гоббесом* (Hobbes), потом ставший Гоббсом. Транслитерация особенно актуальна при резком увеличении числа переводов научной периодики и сочинений, массовом привлечении иностранцев в Россию на службу, в том числе и по линии образования и науки. Затем наступает этап транскрипции — передачи правильного звучания имен и фамилий. Но наряду с этим были и попытки облачения иностранцев в новые для них фонетические «облачения». Так швед Христиан Адольфович Экеблад, родившийся в Гельсингфорсе, окончил курс в петербургской медико-хирургической академии, где слушал лекции Велланского, от которого он увлекся и философией (в особенности Шеллингом), прижившись в России, он сожалел о том, что имеет, несмотря на славянские буквы, все равно шведскую фамилию — Ekeblad, а не русскую — Дуболистов. Зато другие иностранцы если и не уповали на перемену своих имен и фамилий на русский лад, все равно получали новое звучание — по причине ли перехода в официальную службу, или из-за своей популярности в России.

У философов проблемы с транслитерацией фамилии возникали часто, особенно с учетом реформ орфографии и неизбежных переводах с одного языка на другой. Например, Фридрих *Ницше* (Nietzsche) писался у нас как *Нише*, *Ниче*, *Нитче*, *Нитше*, *Нитчше*¹. Проблемы с транслитерацией испытывали и отечественные философы, имеющие иноземное происхождение. Например, Африкан Александрович *Спир* (*Шпир*, нем. Spīr) — русский и немецкий философ. Хотя сам философ писался через «С» — Спир, отец Африкана и старший брат — Аристарх — предпочитали «Ш».

¹ Один из рецензентов Ницше — Е. Соловьев — в 1901 г. заметил, что орфография фамилии — Нише, Ниче, Нитче, Нитше, Нитчше — была столь же разнообразна, сколь отличались друг от друга мнения о нем.

Известный сегодня как Густав Густавович *Шпет*, изначально явился к нам *Шпеттом*, т. е. писал фамилию через два «т», что видно и по научным публикациям², и по частной переписке философа с коллегами — в письмах Гуссерлю он подписывался как Spett, такое же написание использовал и в официальных документах во время обучения в Гёттингене. С двумя «т» вспоминал его и Андрей Белый: «Шпетт тотчас завелся в «Эстетике», как только приехал из Киева вместе с Челпановым, переведенный в Москву»³. Мать философа — Марцелину Осиповну Шпетт, мадьярский офицер Кошиц, оставил еще до рождения ребенка. Чтобы «покрыть грех», она выдана была за дальнего родственника Яна Шпетта. Словно чтобы избавиться от этого родового изъяна, к которому он сам не причастен, Густав Густавович вскоре слегка укоротил фамилию, через звучание меняя и значение, а с ним и историю рода. Но если и не принимать во внимание этот *психологический* фактор элиминации буквы «т», то следует отметить *лингвистический*: с 1916 г. философ издавал все свои книги с одним и тем же нововведением: без удвоенных согласных в иностранных словах (процес, иллюзорный, интеллигенция, дифференциация и т.п.). Так что подобному орфографическому преобразованию он мог подвергнуть и собственную фамилию, превратившись из Шпетта в Шпета⁴, предваряя игры мысли писателя Сигизмунда Кржижановского, вскоре выступившего с рассказом «Якоби и якобы». Также с двумя буквами — на этот раз «пп» — в упомянутых мемуарах А. Белого («Начало века») пишется еще один известный философ эпохи Серебряного века: «... лишь в 1909 году явились активные пионеры от Риккерта: молодой Ф. А. Степпун»... Как и у Шпет(т)а, первые его публикации обозначаются аутентично происхождению — *Степпун*⁵. Фёдор Августович Степун, представляемый сегодня как «русский философ, критик,

² *Шпетт Г. Zu Kants Gedachtniss* (рецензия) / *Шпетт Г.* // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Год XV, кн. 73 (III). С. 406–418; *Шпетт Г.* Кант. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. СПб., 1904; *Шпетт Г.* Иммануил Кант. Критика чистого разума. 2-е издание. СПб., 1902.

³ *Белый А.* Между двух революций. Воспоминания: в 3 кн. Кн. 3. М., 1990. С. 216–217: «... в душе артист — этот крепкий подкальватель кантианцев при помощи Юма пенял: мое дело — стихи: ни к чему философия мне; с Балтрушайтисом, да и со мной, стал на «ты»; дружил с Метнерами; и его появление бодрило».

⁴ Его способ передачи заимствованных слов (прозванный «шпетографией») усвоили составители выпущенного в 1933 г. словаря иностранных слов, однако это нововведение не получило распространения, так что в 1937 г. в новом издании словаря двойные согласные буквы были восстановлены. «Авторитет <...> профессора Г.Г. Шпета для участников «Гермеса» распространялся даже на орфографию: они тоже писали и печатали в ряде случаев без удвоения согласных — маса, класы, граматика». «Особое значение придавалось тому, чтобы слово *тожество* писалось именно так, без д, прямо образуясь от слова *то же*». — *Чичерин А.В.* Давние годы: (Главы из воспоминаний); *Чичерин А.В.* Сила поэтического слова: Статьи, воспоминания. М., 1985. С. 247; ср.: *Шпет Г.* Эстетические фрагменты, Петербург 1923, [вып.] II, 119. Об орфографии Шпета см.: *Кенигсберг М.М.* Из стихологических этюдов. I. Анализ понятия «стих» // *Philologica*, 1994. Т. 1, № 1/2, 149–185.

⁵ *Степпун Ф.* Жизнь и Творчество // *Логос*. М., 1913. Кн. 3 и 4. С. 71–126.

общественно-политический деятель, писатель», появился на свет как Friedrich⁶ *Steppuhn*, в транслитерации — Степпун, затем представший перед своими читателями в ряде псевдонимов — Николай Луганов, Н. Лугин, Н. Переслегин. Он изменил написание фамилии в первые послереволюционные годы, а в последовавшей эмиграции сменил прежнее немецкое написание «Steppuhn» на соответствующее русскому «Stepun», что для немецкого уха временами могло звучать почти как русское «Степан».

В стихотворениях Козьмы Пруткова («Излишне сдержанное слово», анекдот № 13) можно встретить пример видоизменения имени, которое иной читатель примет за кривляния автора: «Единожды аббат де Сугерий с Иваном-Яковом де Руссо гуляя...». Но это не сатирические ужимки российского автора, а отголосок давней традиции переименования иноземного на местный манер. Превращение *Жан-Жака Руссо* в «*Ивана-Якова*» отсылает к обычаю (пере)именования иностранцев, поступивших на русскую службу. Так *Иоганн Бантист Шад*, родом баварец, из верхне-франконского округа, в России (здесь она стал профессором теоретической философии в Харьковском университете (1804—16)) именовался *Иваном Егоровичем*, априбывший в 1803 г. из Кёльна в Москву (и определен на кафедру практической философии, истории философии и прав естественного и народного) *Филипп Христиан Рейнгард* — *Христианом Егоровичем*. Из более поздних случаев переименования иностранцев на русский лад можно указать на философа советского времени *Шандора* Варьяша, родившегося в Венгрии, в семье мелкого ремесленника, ставшего у нас *Александром Игнатьевичем* (Шандор — Сандро — Александр)...

А вот другой, более интересный пример переименования на местный лад, неформальный — «*Егор Федорович*» — прозвище (кличка) *Георга Вильгельма Фридриха* Гегеля, бывшее в употреблении у его русских поклонников, в кружке Станкевича, среди которых в этом отношении отметился и Белинский. В письмо к приятелю В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. из С.-Петербурга Виссарион Григорьевич в полемическом запале, выступив против «всеобщего» ради частного, еще и надел на умопостигаемую голову «Егора Федоровича» воображаемый колпак: «Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — чорт с тобою — таковский я был сукин сын. Благодарю покорно, Егор Федорович — кланяюсь вашему философскому колпаку»⁷. Стоит сразу же отметить и специфический головной убор нашего «Егора Федоровича» — колпак. Здесь, несомненно, отсылка к образу «ученого немца» А.И. Полежаева (1805—1838), с жизнью и творчеством которого Белинский был хорошо знаком. В его стихотворении, точнее, памфлете «Четыре нации» (1827 год. По другой версии этот памфлет имел название «Четыре народа»), используются расхожие образы, дает-

⁶ Имя Фридрих значится еще на немецкой диссертации Степуна (Steppuhn Friedrich. Wladimir Ssolowjew. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Rupprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Leipzig, 1910).

⁷ *Белинский В.Г.* Избранные философские сочинения. М., 1948. Т. 1, С. 573.

ся краткая характеристика англичанам, немцам, французам и русским, позволяющая точно не только обрисовать «лицо нации», но и выразить ее «душу», «идею»⁸.

Прозвище, данное Гегелю его российскими поклонниками в первой половине XIX в., было в употреблении и в XX столетии — так в воспоминаниях Н. Валентинова о Ленине не без сарказма было сказано: «Вот какую прогулку в далекие метафизические дебри совершил Владимир Ильич Ленин под руку с Егором Федоровичем Гегелем»⁹. «Егором» прозвали (в данном случае — почти что обозвали) у нас даже известную женщину — Жорж Санд, и сделано это было Сенковским, в частности, следующим образом: «... великая Егор Санд произвела великую драму «Козима», какова великая драма, от природы очень скучная, а по содержанию своему весьма беспутная, упала головой вниз, хотя в ней разложена была полная коллекция безнравственных умствований, которые составили славу упомянутой Егора Санд»¹⁰.

Подобный шуточный перевод иностранных имен на русский манер можно встретить, к примеру, у Пушкина, который называл «*Ванюшей*» французского баснописца Жана Лафонтена¹¹. В кличке «Егор», данной в нашем отечестве Гегелю и прочим ученым европейцам, ничего унижительного усматривать не стоит. Это было скорее принятие в свой круг на правах собеседника, явный критерий популярности, признания «в доску своим». О последнем говорит и следующий факт из жизни Аполлона Григорьева, приведенный поэтом Фетом в «Ранних годах моей жизни»¹²: «С переходом на второй курс университетские занятия более специализировались. Юристы еще более подпали под влияние профессора Редкина, и имя Гегеля до того стало популярным на нашем верху, что сопровождавший по временам нас в театр слуга Иван, выпивший в этот вечер не в меру, крикнул при разъезде вместо: «*Коляску Григорьева!*» — «*коляску Гегеля!*». С той поры в доме говорили о нем, как об Иване Гегеле»... Так популярность Гегеля сделала его в России «Егором», а Аполлона Григорьева, его поклонника, наоборот, превратила, хотя и на короткое время, и в домашнем кругу, но в «Гегеля». Таковы метаморфозы сознания, запечатлеваемые философским антропонимиком¹³.

⁸ Начинается этот обзор с Англии, которую олицетворяет «лорд», затем на сцену выступают Германия и Франция, репрезентирующие их «немец» и «француз». Так вот, «германец», прежде всего учен, «... Сам в колпаке, / Нос в табаке, / Сидеть готов — / Хоть пять веков / За кучей книг, / Кусать язык / И проклинать / Отца и мать / За пару строк / Халдейских слов, / Которых толк / Понять не мог».

⁹ Валентинов Н. Недорисованный портрет... М., Терра. 1993. С. 229.

¹⁰ «Библиотека для Чтения», 1840, Т. 41, отд. 7, Смесь, С. 27.

¹¹ «Ты здесь, лентяй беспечный, // Мудрец протосердечный, Ванюша Лафонтен!». — «Горюшок» (1815).

¹² Фет прожил в доме Ап. Григорьева с начала 1839 г. и до 1842 г. (почти весь студенческий период) и все последующие московские годы жизни Ап. Григорьева, вплоть до побега последнего в Петербург в конце февраля 1844 г. Сам Фет в это время все еще был студентом, потому что повторно оставался на втором и третьем курсах.

¹³ Некоторые темы в этом направлении рассмотрены в моей статье «Философский антропонимикон: имена как феномены для историка русской мысли» // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 4. С. 3—18.

Также примечательны здесь псевдонимы — используемое человеком в той или иной публичной деятельности (политической, литературной) *дополнительное имя*, вместо настоящего, данного при рождении, зафиксированного в официальных документах. Своего рода обязательным псевдонимом можно считать неизбежную перемену имени у священников и монахов, хотя называть этого рода церковные имена псевдонимами не принято. Так Василий Николаевич Воскресенский, автор первой в своем роде «Истории русской философии» (1840) после принятия монашества стал *Гавриилом*; профессор Сергей Николаевич Булгаков приняв священство, стал *отцом Сергием* Булгаковым.

У Феофилакта Гавриловича Покровского, автора ряда философских работ псевдоним был всего один, но высокопарный — «*философ горы алаунской*». Находившийся с 1834 г. в ссылке Герцен, имеющий, как мы знаем, уже от рождения придуманную фамилию, публикуется под псевдонимом¹⁴. Как осужденному по политическим мотивам, ему запрещалось выступать в печати под своим именем, а потому он и вынужден был взять себе псевдо имя — Искандер. Но этот арабский вариант имени великого полководца Александра Македонского оказался очень удачным, подходя Герцену сразу по двум параметрам: во-первых, передавал его собственное имя, во-вторых, выражая притязания покорить мысль соотечественников прозой, действуя не штыком, а пером. Примечательно, что этот псевдоним через какое-то время для группы «патриотичных» читателей стал именем нарицательным, обозначением отрицательных явлений в русской словесности (среди них Шевырев, Булгарин). Ну а Чаадаев стал «Петром *Басманским*» (так он подписался под сочиненной проповедью, озаглавленной «Воскресная беседа сельского священника Пермской губернии, села Новых Рудников»). Эта маскарадная перемена фамилии дала повод к прозвищу его «*басманным философом*», что было в употреблении и у современников¹⁵, и у исследователей его жизни и творчества спустя полтора столетия¹⁶.

Представитель московской теистической школы в философии Алексей Иванович Введенский, ученик В. Д. Кудрявцева-Платонова и один из наставников Павла Флоренского в Московской духовной академии также имел один псевдоним — «*А. Басаргин*»¹⁷. *Sergius'*ом подписывал свои статьи и заметки Сер-

¹⁴ Первая статья, подписанная псевдонимом Искандер, напечатана в «Телескопе» за 1836 г. («Гофман»).

¹⁵ Из письма А. И. Тургенева А. П. Елагиной из Парижа от 9/21 февраля 1841 г.: «Прочел октябрьское письмо из Басманной... Передайте Басманному философу благодарность за поручение: Галатсов возвратится истинным парижанином...» (Русский Архив. 1896, февраль. С. 202–203).

¹⁶ *Ульянов Н.И.* Басманный философ (мысли о Чаадаеве) // «Вопросы философии». 1990, № 8.

¹⁷ Басарга — киевский купец, герой сказки «Слово о купце Басарге». Здесь повествуется о том, как купец Басарга со своим семилетним сыном Борзосмыслом отправился из Царьграда в путешествие, но буря занесла его корабль в город Антиохию. Неверный царь, латинянин Несмеян, царствующий в этом городе, требует от Басарги, чтобы тот отгадал три загадки, — в противном случае купец должен будет перейти в латинскую веру или

гей Осипович Гессен в «Речи», «Логосе», Новой Русской Книге»¹⁸, а Борис Вышеславцев опубликовал в 1952 г. во Франкфурте-на Майне «Философскую нищету марксизма» под невзрачным, как и вся советская философия, псевдонимом «Б. Петров». Но чаще мыслители и деятели всех мастей имели в наличии несколько псевдонимов. У кн. В. Ф. Одоевского они большей частью карнаваломаскарадны, и где-то даже отдают лубочным стилем — «Московский обыватель», «Иван Оглошаемый», «титularный советник в отставке Плакун Горюнов», «Тихоньч», «Невский», «отставной капельмейстер Карл Биттерман». Фёдор Августович Степун в своем прозаическом облике предстал как «Николай Луганов», «Н. Лугин»¹⁹. Согласно данным «Словаря псевдонимов» И.Ф. Масанова, Розанов печатался под 47 псевдонимами, одним из самых известных стал псевдоним В. Варварин, образованный от имени его жены Варвары Дмитриевны Бутягиной²⁰. Другой философ, когда он еще учился в университете Св. Владимира в Киеве, также проявил интерес к литературе, опубликовав короткие заметки в газете под псевдонимом «Лорд Генри», а позже вырос в матерого «ревизиониста» в области философии Александра Александровича Богданова²¹ (настоящая фамилия — Малиновский), выступавшего под псевдонимами «Вернер», «Максимов», «Рядовой». Богат на псевдонимы был его непримиримый противник, не жалевший сил на обличение философских отступлений в марксизме, выступивший с книгой «Материализм и эмпириокритицизм» (1909). Книга Ульянова-Ленина печаталась в типографии А.С. Суворина, а поскольку автор предоставил право самому издателю решать вопрос, под каким именем выпустить текст в свет, тот из трех известных ему к тому времени псевдонимов Владимира Ильича: «Ленин», «Тулин» и «Ильин» — остановился на последнем. Свой выбор он объяснял тем, что под двумя первыми книга могла бы не увидеть свет (одна из статей «Тулина» уже была

быть казненным. Юный Борзосмысл предлагает отцу свою помощь. Басарга берет сына с собой и тот решает загадки Несмеяна. Первая из них: «Как далеко от востока до запада (отгадка — день пути солнца)», вторая: «Чего в мире десятая часть убывает за день и прибывает за ночь (отгадка — днем десятая часть воды в морях, реках и озерах усыхает от солнца, а ночью прибывает)». Для решения третьей загадки («что сделать «чтобы поганья не смеялись... православным христианом») отрок просит дать ему царские одежды и меч и собрать весь народ Антиохии. Он спрашивает антиохийцев, в какую веру они хотят веровать. «Хощем, господине, веровать в святую троицу!» — «вопят» все люди «единым гласом». «То твоя третья загадка отгадана! Не смейся, поганый, нам, православным христианам!» — говорит «детище», отрубает голову злему царю, освобождает Антиохию и сам становится в ней царем.

¹⁸ См.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. М., 1958. Т. 3. С. 335.

¹⁹ Лугин Н. Из писем прапорщика-артиллериста. Томск, Издательство «Водолей», 2000. Луганов Н. Письма из Германии // Современные записки № 45, Париж 1931.

²⁰ Варвара (с греческого переводится как «иноземка», с латинского — «грубая, жесткая») «произвела на свет» фамилии Вавин (Вава — производная форма от Варвары), Варварин, Варваринский, Варваркин, Варюшин.

²¹ Богдан — старославянское имя, смысл которого — «Богом данный».

уничтожена цензурой), «Ильин» же был наиболее известным именем на книжном рынке и наиболее удобным для обхода цензуры... Потребность в конспирации вынуждала Ульянова генерировать псевдонимы в огромном количестве: Базиль, Большевик, Дядя, Иванов, Ивановский, Ильин, Карич, Карпов, Константинов, Куприянов, Ленивец, Мейер, Мирянин, Наблюдатель, Осипов, Петров, Пиручев, Посторонний, Постоянный, Правдист, Рихтер, Силин, Старик, Статистик, Тулин, Фрей, Читатель... Но только один из них — *Ленин* — прочно вошел в его биографию.

Еще один философ-марксист, Любовь Исааковна Аксельрод, словно для демонстрации твердолобости в области идеологии, выбрала псевдоним «*Ортодокс*». С ранних лет участница российского революционного движения, в 1903 г. она примкнула к меньшевикам — сторонникам Плеханова; в 1917 г. — член ЦК партии меньшевиков и плехановской группы «Единство». Ортодоксия предполагает неуклонное следование догматам веры, основам вероучения и основным традициям. В рецензии на работу «Материализм и эмпириокритицизм»²², Аксельрод—Ортодокс полемизировала с Лениным по ряду философских проблем, в частности, защищала плехановскую точку зрения, согласно которой ощущения и представления человека есть не копии и изображения вещей, а условные знаки, иероглифы. На книгу «Материализм и эмпириокритицизм», вышедшую под псевдонимом «Вл. Ильин», в газете «Русские ведомости» от 29 сентября 1909 г. откликнулся другой Ильин, только уже настоящий — Иван Александрович Ильин, который, в свою очередь, еще в 1906 г. печатался... под псевдонимом «*Н. Иванов*», опубликовав три брошюры — «Бунт Стеньки Разина», «Свобода собраний и народное представительство» и «Что такое политическая партия?», а осенью 1907 г. в газете «Утро России» он предстал уже как *Юстус*²³.

Для облегчения мук поиска новых слов и связанных с ними образов, использовать можно было и такую забаву, как *анаграмму*— литературный приём, состоящий в перестановке букв или звуков определённого слова (или нескольких). Так английский писатель Сэмюэл Батлер, под влиянием «Утопии» Т. Мора, в своем романе «*Erewhon*» в сатирическом виде изображает некоторое несуществующее царство (слово «*Erewhon*» является анаграммой слова «*nowhere*», т.е. «*нигде*»). Искусство анаграммы использовалось и для производства псевдонимов. На анаграмматическом приеме Антиох Кантемир создал свой псевдоним, прислав в 1743 г. из Парижа, где служил, «Письмо *Харитона Макентина* к приятелю о сложении стихов русских» (в новом имени, однако, имеется лишнее «н»). А в Лейпциге, где вольнослушателем в университете был Африкан Спир, он напечатал в 1867 г. свой первый труд «Истина» (*Die Wahrheit*) под псевдонимом *Праус* (анаграмма А. Спир). Минимализм в анаграмме и весьма своеобразный эстетический вкус проявил малоросс Моисеев, который изучая языки и философские науки в Киево-Могиланской академии, русифицировал свою фамилию и добавил к ней анаграмму слова «бурсак», представ пред ученым сообществом как *Бар-*

²² Современный мир. 1909, № 7.

²³ Позже Ильин станет часто подписываться этим псевдонимом и на немецком языке, Peter Justus, что означает «Камень справедливости».

сук-Моисеев (Мойза) Фома Иванович. Из более поздних примеров применения анаграммы можно упомянуть Марка Алданова, написавшего, среди прочего, «Ульмскую ночь. Философия случая» (1953) — ее автор — урожденный Марк Александрович Ландау, а *Алданов* — анаграмма, ставшая псевдонимом, а затем и фамилией.

В письме к Гоголю (1847) Белинский как-то пожаловался, что в отечестве помимо того, что отсутствуют гарантии для личности, люди сами себя называют не именами, а кличками: Ваньками, Стешками, Васьками, Палашками. Впрочем, Виссарион Григорьевич лишь отчасти прав, потому как среди простого народа принято было именно *кликать* друг друга — именовать на простой лад... Это *барин* Киреевский — Иван, а вот, к примеру, его дворовый человек, так того все «Ванькой кличут». В народе кличка — разновидность именования, другое дело, если *кликать* — кого-то кем-то и чем-то называть, применяя в виде «материала» то, что кажется наиболее пригодным, уже «в обход» данного имени, привлекая к персонажу другие образы, качества, смыслы. Первый же пример дает нам сам Белинский, подписавшийся под своим памфлетом «Педант» (направленного против С.П. Шевырева): *Петр Бульдогов*. Псевдоним «*Бульдогов*» образован был от *прозвища*, данного критику Булгариним. Увидев впервые Белинского, тот, по словам Панаева, спросил: — Так это бульдог-то, которого выписали из Москвы, чтобы травить нас? Но в этой кличке нет ничего унижительного, наоборот, даже сквозит смешанное с легким страхом почтение, равно как и в эпитете «*неистовый Виссарион*». Зато пример унижительного «кликания» уважаемого человека дает свидетельство Бердяева, однажды посетившего Зосимову пустынь. Здесь он собирался исповедоваться у старца Германа, однако его согласился принять и старец Алексей, находившийся в то время «в затворе», и разговор с ним произвел на философа «очень тяжелое впечатление»: «Ничего духовного я не почувствовал, — вспоминал Бердяев в «Самопознании». — Он все время ругал последними словами Льва Толстого, называя его Левкой. Я очень почитаю Л. Толстого, и мне это было неприятно. Было что-то вульгарное в манере говорить старца Алексея и не было ничего духовно-поучительного»²⁴.

Приемлемое для простонародья «*Левка*» оказалось противоестественным для графа *Льва*, к тому же провозглашенного многими учителем жизни. Впрочем, старец использовал лишь тот прием, который был в ходу и у самого Толстого — «без церемоний», как можно проще ко всякого рода псевдоценностям. А вот пример попытки не прозвать, а обозвать, прилепить прозвище «*Ванька*» не к Ивану, а только лишь исходя из внешности, наружности, пытаясь тем самым унижить — в 1988 г. А.А. Зиновьев вспомнил такой эпизод из детства: «Во дворе меня окружили ребята. Смеялись над тем, как я одет. Называли «Ванькой». Один парень по виду старше меня года на два и на голову выше ростом толкнул меня. Не задумываясь, я ударил его в нос. Нос я ему разбил до крови. Он заплакал и убежал жаловаться. А я сразу же завоевал уважение»²⁵. Примечательно, что когда в шко-

²⁴ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., Международные отношения. 1990. С. 176.

²⁵ Зиновьев А.А. Русская судьба, исповедь отщепенца. М., Центрполиграф. 1999. С. 71.

ле тому же Зиновьеву одноклассники дали кличку «*Зиночка*», так как он носил волосы длиннее, чем у других мальчиков, и лицом был похож на девочку, то его это прозвище не обижало, потому что оно было «добрым».

Прозвище, кличка — имя человека, животного, предмета, данное в дополнение официальному, и оно отражает, как правило, реальные свойства и качества носителя, происхождение их носителей и фиксирует *особый смысл*, который эти свойства и качества имели *для окружающих*. Людям прозвища могли даваться в разные периоды их жизни и, в некоторых случаях о них знало лишь ограниченное число знакомых. Но не то с людьми известными, у которых круг общения обычно намного шире, и все обстоятельства жизни (от ментальных до сексуальных) находятся под пристальным вниманием современников и исследователей. Так Бердяев в сообществе «Друзья Гафиза» (1906) имел лестное прозвище «*Соломон*», а вот Розанов называл его «*Адонисом*». Ну а прозвище другой участницы интеллектуальных вечеринок — Л. Д. Зиновьевой-Аннибал — «*Диотима*». Художница и поэтесса Маргарита Сабашникова в книге воспоминаний «Зеленая змея» рассказала, что Вяч. Иванов устраивал «мужские вечера», а его подруга «мечтала о замкнутом кружке женщин, где каждая душа раскрывалась бы свободно». «Мы должны были, — вспоминала Сабашникова, — называть друг друга иными именами, носить особые одежды, создавая атмосферу, приподнимающую над повседневностью. Лидия называла себя Диотимой, мне дали имя Примаверы (предполагалось, что я напоминаю богтичеллиевских героинь). Приглашены были также простодушная жена Чулкова и какая-то учительница народной школы, ничего не понимавшая, она вела себя почти непристойно. Других желающих не нашлось. Вечер прошел скучно, никакой духовной общности не возникло»²⁶. В итоге Лидия-Диотима отказалась от подобных опытов сближения женских душ через квазиантичные мистерии в пространстве съемных питерских квартир.

«Вы поймете поэтому, — заверял Чаадаев А. И. Тургенева в письме 1835 г., — что я не имею ничего возразить против благожелательных исправлений графини Ржевусской. Уверьте ее, пожалуйста, если встретите ее, что я весьма тронут ее симпатиями, и, в качестве философа женщин, очень высоко их ставлю»²⁷. Но «*философа женщин*» особы противоположного пола привлекали только как вспомогательный материал при создании произведений словесности. Никто не замечал в нем, — сообщал в своих «Записках» Ф. Ф. Вигель о Чаадаеве, — нежных чувств к прекрасному полу, сердце его было слишком преисполнено обожания к сотворенному им из себя кумиру, и когда изредка случалось ему быть с дамами, он был с ними только что учтив; и если они между собою называли его «настоящим розаном», то он был «Нарцисс, смертельно влюбленный в самого себя». Ну а в письме к Хомякову в 1841 г. Вигель выразился резче, назвав Чаадаева «*плешивым лжепророком*»²⁸. Впрочем, это обидное прозвище, получившее в свое время

²⁶ Мемуары М. В. Волошиной-Сабашниковой (1882 — 1973) «Зеленая змея» впервые вышли на немецком языке в Германии в 1954 г. (Die grüne Schlange), затем переведены и изданы на русском.

²⁷ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений. М., 1991. Т. 2. С. 90.

²⁸ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888—1910 (Кн. 1—21), Кн. 6. С. 78.

широкое распространение среди московской публики, обязано своим появлением не Филиппу Филипповичу — тот лишь видоизменил кличку, возникшую сразу после публикации первого «философического письма» в «Телеграфе», а настоящий ее автор остался неизвестен. Например, в дневнике Н.И. Борхардта, преподавателя немецкого языка в Московском воспитательном доме, в записи от 30 октября 1836 г. Чаадаев с чьих-то слов назван «плешивым доктринером». Таким образом этот случай обзывания в высшем обществе показывает, как некоторые противники того или иного мыслителя, идя «тайным путем», не публично, а приватно, но рассчитывая именно на общественный эффект, выставляют на первый план *физический* изъян (например, плешь) оппонента, делая его своего рода символом и изъяна *интеллектуального* (словно исходя из тезиса: какова душа, таково и тело). Мыслитель может испытывать *недостаток волос*, но из этого не вовсе следует, что его высказывания *недостаточно аргументированы*. Однако, когда противникам не хватает аргументов в интеллектуальной полемике, они уповают не на силлогистику, а на вкусы толпы, наблюдающей за сражением (в философии, науке, искусстве, политике). Той же порой достаточно ругани, словесной брани, где имеет место применение и такой прием, как обзывание. «Плешивый пророк» — это своеобразный словесный шлепок по затылку Чаадаева со стороны его противников, уступающих ему в интеллекте, но непременно желающих наступать на соперника и непременно победить его.

Впрочем, несмотря на всю неприглядность такого рода приемов, все же следует внимательнее присмотреться к этой истории... По какому поводу возник этот шум? По поводу первого «Философического письма». А что такого там написал Чаадаев? Да много чего обидного, по отношению к соотечественникам, выставляя их в неприглядном виде, сообразуясь со своими вкусами, делая обобщения от частного к общему, не замечая исключений: «В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу»... «Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы»... Вот и получил в ответ от соотечественников то, что они думают о самозваном пророке — словесную оплеуху... Они в своих суждениях проявили ту же образность, что и сам Чаадаев, представлявший «Россию» в разных позах: «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию»... Так что он пострадал от того же приема, который сам использовал — стал жертвой чрезмерной образности, когда облик оппонента искажается, отчего его аргументы получают нежелательный комический контекст.

Но вернемся к прозвищам, к особому типу переименованиям, отражающим многообразие мнений относительно философии и роли в ней тех или иных участников. Льва Толстого, названного старцем Алексеем, в беседе с Бердяевым, «Левкой», его знакомые прозывали «*философом*». Причем еще тогда, когда он был юн и не давал уроков современникам, а сам учился, да так, что тетушка Т. А. Ергольская тревожилась, что Левушка до ночи занимается философией и не обращает внимания ни на окружающих, ни на собственный вид. Толстой в ту пору увлечения фи-

лософией сам скроил и сшил себе парусиновый халат, который не снимал ни днем, ни ночью, ходил в туфлях на босу ногу, стараясь быть во всем похожим на греческого мудреца Диогена-киника. Но схожие процессы проз(ы)вания, подыскивания *нового имени* в ответ на изменяющееся поведение происходили не только в семейном кругу, но и повсюду, где возникала бурная философская деятельность. Некоторые русские мыслители, ищущие своего места в философии, не довольствовались хрестоматийными образами, привычными категориями, придумывали новые слова, или видоизменяли имеющиеся. Так И. А. Ильин признавался в письме И. С. Шмелеву (1927), что «философ без духовного опыта — выдумщик и комбинатор в пустоте; философ без собственного духовного опыта — попрошайка (если он честен), и карманник (если он нечестен). Вот почему зваться «философ» — по-моему, претенциозно и я охотнее называю себя так, как меня звала одна маленькая девочка «филосос»²⁹. «Не бывает философии без метафизики, — настаивал Карсавин, — если же кто-нибудь думает, что, философствуя, обходится без метафизики, то это и есть его метафизика. Но тот, кто так думает, не философ, а филАсоф»³⁰.

Но переименовывали и измывались у нас не только над словом «философия», но и над ее представителями. Например, над Бердяевым и Булгаковым. Корни фамилии *Бердяев* специалисты отыскивают разные. После Казанского (1552) и Астраханского (1556) походов многие родовитые татары пошли на службу к русскому царю, сохранив свои привилегии и имена. Основа фамилии «*берди*» означает «он дал» (где скорее всего речь идет о долгожданном ребенке, а «он» в том словосочетании, никто иной, как Бог). Другая возможность образования этой фамилии связана с русским словом «*бердй*» (трус), бытовавшем на Новгородчине. Что до Булгакова, то древнерусские прозвища «*Булгак*», «*Булган*» — тюркского происхождения. «*Булга*» означало «склока, шум, переполох», и подобное имя давали детям непоседливым, беспокойным крикунам, ну а в нижегородских говорах «*булгачиться*» или «*булдачиться*» означало «суетиться, метаться, тревожиться, суматошиться». Следовательно, «булгатник», «булгатница», «бугач» — «тот, кто создает суету, суматоху», и эта беспокойная «стихия» сохранилась в фамилиях Бугачёв, Булгаков, Булганин, Булгатников, Булгачев, Булгачевский, Булгачин, Булдаков, Булдачёв... Но современники философов Бердяева и Булгакова обычно довольствовались не имеющимися в арсенале ученых этимологиями, а своими эмоциями от частых полемик, доводящих их порой до антипатии, до стойкого отвращения. Так А. Белый в мемуарах «Начало века» (1933) дал образец подобного измывательства: «Шел в паре с Бердяевым в эти года; и они появлялись вместе; и вместе отстаивали свои лозунги; уже потом раскололись; обоих мы звали: «Бердяевы» или «Бергаковы». Начнешь «Бул...» — кончишь же: «-дяев!» Начнешь «Бер...» — кончишь же: «-гаков!»³¹. Среди этих «мы» был и И. А. Ильин, в письме

²⁹ *Ильин И. А.* Переписка двух Иванов (1927–1934). М., 2000. С. 53. В другом месте: «... я выдающийся «филосос» (так называла меня Верочка, кухаркина дочь, наученная одним из друзей)». — *Ильин И. А.* Переписка двух Иванов (1935–1946). М., 2000. С. 469.

³⁰ *Ванеев А. А.* Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. — Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»: La Presse Libre, 1990.

³¹ *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 493.

И. С. Шмелеву (1927) заявивший, когда речь зашла о Церкви: «Что набердявили! И что бердявят и как нагло, — и столько смуты в нашем!»³². А чуть позже тому же адресату сообщал: «Прочитал Мердяева — О назначении человека»³³. Столько же неприязненное отношение находим мы у И. Солоневича в «Народной монархии» (1973): «Сифилис заразителен. Но точно также была заразительна пляска Св. Витта: начинает дергаться одна истеричка и за ней дергаются тысячи. Начинает «менять вехи» один Бердяй Булгакович, за ним извиваются и остальные»³⁴.

Часть кличек появляется обычно в результате сравнения, но иные сопоставления все же не превращаются в клички, оставаясь именно примерами попыток (со)поставить рядом человека с чем-то превосходным (или отвратительным), рассказывая тем самым нам о нюансах восприятия героев прошлого, властителей дум. Иван Сергеевич Тургенев неизменно публиковался в «Современнике» до тех пор, пока Некрасов не привел туда Чернышевского и Добролюбова. Последний характеризовался писателем сначала сдержанно: Нигилист, самоуверен, говорит отрывисто и немного, работящ, живет малым, умеет говорить с народом, хотя в душе его презирает, художественного элемента не имеет и не признает. Первое время Тургенев пытался быть с юным коллегой на дружеской ноге, пока не появилась разгромная статья Добролюбова о его романе «Накануне», где утверждалось, что бороться нужно не только с консерваторами, но и с либералами тургеневского поколения, мечтателями и фразерами, что им на смену пришел «тип людей реальных, с крепкими нервами и здоровым воображением». Перед уходом из «Современника» Тургенев сказал Чернышевскому, что с ним он может ужиться и даже имеет к нему расположение, но «к Добролюбову у него не лежит сердце». К этому же времени, как свидетельствовал Николай Гаврилович, относится и злая шутка Тургенева: «Вы, Николай Гаврилович, конечно змея, да, слава Богу, простая, а Николай Александрович — змея очковая». Образ *змеи* оказался очень кстати в случае с Зинаидой Гиппиус. «Я считаю З.Н. «Гиппиус», — признавался Бердяев, — очень замечательным человеком, но и очень мучительным. — Меня всегда поражала ее змеиная холодность. В ней отсутствовала человеческая теплота. Явно была перемешанность женской природы с мужской, и трудно было определить, что сильнее»³⁵. А вот еще строки из воспоминаний редактора парижского журнала «Современные записки» М.В. Вишняка: «За ум и острое, жалящее перо Гиппиус сравнивали со змием и даже с вульгарной «змеей подколенной». Гумилев называл ее «больной жемчужиной». Ремизов — «вся в костях и пружинах, устройство сложное, но к живому человеку никак». Петербургские церковные иерархи — «белой дьяволицей». Даже друзья, сохранившие верность, — «ведьмой»...»³⁶. «Змея» проскользнула и в воспоминаниях А. Белого «Между двух ре-

³² Ильин И. Переписка двух Иванов (1927–1934). М., 2000. С. 79.

³³ «Что т-такое?! — продолжает Ильин. — Да это же — разжиженное проф. Несмелова — «Наука о человеке» — не плагиат, а «своими словами». — Ильин И. Переписка двух Иванов (1935–1946). М., 2000. С. 74.

³⁴ Солоневич И. Народная монархия. М., 1991. С. 135.

³⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 131.

³⁶ Вишняк М.В. Современные записки. Воспоминания редактора. СПб., 1993. С. 154.

волюций» (1933), только уже для характеристики других личностей: «...после реферата Гессена, в котором не было ни единого слова вне лексикона Ласка, он (Лопатин — В.В.), прицепяся ко мне, взявши под руку, жалобно в ухо мне зашептал: — «Поняли ль вы хотя бы одно слово? Я — ничего не понял». Пришлось сознаться: реферат произвел и на меня впечатление, что юркий философутик, человек-змея, показывал ловкость прыжка из четвертого этажа на тротуар без разбития себе носа — в лозунге «форма формы есть то же, что форма формы, которая — не форма, а норма»³⁷.

Помимо змеи использовались, при взаимных характеристиках, уподоблениях и сравнениях оппонентов, конечно же и другие представители фауны, так что если собрать их воедино, то история философии в России преобразится в бестиарий, где взаимная борьба за истину предстанет в предельно образной форме — диких и домашних зверей. Ну а из этого скопища без труда можно сотворить «зверинец» (зоопарк), или «цирк» — развлекательную версию прошлого философии в России. При этом от такого труда будет и познавательный эффект, поскольку выявление всего круга зооморфных сравнений и уподоблений дает представление и о подсознательной сфере основных участников философского процесса.

³⁷ Бельый А. Между двух революций. М., 1990, С. 273.

Семенова С.Г.

ODIUM FATI
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ

Начнем с цитаты, которая прямо и страстно заявляет тот поворот разговора, который здесь предложен. «*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — «*Odiium fati*!»... «*Amor fati*» — это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т. е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок сделали и само рабство неизбежным?»¹ Так пишет о Ницше Николай Федоров, патриарх плеяды мыслителей русского религиозного возрождения и одновременно ее наиболее радикальный представитель. Здесь сталкиваются две принципиально новые для осмысления темы Судьбы формулы, высказанные почти одновременно, с интервалом в десяток лет: «любовь к Судьбе» впервые у Ницше в «Веселой науке» в 1881 г., «ненависть к судьбе» — у Федорова в начале 1890-х годов.

Необходимо отметить, что судьба как *философская проблема*, вытесненная практически уже с начала христианской эры (когда возникли взамен представления о Божественном Провидении, Промысле, предопределении), реанимируется именно у Ницше с его героико-романтическим неоязычеством. В философски обобщенном смысле понятие судьбы выражает прежде всего несвободу, бессилие человека перед лицом натуральных ограничений его природы, физического естества, силы онтологических обстоятельств. Представления о судьбе и этимологически, и смыслово, как известно, связаны с рождением и смертью, с переживанием каждым человеком неких непереходимых, «роковых» границ своего удела: надо родиться, чтобы жить, а жизнь у всех без исключения в чреде обусловленностей и случайностей, удач и катастроф неизбежно устремляется к смерти. Одним словом, Судьба означает природную, шире — космическую и мировую *необходимость* — ее же не преjdeши, — охватывающую всю тварь, все иерархические ступени бытия, вплоть до богов (как в язычестве всех видов).

Если попытаться определить основные философские, да собственно и обыденно-личностные позиции по отношению к Судьбе, то можно выделить следующие. Это, во-первых, следование Судьбе, мудрое принятие всех ее предначертаний. Во-вторых, та, что считалась высшей от стоиков до экзистенциалистов: гордостойческое противостояние судьбе, позиция человеческого достоинства перед

¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 168.

лицом неизбежного (это «равнодушие высокое» Баратынского с его «Вострепещу ль перед судьбою?»). И наконец, героическое сопротивление Року (возможен и вызов ему) до пока возможного предела. Вспомним тютчевское: «Мужайтесь, боритесь, о храбрые други. Как бой ни жесток, ни упорна борьба» в мире, «где над вами безмолвные, звездные круги, под вами немые, глухие гроба». И вот Ницше в записи на новый 1881-й год предлагает нечто особенное: «Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное. Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью». Более того, такое отношение к судьбе должно стать «основой, порукой и сладостью всей... дальнейшей жизни»² мыслителя.

Если *любовь к Судьбе* как философская позиция прозвучала новинкой у Ницше, то в поэзии подобное настроение — конечно, эмоционально-образно, без точных дефиниций — возникало, и не раз. *Любовь к Року* — это не просто благоразумное «да» природной и космической необходимости. В этом особом метафизическом чувстве трагическое сознание человека, особенно остро переживающего муку и тоску смертного удела, находит для себя такую парадоксальную сверхкомпенсацию: пойти самому навстречу Судьбе, рьяно и испуленно любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей — таков тут самообман!). Элемент извращенной, «мазохистской» сласти погибели при этом очевиден: «Дай вкусить уничтоженья, с миром дремлющим смешай!»; медленно-томительное ожидание неизбежного конца — нестерпимо, лучше — одно раскаленно-экстатическое мгновенье: «Скорей, скорей!», «Я просиял бы — и погас» (Тютчев). (У Ницше это звучит так: захотеть «своей собственной бури», «задуть самому свою свечу».) Не ждать, пока Рок тебя достигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в темную бездну, кратер вечности — нечто подобное совершил, как мы помним, и герой Гельдерлина, любимого поэта Ницше.

Кстати, и у самого Ницше контекст его декларации о «любви к Судьбе» в «Веселой науке» достаточно красноречив: рядом зафиксировано пронзительное восчувствие смерти, «темного спутника» каждого, стерегущего его как тень, которой, однако, никто не желает самосохранительно замечать. И хорошо! — мыслитель в отличие от более поздних экзистенциалистов — одобряет такое бегство людей от «истины» их бытия и тут же находит свой «наркотик», пьянящую любовь к Року. Раз порядок вещей, несущий конец всякому индивидуальному явлению, неколебим, то пусть я сольюсь с этой творящей и губящей силой бытия, примирюсь с ней таким форсированно-экзальтированным образом, или сам как бы стану Роком: «быть самому вечной радостью становления... которая заключает в себе и радость уничтожения» («Сумерки богов»)³.

В книге «О рабстве и свободе человека» Н.А. Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной «необходимости», у Рока, выделил из них особую, которую он назвал «космическим прельщением». Это и стремление слиться с «материнским космическим лоном», и раствориться в «безликом коллективизме», национально-расовом или социально-классовом — но в

² Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 624.

³ Там же. С. 629.

обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. «Дионисизм в разнообразных формах означает космическое прельщение»⁴. Его-то мы и находим в «любви к судьбе» «последнего ученика философа Диониса», как называл себя сам Ницше. То, что эта «любовь к Судьбе» трагического и надрывно-трагического свойства, что она в своем экстатическом фатализме пассивно и обессиливающе эсхатологична, русские религиозные мыслители выявили со всей ясностью. «Провозвестие “культуры трагического мирозерцания” есть приготовление к предстоящей “катастрофе мира”, т. е. кончине его; и если все человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая его задача состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели», — писал Федоров, добавляя, что «философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя христианства активного»⁵, ставящего человечеству как орудию исполнения воли Божьей задачу спасти и преобразовать мир в богочеловеческом единстве. Идеалы активного христианства утверждала та линия в русской религиозной философии, которую Бердяев назвал одновременно «космоцентрической, узревающей божественные энергии в тварном мире, обращенной к преображению мира» и «антропоцентрической... обращенной к активности человека в природе и обществе». В ней встают «проблемы о космосе и человеке», разрабатывается эсхатология творческая, активная, предполагающая, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»⁶. Начиная с Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева здесь развиваются идеи богочеловечества, объединения божественных и человеческих энергий в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества (где как раз и царят неумолимые законы Судьбы) и преображения этого мира в эволюционно-высший, соборно-любвенный тип бытия, Царствие Небесное.

Федоров и Соловьев раскрыли «роковую» подоплеку нашей жизни на уровне, так сказать, онтологическом. Ядовитый зуб Рока внедрен глубоко, он кусает и отравляет саму вещественную ткань универсума. Сам статус вещественного бытия отличается, говоря словами Федорова, принципиальной «неродственностью». Соловьев называет ее «двойной непроницаемостью» — во-первых, *во времени*: «всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования»; во-вторых, *в пространстве*: «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места»⁷, а вытесняют друг друга. Иначе говоря, в самой материи царит тот же закон вытеснения, что и в падшем органическом мире и в человеческом обществе. Какую же задачу ставит автор «Смысла любви», где высказаны эти мысли? «Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь

⁴ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 172.

⁵ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 120, 145.

⁶ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 235, 258.

⁷ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 541.

же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении»⁸.

Ниточку конкретности ухватил Федоров в своей «Философии общего дела», предложив начать работу над преодолением нынешнего природного порядка бытия через борьбу со смертью, преображенное восстановление погибшего, одухотворение природы, психофизиологическую регуляцию самого организма человека, одним словом, через все большее управление духом материи. Ту же задачу ставит и Соловьев и, может быть, наиболее твердо и четко в статье «Идея сверхчеловека» (1899), как раз посвященной поклоннику «любви к Судьбе». Соловьев пытается наполнить ущербную в системе Ницше идею сверхчеловека, активно-эволюционным и активно-христианским содержанием. Усматривая вслед за Федоровым восходящий характер космической и природной эволюции («космический рост»), Соловьев утверждает необходимость онтологического восхождения человека, который в нем начался и таится на будущее («беспредельный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного возрастания»). Правда, в отличие от Федорова Соловьев считает, что сама телесная форма человека изменяться уже не будет, затрагивается лишь «способ функционирования» органов человека, а не его морфология — что вызвало резкую критику автора «Философии общего дела», ставившего вопрос о преобразении природы человека более радикально. Но Соловьев — совсем по-федоровски — упирается в основную «слабость» и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его *смертность*. И если человек и смертный — синонимы, то в самом этом самоопределении «смертный» таится, по Соловьеву, «тоскливый упрек себе». Если смерть и необходима в существующих условиях, то «кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны»? Сейчас смертный значит «побеждаемый, преодолеваемый смертью», судьбой, потому-то высший человек, истинный «сверхчеловек», рассуждает философ, «должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»⁹. Цель эта велика и далека, но надо вступить на «сверхчеловеческий» путь к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей «для торжества над смертью». А это торжество будет означать победу над двумя основными составляющими философского понятия Судьбы: *смертью* и *временем*, ибо дурная бесконечность *последовательного вытеснения* заменится *одновременным сосуществованием* всех когда-либо живших.

Активно-христианские мыслители посягают еще на одну святую святых природного способа существования: эрос (половой раскол и половое рождение). Будучи в порядке природы основным противосмертным орудием (продолжение рода), половая любовь одновременно замыкает человечество в цепь рождений и смертей, в закон рока. Самая сладкая компенсация природы за муку смертного бытия, эрос наиболее цепко держит человека в природном «капкане» судьбы.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 633.

Задача творческой метаморфозы эротической, родотворной энергии, обращения ее на преобразование природы человека и мира развивалась и в «Смысле любви» Соловьева, и в идеях «положительного целомудрия» Федорова и преобразовательной эротики его ученика А.К. Горского, и в «Этике преображенного эроса» Б.П. Вышеславцева.

Далеко не случайны все преимущественно женские персонификации Судьбы, существовавшие в разных мифологиях (мойры, парки, Адрастея, норны), ведь все они так или иначе уходили корнями в глубиннейший первоосновной архетип матери-природы как определенного порядка бытия, стоящего на рождении, половом расколе и эросе, пожирании, вытеснении и смерти, в жестком законе которого пока существует всякая тварь. Потому-то преодоление павшего природного типа существования (высшая цель, которой взыскуют религиозные мыслители) станет одновременно отменой каких бы то ни было прав Судьбы в жизни преображенного мироздания.

Понятие Судьбы связано с языческими и народными верованиями, но и в религиозно-теологических системах, в том числе и в христианстве, это понятие в новом обличье, как бы в новой богословско-философской реинкарнации, продолжает существовать в качестве Божественного Провидения, Промысла и предопределения. Причем степень их жесткой заданности различна в зависимости от религии и конфессии: от фаталистических крайностей ислама, где почти нет места свободе человека, от кальвинистской концепции двойной и изначальной предопределенности людей, кого «к спасению», кого «к погибели» до православного допущения идеи, что Бог намерен спасти всех (при необязательном осуществлении такого оптимистического варианта) или до той замены *предопределения* намного более мягким *предвидением* Бога, которое ввел в Восточную церковь Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин («Бог все предвидит, но не все предопределяет»). Вместе с тем теистическое Провидение принципиально отличается от языческой Судьбы. Если Судьба — мифологема по преимуществу темно-иррационального начала бытия, таящегося в его хаотических глубинах, то Провидение вмещает в себя определенную осмысленность творения. В теистических религиях даны божественные залого и обетования твари, заявлены цели мирового бытия. Судьба так или иначе губит, а Промысел Божий призван вести к спасению.

И тем не менее вечным, проклятым вопросом и индивидуального переживания, и экзистенциального философствования, и богословского умозрения остается вопрос о соотношении свободы воли человека и Промысла Божьего. Именно тут невралгический узел диалектики Божественного и человеческого бытия, здесь наиболее разительные противоречия, плохо вмещающиеся не только в эвклидов, но и в лобачевский ум. И особенно сгущаются эти противоречия в эсхатологии, в том догматически утвержденном разрешении конечных судеб человечества, где, казалось бы, нет места человеческой свободе. Глас судьбоносного и окончательного осуждения большинства дефектных, недостойных детей Божьих звучит в финале человеческой драмы на Земле, финале, в котором и кульминирует Божье предопределение. Именно в апокалиптических образах Страшного Суда можно усмотреть сильнейшее скрытое наследие, связанное с мифологемой древней Судьбы в ее неотразимо карающем лике. Сам мотив суда тянется из языческой мифо-

логии: и мойры, богини Судьбы, считались дочерьми Феиды (в некоторых изводах древнегреческого мифа), и на суде Озириса в загробном царстве взвешивается сердце умершего, дабы определить меру его добрых и злых качеств и деяний. Вспомним и китайские книги Судьбы, хранящиеся на небе, где отмечены события жизни и земные сроки каждого живущего, или скандинавские руны, выбитые в камне, — вот он древний прообраз библейской книги жизни, проходящей через Ветхий Завет, и, наконец, раскрываемой в Откровении св. Иоанна Богослова: «И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах сообразно с делами своими... И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр., 20, 12, 15). А записано в этой книге всего малая горсть праведников, 12 тысяч из всех колен Израилевых, а остальные — в труху бытия, да ладно бы в труху, а то на вечность мучения.

Трансцендентная развязка мировой истории, предопределенная высшей божественной инстанцией, разделение человечества на спасенных и вечно проклятых, больше всего обесмысливают историю, любое человеческое усилие по своему достойному онтологическому устройению. Идея же сотрудничества человеческой и божественной энергий в деле спасения, утверждение необходимости новой творческой религиозной эпохи, открывающей «восьмой день» творения (Бердяев), противостоит такому обесмысливанию. Наиболее радикальный и последовательный вариант такой позиции был разработан в «Философии общего дела» Федорова. Самое существенное в его раскрытии замысла Божия о мире (замысла, а не жесткого предопределения) — убежденность в том, что Божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, созданное «по образу и подобию Божию», через соборную совокупность человечества и основной задачей рода людского является в ходе истории воспитать из себя коллективное орудие этой воли. Федоров выдвигает идею об условности апокалиптических пророчеств, т. е. понимания их как угрозы, а не окончательного и фатального приговора. (Федоровское «истолкование апокалипсиса» Бердяев определил как «гениальное и единственное в истории христианства»¹⁰.) Пророчество о дурном конце *предостерегает*, изображая те бедствия, которые ждут людей при их пассивности, упорстве на ложном пути. Такое понимание раскрывается в самом Священном писании. В книге пророка Ионы рассказывается о том, как Господь произнес сокрушающее пророчество на город Ниневию и его жителей, погрязших в грехах: разрушить и уничтожить! Но ниневитяне покались, услышав проникновенную проповедь пророка Ионы, и Бог снял с них свой, казалось бы, неотменимый приговор. А вот в другом месте Библии и обоснование именно такого педагогического умысла Божьих угроз: «Иногда Я скажу о каком-либо народе или царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» (Иерем, 18, 7–8). По мнению Федорова, пророчества были поняты как роковой приговор ученым сословием, обрекшим себя на пассивное мышление, не верящим в преобразовательную, искупительную силу дела. Стремясь к

¹⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 229.

выяснению закономерности мира и истории *как факта*, закономерности борьбы, розни, греха и утверждая по существу их натуральную неизбежность, ученые «не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма». Потому-то «для ученых... пророк есть созерцатель, т. е. ученый, имеющий своим предметом знание будущего как события рокового, фатального»¹¹. В таком случае пророк становится типологически близок всякого рода оракулам и пифиям древности. В то время как это две качественно неоднородные фигуры, за которыми встает различная метафизическая, религиозная установка. И это отличие по-настоящему выявляется именно при условном понимании пророчеств. Языческий предсказатель может проникнуть в замыслы Судьбы, лишь отключив сознание и собственную волю, как бы выйдя из своей личности в состояние «женственно»-пассивное, сомнамбулическое, медиумическое. Пророк же напротив — носитель мужественного и волевого, воздействующе-индуцирующего сознания, обладающего проникновением в логику событий, их ход и в благоприятном и особенно в неблагоприятном случае, когда и рисуется устрашающая картина бедственных следствий возможного противобожеского выбора. Таким образом, пророчество становится не тем неотменимо фатальным приговором, который вешает пифия, а дурным, предостерегающим прогнозом.

Г.П. Федоров в статье «Эсхатология и культура» писал: «Идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе... Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на грани отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка»¹². В оптике апокалиптического катастрофизма, который исповедовали и некоторые русские мыслители, скажем К. Леонтьев, финальному переходу в иной преображенный план бытия (но, увы, далеко не для всех) предшествует разгул карающих стихий (смерчи, землетрясения, саранча), разделение и борьба. Тут через максимальное сгущение мрака мгновенный трансцендентный выход в райский свет (для спасенных). Активное христианство поняло конец этого мира иначе, не как катастрофу, а как преображение. «Сущность истинного христианства, — писал Вл. Соловьев в своем реферате «Об упадке средневекового мировоззрения», — есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царствие Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, скисанием теста и т.п.»¹³. Эту же мысль подхватывает и Г.П. Федотов, утверждая возможность постепенного эволюционного вставания в новый божественный тип бытия: «Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царства Божия, не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вы-

¹¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С.49.

¹² Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый град. Париж, 1938. № 13. С. 52–53.

¹³ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

растающее в дерево, которое покрывает Вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы...»¹⁴.

Федотов рисует такое движение человечества навстречу Богу: принятие христианской правды, организация церковью «общего дела» в духе свободы, расширение творческого преодоления несовершенства и зла, до последней преграды — смерти и природного закона, заповедных владений Судьбы, когда выступает уже Сам Христос навстречу человечеству, и тогда — не Страшный суд, но «брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля»¹⁵. Или, как утверждал Бердяев, необходима «всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира... для вечности»: «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце»¹⁶. Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, «братотворении», достигаемом через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через «внесение в природу воли и разума» (Федоров), т.е. об одухотворении самих природных стихий. Здесь к свету — через постепенное просветление и рассеяние тьмы. Удача истории, выход в вечность ставится как задача и проект человечеству.

Вполне закономерным представляется альянс противоположной идеи эсхатологического катастрофизма со взглядом на историю как на фатально повторяющиеся циклы развития различных культурно-исторических регионов, взглядом, отрицающим возможность повышения «качества» человечества в целом, какое-либо продвижение его вперед (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, позднее — Шпенглер). Здесь моделью развития культурно-исторического типа становится смертный животный организм с его последовательными стадиями развития: детством, цветущей молодостью, зрелостью, неизбежным одряхлением и смертью. Биологический, так сказать, рок переносится в жизнь народно-национальных и культурных организмов и состоящего из них человечества. Судьба здесь не побеждается ни в реальной плоскости истории, ни в метафизическом плане — в повоскресном бытии Царствия Небесного, ибо и оно держится напряжением «предопределенных» полюсов рая и ада, спасения и неизбежного осуждения.

В активном христианстве отбрасывается жесткая схема предопределения сознательных Божьих тварей то ли к спасению, то ли к гибели, преодолеваются любые, самые скрытые манихейские элементы, связанные с преувеличением силы зла в природе человека и мира. Переосмыслиется и понятие Божьего Промысла, который превращается в замысел Божий о мире — в этот замысел человечество и должно проникнуть и стать активным орудием его осуществления в потоках Божественной благодати. Предопределение становится *предназначенностью*, и в ней разрешается антиномия предопределения и свободной воли человека. Совсем по слову ап. Павла, которое наставляет нас, что через Христа, «разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление», Господь «открыл нам тайну Своей воли» —

¹⁴ Федотов Г.П. Эсхатология и культура. С. 53.

¹⁵ Там же. С. 54.

¹⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 189.

«устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христа» и в этом-то мы — «наследники» и «предназначены к тому» (2 Тим. 1, 10, 11).

Воля Рока, как мы помним, вещает только устами медиатора, впавшего в бессознательный транс. Осознать же волю Божью, к осуществлению которой предназначен человек, можно только через *трезвение*, просветление сознания и души человека, определяющего себя разумным, персональным центром бытия. Активное христианство знаменует этот «совершеннолетний», максимально сознательный, нравственно ответственный этап проникновения в замысел Божий о мире и человеке.

Русские религиозные мыслители активно-христианской ориентации деми-стифицировали Судьбу, представив ее суть как закон нынешнего статуса природнокосмического бытия, но поставив задачу реального преодоления этого закона в богочеловеческом деле, бросили самый серьезный за всю историю вызов Року. И если Воскресение Христово явило первую решающую победу над законом глени и смерти, законом рока, то, взяв эту победу за образец, начав осуществлять повеление Спасителя «Дела, которые Я творю, и он (верующий в меня. — С.С.) сотворит, и больше сих сотворит» во всем его объеме, человечество призвано прийти к тотальному онтологическому успеху. И тогда пасхальное ликование Иоанна Златоуста: «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?» можно будет обратить к судьбе всего человеческого и космического бытия: «Рок, где твое жало, Судьба, где твоя победа?»

Гачева А.Г.

ОТ ИМЯСЛАВИЯ К ИМЯДЕЙСТВИЮ:
А.К. ГОРСКИЙ, Н.А. СЕТНИЦКИЙ, В.Н. МУРАВЬЕВ
В КРУГУ СПОРОВ ОБ ИМЕНИ

В книге «Православие. Очерки учения православной Церкви» прот. Сергей Булгаков писал: «Богословское учение об Имени Божиим в настоящее время является одной из самых очередных и существенных задач при определении православия, которую наше время передает будущим векам»¹. Выдающийся философ и богослов XX века, отстаивавший необходимость и возможность догматического развития Церкви, творческой работы ее соборного разума над решением вопросов, которые еще не нашли отражения в непреложных формулах веры, ставил проблему Имени в центр богословия будущего. Он был убежден: к догматам о Троице, неслиянно-нераздельном единстве Божественных лиц, о Христе-Богочеловеке, соединяющем в себе Божественную и человеческую природы, об иконопочитании, утверждающем причастность образа Первообразу, следует прибавить Догмат об Имени как средоточии Божественных энергий, живом свидетельстве Богоприсутствия в мире и обожения человека. *Умное* зрение должно разглядеть «печать» этого догмата «на всей мировой и человеческой жизни»². В его свете должны быть богословски и философски осмыслены не только проблемы истории, культуры, языка, но и космология (бытие, творимое Словом), и философия хозяйства, где «обладание землей», заповеданное человеку Творцом, начинается с наречения имен тварям.

Задача, поставленная Булгаковым, решалась и им самим, и его собратьями в культуре и духе, философами XX века: В.Ф. Эрном, П.А. Флоренским, А.Ф. Loseвым. Обыкновенно перечень лиц, имевших отношение к созданию *философии имени*, исчерпывается этой блестящей четверкой. Между тем в 1920-е годы, когда создавались главные труды Флоренского, Булгакова, Loseва, над проблемой имени в религиозно-философском и богословском аспектах размышляли и другие культурные деятели. В настоящей статье мы остановимся на трех фигурах — А.К. Горском, Н.А. Сетницком, В.Н. Муравьеве, наследие которых представляет собой важное, но пока по-настоящему не осмысленное звено отечественной философской традиции³.

¹ Прот. Сергей (Булгаков). Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев, 1991. С. 181.

² Прот. Сергей (Булгаков). Философия имени. Париж, 1953. С. 205.

³ Библиографию сочинений А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и литературы о них см.: Советская библиография. 1991. № 4; 1993. № 1. Отдельные издания:

Проблема имени выдвинулась в центр внимания религиозной философии и богословия в связи с имяславческими спорами 1910-х — начала 1920-х годов⁴. На стороне исповедников Имени Божия были крупнейшие представители религиозно-философского подъема. Подчеркивая *семинаристский, ракитинский* дух имяборцев, «духовный позитивизм», «рассудочность склада» воспитавшей их духовной школы⁵, кабинетность их богословствования, не дерзающего целостно помыслить о мире и о месте человека в Божественном замысле, они выдвигали Богословие Имени, сводящее в единый фокус вопросы онтологии, антропологии, гносеологии, дающее подлинное метафизическое основание триаде «Бог — мир — человек».

Каждый из русских мыслителей, включавшихся в обсуждение имяславия, рассматривал его в контексте собственных философских построений. Так, В.Ф. Эрн проецировал имяславческий спор на свою полемику с гуссерлианцами, отстаивая на его основе самобытность русской философии и утверждал: «Феноменалистическая антропология *фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим*. Можно даже существо феноменализма определить как *имеборчество*, т. е. как отрицание внутренней “открытости”, доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами и окружающего нас со всех сторон бытия»⁶. П.А. Флоренский рассматривал имяславие «как философскую предпосылку общечеловеческого миропонимания»⁷, А.Ф. Ло-

Muravjev V. Ovladenije vremenem. München: Otto Zagner, 1983, сер.: «Specimina philologiae slavicae»; Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003 (здесь же помещена дополненная библиография); Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М., 2010; Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 т. М., 2011 (в Т. 2 помещена дополненная библиография).

⁴ Об истории и содержании споров см.: Антоний (Булатович), иеросхим. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917; Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. 1. М., 1913; Материалы к спору о почитании Имени Божия. Изд. 2-е: Дополнительные материалы. СПб., 1913; Лосев А.Ф. Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 53–60; Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914; Андроник (Трубачев), игум. Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция. М., 2000. С. 261–27; Иларион (Алфеев). Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. Т. 1. СПб., 2002; Свящ. Димитрий Лескин. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004; Прот. Димитрий Лескин. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008; Публикацию материалов и документов: Забытые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М., 2001.

⁵ Свящ. Павел Флоренский. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 300, 301.

⁶ Эрн В.Ф. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917. С. 25.

сев — как основу философии языка, которая для него есть одновременно философия бытия, ибо нельзя «мыслить о бытии помимо слова, имени и помимо мысли»⁸. А С.Н. Булгаков видел в имяславии опору своим софиологическим построениям, подчеркивая, что Имя Иисуса Христа не только логосно, но и софийно, оно раскрывается «не только тринитарно-теологически», свидетельствуя о Триипостасности Божества, но и богочеловечески, а значит «антропологически» и «космологически»⁹.

Что касается В.Н. Муравьева и его друзей А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, то они, говоря об имяславии, ставили в центр внимания проблему действия. Вопрос об Имени Божиим и именах человеческих заострялся для них в вопрос о богочеловеческом делании, о расширении границ человеческого участия в Божественном домостроительстве, связывается с проблемой *активной апокалиптики*, которая в отличие от позиции эсхатологического катастрофизма, не отстраняется от истории, отдавая ее на откуп «князю века сего», но преобразует ее изнутри, объединяя сущностные силы человека: разум, волю, чувство, творческую способность — в работе спасения. А эта работа есть не только самоспасение, но и делание вне стен храма, дабы внехрамовую действительность сделать благолепной и совершенной.

«Жизнь — это печать Имени над бездной»
(Валериан Муравьев)

Философ, публицист, дипломат, один из участников сборника «Из глубины», Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) обратился к проблеме имяславия в начале 1921 г. Годом ранее он пережил арест по делу Всероссийского Национального центра, тюремное заключение, смертный приговор, замененный четырьмя годами тюрьмы, освобождение по амнистии. Подобно Достоевскому, оказался со смертной необходимостью лицом к лицу и теперь, принимая возвращенный дар жизни, испытывал огромный творческий подъем. Религиозно-философская траектория, обозначившаяся еще до Октября, когда статьи Муравьева появлялись в журналах «Московский еженедельник», «Русская мысль», «Русская свобода», укрепившаяся в первые пореволюционные годы в статье «Рев племени», письмах Л.Д. Троицкому (конец декабря — январь 1920), «Письмах о социализме», над которыми философ начал работать еще до ареста и продолжил в 1921 г., обрела смысловую уверенность и четкость. За десять лет, которые еще отпустила ему судьба, Муравьев сумел очень многое: помимо службы в библиотеке ВСНХ, а затем в Центральном институте труда, забиравшей время и силы, он создал целый ряд философских работ, из которых увидела свет только книга

⁷ *Игумен Андроник (Трубачев)*. Комментарии // *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 561.

⁸ *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 792.

⁹ *Прот. Сергей (Булгаков)*. Философия имени. С. 225.

«Овладение временем», написал философскую мистерию «София и Китоврас», драму «Советник смерти», утопическо-философский роман «Остров Буян». А еще вел философский дневник, готовил собрание авторских афоризмов и максим. Проблема имени не раз поднимается в этих текстах, обнаруживая то прямую, то опосредованную связь с религиозным спором об Имени Божиим.

Внутренняя философская работа протекала не в вакууме. Муравьев был активным участником Вольной академии духовной культуры, созданной Н.А. Бердяевым, частных философских собраний, устраивавшихся на квартирах его друзей и знакомых¹⁰, где звучали выступления и на темы, связанные с имяславием. С 1922 г. входил в имяславческий кружок, собиравшийся у А.Ф. и В.Н. Лосевых. Обсуждал проблему имени и имяславия с о. Павлом Флоренским, на докладах которого также присутствовал¹¹, А.Ф. Лосевым (их общение продолжалось все 1920-е гг.), А.К. Горским и Н.А. Сетницким, с которыми сблизился в 1923 г. на почве интереса к активно-христианским идеям Н.Ф. Федорова.

Динамику размышлений Муравьева о проблеме имени хорошо демонстрирует философский дневник, который мыслитель вел с конца ноября 1920 г. по декабрь 1922 г. Позднее дневник был автором разделен, его фрагменты вошли в разные произведения, были превращены в философские афоризмы. Однако если собрать их воедино, получится своего рода биография мысли, история ее воспитания и взросления, вхождения в мир, облечения в совершеннолетние одежды.

На протяжении многих лет вынашивал Муравьев идею построения *философии действия*, но не по типу англо-американского прагматизма, а в духе «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Искал форму, **которая бы позволила прагматизму включить в себя «идеализм, не только не разрушая его, но ему подчиняясь»¹². О необходимости такой философии, нового «метода культурного творчества», основанного на «слитии слова, мысли и действия» (II, 369), еще в январе 1920 г. писал Л.Д. Троцкому. И в дневниковых записях, сделанных после освобождения, начал подступы к ней, критикуя классическую философию с ее центрированностью на категории бытия и культом отвлеченного разума и разворачивая тему познания и действия в религиозном ключе: «Действие вообще может быть определено как *жизнь*, в отличие от голого познания, каковое есть иллюзия. <...> Отношение твари к Богу не есть отношение познания, а действия; истинное познание в сущности есть совершенное действие, т. е. действие самодовлеющее и всемогущее, возвращающееся на себя — абсолютное творчество» (I, 522).**

В отличие от «отвлеченного искания бытия», составляющего суть кабинетного философствования, которое по самой сути своей бедно, лишено существенных жизненных признаков, действие одарено полнотой. Вырастая изнутри самой жизни, оно «творчески неисчерпаемо» и в этом смысле глубоко религиозно,

¹⁰ В частности у издателя Г.А. Лемана (см.: *Леман Г.А.* Воспоминания // Российский архив. Вып. 19. М., 2010. С. 600).

¹¹ См. запись в дневнике о. Павла Флоренского от 31 марта 1921 (*Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 559).

¹² *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 2011. С. 581. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская — страницу.

выводит личность за пределы ее самой, соединяет с другими, превращает деятеля в соратника, агента «божественной воли» (I, 524).

Выдвигая на первый план в философии проблему действия, Муравьев встает перед необходимостью решать вопрос о «методе истинного действия и философствования» (I, 529). Этот метод, подчеркивает мыслитель, есть метод пророческий. В нем, как в деятельности пророков, великих церковных и исторических деятелей, неразрывно слиты мысль и действие, знание цели и устремленность к ней всем своим существом. Акт философского действия есть «акт мессианский»¹³. И потому в нем нет места пустому глаголению, но всякое слово сущностно, динамично, является агентом действия, движет его. Вводит Муравьев и понятие *мотива* действия, тесно связанного с целеполаганием, с ориентацией на конечный результат, на творческое достижение цели, противопоставляя его отвлеченному *созерцанию*, операциям с «общими понятиями», голыми, абстрактными, лишенными живых красок. Он трансформирует понимание символа, трактуя его не как свидетельство о неизменном, статичном бытии, стоящим за конкретной, растущей, развивающейся реальностью, но как проявление *мотива*, нудящего к осуществлению чаемого. Прошлое здесь не просто покоится, но воскресает в настоящем, воскресает не неизменным, но умноженным и обновленным. Вера в стоящее за символом отвлеченное бытие заставляет мысль работать впустую, блуждая среди отвлеченных понятий. Когда же мы относимся к символам «как к *живым силам*, в данное время существующим и воспринимаемым как таковые»¹⁴, говоря словами Н.Ф. Федорова, как к *проектам*, ищущим воплотиться в реальность, мышление органично включается в действие.

Представленное у Муравьева динамическое понимание символа близко трактовке П.А. Флоренского. Последний рассматривал символ как живое, творческое свидетельство о Боге, Который не статичен, не безличен, не отделен от мира, но пронизывает его Своими энергиями, самораскрывается в нем; как взаимопереплетение, «взаимопроращение» энергий Божеских и человеческих, их «содействие», «синергию»¹⁵. Это онтологизм, но онтологизм, не обесценивающий реальность в сравнении с неподвижным и совершенным миром идей, не превращающий ее в тени на стене пещеры, а утверждающий реальность в вечности, в ее движении к совершенству, к полноте обожения.

Такое понимание онтологизма разделял и Муравьев, но при этом стремился крепче соединить действие, бытие и познание, примирить Платона и Аристотеля, раскрыв еще не понятые творческие потенции мысли двух выдающихся представителей Афинской школы. Так, с одной стороны, он критиковал Платона, объявившего «мир изменчивости миром низшим и нереальным» и перенесшим «философию в мир потусторонний неизменяющихся сущностей»¹⁶, называя его «одним из главных виновников метафизического извращения философии».

¹³ НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19а. Ед. хр. 1. Л. 65 об.

¹⁴ Там же. К. 13. Ед. хр. 26. Л. 106.

¹⁵ *Свящ. Павел Флоренский*. Имяславие как философская предпосылка // *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 256.

¹⁶ НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 1. Л. 57 об.

Но с другой — признавал объемность платоновского наследия, вместившего в себя идеи Сократа, которые были «реакцией против метафизики» (I, 526)¹⁷. Более того, Муравьев говорил о возможности понять Платона мистически (этот тезис позднее будет утверждать А.Ф. Лосев), подчеркивая, что мистицизм, по самой своей природе, есть уже «чувственное ощущение и искание реальности» (I, 526). Мистический акт, вовлекающий в свою орбиту не только ум, но и чувство, более целостен, чем умозрительное рассуждение, и в этом смысле стоит ближе к действию. Однако в мистицизме целостность восприятия реальности сочетается со статичностью. Сам по себе мистический акт недостаточен. И он перерастает себя в исихазме, где в опыте «умного делания», соединившем созерцание и действие, сделан еще один шаг на пути к «познанию-действию» (II, 302).

Так Муравьев подходит к осмыслению имяславия, видя в нем развитие исихастской традиции в направлении утверждения целостного религиозного опыта, который по своему заданию есть опыт действия и активности. «Имяславцы хотят на всю жизнь, на все человеческие действия, и в том числе на размышление его и богословствование, распространить состояние молитвы, живого общения с Богом. <...> Вся жизнь человека, вся его деятельность должна быть проникнута религиозностью, должна быть освящена Его присутствием, должна, следовательно, быть постоянным прославлением Его Имени» (I, 492–493).

Но и на этом философ не останавливается, выдвигая образ творческого взаимодействия исихазма и имяславия, выдающихся явлений восточного христианства, с наукой, этим вершинным достижением христианской Европы.

На первый взгляд, подобное взаимодействие кажется парадоксальным, однако Муравьев развернуто его обосновывает. Он стремится утвердить источную связь христианства и науки, указывая на лежащий в их основе принцип преобразующей активности в мире. Христово «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) хотя напрямую и не звучит в текстах философа, но по сути движет его мысль о новозаветной религии. Христианство вносит в мир идею преображения, оно апокалиптично, оно оправдывает историю, видит в ней поле осуществления идеала. И в этом смысле обретает в науке родную сестру. Ибо наука «восстанавливает в своих правах действие против отвлеченного разума», и этот практический ее характер «есть вместе с тем творческий» и «религиозный» (I, 523).

Впрочем, Муравьев сознает, что указанное единство религии и науки скорее проективно, чем действительно. Христианство, приняв в себя платонизм, утвердило разрыв между земной и небесной сферами бытия и признало полноту лишь за потусторонностью. В свою очередь наука, вставшая вне церковных стен, утратила апокалипсическую цель, являющуюся подлинным ее оправданием, и «зажила собственной жизнью» (I, 577). И задачу будущего мыслитель видит в том, чтобы восстановить подлинное апокалиптическое понимание христианства, увидеть в нем «преображение мира через активное дело» (I, 576), воссоединить его на этой основе с наукой как орудием воплощения цели.

¹⁷ «Центр тяжести всего его философствования — практика, и он придает чисто инструментальный характер своим знаменитым «определениям», которые были впоследствии гипостазированы и возведены в неподобающий им ранг отвлеченных вечных истин» (I, 526).

Не только метод — вся система логических категорий, по мысли Муравьева, должна измениться, коль скоро философия выходит из области чистого познания и суждения о бытии в пространство действия. «Логика понятий должна быть заменена логикой имен. Имя должно стать на место понятий. Тогда логика сделается исторической и конкретной», — записывает он 27 января 1921 г. Раскрывать этот тезис философ будет на протяжении всего года, набрасывая в дневнике развернутый план «Prolegomena к будущей логике», а затем введет его и в ряд других философских работ. **Перестраивая логику, он стремится «провести необходимую границу применения общих понятий», существенно сужая область их действия, полагая в основание логики «частные понятия, имена»¹⁸.**

Впрочем, философ сразу же уточняет, что выдвижение на первый план категории имени не ведет произволу, к хаосу единичных суждений, не способных создать цельный образ действительности. Муравьев мыслит имя в духе русской религиозно-философской традиции, соединявшей персонализм и соборность. Позднее в работе «Ипостасийное построение множественности он напишет: «Имя есть венец личности, ибо только получив собственное имя, вещь в самом деле становится отличной от всех остальных. Нет двух вещей с одним и тем же именем, ибо имя выражает и закрепляет единственность комбинаций признаков. Но вместе с тем имя служит связью этой единичности со всеми другими вещами. Его природа объективна и коллективна»¹⁹.

Опора на имя позволяет синтезировать частное и всеобщее, единичность и целое, охватить бытие в его полноте и одновременно увидеть эту полноту как сонм уникальных, неповторимых личностей. Двойная, субъективная и объективная природа имени делает его зерном соборности и одновременно ее инструментом: «Соборность как связь вещей посредством имен»²⁰, — **такая формулировка звучит в дневнике.**

Особое место Муравьев уделяет «социальной природе имени»²¹, той его стороне, которая выводит личность из замкнутости, соединяет носителя имени с целым социальной группы, народа, человечества и — в перспективе — **Вселенной**: «Употребляя имя, я уже выхожу из себя, я вхожу в стихию общую, я подчиняюсь ее законам и вместе с тем <...> овладеваю этими законами. Я через это имя становлюсь последствием, связываюсь с теми, кто раньше его произносил и становлюсь вместе с ними причиной, связываюсь с тем, кто будет его произносить и находить в нем затверделость, объективную крепость, усиливающую всею силой социального процесса их субъективную стихию» (I, 530). Эти размышления, красной нитью проходящие через философский дневник 1921 г., а затем переходящие в другие произведения, сближают Муравьева с П.А. Флоренским, для которого имя меняет характер взаимодействия лиц и вещей, преодолевает дистанцию между субъектом и объектом, делает субъект-объектное взаимодействие субъект-субъектным, т. е. личностным, персоналистичным. Предваряют они и представ-

¹⁸ Запись от 18 февраля 1921 // НИОР РГБ. Ф. 189. К. 14. Ед. хр. 1. Л. 8 об.

¹⁹ Там же. К. 11. Ед. хр. 2а. Л. 41.

²⁰ Запись от 27 января 1921 // Там же. К. 13. Ед. хр. 26. Л. 1.

²¹ Там же.

ления А.Ф. Лосева о слове и имени как «орудиях общения с предметами», благого взаимодействия многих «я», что позднее будут развернуты в «Философии имени»: «Слово есть выхождение из рамок замкнутой индивидуальности. <...> Без слова и имени человек — вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, несообщителен, не соборен и, следовательно, также не индивидуален, не-сущий»²².

Полагая в основание логики соборный субъект, т. е. «мы», которое в перспективе расширяется на все человечество, на всех живых существ, Муравьев разворачивает видение мира как иерархии, лестницы имен, охватывающей реальность в ее динамике и возводящей к Имени Имен, т. е. к Богу. В эту иерархию включается «имя каждой вещи», тем самым связываясь с Именем Божиим, Которое есть «последнее, высшее, самое могущественное, абсолютное имя» (I, 530). Слагается образ мыслящего, оличенного универсума, целого вселенной, лучащегося мирадами «я». Муравьев грезит не только о гармоническом единстве человеческих «я» на уровне социума, но и о личностном единстве всех вещей мира, о «преобразование материи в новый состав, одаренный сознанием» (II, 307).

Это новое *соборное* состояние мира, являющееся целью мирового процесса, совпадает у Муравьева с понятием Церкви. Церковь для него не институт, не принадлежность конфессии, она есть совершенный Универсум, объединяющий живых и умерших, вбирающий в себя всю природу, расширяющийся до космоса. В нем уже нет разделяющего пространства, но все отражается и взаимопроникает друг в друга, нет разорванности времен, ибо будущее слито с прошедшим, рождая вечное настоящее.

Одна из главных тем, волновавших Муравьева на протяжении 1920-х гг., была тема времени, взятая в религиозно-философском аспекте, поставленная в контекст христианской идеи «свершения времен», «нового неба и новой земли», где ни смерти, ни времени больше не будет. «Преодоление времени» — **тот конечный предел, к которому движется** история мира и человека, и одновременно оно совершается в каждом ее моменте, когда рождается или творится новое. При этом, в представлении Муравьева, процессы рождения и творчества по сути своей воскресительны. **Новое не рождается и не творится из ничего, в нем в претворенном, дополненном виде воскресает уже прежде бывшее. В природе — это появление новых видов и рождение новых особей, в человеческом творчестве — многообразный мир вещей, ценностей материальной и духовной культуры, несущих в себе образы прошлого. Прошлое не уходит бесследно, через акт памяти и акт творчества оно восстанавливается в настоящем, и орудием этого восстановления служит имя. Имя — «необходимый фактор воскресения», «орудие, при посредстве которого старое воскресает в новом»²³.** Следуя имяславческому тезису о том, что имя вещи есть сама вещь, Муравьев рассматривает имя как семя, что хранит в себе образ целого организма и в акте творчества оплодотворяет им настоящее.

Среди многообразных имен, которыми запечатлены все вещи мира, центральное место принадлежит именам личным. «Собственное имя — **вот то бо-**

²² Лосев А.Ф. Философия имени. С. 642.

²³ НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 1. Л. 52 об.

гатство, которое вечно создается Богом, и никогда не теряется, ибо имена вечны — всегда могут воскреснуть» (I, 567). Эти имена и их носители — личности — являются, по Муравьеву, главными агентами «овладения временем», ибо их творчество целенаправленно. Перспектива воскресения дана и задана человеку, но его возможность и полнота зависят «прежде всего от деятельности и энергии самих имен. При пассивности и бездеятельности они могут вечно дремать в потенциальном состоянии, при энергии и активности — вечно воскресать и совершать все с новой быстротой бесконечное развитие вверх, к Имени Имен» (I, 567). Сделать процесс воскресения деятельным и сознательным, направить его творческой волей человека, превратить воскресение в воскрешение — и значит овладеть временем. А это в свою очередь возможно только «посредством соборного действия» (I, 567).

Своего рода квинтэссенцию своего понимания имяславия и имени как центральной категории этого религиозно-философского и мистического учения В.Н. Муравьев представил в докладе «Имяславие как культурно-философское учение». Развернутый план-набросок доклада сохранился в архиве мыслителя и датирован 17 сентября 1921 г. (I, 477–481). Вопрос о том, где именно был сделан доклад, остается открытым, однако можно предположить, что он был сделан или в одном из философских кружков и собраний тогдашней Москвы, или в Институте живого слова, где В.Н. Муравьев тогда читал лекции.

В докладе «Имяславие как культурно-философское учение» присутствуют все линии разработки проблемы имени, которые были намечены в философском дневнике: приоритет имени над понятием, связь имени и личности («Имя есть главный и последний признак личности, ее логический венец» — I, 478), вопрос об имени и времени, о «социальной природе имени» (I, 481) и «громадном значении имяславия для философии истории» (I, 479). При этом особое внимание Муравьев уделяет вопросу о кризисе современной культуры. Анализу причин этого кризиса посвящены многие страницы его философских писаний. Муравьев указывает на ложь и бессилие современного мирозерцания: оно оторвалось «от общечеловеческого древа опыта и мысли» (I, 481), утратило связь с религиозным началом, дающим подлинное основание всякой мысли и действию, пропитано духом рационализма, расчленяющего и дробящего бытие. Подобно К.Н. Леонтьеву философ критикует секулярную цивилизацию с ее всеобщим смешением и усреднением, стиранием национальных и духовных различий, создающих «высокое напряжение» и богатство культуры. И называет имяславие «методом истинной Церкви», подлинной культуры, совершенного действия: «Значение имяславия в том, что оно выдвигает против общего направления современной культуры, страдающей безымянностью, а потому и отвлеченностью, начало определенности, этости, имени. Против хаоса без формы и качества, к коему ведут всеобщее уравнение, демократизация, опрощение, имяславие выдвигает необходимость наибольшей аристократизации, развития osobности, личностности, незаменимой своей содержательности. Не трудно увидеть, что тем самым имяславие несет с собой способность творчества, вечного развития, жизни, против общего направления современности, ведущего к смерти, к утоплению всего в бескачественном хаосе. *Смысл мира, выражаемый в его постепенно выявляющейся в истории логизации*, — вот идея, лежащая в основе философии имяславия» (I, 480).

Обращает на себя внимание знаковая переключка названия доклада В.Н. Муравьева с работой П.А. Флоренского «Имеславие как философская предпосылка». Эта работа была написана только в 1922 г., но высказанные в ней положения — о слове, которое «есть сама реальность, словом высказываемая»²⁴, о синергическом акте познания, соединяющем субъект и объект, а главное — о важности имяславческих споров не только для Церкви, но и для человеческой мысли и творчества культуры высказывались Флоренским и ранее. В работе «Имеславие как философская предпосылка» последний тезис формулируется развернуто и четко: «Значение имеславческого уклона мысли вовсе не ограничивается тем или другим *отдельным* вопросом философии или богословия, но захватывает *всё* мировоззрение, даже *все* мировоззрения, и, в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имеславчески, или напротив»²⁵. Здесь же появляется формулировка, прямо перекликающаяся с тезисами «философии действия» В.Н. Муравьева, основанной на единстве познавательного и творческого акта: о. Павел подчеркивает, что «философское ядро» споров об Имени «уясняется как принцип познавательно-трудовой жизни, в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной»²⁶.

Серьезность отношения Муравьева к имяславческой теме, центральность для него этой темы в 1920-е гг. иллюстрирует план книги по философии имени, сохранившийся в архиве мыслителя и концентрирующий в кратких формулировках суть сказанного в дневнике и докладе «Имяславие как культурно-философское учение»:

«Общее

1. *Природа имени.*
2. *Логика имен.*
3. *Субъективная природа имени.* — Имя инструментально.
4. *Объективная природа имени* (имя и смысл). Логизация — Имя — среда и причина.
5. *Имя — связь субъекта и объекта.*
6. *Социальная природа имени.*
7. *Имя — действие.*
8. *Имя и личность.*
9. *Иерархия имен.*
10. *Имя Божие.* Откровение.
11. *Имя и время.*
12. *Имя и бездна.*
13. *Имя как метод.*
14. *Имяславие и современность — анархизм, социализм, либерализм»*²⁷.

²⁴ *Свящ. Павел Флоренский.* Сочинения. Т. 3(1). С. 263.

²⁵ Там же. С. 252.

²⁶ Там же. С. 268.

²⁷ НИОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 13. Л. 32.

Философия имени, творившаяся на русской почве трудами П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, В.Н. Муравьева, стремившаяся к созданию целостного образа мира, возникала в поле целого ряда научных открытий первой трети XX в., и прежде всего в области математики, этой «царицы наук», еще в эпоху Античности связавшей себя с философией. В поле внимания этих мыслителей оказываются теория относительности А. Эйнштейна с вытекающим из нее новым учением о пространстве и времени, концепция времени А. Бергсона, математика Н. Лобачевского и теория множеств Г. Кантора. Последняя, по словам В.П. Троицкого, имеет полное право быть названной тем «научно-аналитическим слоем имяславия»²⁸, который был выделен и утверждён А.Ф. Лосевым, подчеркивавшим, что канторовские постулаты: «актуальная бесконечность», «мощность», «тип множества» и парадоксы теории множеств — «будучи приложенными к имяславия», дают «ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании»²⁹. К Г. Кантору и его системе периодически обращается В.Н. Муравьев. В его архиве сохранился целый ряд планов, набросков, фрагментов, связанных с «трактовкой парадоксов единства и множественности», с замыслом большой работы «Введение в философскую теорию множественности» — от пифагорейцев, элеатов, Платона, Аристотеля до Лейбница и Г. Кантора. В 1924 г. Муравьев завершает работу «Ипостасийное построение множественности», предназначенную для задуманного А.Ф. Лосевым «ряда сборников» по философии математики³⁰, затем работу «Диалектическое построение множественности», пишет статью «Всеобщая производительная математика» и книгу «Овладение временем», где рассматривает проблему времени с точки зрения теории множеств.

В работах Муравьева по философии математики мир предстает как динамическая система иерархически связанных, взаимодействующих друг с другом множеств, входящих друг в друга и обнимаемых высшим множеством, идеальной Омегой, Богом. В мире нет статичности, но — восходящее движение и саморазвитие, в нем нет абсолютной смерти, но все воскресает и воскрешается, каждая личность, каждый элемент есть ипостась целого, ипостась универсума: «Каждая вещь, получая свое единичное определение или становясь центром, остается вместе с тем всем миром, множеством всех вещей. Получается система, где все вечно, все актуально, где время и изменение в самом деле относительны, ибо исчезающая или появляющаяся комбинация есть только другое сочетание все тех же элементов. Изменение или время (ее показатель) есть функция расположения множества и с изменением этого расположения происходит другое изменение, но может вернуться или воскреснуть старое. Такое воскрешение есть прорыв к постоянной жизни всех комбинаций, заложенной в основной способности внеположности единого, т. е. неисчерпаемого богатства его самоумножений»³¹.

²⁸ См.: *Троицкий В.П.* Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия // *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы. СПб., 1997. С. 537–550.

²⁹ *Лосев А.Ф.* Имяславие // *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславия и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 17.

³⁰ См.: *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 2007. С. 81.

³¹ НИОР РГБ. Ф. 189. К. 11. Ед. хр. 2а. Л. 40.

Многие положения философского дневника, работ «Ипостасийное построение множественности» и «Диалектическое построение множественности» легли в основу статьи Муравьева «Всеобщая производительная математика» (1923) и книги «Овладение временем как основная задача научной организации труда» (1924). Оба указанных текста предназначались для советских изданий. И Муравьев, раскрывавшийся в писаниях «в стол» как мыслитель религиозный, был вынужден подстраиваться, изобретать эзопов язык, скрывая подлинные корни своих мыслей. Так же был вынужден поступать и А.Ф. Лосев. В работе «Философия имени» имяславие не упомянуто ни одним словом, лишь в предисловии к книге мимоходом замечено об испытанном им «влиянии старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум»³².

В статье «Всеобщая производительная математика» и книге «Овладение временем» проблема имени ставится в контекст проблемы организации трудовой деятельности человечества. Понятию «труд» Муравьев придает расширенное значение, рассматривает его не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяет его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, созидательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Труд антиэнтропиен, и в этом главное его задание. Труд созидает культуру, которую Муравьев понимает расширительно, видит в ней не только сферу гуманитарного опыта, но и всю область творческой деятельности человека на планете Земля. Более того, человеческий труд — часть той творческой работы, которую совершают в своем существовании все элементы мира. «Каждая вещь все время творит все вещи и вместе с тем творима ими», ибо она «связана со всем миром», «является как бы особым выражением или именем совокупности всех других вещей» (II, 38). И перспектива истории состоит в превращении этой вселенской творческой работы в сознательный акт, направляемый благой волей чувствующих, сознающих существ. «Воскрешение из природного должно стать разумным» (II, 103). Конкретные комбинации элементов, образующие личность и запечатленные ее именем, могут восстанавливаться в грядущем уже не в силу природного круговорота, а в результате коллективного (читай — соборного) акта. Совокупность таких воскресительных актов дает «единое преобразование, меняющее весь мир» (II, 103).

В «Автореферате», написанном для Энциклопедического словаря Русского биографического института «Гранат» П.А. Флоренский так определял основы своего мировоззрения: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивательного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»³³. То же видение мирового процесса, культуры как орудия Логоса и Жизни развивал Муравьев. Смерть, подчеркивал он, «преодо-

³² Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 615.

³³ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

левается тем, что всепоглощающему ее безразличию противопоставляется качество и личность, выражаемые именем или числом. Смерть есть бездна, возвращение личности в бесформенное ничто, в единое несущее Парменида, в Брамму Упанишад. Жизнь — это печать имени над бездной» (II, 103).

В книге «Овладение временем», где звучат эти слова, слово «имя» написано с маленькой буквы, по понятным причинам не указан источник, к которому они восходят. Но в тексте афоризмов, над которыми параллельно книге «Овладение временем» работает Муравьев, и источник указан, и слово «Имя» напечатано с подобающей большой буквы: «Молитва Манассии (конец 2 Пара<липоменон>): “Господь связал море словом повеления Своего, заключил бездну и запечатал страшным и славным своим Именем”» (II, 564). Данная цитата не что иное, как фрагмент молитвы иудейского царя *Манассии* (царствовал с 687 по 642) во время его пребывания в вавилонском плену, и в ней раскрывается смысл культа Имени Божия в Ветхом и Новом завете. **Имя Божие** — источник Нескудеющей Жизни, гармонии и строя Вселенной, знак присутствия и благодатного действия Творца в мире, залог всецелой победы над бездной хаоса и небытия. А далее **Муравьев** пишет фразу, образующую в соединении с фрагментом молитвы Манассии своего рода словесную икону, образ синергии Божеского и человеческого, которая и составляет суть имяславия, понятого не как исповедание только, но и как действие: «Но каждый из нас носит имя, и имя это должно быть тоже страшным и славным и ими всеми, нашими именами, должна быть заключена и запечатана бездна мира» (II, 564).

Имяславие как единство догмата и заповеди

В 1924 г. в обсуждение имяславческой проблематики включаются друзья-философы Александр Константинович Горский (1886–1943) и Николай Александрович Сетницкий (1888–1937). Горский, поэт, философ, эстетик, был на несколько лет младше о. Павла Флоренского и еще в годы учения в Московской Духовной академии обратил на себя его внимание³⁴. Один из самых талантливых и образованных выпускников МДА, он отказался от духовно-академической карьеры, открывавшей перед ним блестящие перспективы, и, по благословению старца, ушел в мир. Преподавал в Одесской семинарии и классической гимназии, был активным участником одесского ХЛАМа, создал в городе Религиозно-философское общество. В 1914 г. вместе с лидером голгофского христианства И.П. Брехничевым выпустил сборник «Вселенское Дело», посвященный памяти Н.Ф. Федорова. С Н.А. Сетницким, окончившим юридический факультет Петербургского университета и работавшим в области экономики и статистики, он встретился в Одессе в 1917 г. Сближение произошло на почве интереса к наследию Н.Ф. Федорова и вскоре переросло в дружбу, а вслед за нею в сотрудничество и соавторство.

³⁴ О том, что Флоренский «аттестует» Горского «с очень хорошей стороны», писал Н.П. Петерсону В.А. Кожевников 14 июля 1913 г. (Н.Ф. Федоров: Pro et contra. В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 88).

Переехав в Москву в начале 1920-х годов (Горский — в 1922, Сетницкий — в 1923 гг.), Горский и Сетницкий входят в религиозно-философские круги столицы, участвуют в частных литературных и философских собраниях. В 1923—1925 гг. они тесно сотрудничают с В.Н. Муравьевым, обретая в нем единомышленника, одушевленного идеей внесения христианства в жизнь. Одна из главных тем, обсуждавшихся в их философском триумvirате, тема *активной апокалиптики*. Новозаветное откровение об Иерусалиме Небесном мыслители прочитывали как откровение о преображенной Вселенной. Но если в традиционном толковании пророчества Иоанна рождению «нового неба и новой земли» предшествовала катастрофа: история, превратившаяся в арену последней битвы добра и зла, трагически обрывалась, то Горский, Сетницкий, Муравьев — сторонники «активно-творческой эсхатологии», согласно которой мир в процессе истории не сгорает, а преображается, и в этом преображении центральное место принадлежит соборному деланию человека.

Этот пафос предельной христианской активности Горский и Сетницкий утверждали и в имяславческих кругах. Подобно отцу Павлу Флоренскому, они видели в имяславии одно из оснований антроподицеи, подтверждение богочеловечности христианства. Вопрос об Имени предносился им как вопрос об истории, об оправдании культуры, творчества и хозяйства, о соучастии человека в исполнении не только нравственных, но и бытийных заветов Христа, и прежде всего главного: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10:8). Это был вопрос о единстве христианского слова и дела, догмата и заповеди, исповедания и действия, и именно к его разрешению стремились направить они творческую мысль тех, кто в начале 1920-х годов защищал имяславие.

Уже в самом начале имяславческих споров водораздел между имяславцами и имяборцами заострился в противоречие богословия и молитвенной практики. Книгу схимонаха Илариона «На горах Кавказа» по большей части защищали монахи, непосредственно пребывавшие в умном делании, опытно знавшие правду того, что в Имени Божиим присутствует Бог. Напротив, ее оппонентами зачастую выступали представители ученого монашества и академического богословия, в значительной степени проникнутого рационалистическим духом, испытывавшего ощутимый прессинг со стороны новейших философских течений и психологических концепций. Афонцы-имяборцы, имевшие университетское образование (как иеромонах Алексей (Киреевский)), презрительно именовали имяславцев «лапотниками» и «сухарниками», гордынно превозносились над ними, подчеркивая, что негоже им, невеждам, соваться в высокое богословие.

Однако подобная постановка вопроса приводила к тому самому разделению веры и дела, теоретического и практического разумов, о котором как о главном недуге современного человечества писал Н.Ф. Федоров. Это разделение, этот разрыв слова и дела и заостряли в позиции имяборцев А.К. Горский и Н.А. Сетницкий. И заслугу имяславия видели именно в постановке вопроса о «действенности имени»³⁵, в движении от богословия (словесное, теоретическое утверждение истин веры) к богодействию (реальное осуществление чаемого).

³⁵ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Тезисы об имяславии // Русская философия: зарубежные исследования. Реферативный сборник. М., 1994. С. 101.

Свою позицию по вопросу об имени друзья-философы изложили в «Тезисах об имяславии» (1924). В десяти чеканных пунктах была дана квинтэссенция активно-христианского подхода к имени. Имя представало как «единство слова и дела», требующее своего осуществления «во всех планах и сферах», «не только в мысли и чувстве отдельной личности», но и вовне, «в обществе и природе»³⁶. Подчеркивалось, что это осуществление начинается внутри личности, соединяя воедино ее душевно-духовную и телесную природу, продолжается в социуме, где личность связывается с другими личностями, с другими «я», и завершается на просторах Вселенной, становящейся полем воплощения идеала во всей его полноте.

Звучала у Сетницкого и Горского и ранее заявленная Муравьевым идея соборного осуществления имени. Используя введенное Н.Ф. Федоровым понятие «полноорганичности», они представляли образ человеческого общества, органы и члены которого (конкретные личности, носители имен) объединяются в общем деле, но не поглощая и не ущемляя друг друга, как в разорванной, дисгармоничной реальности, а неслиянно и нераздельно. Такое общество может воплотиться в реальность, только если будет сознавать и осуществлять свою связь с Именем Божиим, Которое представляет собой «совершенное и исполненное соединение слова и дела». Имя Божие включает в себе «действенность всех органов осуществления Его, при которой ничто не извергается и не отделяется, как нечистое»³⁷. Более того, в Имени Божиим содержится и ждет своего воплощения совершенное отношение между словом и делом, между именем личности и физической ее природой, когда дух полностью управляет материей, созидая «тело, неподлежащее разложению и распаду»³⁸. Если говорить о социуме, то Имя Божие, запечатлевающее Единство Божественных лиц, в Самом Себе несет образец совершенного общества, «без гнета и без розни»³⁹, обращаясь же к миру природы, дает «полную гармонизацию и осознание всех природных процессов»⁴⁰.

Финальный тезис А.К. Горского и Н.А. Сетницкого заостряет имяславческую проблематику в духе идей активного христианства. Имя выступает здесь как источник совершенного действия во всех сферах жизни: «Основной задачей имяславия становится создание гармонической системы осуществления имен человеческих, объединение их в Имени Божьем. Имяславие, чтобы сохранить то, чего оно достигло, должно стать Имядействием»⁴¹.

«Тезисы об имяславии» были распространены А.К. Горским и Н.А. Сетницким в имяславческих кругах Москвы. Авторы познакомили с ними и ведущих защитников имяславия из числа русских философов, прежде всего П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Реакция на этот текст была неоднозначной. Тезисы вызвали негативную реакцию А.Ф. Лосева. Свидетельства об этой реакции сохранились в письмах А.К. Горского Н.А. Сетницкому и А.К. Горского О.Н. Сетницкой и

³⁶ Там же. С. 102.

³⁷ Там же. С. 104.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 105.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

Е.А. Крашенинниковой⁴². Они сделаны позднее и могут оставить впечатление того, что во взглядах на имяславие Горский и Сетницкий радикально расходились с Лосевым. Однако подобный вывод будет поверхностным и неточным. Анализ развернутых тезисов докладов А.Ф. Лосева об имяславии, многочисленных заметок, набросков философа, относящихся к первой половине 1920-х гг., выявляет картину более сложную. И Лосев, и Сетницкий, и Горский сходились в своих исходных позициях: всем трем в равной степени было свойственно понимание того, что споры об Имени Божием выводят на фундаментальные вопросы христианской космологии и антропологии, ставят в центр религиозной рефлексии проблему обожения бытия и человека, богочеловеческой синергии. «Задача мира — *отпечатлеть на себе образ Божий* и подчиниться организации через божеств^{енные} энергии»; «Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями *изнутри*. Жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это — ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями»; «самоощутительная энергия человека стремится, в рел^{игиозной} жизни, так организовать чело^{веческое} существо, чтобы последнее было воистину по образу и подобию Божию, чтобы самоорганизующая и самоощущающая энергия человека слилась с энергиями Божественными»⁴³ — против этих положений Лосева ни Горский, ни Сетницкий не возражали. Их возражение вызывало другое: трактовка Лосевым вопроса о месте и границах человеческой активности в богочеловеческом акте. Говоря об Имени Божием, призываемом в молитве, как об «арене встречи божественных и человеческих энергий», философ полагал активность человека лишь в мистически-созерцательном «принятии в свою душу божественных действий»: «действует в таинстве и чуде сам Бог в особых именах и только он, а человек делается только сосудом Имени Божия»⁴⁴. Горский же и Сетницкий стояли за возможность для человека и человечества стать орудиями осуществления Божией воли в мире, содейваясь не только сосудами, но и проводниками благодати во все творение, соучастниками преображения. Исповедуя христианское дело, которое не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой и внехрамовой жизни, они вмещали в него поистине вселенское содержание: регуляцию стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира.

Эта радикальная позиция и стала главным предметом полемики. Спор между защитниками идеи активного христианства и сторонниками умеренной позиции, к которой принадлежало большинство философских современников Горского и Сетницкого, от С.Н. Булгакова и В.В. Зеньковского до А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского (христианизация общественной жизни, культуры, образования, но от-

⁴² Письмо А.К. Горского Н.А. Сетницкому. 1928. Октябрь // Литературный архив Музея национальной литературы. Ф. 342. Fedoroviana Pragensia. I.3.27. Письмо А.К. Горского О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 22 декабря 1939 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. Собрание Ю.Р. Берковского.

⁴³ Лосев А.Ф. <Анализ религиозного сознания> // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С. 55.

⁴⁴ Лосев А.Ф. Черновая рукопись тезисов об Имени Божием // Там же. С. 71.

нюдь не сферы природной жизни; воздвигание души и духа, но никак не работа с телесностью), развернулся по линии христианского отношения к смерти. С точки зрения Горского и Сетницкого, опиравшихся на Павлово «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26), это отношение должно быть бескомпромиссным. Смерть — основное зло человека, знак падшести и искаженности бытия. В ней нет благодати, нет священности, нет красоты. Отношение христианина к смерти определяется двенадцатым членом Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Христос-Богочеловек — победитель смерти, разрушитель ада, возвращающий человеку его сыновнее достоинство, утраченное в грехопадении, делающий его соратником в созидании нового порядка бытия, где не будет смерти и вытеснения. Оппоненты такой точки зрения ссылались на формулу «Смертию смерть поправ», подчеркивая, что после воскресения Христова смерть меняет свое качество, становится переходом в вечную жизнь, что онтологические задачи недоступны человеку по его тварной природе и являются недозволенным покушением на Божественные прерогативы.

Позиция преклонения перед смертью, утверждения ее неизбежности и неодолимости для человека и человечества, признания ее не «последним врагом», а «необходимым членом богочеловеческого дела»⁴⁵ получает у Горского и Сетницкого название «смертобожничества». Тонкое проникновение этой позиции в область христианского исповедания, по их убеждению, ведет к эсхатологическому катастрофизму, когда спасение мира полагается лишь на путях катастрофических и судных, а воцарению «нового неба и новой земли» предшествует более или менее долгий — но абсолютно неизбежный — период «торжества тьмы», царства антихристового. Фактически происходит религиозная подмена, искажение благовестия, служение «истине творческого жизнеутверждения и жизневосстановления»⁴⁶ подменяется служением «имущему державу смерти», носителю «тайны беззакония» (2 Фесс. 2:7), стремящемуся «одержать победу над Христом и Его делом»⁴⁷, толкнуть на путь падения и гибели все творение.

Развернутое опровержение пессимистической, пассивной, обоготворяющей смерть установки А.К. Горский и Н.А. Сетницкий дают в богословском трактате «Смертобожничество». Они пишут его летом 1925 г., а в мае 1926-го Сетницкий, переехавший в Харбин, издает трактат небольшим тиражом без указания имени авторов под заглавием: «Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Часть 1. Борьба словом».

В трактате «Смертобожничество» история христианства предстает под углом вызревания идеи христианской активности в деле спасения. В этом контексте рассматривается и имяславие, в котором авторы видят завершение развития догматической истины богочеловечества. Еще главный апологет имяславия иеромонах Антоний (Булатович) сравнивал имяславские споры со спорами о фаворском умном свете. Ту же связь подчеркивают и Горский с Сетницким. Имяславие, утверждают они, актуализирует опыт умного делания как делания психофизи-

⁴⁵ Там же. С. 97.

⁴⁶ Там же. С. 96.

⁴⁷ Там же. С. 92.

ческого, вовлекающего в молитву не только духовные, но и телесные члены (задержка дыхания, особая согбенная поза). Дух, душа и тело здесь действуют сообща, в синергии с Богом и друг с другом.

Именно имяславческий спор, в представлении Горского и Сетницкого, до предела заостряет вопрос о деле Христовом, о том, «в каком деле Имя Божие есть Бог? и почему в нашем богословии, в нашем деле оно не есть Бог?»⁴⁸. По мысли друзей-философов, имяславцы должны бороться не за утверждение еще одной «словесно-догматической формулировки», а за осуществление истины Имени Божия делом. «Признание имяславия требует осознания соотношения между молитвой, богословием и делами, между сердечным чувством молитвы и словесными утверждениями богословствующего разума, и волевой направленностью дела»⁴⁹.

Сторонники имяславия на первый план выдвигали молитву, настаивая на «преимуществах религиозного, мистического опыта перед всяким рациональным познанием»⁵⁰. Противники, наоборот, с осторожностью относились к мистическим озарениям и призывали опираться на строгую рациональность, на разум, обладающий трезвостью, на чеканное слово догмата. Горский и Сетницкий искали третий, царственный путь, путь соединения богословия и мистики, догмата и опыта, и основу этого соединения видели в деле, в активном осуществлении христианских обетований. Более того, подчеркивали, что для имяславия особенно опасен соблазн смертобожничества, гипертрофия мистицизма в сочетании с проповедью пассивности. «Имяславие только как догмат, взятое без преодоления в нем смертобожничества, ведет теоретически к пантеизму, а практически — к хлыстовству»⁵¹, к пресловутому «дух накатил» сектантских радений. И только «постановка вопроса о вселенском деле», деле Богочеловеческом как «достойной цели» прославления Имени спасает от этих уклонов.

Имяславие и русская идея. Дивеево и Новый Афон

Тема имяславия в мысли А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева тесно связана с темой России, ее прошлых, нынешних, грядущих путей. Так, В.Н. Муравьев, выстраивая в своей историософии концепцию мессианского акта (исторический акт высшего, синтетического типа, в котором сходятся индивидуальное и общее действие, а материалом является «всегда соборное целое — часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей») и размышляя о «мессианских актах русской истории», ставит акт имяславцев в ряд таких актов, как мессианский акт Владимира и мессианский акт Петра. Имяславие, утверждает философ, несет в себе силы для обновления православия, пребывав-

⁴⁸ Там же. С. 116.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ *Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 000.

⁵¹ *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 117.

шего в синодальную эпоху в рабском, стреноженном состоянии. Он выводит формулу: «Имяславие есть православие» (I, 493) и призывает к обновлению Церкви, которая, с его точки зрения должна вобрать в себя имяславие «как единственное проявление в наши дни истинного христианства» (I, 493).

Многие страницы философской мистерии «София и Китоврас», над которой В. Муравьев работал в 1921–1925 гг., посвящены имяславиям. Мыслитель проводит связь между имяборчеством и тем прямым богоборчеством, которым была одержима Россия в пореволюционные годы. Монах, тайно скрывающийся внутри Собора Василия Блаженного, описывает юноше Егорию, пришедшему искать путей к царству правды, как при помощи штыков разгоняли русский Афон, как поносили имяславцев, отлучая от Церкви, лишая «святого причастия и погребения». Не кто иной, как русская иерархия «начала преследования Истинной Церкви» и кошуинства безбожной власти наследуют кошуинствам иеборческого Синода (I, 416).

Сцена в соборе завершается исповеданием Имени Божия. На вопрос Егория: «Что такое имя?» следует вдохновенный монолог старца об Имени Божиим как средоточии неветшающей жизни, любви Творца к твари и ответной любви твари к Творцу; о человеке как орудии, через которое действует Имя, «сосуде, через который оно открывается миру» (I, 416). Разворачивается уже знакомое видение бытия как иерархии имен, восходящих к Имени Божию, звучит тема «имя и время», заостряющаяся в тему победы над временем. В финале монолога старец провозглашает: «Пора миру услышать Евангелие Имени» (I, 417) и благословляет Егория, будущего спасителя Русской земли, «на подвиг великий ради этого Имени», подвиг, ведущий к созиданию Царства Христова, «Третьего Рима Филофея инока, Великого Града Всемирной правды и справедливости» (I, 417).

Встреча Егория и старца входила в первую редакцию мистерии «София и Китоврас». Из второй редакции она исчезла, однако тема «Имяславие и Россия» не утратила своего значения для Муравьева. Мысль о творческом делании, о всецелом обновлении мира, составляющая, с его точки зрения, главную суть имяславия, зазвучала здесь из уст пресвитера Иоанна, героя сказочного царства народных легенд, а также собеседника Софии загадочного Китовраса, персонажа цикла древнерусских повестей «О Соломоне и Китоврасе». Китоврас (сиречь кентавр) — по происхождению демон, но на него надето кольцо с Именем Божиим. И потому изначальная его природа обуздана силой, которая выше всякой другой, человеческой или ангельской силы. Зло здесь претворяет свою падшую, темную природу и осознанно служит добру. Творческая сила Китовраса направлена ко благу, неотделимому от истины и красоты. Именно он ведет Софию и других искателей Царства правды к тому пониманию христианства, которое, по Муравьеву, Сетницкому, Горскому, вытекает из имяславия — христианства как творческой силы, движущей мир к преображению, дающей новый импульс экономике и хозяйству, культуре и искусству, политике и науке.

Тема имени, соотношения в нем начал индивидуальности и соборности развивается в беседе Софии, Китовраса и строителя Адаряна. Последний пытается построить царство, основанное на одиноком, отъединившем себя от людей и мира человеческом «я», но терпит крах, упираясь в тупик индивидуализма. В ответ на исповедь героя Китоврас разворачивает свою философию личности, преодол-

вающей гордынный индивидуализм и коллективизм, для которого нет ценности индивидуального «я». Личность встает против бесформенности и безликости бездны. «Личность борется против бездны своим именем», противится растворяющему ее влиянию. «Или бездна, или имя, среднего нет» (I, 163, 164). При этом полнота раскрытия имени наступает только тогда, когда личность связывается живыми нитями любви и дела с другими личностями, пестует в себе дар любви даже к вещам, ибо вещи, в трактовке Муравьева, не что иное, как «отсохшие личности», не сумевшие реализовать свою целостность через взаимодействие с другими «я».

Размышляя над имяславием, глубоко связанным с опытом умного делания, Горский, Сетницкий, Муравьев обращались к традиции русской святости, и прежде всего к личности преп. Серафима Саровского, поставившего «стяжание Духа Святого» главной целью христианской жизни. К этой традиции они подходили через философию и литературу. В 1923 г. Муравьев создал закрытый семинар по изучению «истории русской дореволюционной культуры» и вел его более трех лет. В семинаре участвовали писатель, критик, бывший издатель журнала «Новый путь» П.П. Перцов, Г.А. Леман, бывшие слушатели Муравьева по Институту живого слова В.П. и Л.Н. Савельевы и их друзья, а также А.К. Горский и Н.А. Сетницкий⁵² В.П. Савельев, будущий архим. Сергей, вспоминал: «Мы побродили мыслью, изучая Хомякова и других славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Пушкина, Достоевского, Федорова, Владимира Соловьева и даже таких “вольнодумцев”, как Радищев и Герцен»⁵³.

Руководя кружком, В.Н. Муравьев разбирает творчество русских мыслителей с точки зрения темы мессианизма, относя их к разным мессианским актам. К «акту христианства в России», разделяющемуся на православное, католическое, морально-религиозное, мистическое направление относит Чаадаева, Хомякова, Достоевского, Федорова, Вл. Соловьева; к акту Возрождения — Радищева и Пушкина; соответственно Герцен попадает в мессианский акт Революции. Преп. Серафима философ помещает в православное направление, замыкаемое имяславием (I, 288).

Размышления над русской идеей стали для молодых членов кружка В.П. Савельева, его жены Лиды и нескольких их друзей толчком для движения к Церкви. Алчущие подлинной веры, летом 1926 г. они совершают коллективную поездку в Саров и Дивеево на празднование преп. Серафима. Едет в Саров и Горский. А после поездки пишет Сетницкому, называя Дивеево «воплощенным апокалипсисом», но апокалипсисом активным «в противоположность староверческому», «Китежем троеперстия»⁵⁴. Спустя несколько месяцев в работе «Н.Ф. Федоров и современность» он укажет на глубинное родство пасхального Серафимова духа и религиозной этики Федорова, на прорастание в «жизненных жестах» Саровского подвижника, основателя Дивеевской обители, удела Богоматери, зерен активной апокалиптики, которую во второй половине века логосно утвердит философ общего дела.

⁵² Архим. Сергей (Савельев). Далекый путь. История одной христианской общины. М., 1998. С. 20.

⁵³ Там же.

⁵⁴ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 15(28) августа 1926 // Литературный архив Музея национальной литературы. Ф. 342. Fedoroviana Pragensia. I.3.27.

Мысль Горского позднее подхватит Н.А. Сетницкий в статье «Мессианство и русская идея», предназначавшейся для второго выпуска сборника «Вселенское Дело» (Харбин, 1934). В своих стержневых положениях эта статья была связана с трактатом «Смертобожничество». Но если в трактате активно-христианские положения доказывались с опорой на историю Вселенской Церкви, то в статье Сетницкого вызревание идеи творческого, активного, всеспасающего христианства было дано на материале истории русской Церкви. Срывы и катастрофы России XX века виделись следствием торжества пассивной апокалиптической установки, разрыва между словом и делом, храмовой и внехрамовой жизнью. А имяславие, «учение о Нетварном Имени»⁵⁵, вместе с опытом преп. Серафима и «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова представало тем комплексом идей, усвоение которых способно дать новый толчок христианству, вывести его к преобразующему деланию в истории.

В 1926 г., но уже не летом, а осенью, откровение, подобное саровскому откровению Горского, переживает Валериан Муравьев. Он едет в Абхазию, в г. Сухум, а оттуда в Новый Афон, где после разгрома Старого Афона нашла приют часть имяславцев. Внешне активный сотрудник ЦИТа, автор обзоров по научной организации труда, внутренне — Взыскующий града, как калики переходные, как его искатели Царства, Аника-воин, Святогор, Мельхиседек, которых описывал он в первой редакции мистерии «София и Китоврас». Он ищет монахов — говорят, они ушли в горы. Он видит разоренный, поруганный монастырь, превращенный «в гостиницу для “отдыхающей” публики» (I, 517), заброшенные апельсиновые сады, которые когда-то содержали монахи. Но в нем нет отчаяния, наоборот, он чувствует «какую-то новую крепость»: «И выше всего, правее всего во мне вставало сознание, что я православный и ныне и присно и во веки и что, несмотря на все мои сомнения, недоумения, отступления, греховность — от этого я не отрекусь, этим буду до конца» (I, 518).

Заметки о Новом Афоне построены в виде письма друзьям. Центральная их часть — беседа с имяславцем отцом Самоном, фокусирующая мысль Муравьева на проблеме «христианство и мир», христианство и культура. В монашестве, как сложилось оно на Руси, философ видит силу, космизирующую мир духовно-материально: от малых форм — таких, как строительство садов и виноградников, обработка полей до архитектурного, храмового строительства и церковного искусства. Наблюдая разоренное новыми управителями хозяйство бывшего монастыря, славившегося своими виноградниками и садами, красотой окультуренной земли, воплощавшей в зримых формах софийность мира, Муравьев находит четкое разрешение вопроса о православии и культуре: «Монастыри дают его не в виде трактатов или книг, а на деле — примером. Наивысшая, какую можно представить себе, культура духа — созерцательный подвиг православного инока — ведет не к отчуждению от природы не к бегству от нее, а наоборот, к полному овладению ее силами, к обращению их на благое дело. Вот она материальная культура, расцветающая не сама по себе, без цели или с самодовлеющей и потому дурною

⁵⁵ Сетницкий Н.А. Мессианство и Русская идея // Из истории философско-эстетической мысли 1920 — 1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 295.

целью, но с целью, освященной религией. И вот сравнение — результаты труда, совершенного с любовью и освященного благодатью, и труда наемного, подневольного, безрадостного» (I, 517).

Эта антитеза вскоре появится в пьесе Муравьева «Советник смерти» (1927). Ее главный герой, профессор Рудный, обосновывает самоубийство как единственный акт достоинства и свободы, который остается человеку, сознавшему бессмыслицу существования. Рудный не находит того камня веры, на котором можно было бы утвердить мысль и жизнь. А жить ради того, чтобы жить, он тоже не может. Подобно идейному самоубийце Достоевского Рудный предпочитает добровольную смерть существованию, лишенному высшей опоры. Противостоят Рудному в пьесе люди нового поколения: художник Миша Миронов, мечтающий коллективным трудом и творчеством создать картину, которая представила бы образ грядущего мира, и мальчик Ванька, которого встречает Рудный в горах непосредственно перед самоубийством. Ванька мечтает вырасти и стать агрономом, хочет «как на Афоне, апельсины сажать» (II, 483), а на вопрос Рудного, есть Бог или нет, отвечает беспечно: «А по мне что есть, что нет, все одно» (II, 482). Но для Рудного очевидна бессмысленность хозяйства вне Бога. Апельсиновые сады на разоренном Афоне — для него предел бессмыслицы и абсурда. Повторив перед Еленой, своей возлюбленной, слова мальчика: «Есть Бог или нет — все одно» и «Апельсины на Афоне» (II, 486), Рудный бросается в пропасть.

В первой редакции сюжета о профессоре-самоубийце, написанной в прозе, присутствует глава «Эпигоны богоискательства», описывающая философское собрание в доме Рудного, где звучит его доклад о жизни и смерти. Описывая обстановку собрания, Муравьев отчасти передает атмосферу домашних философских кружков 1920-х гг., в том числе кружка Г.А. Лемана и имяславческого кружка А.Ф. Лосева. Центральной темой беседы, предваряющей чтение доклада, является ситуация в Новом Афоне, причем в речи проф. Маетнова и о. Владимира Медиоланского, в котором отчетливо проступают черты о. Павла Флоренского, Муравьев вплетает свои впечатления от разоренного монастыря.

В 1925 г. в знак мужественного «стояния» в вере, духовной крепости перед лицом безбожной власти и колеблемой Церкви, члены имяславческого кружка на квартире у Лосевых подписали коллективное исповедание, в котором было заявлено о «духовном оскудении» Церкви, еретическом духе осуждавшего имяславцев Синодального послания от 18 мая 1913 г., провозглашена святость Имени Божия и невозможность отделять Имя Божие от Его Существа: «всякое слово Божие произнесенное устами Божиими, есть Бог, равно так и всякое Имя Божие, изреченное устами Самого Бога, есть Бог»⁵⁶. Этот акт стал зримым свидетельством того, что неразрывно соединенная с *богословием* отечественная *философия имени*, в которую свою лепту внесли друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, была формой *религиозного исповедничества*, вышедшего за стены храма, вынесенного в мир, в культуру, в историю, опытом преодоления секулярности в пространстве мысли, своего рода воцерковлением разума.

⁵⁶ Тахо-Годи А.А. Лосев. С. 115, 116.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Порфирий

О ЖИЗНИ ПЛОТИНА И ПОРЯДКЕ ЕГО КНИГ¹

(ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ
ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ)

Перевод и комментарий Бугай Д.В.

1. Философ Плотин, наш современник, казалось, стыдился, что он пребывает в теле. И из-за такого настроения он не любил рассказывать ни о своем происхождении, ни о своих родителях², ни о своей отчизне³. А выносить какого-нибудь

¹ Крейцер и Мозер в своем оксфордском издании хорошо определяли характер порфириевского сочинения, говоря, что оно отчасти апология от клеветников, отчасти памятник благочестивого почитания учителя, отчасти апофеоз Плотина: haec scriptio Porphyrii de Plotino nihil minus est, quam justa Vita, sigillatim ac plene per annos descripta: est potius partim Apologia, qua ille philosophus ab obtrectatorum calumniis vindicaretur, partim monumentum pietatis, quod magistro suo, cui omnia summa debebat, discipulus sacrum esse volebat, partim quasi quaedam Apotheosis, quo Plotini genius divinus ad posteritatis memoriam commendabatur.

² Имя «Плотин» — латинского происхождения (Plautinus), и, возможно, указывает на связь Плотина и его родителей с Плотинией, женой императора Адриана. Из этого заключали, что родители Плотина могли быть вольноотпущенниками императора и его жены, которые часто занимали различные должности в Египте, провинции, полностью принадлежавшей императору. Тем не менее, как замечают Крейцер и Мозер, многие римские граждане тогда жили в Египте, и одного имени недостаточно, чтобы сделать заключение о происхождении Плотина из вольноотпущенников.

³ Евнапий говорит, что родиной Плотина был египетский город Лико, а сам Плотин — «философом из Египта» (*Vitae sophistarum* III 1). Хотя Армстронг считает эту информацию недостоверной («It is difficult to see what good source of information could have been open to Eunapius which was not available to Porphyrius»), выражения, используемые Евнапием, говорят скорее в его пользу: Πλωτίνος ἦν ἐξ Αἰγύπτου φιλόσοφος. τὸ ἐξ Αἰγύπτου οὖν γράφων, καὶ τὴν πατρίδα προσθήσω. Λικὴ ταύτην ὀνομάζουσιν· καίτοι γε ὁ θεσπέσιος φιλόσοφος Πορφύριος τοῦτο οὐκ ἀνέγραψε... κτλ. Не надо забывать, что Евнапий отделен от Порфирия всего тремя поколениями и что помимо Порфирия и его биографии могли ходить сочинения Амелия или Евстохия, где родной город Плотина мог упоминаться, не говоря уже об устной традиции. Слова Порфирия подчеркивают презрение Плотина ко всему телесному и земному, рисуя своего рода икону учителя, а не утверждают, что Плотин никогда в жизни не сказал никому, где он родился. Об этом косвенно свидетельствует и греческий

живописца или ваятеля он не мог настолько, что когда Амелий⁴ просил позволе-

текст самого Порфирия: οὐτε ... διηγείσθαι ἠνείχετο, т.е. не терпел, не любил рассказывать, а не просто οὐ διηγείτο, что безусловно бы отрицало факт такого рассказа в принципе. Суда сообщает, что родиной Плотина был Ликополь, очевидно, город в Фиваиде. По поводу Плотина даже была греческая поговорка: «Не многих рождает Египет, но когда ему удастся что-то родить, рождается великое» (οὐ πολλοὺς Αἴγυπτος τίκτει, ἐπὰν δὲ τέκη, μέγα τίκτει). Крейцер и Мозер, хотя и сомневаются, что свидетельства Евнапия и Суды могут быть достоверными, тем не менее, приводят их свидетельства. О египетском происхождении Плотина говорит и Давид (*In Porph. isag. prooem.* 4, p. 91, 23–92, 1): ἰστέον ὅτι ἐπιγέγραπται τὸ παρὸν σύγγραμμα Πορφυρίου Εἰσαγωγῆ, Πορφυρίου τοῦ Φοίνικος τοῦ μαθητοῦ Πλωτίνου τοῦ Λυκοπολίτου (ἢ δὲ Λυκόπολις ἐν Αἰγύπτῳ ἐστί), περὶ οὗ εἴρηται ὅτι οὐ πολλοὺς Αἴγυπτος, ἐπὴν δὲ τέκη, μέγα τίκτει. περὶ τούτου δὲ λέγει ὁ Πορφύριος ὅτι Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς ἐρέκει μὲν αἰσχυνομένῳ, ὅτιπερ ἐν σώματι ἦν, βουλομένων δὲ τινῶν ἀναθέσθαι αὐτῷ εἰκόνα ἔφη ὅτι 'ἀρκεῖ μοι τὸ ἐκ τῆς φύσεως εἶδωλον, τοῦτ' ἔστι τὸ σῶμα, μὴ καὶ εἰδώλου εἶδωλον ἔχειν'. εἶδώλου δὲ εἶδωλον τὴν εἰκόνα ἔφη· τοῦ γὰρ σώματός ἐστιν ἐκτύπωμα.

Первая фраза порфириевской Vita впечатлила позднейших читателей Плотина. Наряду с Давидом ее цитирует, например, и Феофилакт Симокатта (epist. 25, Epistologr. Gr., p. 770 Hercher, ср. также epist. 1).

⁴ Уроженец Этрурии Гентилиан Амелий, прозванный самим Плотинум Америком («Неделимым»), был одним из первых учеников Плотина в Риме. Он пришел к Плотину в 246 г., т.е. на третий год пребывания Плотина в Риме, и оставался с ним 24 года. Первоначальное философское образование он получил у стоика Лисимаха. Его отличительным качеством было беспримерное трудолюбие, кроме этого он отличался (в том числе и от Плотина) набожностью, о чем свидетельствует приводимый Порфирием рассказ (10.33). Он записывал занятия Плотина и составил 100 книг этих записей, посвятив их Гостилиану Гесирию из Апамеи, своему приемному сыну. По просьбе Плотина он, продолжая его полемику с гностиками, написал 40 книг в опровержение «Откровения» Зостриана. Защищая Плотина от обвинения в плагиате, он написал книгу «Об отличиях в учении Плотина и Нумения», фрагменты которого он собирал и великолепно знал. Он вводил Порфирия в учение школы, опровергая письменно учение Лонгина, бывшего учителя Порфирия, о том, что умопостигаемое — вне ума, взгляд, которого первоначально придерживался Порфирий. Амелий вел полемику с Лонгином и в другом своем сочинении: в письме, которое он отправил Лонгину из Рима и которое называлось «О характере философии Плотина», а также по вопросам справедливости в платоновском учении о государстве, однако это не помешало ему отправлять или даже лично привозить Лонгину сочинения Плотина. Именно Амелий обратился к оракулу Аполлона с вопросом о смертной судьбе Плотина, этот оракул приводится Порфирием в 22 главе нашего сочинения. Кончил он свои дни в Апаmee Сирийской. Амелий известен своим интересом к прологу «Евангелия от Иоанна» (см. H. Dörrie, «Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eus. Prép. év. 11, 19, 1–4)», *Epektasis. Mélanges Jean Daniélou*, publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 75–87). Амелий, как и Порфирий, пытался более тесно связать ипостаси, подчеркивая у Плотина учение о единстве всех душ и их родство с умом. Как и Порфирий, он начал заниматься подразделением ипостасей на подуровни, здесь возможно влияние Нумения. По Амелию, — и это отлича-

ния создать образ Плотина, то в ответ тот сказал: «выходит, что недостаточно носить образ, в который уже облекла нас природа», но что Амелий просит, чтобы он согласился оставить после себя более долговременный⁵ образ этого образа, словно такое заслуживает какого-то внимания. Поэтому когда Плотин отнекивался и отказывался из-за этого позировать, Амелий, у которого другом был Картерий⁶, лучший из тогдашних живописцев, сделал так, чтобы Картерий стал приходить и посещать собрания⁷, — ведь всякий желающий мог на них заходить, — и Амелий помог Картерию, долго наблюдавшему за Плотиним, получить благодаря этому наблюдению яркие впечатления. И затем, когда Картерий набросал эскиз, пользуясь образом, хранящимся в его памяти, а Амелий помог ему довести этот набросок до сходства, талант Картерия сотворил, — хоть Плотин и не знал этого, — самое похожее его изображение.

2. И хотя Плотин часто болел расстройством желудка, он не допускал ставить себе клистир, говоря, что такие процедуры — не для стариков⁸. Также он не принимал противоядий, приготовленных из диких зверей⁹, говоря, что не упот-

ет его от всех неоплатоников, — должна существовать идея зла, поскольку в ином случае зло было бы непостижимо для бога. Также он полагал, что количество умопостигаемых идей бесконечно. Вполне возможно, как предположил в свое время Поль Анри, что именно записи Амелием занятий Плотина (т.н. *Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν*) легли в основу написанного на арабском языке сочинения *Theologia Aristotelis*, представляющем собой экскерпты из «Эннеад», текст которых, видимо, отличается от порфириевского издания.

⁵ Очевидная аллюзия на «Федон» 87 a sqq., где Кебет говорит о том, что душа долговременнее (*πολυχρονιώτερον*) тела.

⁶ Это единственное свидетельство об этом художнике, ср. RE X 2 (1919), sv *Karterios* 2150 (Lippold). Тем не менее, согласно Н. Р. L'Orange ("The portrait of Plotinus", *Cahiers archéologiques* 5, 1951, pp. 15–30), различные скульптурные реплики портрета философа III в., исследованные R. Calza, имеют прямое отношение к портрету Плотина, сделанному Картерием. См. также G.M.A. Richter, *The portraits of the Greeks*, vol. III, London 1976, p. 289.

⁷ Перевод М.Л. Гаспарова «Амелий попросил его (Картерия — Д.Б.) почаще бывать у них на занятиях» предполагает, что Картерий уже ходил к Плотину. Ничего подобного в греческом тексте не подразумевается.

⁸ Из этого места следует, что тяжелым желудочным заболеванием Плотин страдал, скорее всего, только в старости, при Порфирии. Поэтому вряд ли стоит пытаться понять характер плотиновской философии, сформировавшейся задолго до этого, ссылкой на плохую соматику Плотина.

⁹ Гален в своих книгах «Об антидотах» вначале, ссылаясь на современных ему врачей, определяет, что есть антидот, а затем, ссылаясь уже на Гиппократов, высказывается о том, что такое входящие в число антидотов *ἤγρια καὶ φάρμακα*. «Современные врачи обычно называют антидотами не только те средства, которые дают против смертельных ядов, но и те, что дают от укусов ядовитых тварей, а также при лечении страданий, особенно хронических, в случае болезни внутренностей или язв... А вторым их (т.е. антидотов — Д.Б.) видом он (Асклепиад, т.е. Гиппократ — Д.Б.) называет звериные лекарства, которые дают искусанным бешеными тварями, скорпионами, фалангами и ехиднами» (*De Antidotis libri duo* XIV 136 Kuhn). Таким образом, Порфирий употребляет здесь выражение *ἤγρια καὶ*

ребляет в пищу и домашних животных. Отвращался он и от купаний, каждый день дома прибегая к скребкам. Когда же стала свирепствовать чума, и те, кто отскребал его, умерли, он, оставив заниматься этим, очень скоро заболел тяжелой формой грудной жабы¹⁰. И когда я был вместе с ним, ничего такого у него не было, когда же я отправился в плавание, болезнь усилилась до такой степени, как говорил мне по возвращении друг Евстохий¹¹, остававшийся с ним вплоть до

ἀντιδότους не в том строгом смысле, в котором, по Галену, употреблял выражение *θηριακὰ φάρμακα* Гиппократ, поскольку возможное предположение о том, что Плотин не принимал *θηριακὰς ἀντιδότους*, будучи покусан какой-нибудь ядовитой или взбесившейся тварью, очевидно, не находит подтверждение в порфириевском контексте. Вероятно, под антидотом у Порфирия имеется в виду лекарственное средство животного происхождения, употребляемое при внутренних болезнях, одной из которых (*κοιλιακῆ νόσος*) и страдал Плотин. Вполне естественно, что Порфирий здесь подчеркивает строгость пифагорейского образа жизни, строгого воздержания от приема внутрь любых животных компонентов. Даже если это считалось необходимым для излечения от тяжелого недуга или укуса дикого зверя.

¹⁰ τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα ... ἔσχε. Относительно этой болезни весьма различны мнения переводчиков. Это и *angina* в латинском переводе кобетовского издания Диогена Лаэртского, и *acute diphtheria* Армстронга, и болезнь «горла» в русском переводе М.Л. Гаспарова. Обратимся к описанию *κύναγχος* («собачьего удушья»), как оно дается в псевдогиппократовом трактате *De locis in homine* XXX 1–5. «Собачье удушье возникает из-за сгущения крови в венах шеи. В этом случае спускают кровь из вен других частей тела, сводя кровь вниз, чтобы расслабилось болезнетворное место». Это описание, насколько можно судить, больше всего подходит к грудной жабе.

¹¹ Евстохий, врач из Александрии, единственный из учеников Плотина, который оказался у смертного одра философа. Именно этому человеку, ставшему личным врачом Плотина, мы обязаны описанием болезни Плотина, его последних слов и его возраста, на каковые сведения опирался Порфирий, который в момент смерти Плотина находился в Лилибее на Сицилии. Помимо врачебного ремесла, которое позволило Евстохию обозначить симптомы болезни и определить ее по классификации того времени, Евстохий также, скорее всего, занимался и издательской деятельностью. По крайней мере, одна схолия к «Эннеадам» IV 4, 29 55 содержит упоминание о расположении первых трактатов четвертой «Эннеады» в издании Евстохия, отличном от порфириевского. Помимо упоминания Евстохия в «Жизни Плотина» никаких других сведений о нем мы не имеем. Швицер замечает (*Plotins letztes Wort* в *Museum Helveticum* 33, 1976, p. 85), что Евстохий не был философом и что слова Порфирия в *Vita* 7, 11–12 *ἔξιν περιεβάλλετο γνησίου φιλοσόφου* — похвала, которой профессиональный философ удостаивает преданного Плотину и его кружку дилетанта. В той же статье Швицер предполагает, что именно Евстохий убедил Плотина после начала его последней болезни переехать в Кампанию (art. cit. p. 85), а Плотин, по Швицеру, мог поручить любившемуся ему Евстохию подготовить издание своих сочинений (ibid. p. 86). Порфирий, предполагает Швицер, знал об этом поручении, поэтому и не мог до смерти Евстохия выпустить в свет свое издание, что, по Швицеру, должно объяснить тридцатилетнюю задержку издания Порфирия. Слова Порфирия в 7, 9–10 *ὅς* (scil. *Εὐστόχιος* — D.V.) *περὶ τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας γνωρισθεῖς αὐτῷ διέμενε θεραπεύων ἄχρι*

его смерти, что он, охрипнув, потерял ясность и благозвучность голоса, взгляд его помутнел, а руки и ноги покрылись язвами¹². Поэтому, когда друзья стали избегать встреч с ним из-за его привычки приветствовать всех поцелуем¹³, он уезжает из Рима и, приехав в Кампанию¹⁴, остается жить в поместье, принадлежавшем его старинному другу Зету¹⁵, к тому времени уже умершему. А необходи-

του θανάτου говорят о том, что Евстохий познакомился с Плотинем в конце жизни философа, а не в конце юности Плотина, как это понимал П. Анри в Plotin et l'Occident (1934) 8, 1.

¹² τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἐλκωθῆναι «руки и ноги стали подволакиваться» в пер. М.Л. Гаспарова. Гаспаров ошибочно принимает форму ἐλκωθῆναι за infinit. aor. pass. от глагола ἔλκω («тащить, волочить»), тогда как это infinit. aor. pass от глагола ἔλκω («изъязвлять»), от ἔλκω было бы ἐλκθῆναι. И, таким образом, существенно искажается симптоматика платиновской болезни. Ту же грубую ошибку повторил Ю.А. Шичалин в своей «Истории античного платонизма» С. 262: «руки и ноги перестают его (Плотина — Д.Б.) слушаться».

¹³ ὅθεν ἐκτρεπομένων αὐτοῦ τὰς συναντήσεις τῶν φίλων διὰ τὸ ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν ἔθος ἔχειν... В переводе М.Л. Гаспарова («Остальные же друзья избегали с ним встреч, чтобы не слышать, как он не может выговорить даже их имен»), с нашей точки зрения, имеет место неправильное толкование слов Порфирия. В самом деле, Гаспаров приписывает друзьям Плотина тонкую чувствительность нежных душ, перенося логическое ударение со рта или уст (ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν) на именование (ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν), причем «уста» полностью выключаются. Если человек стал говорить хрипло и глухо, вряд ли это может быть причиной разрыва с ним отношений или отказа от посещения его, тем более, что речь идет о друзьях философа, а не о поклонниках какого-нибудь певца. Ситуация становится понятной, если не пытаться исключить «рот, уста», а понять это буквально: «приветствовать всех устами (ртом)». Тогда становится ясно, что друзья Плотина не могли физиологически вынести поцелуи и объятия человека, руки и ноги которого покрыты гнойными нарывами, как, впрочем, и рот, поскольку хрипота Плотина — следствие именно такого поражения, что описано и античными врачами как один из симптомов κύναγχος. Гаспаров, неверно переводя описание симптоматики (см. выше), и был вынужден пойти по такому ложному пути. Впрочем, приблизительно также понимают это место Вестерманн (quod omnes ipse consueverat appellare), Леопарди (quod ipse omnes ore proprio appellare consueveret) и Армстронг (because he had the habit of greeting everyone by word of mouth). Более верно, на мой взгляд, у Брейе (il avait l'habitude de les saluer en les embrassant) и у Чиленто (egli aveva l'abitudine di salutarli tutti baciandoli).

¹⁴ Кампания была связана с Римом с 343 года до н.э. Август объединил ее в одну провинцию с Лацием. Из-за своего умеренного климата и пышной растительности Кампания стала излюбленным местом отдыха римлян, где они строили свои виллы.

¹⁵ Врач, по происхождению араб, Плотин его очень любил, хотя Зет весьма активно занимался политикой, от которой Плотин безуспешно пытался его отвратить. Поль Анри, называя его в своей статье *La dernière parole de Plotin* (в *Studi classici e Orientali* 2, 1953, р. 113) «критиком и поэтом», спутал его с Зотиком. Тот же Анри в 1951 г. на одном из камней под сводами античного театра в окрестностях Минтурн обнаружил надпись ZETUS.

мое для жизни он получал из имений Зета, а также ему привозили из Минтурн¹⁶ из средств Кастрикия¹⁷, ведь у Кастрикия были владения в Минтурнах. В день же его смерти, как рассказывал нам Евстохий, поскольку он, Евстохий, жил в Путиолах¹⁸ и пришел к нему поздно, Плотин сказал «я все еще жду тебя» и «старайтесь возвести¹⁹ бога, присутствующего в вас, к божественному во всем»²⁰, и в тот мо-

¹⁶ Важный город в Кампании на *via Appia* к юго-западу от Рима неподалеку от моря. Римская колония была в Минтурнах с 295 г. до н.э. Известно, что в Минтурнах была вилла Гая Мария. Болота, окружавшие город, делали его нездоровым местом, однако после значительной перестройки в эпоху Августа колония стала процветать.

¹⁷ Фирм Кастрикий был одним из близких учеников Плотина, помощником Амелия и Порфирия. Однако он, как и Зет, не прекратил своих политических занятий и даже отказался от такого важного для придерживавшейся в этом пифагорейского обычая школы Плотина пункта, как воздержание от мясной пищи. Именно к нему адресовал Порфирий свое сочинение о воздержании (*De abstinentia*). Возможно, Кастрикий написал комментарий на «Парменид» Платона. По мнению Биде (*La vie de Porphyre* [1913], Hildesheim 1964, pp. 98–99), именно такие люди, как Кастрикий, принимавшие неоплатонизм, но не собиравшиеся отказываться от мирской деятельности, отвергавшие аскетические практики, и поддерживали гонения на христиан и языческую реставрацию императора Юлиана.

Что имел в виду Порфирий, специально подчеркивая два источника получения Плотиним необходимых средств, не очень понятно. Чем таким не могло обеспечить философа, очень воздержанного в своих нуждах, поместье Зета, что понадобился еще и подвоз из имений Кастрикия. Хотел ли Порфирий показать, как заботился о Плотине Кастрикий, тем самым повышая его статус среди оставшихся после Плотина учеников?

¹⁸ Путиолы (совр. Pozzuoli) первоначально назывались Дикеархией и были самосской колонией, основанной в 521 г. до н.э. Город находился в Кампании, на берегу моря близ Неаполя на юго-западе от Рима. В 194 г. до н.э. город становится римской колонией. Это был портовый город, игравший важную роль в торговой жизни государства. Также достаточно известный «курорт». От Путеол до Минтурн — около 70 км.

¹⁹ Вряд ли *ἀνάγειν* стоит переводить как «слить».

²⁰ Интереснейшее место, которому посвятили статьи Анри (*La dernière parole de Plotin* в *Studi Classici e Orientali* 2, 1953, 113–130) и Швицер (*Plotins letztes Wort* в *Museum Helveticum* 33, 1976, 85–97). Анализ Анри сводится к следующему. В наших рукописях засвидетельствованы несколько чтений этого места (*πειράσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον*): АЕ τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον mg γρ τὸν ἐν ὑμῖν θεόν; R τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον s.l. γρ τὸν ἐν ὑμῖν θεόν; ВТ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον; USMC Chis. τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Эти разночтения приводят к трем возможным пониманиям: 1. Плотин констатирует, что он пытается возвести божественное в нем (букв. в нас) к божественному во всем; 2. Плотин увещевает своих сотоварищей, чтобы они возводили божественное в них (букв. в вас) к божественному во всем; 3. Плотин увещевает своих сотоварищей, чтобы они возводили бога в них (букв. в вас) к божественному во всем. До статьи Анри безоговорочно (может быть, за исключением Перны) все издатели и переводчики выбирали первый вариант, предполагая явно или неявно, что вариант с *θεόν* — исправление благочестивого монаха, а *ὑμῖν* произошло из *ἡμῖν* в силу йотацизма. Анри предположил, что уже в архетипе имелось два варианта: 1. τὸ ἐν ἡμῖν

θεῖον с исправлением над строкой ἡ на ὑ и 2. на полях рукописи стояли слова, взятые, возможно, из преархитипа или из парархетипа τὸν ἐν ὑμῖν θεόν. Следовательно, вполне возможен и, по Анри, более вероятен третий вариант (τὸν ἐν ὑμῖν θεόν, «Плотин увещевает своих сотоварищей, чтобы они возводили бога в них (букв. в вас) к божественному во всем»), стоявший в рукописи иной, чем архетип (т.е. в парархетипе), или даже в преархетипе. Возражения против этого чтения Анри считает неосновательными. Во-первых, в языке Плотина θεός и ὁ θεός встречаются достаточно часто, поэтому необязательно предполагать здесь руку благочестивого монаха, исправившего безличное и «пантеистическое» θεῖον на форму мужского рода. Во-вторых, если предположить, как делали до Анри, здесь ἡμῖν, а не ὑμῖν, слова Плотина превратятся в pluralis majestatis и приобретут ярковыраженный оттенок высокопарности, столь чуждый Плотину, который был, как замечает Анри, simplicitatis mkmte. В-третьих, πειρασθαι не обязательно должно быть аккузативом инфинитивного оборота при φήσας, этот инфинитив вполне может быть infinitivus pro imperativo, засвидетельствованный не только у лириков, но и у аттических прозаиков. Кроме того, вариант, выбранный Анри, косвенно подтверждается парафразой этого места у Синесия Киренского (epist. 138, 32–37 Hercher): ἔρωσο καὶ φιλοσόφει, καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἀναγεῖ ἐπὶ τὸ πρωτόγονον (πρόγονον mss. et Henry, πρωτογόνον Igal et Schwyzer – D.B.) θεῖον. καλὸν γὰρ ἀπάσαν ἐμὴν ἐπιστολήν τοῦτο παρ' ἐμοῦ τῇ τιμίᾳ σου διαθέσει λέγειν, ὃ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. Из текста видно, что Синесий воспринимает слова Плотина как призыв, обращенный к ученикам, а не как констатацию попытки самого Плотина это осуществить. Швицер считает, что перечисленные рукописные варианты ведут не к трем, а к четырем возможным истолкованиям. 1. Если читать τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον, тогда надо понимать текст как увещевание Плотина: «Пытайтесь возвести божественное в вас к божественному во всем»; 2. Вариант с τὸν ἐν ὑμῖν θεόν также будет увещеванием, где вместо «божественного» будет фигурировать «бог»; 3. Вариант τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον можно понимать как косвенную речь при φήσας, т.е. как констатацию того, что сам Плотин пытается возвести божественное в нем к божественному во всем; 4. Этот же вариант можно понять как увещевание: «Пытайтесь возвести божественное в нас, людях, к божественному во всем». Интерпретация этой фразы зависит, по Швицеру, от выбора в следующих четырех пунктах. 1. Констатация или увещевание; 2. ἡμῖν или ὑμῖν; 3. τὸ θεῖον или τὸν θεόν; 4. Прямая или косвенная речь. В пункте 1 Швицер, опираясь на приведенный выше текст Синесия, останавливается на увещевании. В пункте 2 Швицер отклоняет хардеровское понимание ἡμῖν, хотя сам вариант ἡμῖν, как заметил Хардер, засвидетельствован у Платона (Tim. 90 с 7–8) и Аристотеля (Eth. Eudem. Θ 2, 1248 а 27), поскольку, говорит Швицер, в таком случае придется считать, что только в момент смерти Плотин заботился об ἀναγωγῇ, объявляя об этом весьма выпендренно. Швицер несогласен с критическим замечанием Доддса («priggishly admonitory») относительно варианта с ὑμῖν, поскольку, по Швицеру, Плотин не утверждает, что ἀναγωγῇ удалась ему самому. При этом увещевание, с точки зрения Швицера, обращено не только к Евстохию и его ученикам, но ко всем людям вообще. Так что в конечном итоге Швицер выбирает вариант с ἡμῖν. В пункте 3 Швицер показывает равную возможность читать в этом месте и τὸ θεῖον и τὸν θεόν, склоняясь при этом к последнему варианту как к lectio difficilior, поскольку первый вариант более расхож. В пункте 4 Швицер, будучи уверен, что в тексте имеет место Mahnung, а не Feststellung, учитывая при этом возражение Хардера про-

мент, когда змея²¹ проползла под ложем, на котором он лежал, и скрылась через дыру в стене, он испустил дух, будучи, как говорил Евстохий, в возрасте шестидесяти шести лет в конце второго года царствования Клавдия²². Умирал же он, когда я, Порфирий, был в Лилибее²³, Амелий — в Апамее Сирийской²⁴, а Кастрикий — в Риме, а присутствовал при этом один Евстохий²⁵. Когда же мы отняли

тив этого (Хардер считал, что если бы речь шла о *Mahnung*, то стоял бы не *infinitivus pro imperativo*, а нормальный императив), принимает вариант с прямой речью и принимает конъектуру де Стрикера *πειρᾶσθε* вместо рукописного *πειρᾶσθαι*. Швицер отвергает тем самым вариант Хардера, который, держась рукописной традиции, считал, что здесь имеет место косвенная речь после *φήσας*, т.е. что Плотин сообщает о своей собственной попытке. Отвергает Швицер и версию Игаля, который видел в *πειρᾶσθαι* призыв к Евстохию и только к нему. Тем самым окончательный вариант этой фразы Schwyzero conjectante таков: *εἰπὼν ὅτι “σὲ ἔτι περιμένω” καὶ φήσας “πειρᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον” ... ἀφῆκε τὸ πνεῦμα*, т.е. «сказав “тебя я еще ожидаю” и возвестив “пытайтесь возвести бога в нас, в людях, к божественному во всем” ... испустил дух».

²¹ die Erscheinung des Genius, замечает Целлер. Брейе полагает, что рассказ о змее, которая явилась в последние мгновения жизни Плотина, связан с эпизодом призывания даймона в X главе *Vita*. Брейе отождествляет змею с плотиновским даймоном, который оказался богом. Затем он указывает на то, что в Александрии почиталось змеиное божество, т.н. Агатодаймон (*Ἀγαθοδαίμων*), которое, как и Гермес-Тот, отвечало за раскрытие божественной истины, и что александриец Евстохий не смог обойтись без него, описывая смерть Плотина.

²² Клавдий II, победитель готов (годы правления 268–270 н.э.). Иллирийский офицер, ставший императором после убийства Галлиена. Восторги Требеллия Поллиона в биография Клавдия легко объясняются тем, что цезарь Констанций Хлор, для которого написана эта биография, вел от него свой род. Тем не менее, действительно, Клавдий восстановил нормальные отношения с сенатом, разгромил вначале алеманов, а затем готов, добился признания как император от непокорной Зенобии, правительницы Пальмиры.

²³ Лилибея (совр. Саро Воео или di Marsala). Название горного выступа и города на юго-западе Сицилии, самая западная точка острова. В 580 г. до н.э. Книд попытался основать здесь колонию, но безуспешно. Это несколько позднее смогли сделать карфагеняне, которые превратили этот город в важный порт. В 249 г. до н.э. после успешной осады римляне включили Лилибею в состав провинции Сицилия в качестве *civitas daesimana*. При Августе город стал *municipium*, а при Пертинаксе и Септимию Севере *colonia*.

²⁴ Город на Оронте, появившийся на месте военной колонии македонян из Пеллы. Апамея была основана Селевком I или Антиохом I. Была взята Цецилием Бассом в 46 г. до н.э. после долгой осады. Этот многонаселенный город (117 000 человек при Августе) контролировал значительную территорию. Апамея — достаточно важный интеллектуальный центр того времени, здесь действовали знаменитый Посидоний и не менее знаменитый Нумений. Сюда же переезжает Амелий, принесший в Сирию плотниновский неоплатонизм.

²⁵ Целлер (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2, Lpz. 1881, S. 466, A. 3) считает, что это свидетельство Евстохия может оказаться не совсем точным (*ungenau*).

от второго года царствования Клавдия шестьдесят шесть лет, время его рождения пришлось на тринадцатый год царствования Севера²⁶. Однако он никому²⁷ не объявил ни месяца, в котором он родился, ни дня рождения, поскольку и не считал нужным в свой день рождения устраивать жертвоприношений или банкет для кого бы то ни было, хотя в те дни, которые считались днями рождения Платона и Сократа, он устраивал жертвоприношения и угощал друзей, тогда же наиболее способные из его сотоварищей должны были прочитать для собравшихся речь.

3. Все-таки сам он часто рассказывал нам в частных беседах следующее. Он посещал кормилицу еще тогда, когда уже стал учиться читать и писать и было ему уже восемь лет, и, обнажая сосцы, любил их сосать. Но, услышав, что он — ужасный ребенок, устыдившись, перестал. Когда же ему было двадцать восемь²⁸, он обратился к философии и, хотя он был направлен к тогдашним александрийским знаменитостям²⁹, он ушел с их лекций разочарованным и полным печали, и рассказал о своих впечатлениях одному из друзей. Тот же, уразумев желание его души, отправил его к Аммонию³⁰, с которым он еще не занимался. Когда же Плотин

²⁶ Луций Септимий Север был императором со 193 до 211 гг. н.э. Проводил успешную внешнюю политику на Западе (разделение Британии на две части для предотвращения восстаний, поход в Шотландию) и, особенно, на Востоке империи (поход против парфян, аннексия Орсроены и Месопотамии). Тринадцатый год его правления — 205-й, в этом году и родился Плотин.

²⁷ В рукописях семейства х читается не *δεδήλωκέ τιμι*, но *δεδήλωκένοι*, при таком чтении «никому» должно быть исключено.

²⁸ Крейцер и Мозер предполагают излишним считать, что лакуна в двадцать лет должна была быть заполнена у Плотина изучением музыки, геометрии, арифметики, механики и оптики, которые, как сообщает Порфирий, были Плотину хорошо известны, хотя специально он ими не занимался.

²⁹ Как и Афины, Александрия в III в. н.э. имела кафедры философии всех тогдашних философских школ. О тогдашних философских школах, обучении в них и их географии см. *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М., ГЛК, 1998. С. 289–303 (в пер. А.И. Любжина).

³⁰ Порфирий в «Жизни Плотина» сообщает, во-первых, что Аммоний учил в Александрии, во-вторых, приводя отрывок из сочинения Лонгина «О цели», что он не писал сочинений, но своими беседами приводил слушателей к пониманию, в-третьих, что его учения (*δόγματα*) существенно отличались от современных ему учений александрийских философов и его ближайшие ученики договорились держать эти учения в тайне, в-четвертых, его занятия с Плотинном привели последнего к тому, что он пожелал изучить философию персов и индусов, таким образом, можно заключить, что особое внимание на занятиях Аммония уделялось толкованию восточной мудрости. Тот же Порфирий в другом своем сочинении «Против христиан», отрывок из третьей книги которого приведен у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории» (VI 19, 1–8), сообщает, что Аммоний был учителем известного христианского экзегета Оригена, что он первоначально был христианином, а затем перешел к законному образу жизни (*πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν*), т.е. к язычеству, и также Порфирий оценивает его деятельность, говоря, что он достиг «величайшего успеха в философии» (*πλείστην ἐν φιλοσοφίᾳ ἐπίδοσιν*). Сам Евсевий утверж-

тин отправился к тому и услышал его, то сказал другу: «Вот его-то я и искал». И с того дня, постоянно пребывая с Аммонием, он приобрел такую любовь к философии, что стремился познакомиться и философию, практиковавшуюся персами³¹, и ту, которая господствовала у индусов³². И когда император Гордиан³³ собирался

дает (ibid. VI 19, 10), что Аммоний никогда от христианства не отрекался, написал множество трудов, в числе которых сочинение о согласии Моисея с Иисусом. Это мнение Евсевия можно объяснить либо тем, что он спутал известного ему христианина Аммония с язычником Аммонием, либо сектантской ангажированностью христианского епископа. Кроме того, Порфирий, говоря об Оригене-христианине, называет сочинения философов, оказавших на последнего важное влияние: «Он (Ориген — Д. Б.) всегда беседовал с Платоном, а также обращался к сочинениям Нумения и Крония, Аполлофана и Лонгина, Модерата и Никомаха, и знаменитых пифагорейцев...» (ibid. VI 19, 8). Отсюда можно предположить, что именно эти авторы (кроме, пожалуй, Лонгина, который сам учился у Аммония) изучались в школе Аммония, а направленность мысли последнего была неопифагорейской. Учение Аммония весьма сложно восстановить. Кажется, ему было неизвестно понятие трансцендентного единого, и первоначально он считал, скорее, ум в среднеплатоническом смысле. Из Немесия (*Nat. hom.* 2) известно, что он верил в бессмертие души, что вполне понятно. Гиерокл (ар. Photius, *Bibl.* 461 a) сообщает о том, что, по Аммонию, между Платоном и Аристотелем царит согласие, взгляд, направленный против Атика и Нумения. Его влияние на Плотина объясняется, наверное, не новаторскими учениями, но характером преподавания, отличного от схоластической манеры тогдашнего философского образования.

³¹ Судя по всему, этой философией персов, которую хотел постичь Плотин, еще не могло быть манихейство, поскольку проповедь Мани, уроженца Вавилона, говорившего на сирийском, только-только начиналась около 240 г. н.э. Покровителем этого нового учения станет Шапур I, против которого и шел войной Гордиан III. Плотин, скорее всего, как в свое время предположил Э. Брейе, стремился ознакомиться «с той совокупностью теологических идей, которые кристаллизировались вокруг культа Митры» (Bréhier É. *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, ch. VII: L'orientalisme de Plotin, p. 116).

³² Ср. у Апулея о Платоне: Atque ad Indos et Magos intendisset animum, nisi tunc eum bella uetuisent (*De Plat. et eius dogm.* I 3, 13–15). Интерес Плотина к Индии характерен для философа императорского периода, достаточно вспомнить «Жизнь Аполлония Тианского», однако вряд ли стоит пытаться проследить влияние индийской традиции и, прежде всего, «Упанишад» с их учением о тождестве атмана-брахмана в «Эннеадах». Взгляд Брейе, признававшего такое влияние (op. cit. pp. 118–133), не нашел поддержки.

³³ Гордиан III — Марк Антоний Гордиан, годы правления 238–244. Сын дочери Гордиана I Меции Фаустины, Гордиан III был провозглашен императором преторианской гвардией в возрасте 13 лет. Дела государства вначале вела его мать, а между 241 и 243 годом власть постепенно перешла в руки префекта преторианцев Тимесифея (Misitheus в *Historia Augusta*). Именно этот последний начал в 242 году большую кампанию против Персов, за год до этого вторгнувшихся на территорию империи. Римские войска добились значительных успехов, но в 243 году Тимесифей был убит, а на его место был назначен Филипп араб. Этот последний, используя в качестве предлога нехватку продовольствия, убедил солдат сделать его императором. Гордиан III был убит ими в 244 году.

отправиться в поход на Персов, Плотин, записавшись в войско, отправился вместе с ним, будучи тридцати девяти лет от роду. Ибо он занимался с Аммонием одиннадцать полных лет. Когда же Гордиан погиб в Месопотамии³⁴, то он едва спасся бегством³⁵ в Антиохию³⁶. Когда же Филипп³⁷ захватил императорскую власть, Плотин, будучи сорока лет, приехал в Рим. И поскольку Эренний³⁸, Ориген³⁹ и

³⁴ Месопотамия — область между Тигром и Евфратом. Римляне в 92 г. до н.э. дошли до верхнего течения Евфрата. Впервые она стала римской провинцией в 115–117 гг. н.э. при Траяне. Последний раз она была под римской властью в 199 г. н.э. при Септимии Севере. Римлянам так и не удалось покорить всю Месопотамию, они владели лишь северо-западной ее частью, и именно она стала при Севере провинцией. Из Месопотамии римские солдаты принесли столь популярный в имперском Риме культ Митры. В 227 г. н.э. парфянская держава пала под натиском южно-иранских племен, которые привели к власти династию Сассанидов.

³⁵ Видимо, Плотин был тесно связан с кем-то из приближенных Гордиана III, иначе объяснить опасность для его жизни, возникшую в результате обычного для тогдашней политической жизни переворота, трудно. Вряд ли Плотин был солдатом в войске Гордиана, поскольку полученное им образование и позднейшая близость к римской знати показывает довольно высокое социальное положение философа. Поэтому фразу Порфирия *δὸς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ* надо понимать как простое обозначение того обстоятельства, что Плотин присоединился в неизвестной нам функции к римскому войску, а не как констатацию того, что Плотин стал солдатом, что получилось у М.Л. Гаспарова.

³⁶ Антиохия — столица селевкидской Сирии на левом берегу Оронта в 20 километрах от моря. Она была основана Селевком I в 300 г. до н.э. Городом владели армяне с 83 до 66 г. до н.э., после чего она была присоединена к Римской республике Помпеем в 64 г. и стала столицей провинции Сирия. Цезарь присвоил городу статус автономии в 47 г. до н.э. Из-за того, что город взял сторону Песценния Нигера, Септимий Север лишил Антиохию этого статуса в 194 г. н.э. В 201 г. этот статус ей был возвращен, а Каракалла сделал Антиохию колонией. В эпоху Плотина Антиохия была третьим городом на Востоке, после Александрии и Селевкии. Ее богатства были обязаны ее выгодному географическому положению посредника между Азией и Средиземноморьем, а также естественным богатствам — прежде всего, вину и оливковому маслу, — которые производились на зависимых от нее территориях.

³⁷ Итуриец, родившийся в Аравии. После убийства Гордиана III, в котором, вероятно, он принимал участие, и мирного договора с Персами, в 244 г. н.э. он вместе со своим сыном возвращается в Рим. В 247 г. он и его сын в качестве консулов справляют секулярные игры. Филиппу удалось поддерживать хорошие отношения с сенатом, однако после вторжения карпов и готов начались мятежи против Филиппа в разных частях империи. Солдатами был провозглашен император Деций, победитель готов на Дунае, и хотя он оставался лояльным Филиппу, Филипп этому не поверил, и началась гражданская война, в ходе которой в 249 г. в Вероне Филипп и его сын были убиты.

³⁸ Кроме той информации, которую приводит Порфирий, ничего более об Эреннии нам неизвестно.

³⁹ Ориген-платоник, ученик Аммония. Лонгин, учившийся у Аммония и Оригена, сообщает, что они почти ничего не писали, а Ориген написал лишь одно сочинение

Плотин поклялись не раскрывать учений Аммония, которые он им разъяснил на занятиях, Плотин, оставаясь верен клятве, хоть и занимался с некоторыми из посещавших его, тем не менее хранил в тайне учения, переданные Аммонием. Когда же Эренний первым преступил клятву, Ориген последовал в этом за ним. Однако написал он только сочинение «О демонах», а при Галлиене⁴⁰ — «Царь — единственный творец»⁴¹. Плотин же долгое время ничего не писал, но вел занятия, основываясь на преподавании Аммония. И так было десять лет: он занимался с некоторыми, но ничего не писал. А те занятия, поскольку он старался обратить занимавшихся с ним к исследованию, были беспорядочны и полны болтовни, как рассказывал нам Амелий⁴². Амелий же пришел к нему в третий год его пребывания

«О демонах». Порфирий добавляет к списку работ Оригена сочинение «О том, что царь — единственный творец». Очевидно, что Ориген-платоник и Ориген-церковный писатель — два разных человека, поскольку вряд ли Лонгин причислил бы к почти неписавшим Оригена-христианина, автора весьма многочисленных сочинений.

⁴⁰ Публий Лициний Эгнатий Галлиен был императором в 260–268 гг. н.э. Сын Валериана, произведенный им в августы в 253 г. При жизни отца Галлиен занимался западной частью империи, удачно отражая нападения германских племен на Рейне и в Италии. Его правление изобиловало мятежами и нападениями извне. В конце концов, он был убит своими офицерами. Позднейшая традиция была настроена против Галлиена, которого изображали (напр., Требеллий Поллион) как исчадие ада, однако, как замечает Люк Бриссон, это было вызвано прежде всего тем, что Галлиен отстранял от командования армиями сенаторов, назначая на эти посты профессиональных генералов. Важным делом Галлиена было учреждение кавлерийского корпуса. Он с терпимостью относился к христианам, повторяя в этом своего отца. Галлиен и его жена Салонина весьма хорошо относились к Плотину. Император даже согласился отдать Плотину город в Кампании, где якобы когда-то жили философы, чтобы этот восстановленный город управлялся по «Законам» Платона. Осуществлению этого проекта воспрепятствовало окружение императора. Порфирий уехал из Рима на Сицилию в 268 г., в 269 г. Рим покидает сначала Амелий, а затем и сам Плотин. Из этого можно, вероятно, заключить, что школа Плотина была достаточно тесно связана с Галлиеном, а окончание ее функционирования — с его убийством.

⁴¹ Это сочинение Валесий и Кобет считали похвалой поэтическим талантам императора Галиена, что, как замечают Анри и Швицер, вряд ли возможно. Впрочем, ср. *Historia Augusta* о Галиене: (Trebell. Poll. Gallien. 11, 7) *inter centum poetas praecipuum*. Брейе попытался объяснить название этого трактата указанием на то, что в стоической литературе засвидетельствован парадокс «только мудрец является поэтом» (*SVF II*, п. 654), и здесь слово «мудрец» было заменено словом «царь». Кроме того, Брейе предположил, что в этих двух трактатах речь шла о соответственно демоническом и поэтическом видах вдохновения. Брейе, скорее всего, неправ. Трактат «О демонах» посвящен, вероятно, описанию числа и функций промежуточных между божественным и земным сущностей, а второй — среднеплатонической доктрине первоначала.

⁴² В переводе М.Л. Гаспарова: «А беседы он вел так, словно склонял учеников к распушенности и всякому вздору». Однако смысл фразы очень прост: Плотин пытался не передать некое завершённое учение, сохраняя в тайне догматы Аммония, но склонить тех, кто посещал его занятия, к самостоятельному исследованию (*ζητεῖν προτροπόμενον*),

в Риме и в третий год правления императора Филиппа, и, оставаясь с ним до первого года правления императора Клавдия, общался с ним полных двадцать четыре года, будучи до этого обучен Лисимахом⁴³, а трудолюбием превосходя всех⁴⁴, кто был рядом с ним, поэтому все сочинения Нумения⁴⁵ он записал, собрал и выучил почти полностью. Делая же конспекты занятий, он составил около сотни книг схолий, которые он подарил Гостилиану Гесихию Апамейцу⁴⁶, своему приемному сыну.

поэтому в этих занятиях не было системы и порядка, т.е. Плотин, например, не излагал последовательно учение платоников по этике, физике и логике, поэтому, с точки зрения Амелия, привыкшего к другим формам обучения, эта педагогическая практика казалась беспорядочной и полной болтовни. Такие упреки Плотину, судя по всему, делались не раз (см. *Vita* 13). Понять это как призыв к распущенности можно только в страшном сне.

⁴³ Лисимах, учитель Амелия, по свидетельству Лонгина (*Porph. Vita Plotini*, 20), был стоическим философом, который, как Аммоний, Ориген и многие другие, только устно вел учеников к пониманию философии, отказываясь писать сочинения. В одной из гробниц долины фараонов в Фивах обнаружена надпись, которую можно датировать III в. н.э.: *Λυσίμαχος πλατωνικός φιλόσοφος*. См. надпись n° 1281 в Jules Baillet, *Inscriptions grecques des tombeaux des rois ou syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire 42 (fasc. II), Le Caire 1923.

⁴⁴ Или, если принять оправданную грамматически конъектуру Кобета *διαφέρων*, «отличаясь ото всех».

⁴⁵ Нумений из Апамеи Сирийской — одна из наиболее интересных и загадочных фигур в истории античного платонизма. Он жил, скорее всего, во второй половине II в. н.э., оказал влияние на столь различных философов, как Плотин и Ориген-христианин. В школе Плотина сочинения Нумения обсуждались на занятиях, а Плотин некоторые даже обвиняли в плагиате Нумения, против чего выступали ученики Плотина Амелий и Порфирий. Амелий весьма, судя по всему, симпатизировал Нумению, сочинения которого он собирал и даже знал наизусть. Лонгин в своем сочинении «О цели», которое приведено частично Порфирием в 20-й главе «Жизни Плотина» говорит, что платиновское изложение пифагорейских и платонических начал по степени ясности (*εἰς ἀκρίβειαν*) намного превосходит изложение Нумения и других платоников. В системе Нумения, основанной в этом аспекте на истолковании платоновского «Второго письма», существуют три бога: Отец — Творец — Творение. Филипп Мерлан (*The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, ed. by A.N. Armstrong, Cambridge 1967, p. 100 sqq.) предположил, что, скорее, речь должна идти о двух богах, второй из которых двояк. Таким образом, первый бог — благо, первый ум, сущее, второй — второй ум или творец, с одной стороны, но творение и третий ум, с другой. Хотя Амелий здесь и представлен как ценитель и почитатель Нумения, тем не менее, Амелий, ученик Плотина относился к Нумению с большой долей критичности, написал сочинение «О различии учений Плотина и Нумения». Порфирий сохранил в тексте *Vita* (17, 16–44) письмо, которое послал ему Амелий вместе с этим сочинением. В нем Амелий пишет о Нумении следующее: «А то, что хотел сказать Нумений, который, как болтают обвинители, в чем-то согласен с нами, весьма нелегко понять, поскольку об одном и том же он высказывался по-разному».

⁴⁶ Скорее всего, именно у него Амелий находился в момент смерти Плотина. Ничего более о Гесихии неизвестно.

4. В десятый же год правления императора Галиена я, Порфирий⁴⁷, прибыв из Эллады вместе с Антонием Родосским⁴⁸, встретил Амелия тогда, когда он общался с Плотинем уже восемнадцатый год, однако еще ничего не осмеливался

⁴⁷ Порфирий из Тира (233–301/305), один из ближайших учеников Плотина, издатель его сочинений в форме «Эннеад» (девятик). Его настоящим именем было Малк, он происходил из богатой и образованной финикийской семьи. Первоначальное образование получил в Афинах, где его преподавателями были геометр Деметрий, грамматик Аполлоний, и, возможно, ритор Минуциан. Однако его главным учителем становится критик и философ-платоник Лонгин. В 263 г. Порфирий приезжает в Рим, где присоединяется к кружку Плотина, выполняя при Плотине функцию ассистента (наряду с Лонгином). О римском периоде Порфирия см. *Vita Plotini passim*. В 268 г. по совету Плотина, обеспокоенного физическим и психическим состоянием Порфирия, бывшего на грани самоубийства, Порфирий уезжает в Лилибею на Сицилии. А через некоторое время после смерти Плотина он возвращается в Рим, где преподает платонизм, преобразованный Плотинем. Среди его римских учеников можно назвать Ямвлиха и Феодора Асинского. Около 301 г. он выпускает в свет новое издание сочинений Плотина, которое стало основой дошедшего до нас греческого текста Плотина. В конце жизни он женится на вдове одного своего друга, Марцелле, матери семи детей. Умер он в промежутке между 301 и 305 гг. Суда, отметив, что Порфирий написал книги по философским, риторическим и грамматическим вопросам, приводит названия следующих его сочинений: «О божественных именах» 1 кн., «О началах» 2 кн., «О материи» 6 кн., «О душе к Боэфу» 5 кн., «О воздержании от одушевленных» 4 кн., «О словах “познай себя самого”» 4 кн., «О бестелесном», «О том, что Платон и Аристотель образуют единую школу» 7 кн., «Комментарии к философской истории Юлиана Халдея» 4 кн., «Рассуждения против христиан» 15 кн., «Против учения Аристотеля, что душа — это энтелехия», «Филологическая история» 5 кн., «О роде, виде, различии, собственном признаке и привходящем», «Об истоках Нила согласно Пиндару», «О пользе Гомера для царей» 10 кн., «Смешанные разыскания» 7 кн., «Комментарий к проэмию Фукидида», «Против Аристида» 7 кн., «Комментарий к сочинению Минуциана об искусстве», и многие другие книги, особенно по астрономии, среди которых «Введение в астрономические предметы» 3 кн., а также «Грамматические апории». Порфирий направляет платонизм Плотина в школьное русло, он пишет разъяснения к сочинениям Плотина, старается приблизить философию своего учителя к школьным стандартам. Он возвращается к среднеплатонической практике последовательного комментария к сочинениям Платона, которая была чужда Плотину. В значительной степени он отходит от Плотина в вопросах философии религии, которая становится главной темой теоретических разработок Порфирия, видимо, после смерти Плотина комментирует «Халдейские оракулы», сочинение близкое к гностическим течениям, против которых высказался Плотин. Позднейшая неоплатоническая традиция во многом возникла под влиянием Порфирия, «многознание» которого, впрочем, иногда становилось объектом критики. Порфирий также сыграл огромную роль в превращении платоновской философии, достаточно камерного и элитарного явления, в главную идеологическую основу позднего язычества империи, выступив с жесткой критикой и разоблачением ставившегося все более распространенным христианства.

⁴⁸ Это случилось в 263 г. н.э. Об Антонии Родосском ничего более не известно.

писать кроме заметок о занятиях, которые у него еще не достигли количества ста книг. Было же Плотину в десятый год правления императора Галиена около пятидесяти девяти лет. Мне же, Порфирию, когда я встретил его в первый раз, было тридцать. Начав писать по некоторым тогда представившимся темам⁴⁹ в первый год правления Галиена, к десятому году оно, когда я, Порфирий, впервые узнал его, оказалось, что он написал двадцать одну книгу, которые, как я нашел, ходили в списках среди небольшого числа людей. Ведь эти списки не легко было достать, о них с трудом можно было узнать, давали их не просто так, но тщательно отбирая достойных их получить⁵⁰. А из-за того, что он сам не надписывал свои книги, название им давал каждый по своему. Наиболее же распространенные названия были такими. Приведу я еще и начала его книг, чтобы благодаря им было ясно, о какой книге идет речь⁵¹.

1. (I. 6) О прекрасном («Прекрасное, по большей части, существует для зрения»).
2. (IV. 7) О бессмертии души («Если же бессмертен каждый»).

⁴⁹ В переводе *τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις* я ориентировался на версию Чиленто (*argomenti occasionali*) и Брейе (*les sujets qui se présentaient*). Гаспаровское «стал излагать письменно те рассуждения, которые приходили ему в голову» чересчур субъективизирует процесс, обозначенный греческим *ἐπιπίπτω*, тогда как вариант Армстронга (*to write on the subjects that came up in the meetings of the school*) предполагает гораздо большую степень определенности, чем та, которую, на мой взгляд, мы можем извлечь из этих слов Порфирия.

⁵⁰ *Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥαδίᾳ ἢ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ' ἀπλῶς καὶ τοῦ ῥάστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων*. М.Л. Гаспаров переводит это место таким образом: «да и то издавал он их не легко и не спокойно, и назначались они не для простого беглого чтения, а чтобы читающие вдумывались в них со всем старанием». Этот перевод, во-первых, меняет связь данного предложения с предшествующим, ставя на место причинного *γὰρ* уступительное «да и то». Тем самым, данное предложение перестает быть объяснением предшествующего *ἐκδομένα ὀλίγοις*. Неудивительно, что у Гаспарова появляется совсем другой смысл, чем у Порфирия. Это обусловило, во-вторых, что в переводе Гаспарова появляются несуществующие вещи: какое-то беспокойное издание Плотина, простое беглое чтение, вдумывание со всем старанием. Если считать, что данное предложение — объяснение предшествующего, этот текст, хотя и содержащий определенные сложности (необычное значение *εὐσυνειδήτως*, из-за чего Кобет предложил здесь конъектуру *ἀσυνειδήτως*), становится вполне ясным, что подтверждают переводы на европейские языки.

⁵¹ Этой фразы нет в переводе М.Л. Гаспарова, поскольку она опущена в издании Вестерманна, с которого сделан его перевод. Действительно, во многих переводах *Vita Plotini* опущены начальные слова приводимых далее Порфирием трактатов Плотина, однако Гаспаров ошибается в своем комментарии, когда пишет, что «начальные слова каждого сочинения, выписанные в одной из рукописей, при переводе опущены». Начальные слова, как следует из *arragatu critico* издания Анри-Швицера, наоборот, есть во всех рукописях, кроме одной (M), а выброшенная Вестерманном и Гаспаровым фраза опущена тоже только в рукописи M.

3. (III. 1) О судьбе («Все возникающее»).
4. (IV. 2) О сущности души («Сущность души»).
5. (V. 9) Об уме, идеях и сущем («Все люди изначально»).
6. (IV. 8) О нисхождении души в тела («Часто пробуждаясь»).
7. (V. 4) Как от первого происходит то, что после первого, и о едином («Если нечто после первого»).
8. (IV. 9) Все ли души суть одна («Как душу»).
9. (VI. 9) О благе или о едином («Все сущее»).
10. (V. 1) О трех начальных ипостасях («Что же заставило души»).
11. (V. 2) О возникновении и порядке того, что после первого («Единое — все»).
12. (II. 4) О двух материях («Так называемую материю»).
13. (III. 9) Различные рассмотрения («Ум, говорит он, видит находящиеся внутри идеи»).
14. (II. 2) О круговращении («Из-за чего движется по кругу»).
15. (III. 4) О принявшем нас в удел даймоне («Одни сущности»).
16. (I. 9) О благоразумном изведении («Не изводи, чтобы не вышла»).
17. (II. 6) О качестве («Сущее и сущность»).
18. (V. 7) Есть ли идеи единичных вещей («Если и у единичного»).
19. (I. 2) О добродетелях («Поскольку зло здесь»).
20. (I. 3) О диалектике («Какое искусство или метод»).
21. (IV. 1) Каким образом душа считается средним между неделимой и делимой сущностью («В умопостигаемом мире»).

Вот эти сочинения, числом двадцать одно, обретались уже написанными, когда я, Порфирий, впервые пришел к нему. Плотину тогда шел пятьдесят девятый год.

5. Общался же я с ним в этот год и в следующие пять лет — ведь я, Порфирий прибыл⁵² в Рим немногим раньше десятилетия⁵³ правления Галлиена, Плотин же летом отдыхал, а в прочее время беседовал со своими слушателями, — в эти годы, поскольку на занятиях осуществлялось множество исследований⁵⁴, а Амелий и я просили его писать, он пишет две книги:

⁵² В editio major Анри и Швицер следовали рукописному чтению *ἔγεγονει* («он оказался»), однако editio minor уже следует конъектуре Перны и всех последующих издателей *ἔγεγονειν* («я оказался»).

⁵³ «Шестилетия» по конъектуре Виттенбаха, т.е. Виттенбах предположил, что Порфирий зачем-то уточняет, что он прибыл в Рим до тех шести лет, которые он провел с Плотинном.

⁵⁴ Непонятно, каким образом *ἐν δὴ τοῖς ἐξ ἑτέροις τούτοις πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων* можно перевести как «многое рассказав нам в наших занятиях» (М.Л. Гаспаров). Плотин не был учителем-догматиком, излагавшим стройную систему взглядов, на занятиях он занимался исследованиями, испытаниями, изысканиями, к чему побуждал и своих учеников. Слово *ἐξέτασις*, употребленное здесь Порфирием, красноречиво об этом свидетельствует.

- 22–23. (VI. 4–5) О том, почему повсюду целостное сущее едино и тождественно (Начало первой: «Повсюду ли душа»; начало второй: «Единое и тождественное по числу»).

И сразу вслед за этим он пишет две других:

24. (V. 6) О том, что запредельное сущему не мыслит, и что такое первое мыслящее, и что — второе («Одно мыслит иное, другое же — тождественное»).
25. (II. 5) О том, что в возможности и что в действительности («Об одном говорится как о возможностном»).
26. (III. 6) О бесстрастности бестелесного («Не считая ощущения страстями»).
27. (IV. 3) О душе (1) («О душе, сколько нужно затрудняющимся»).
28. (IV. 4) О душе (2) («Что же скажет»).
29. (IV. 5) О душе (3) или о том, как мы видим⁵⁵ («Поскольку мы переменили»).
30. (III. 8) О созерцании («Играя сперва»).
31. (V. 8) Об умопостигаемой красоте («Поскольку мы утверждаем»).
32. (V. 5) Об уме, о том, что умопостигаемое — не вне ума, и о благе («Ум — истинный ум»).
33. (II. 9) Против гностиков («Поскольку нам показалось»).
34. (VI. 6) О числах («Есть ли множество»).
35. (II. 8) Каким образом видимое издали кажется малым («Издали видимое»).
36. (I. 5) В продолжительности ли времени счастье («Счастье»).
37. (II. 7) О полном слиянии («О так называемом полном»).
38. (VI. 7) Как возникло множество идей и о благе («Бог, посылая в становление»).
39. (VI. 8) О свободной воле («Есть ли о богах»).
40. (II. 1) О мире («Признавая мир всегда»).
41. (IV. 6) Об ощущении и памяти («Ощущения — не впечатления»).
42. (VI. 1) О родах сущего (1) («О сущих сколько их и что они такое»).
43. (VI. 2) О родах сущего (2) («Поскольку о так называемых»).
44. (VI. 3) О родах сущего (3) («О сущности, каковой она кажется»).
45. (III. 7) О вечности и времени («Вечность и время»).

Эти вот двадцать четыре сочинения он написал за шесть лет во время моего, Порфирия, присутствия, взяв темы для них из обсуждавшихся тогда вопросов, как мы выявили в оглавлениях⁵⁶ каждой из книг, и вместе с написанным до нашего прибытия двадцать одним сочинением количество всех этих книг составляет сорок пять.

⁵⁵ Греческое *περὶ τοῦ πᾶς ὁραόμεν* не допускает никакой возможности перевода «или о времени» (М.Л. Гаспаров).

⁵⁶ Рукопись М вместо *κεφαλαίων* («оглавлений») дает *ἐπιγραφῶν* («надписаний, названий»). Вариант, выбранный Анри и Швицером, подтверждается упоминанием о *κεφάλαια* в Vita 26,33.

6. Когда же я был на Сицилии — именно туда я уехал примерно в пятнадцатый год правления императора Галиена — Плотин написал и послал мне следующие пять книг:

46. (I. 4) О счастье («Хорошо жить и быть счастливым»).
47. (III. 2) О провидении (1) («Одно происходит само собой»).
48. (III. 3) О провидении (2) («Что же представляется об этом»).
49. (V. 3) О познающих сущностях и о запредельном («Мыслящее само себя должно ли быть разнообразным»).
50. (III. 5) Об эресе («Об эресе, или это бог»).

Эти книги он послал в первый год правления императора Клавдия, а в начале второго, после чего вскорости он умер, послал следующие:

51. (I. 8) Что есть зло («Исследующие, откуда зло»).
52. (II. 3) Действуют ли звезды⁵⁷ («Движение звезд»).
53. (I. 1) Что есть живое существо⁵⁸ («Удовольствие и скорбь»).
54. (I. 7) О счастии («Может кто сказал бы другое»).

Эти книги вместе с первыми и вторыми, которых сорок пять, составляют пятьдесят четыре. И как они написаны в разное время: одни — в первую молодость, другие, когда Плотин был в расцвете сил⁵⁹, третьи, когда он телесно страдал, — так и силу эти книги имеют разную. Первые, числом двадцать одна, легковесны и еще не обладают величию, достаточным для силы выражения, те, что появились в середине его писательского пути, являют вершину силы и эти двадцать четыре, за исключением кратких сочинений, самые совершенные, а последние девять говорят об упадке сил и последние четыре книги более, чем предыдущие пять⁶⁰.

7.⁶¹ Слушателей у него было очень много, а среди ревнителей и сотоварищей по философии⁶² были Амелий из Этрурии, фамильное имя которого было Гентилиан, сам же Плотин⁶³ удостаивал его имени Америк, говоря, что подобает ему

⁵⁷ Проблема, разбираемая Плотиним, состоит в том, оказывают ли звезды решающее влияние на то, что происходит на земле. Гаспаровское «Что делают звезды» ведет, как мне кажется, в совершенно ином направлении

⁵⁸ Из этого трактата М.Л. Гаспарову, переводившему по устаревшему изданию Вестерманна, удалось сделать целых два: «Что есть человек», «Что есть животное».

⁵⁹ Очевидные натяжки со стороны Порфирия. Невозможно назвать пятидесятилетний возраст «первой юностью», а шестидесятилетний — «расцветом сил».

⁶⁰ Оценка Порфирия является его косвенным самовосхвалением и отвергается всеми платиноведами.

⁶¹ Глава, названная в рукописях АЕВР «Об учениках Плотина» (*Περὶ τῶν Πλωτίνου μαθητῶν*).

⁶² М.Л. Гаспаров переводит: «Учеников, преданно верных его философии, у него было много», — что противоречит сообщению Порфирия, говорящего, что слушатели его были многочисленны, а подлинных сторонников можно перечислить по пальцам..

⁶³ М.Л. Гаспаров приписывает «называть себя он предпочитал “Америком”» — Амелию. Но имеется ввиду, конечно, Плотин, ipse Plotinus, как замечают Анри со Швицером. Впро-

иметь имя, производное от бесчастности, а не от беззаботности⁶⁴. Также среди них был Павлин⁶⁵, некий врач из Скифополя, которого Амелий называл Миккалом⁶⁶, и который довольствовался тем, что он слышал краем уха⁶⁷. Был еще и другой⁶⁸ врач, Евстохий Александриец⁶⁹, который познакомился с Плотиним в конце его жизни, ухаживал за ним вплоть до его смерти и, учась только у Плотина, приобрел качества подлинного философа⁷⁰. Общался с Плотиним и Зотик⁷¹, критик и поэт, который осуществил поправки к Антимаху⁷² и весьма поэтически переложил стихами «Атлантик»⁷³, потеряв зрение, он умер незадолго до кончины Плотина. опередил Плотина, умерев раньше его, и Павлин. Сотоварищем Плотина был и Зет⁷⁴, Араб родом, который взял в жены дочь Феодосия⁷⁵, сотоварища Аммония⁷⁶. Он тоже был врачом и весьма полюбился Плотину. Однако он занимался политикой и имел политические амбиции, над которыми Плотин пытался

чем, в рукописи А после исправления есть вариант *αὐτόν*, принятый Крейцером, Кирхгоффом, Мюллером и Пуглиезе.

⁶⁴ *ἀμελής* — беззаботный, *ἀμερής* — лишенный частей, неделимый на части. Амелием, а не Амелием называет ученика Плотина Евнапий (*Vitae soph.*, p. 10 Boiss.)

⁶⁵ Ничего более о нем не известно.

⁶⁶ *μικκαλος* — уменьшительная форма от *μικκος*, т.е. *μικρός* по-беотийски или же по-дорийски, так же как *raulinus* — уменьшительная форма от *paulus*. Следовательно, Амелий звал Павлина «Малюткой».

⁶⁷ Перефразы платоновских слов о тиранах, включая Дионисия младшего, ср. Plat. *Epist. VII* 340 b 6.

⁶⁸ Рукописи класса у дают вариант «второй», Наук и Кирхгофф, за которым последовали все остальные издатели кроме Анри и Швицера, делают конъектуру *ἐταίρον*, т.е. «товарищ».

⁶⁹ О нем см. выше.

⁷⁰ Гаспаровское «имел вид истинного философа» некорректно.

⁷¹ Ничего больше о Зотике неизвестно. Интересно, как отмечает в своем комментарии к просопографии «Жизни Плотина» Люк Бриссон, что и Лонгин, которого Порфирий в нашем сочинении называет величайшим тогдашним критиком, также комментировал миф об Атлантиде, изложенный у Платона в «Критии» и «Тимее», и составил словарь лексики Антимаха.

⁷² Антимах из Колофона — греческий эпический и элегический поэт, о котором мы знаем лишь из фрагментов. Брейе замечает, что Антимах, автор «Фиваиды», пользовался устойчивым авторитетом среди платоников, авторитетом, восходившим к оценке самого Платона (см. Procl. *In Tim.* 28 c). См. В. Wyss. *Antimachi Colophonii reliquiae*. Berlin, 1936, а также *Fragmenta*, ed. H. Lloyd-Jones and P. Parsons, *Supplementum Hellenisticum*. Berlin: De Gruyter, 1983, кроме того *Fragmenta*, ed. M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972.

⁷³ Сказание о войне древних Афин против Атлантиды, рассказанное Платоном в начале «Тимея» и в диалоге «Критий».

⁷⁴ О Зете см. выше.

⁷⁵ Об этом Феодосии более ничего не известно.

⁷⁶ О нем см. выше.

его возвысить. Общался с ним Плотин по-свойски, так что мог отправиться к нему в его владения, которые отстояли на шесть межевых знаков от Минтурн, которыми владел Кастрикий, называемый Фирмом⁷⁷, наибольший любитель прекрасного⁷⁸ в нашем поколении, почитавший Плотина, во всем, помогавший и Амелию как добрый раб, а со мной, Порфирием, обращавшийся во всем как с родным братом. Итак, и он почитал Плотина, хоть сам и занимался политикой. Было среди его слушателей немало и сенаторов, из которых философией больше всего занимались Марцелл Орронтий⁷⁹ и Сабинилл⁸⁰. Был еще и сенатор Рогациан⁸¹, который настолько отвратился от жизни этой⁸², что оставил все имущество, отпустил на волю всех рабов, оставил и должность. Ведь когда он как претор должен был выступать в присутствии ликторов, он этого не сделал и не стал заботиться о своих общественных обязанностях, он не жил у себя дома, но, отправляясь к своим друзьям и знакомым, там ел и спал, ел же только через день. По причине такого отвращения и нерадения о жизни он, раньше страдавший от подагры до такой степени, что его приходилось носить в кресле, снова окреп, а руками, которые раньше он не мог даже вытянуть, он стал владеть лучше тех, кто занимается ручным трудом⁸³. Его за это Плотин одобрял и сильно хвалил, ставя в пример

⁷⁷ О Фирме Кастрикии см. выше.

⁷⁸ Вариант *φιλοκαλώτατος* рукописей класса у Анри и Швицер считают глоссой к *φιλοκαλώτατος*.

⁷⁹ Марцелл Орронтий — римский сенатор. Возможно, именно он был адресатом сочинения Лонгина «О цели» (см. *Vita Plotini* XX 17), и что жена Порфирия Марцелла была его родственницей. Его прономен — либо искаженное Arguntius, имя этрусского происхождения, либо имеет отношение к р. Оронт (и надо читать не *Ὀρρόντιος*, а *Ὀρόντιος*), тогда у сенатора происхождение сирийское.

⁸⁰ Сабинилл был *consul ordinarius* 266 г. вместе с императором Галлиеном, который тогда стал консулом в седьмой раз. Вероятно, именно Сабинилл способствовал тому, чтобы император Галлиен захотел помочь Плотину в восстановлении города философов, «Платонополиса».

⁸¹ Возможно, речь идет о Гайе Юлии Волусенне Рогациане, проконсуле провинции Азия 254 г. н.э. (CIL III 6094), или же о Гайе Юлии Рогациане, который был префектом *Cohors I Septimia Belgarum Gordiana* в 241 г. н.э. (Alexander Riese. *Das Rheinische Germanien in den antiken Inschriften*. Leipzig/Berlin, 1914, n°341).

⁸² Имеется в виду, скорее всего, образ жизни римского сенатора.

⁸³ М.Л. Гаспаров понял это место в точности наоборот: «от такого воздержания и нерадения о себе он заболел подагрой, ослабел до того, что не мог встать с носилок и не мог поднять руки, но пальцами владел куда искуснее, чем ремесленники, ручным трудом зарабатывающие на жизнь». Вполне понятно, что М.Л. Гаспаров не видит — и, на мой взгляд, совершенно справедливо — иного результата от такой жизни, бездомной, голодной и асоциальной, кроме как окончательного ухудшения здоровья, пусть даже сопряженного с некоторыми новооткрывшимися талантами, вроде искусного шевеления пальцами. Беда лишь в том, что неоплатонические аскеты той эпохи, как и современные им аскеты христианские, видели в таком *modo vivendi* прогресс в здравии не только души, но и тела. Это, к сожалению, подтверждает и грамматика фразы: *ποδαγρῶντα ἀναρρωσθήναι* значит

философствующим. Был еще и Серапион Александриец⁸⁴, вначале занимавшийся риторикой, а затем и философскими рассуждениями, однако не способный бросить ничтожную заботу о деньгах и ссудах. Был среди ближайших товарищей Плотина еще и я, Порфирий, которого он удостоил чести править свои сочинения.

8.⁸⁵ Ведь он никогда не переписывал своих сочинений дважды⁸⁶, но не мог даже один раз перечитать и просмотреть, поскольку читать он не мог из-за плохого зрения. Писал же он, не запечатлевая красиво букв, неподобающим образом разделяя слоги и не заботясь о правописании, но держась только смысла⁸⁷ и, — что всех нас приводило в изумление, — так он писал до конца сочинения⁸⁸. Ведь он,

«болеющий подагрой вновь обрел силу», а τὰς χεῖρας ἐκτεῖναι μὴ οἶον ὄντα χρῆσθαι ταύταις — «тот, кто не мог вытянуть рук, ими пользуется». Ср., напр., латинский перевод Антония Вестерманна: Qua defectioe vitaeque incuria factum est, ut, quum antea podagra tam vehementer esset cruciatus, ut progredi non posset nisi sella vectus, jam robur inde resumeret, quumque manus antea extendere non potuisset, jam expeditius eis uteretur quam qui manu artem factitant. Об этом, имея в виду, вероятно, все того же Рогациана, пишет и Порфирий в De abstinentia (I 53, 12–24): «А души невозмутимое расположение и направленность к сущностно существующему в особенности способствует сохранению здоровья. И это оттуда (т.е. от души — Д.Б.) доходит вплоть до тела, как показали на своем опыте наши друзья, которые, страдая от артрита рук и ног настолько, что в течении восьми лет передвигались только на носилках, смогли его отразить, отказавшись от имущества и обратив взоры на божественное. Ибо они вместе с деньгами и попечениями отбросили и телесную болезнь, так что весьма важно для здоровья — впрочем, как и для всего остального, — воздействие души, так расположенной, на тело. А кроме того, этому в огромной степени способствует уменьшение пищи». Сам Плотин предписывал голодание при болезнях желудка (II 9 [33] 14, 23).

⁸⁴ Об этом человеке более ничего не известно.

⁸⁵ Восьмая глава объясняет, почему Плотин не исправил свои тексты сам, и почему ему пришлось доверить Порфирию правку своих сочинений.

⁸⁶ Перевожу по рукописному варианту μεταβαλεῖν, который принят в изданиях Перны, Крейцера, Пуглиезе, Фаггина, и который отстаивали Виламовиц и Чиленто. Дюбнер предложил конъектуру μεταλαβεῖν, которая принята в изданиях Кирхгоффа, Мюллера, Фолькманна, Брейе, Анри и Швицера. Конъектура Дюбнера делает две части этого предложения монотонными, где первую часть утомительно повторяет вторая: «Ведь он никогда не пересматривал своих сочинений дважды, но не мог даже один раз перечитать и просмотреть...». Швицер в Corrigenda ad Plotini textum (Museum Helveticum 44, 3, 1987, p. 195) возвращается к чтению рукописей и отвергает конъектуру Дюбнера.

⁸⁷ Неизвестный автор Παραγγέλματα πολιολογητικά, цитирующий это место, после νοῦ добавляет καὶ τῶν πραγμάτων, т.е. «держась смысла и обсуждаемых предметов». Что касается νοῦς, о котором здесь пишет Порфирий, достаточно сложно отделить в этом месте значение «держась или завися от ума как ипостаси» и значение «держась смысла трактуемого предмета». Выбирая для перевода второе, я основываюсь на встречающейся в Vita Plotini (напр., 14, 15–16: καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν) возможности не-ипостасного значения «ума».

⁸⁸ ἄχρι τελευτῆς в этом месте двусмысленно, и может обозначать как «вплоть до своей кончины», так и «вплоть до конца трактата». Я выбрал второе, основываясь на предше-

завершив в себе самом рассмотрение какого-нибудь вопроса от начала до конца, затем записав то, что было рассмотрено, связывал на письме продуманное им в душе таким образом, что казалось, он переносит⁸⁹ это словно из некой книги. И в разговоре с кем-либо он, не упуская нити беседы, в то же время продолжал рассмотрение, так что одновременно вел нужную беседу и неотрывно следовал предмету мысли. И поэтому когда собеседник оставлял его, он не перечитывал написанного, поскольку, как мы сказали, зрение не позволяло ему просмотреть его вновь, но мог продолжать с того момента, где остановился, как будто для него не прошло никакого времени, когда он вел беседу. Так одновременно он был и с другими, и с самим собой, ни на миг не ослабляя внимания к самому себе, разве что во сне, от которого его могла отвратить скудность пищи⁹⁰, — ведь часто он мог не притронуться к хлебу, — и постоянная его обращенность к уму⁹¹.

9. Были с ним и женщины, весьма прилежавшие к философии⁹²: Гемина, в чьем доме он и жил, и названная тем же именем ее дочь Гемина⁹³. Была и Амфиклея⁹⁴,

ствующем *καὶ ὁ πάντες ἐθαυμάζομεν*, поскольку трудно было бы удивляться тому, что старый человек сохранил свой привычный образ писания до смерти. К тому же «все» скорее будут относиться к периоду до смерти Плотина, чем ко времени после нее, когда много ближайших учеников Плотина умерло, а с некоторыми Порфирий не имел возможности общаться. Отсутствие определенного артикля также наводит на мысль, что речь не идет о смерти Плотина, вполне конкретном и определенном событии, но о неопределенном числе многочисленных трактатов Плотина. К тому же этот вариант в большей степени подтверждается *γάρ* следующего предложения.

⁸⁹ Перевод по рукописному чтению *μεταβάλλειν*. Конъектуре Наука *μεταλαβεῖν* («брал это словно из книги») последовали, начиная с Кирхгоффа, все издатели до Анри и Швицера исключительно

⁹⁰ М.Л. Гаспаров не увидел связи между тем, что Плотин отгонял сон и что он мало ел, получились три независимых факта: Плотин мало спал, плохо ел и постоянно мыслил, тогда как Порфирий видит в малоядении и умственной концентрации причины того, что Плотин не тратил много времени на сон.

⁹¹ Возможный вариант, принятый Вестерманном, Брейе, Чиленто, Армстронгом, «постоянная обращенность к своему уму, к своим мыслям». Вариант, принятый мной, встречается в латинском переводе Леопарди: *assidua quaedam ejus conversio ad mentem*.

⁹² Вариант *editio maior*, содержащийся в wRu, был «к нему расположенные» (*σφόδρα προσκειμένας*), в *editio minor* Анри и Швицер удерживают это чтение, однако в *addenda et corrigenda* к третьему тому они уже принимают чтение рукописей VJ *σφόδρα φιλοσοφία προσκειμένας*, отвергнутое в свое время Мюллером.

⁹³ Ни о той, ни о другой женщине более ничего не известно. Стоит заметить, что Порфирий специально подчеркивает, так сказать, общечеловеческий характер плотинской школы, в которой слушателями могли быть не только мужчины. Целлер к тому же справедливо замечает (*op.cit.* SS. 468–469, A. 1): *Wie viel gerade diese Eigenschaften (d.h. der sittliche Ernst und die religiöse Weihe – D.B.) an Plotin's Ansehen beitragen, sieht man schon an dem lebhaften Interesse mancher Frauen für ihn; ihre Begeisterung für die «Philosophie» (Porph. 9), hatte gewiss weit mehr religiöse als wissenschaftliche Motive.*

⁹⁴ О ней также ничего более не известно.

ставшая женой Аристону⁹⁵, сыну Ямвлиха⁹⁶. [Все они весьма прилежали к философии.]⁹⁷ Многие же и мужчины, и женщины из самых благородных семей, перед смертью приводя к Плотину своих детей, мужского и женского пола, передавали их ему вместе с остальным имуществом, как некоему священному и божественному стражу. Поэтому-то дом его и был полон юношей и дев. Среди них был и Потамон⁹⁸, о воспитании коего он так заботился, что выслушивал, как он твердит одно и то же. Приходилось ему заниматься и ведением их имущественных дел, выслушивая отчеты опекунов, и здесь он стремился к точности, говоря, что пока дети не станут философами, они должны иметь в целостности и сохранности и имущество, и доходы. И тем не менее, помогая стольким людям⁹⁹ в

⁹⁵ Алан Кэмерон в своей статье, озаглавленной «The date of Iamlichus' birth» замечает: «Для философа было естественным назвать своего сына Аристом по отцу Платона. Энциклопедия Паули-Виссова содержит достаточно значительное число философов, чье имя было Аристон» (*Hermes* 96, 1968, 376, прим. 2).

⁹⁶ Если под Ямвлихом Порфирий имеет в виду Ямвлиха из Халкиды, знаменитого философа-неоплатоника, то датой рождения этого последнего необходимо считать 245–250 гг. н.э. В любом случае, брак Амфиклеи и Аристона не мог состояться при жизни Плотина, поскольку в 270 г. самому Ямвлиху могло быть от силы 25 лет и он не мог иметь сына, способного вступать в брачные отношения. Этот брак мог состояться лишь в 90-е гг. третьего столетия, а значит Амфиклея, слушавшая самого Плотина и прилежавшая к его философии, была значительно — как считает Люк Бриссон, на 20 лет — старше своего супруга. Игаль предположил, что Ямвлих, о котором здесь идет речь, является дедом знаменитого философа.

⁹⁷ Чтение, принятое в обеих editiones Анри и Швицера, однако Brinkmanno adiuvante удаленное из текста в addenda et corrigenda третьего тома editio minor, причем позднее (1987 г.) Швицер замечал касательно вариантов 1 и 5 строк 9 главы, что iam Ficinus ita coniecerat.

⁹⁸ Рукопись Marcianus Graecus 241^{2mg} содержит указание на то, что имеется в виду некий Полемон, о котором Порфирий пишет в одиннадцатой главе. Никаких оснований, почему бы это могло быть так, не существует, а в издания «Жизни Плотина» такое отождествление было привнесено Виттенбахом. Ему же мы обязаны конъектурой *μέτρα* вместо *μετά*, принятой Крейцером, Кирхгоффом и всеми последующими издателями, исключая Анри и Швицера, что в переводе М.Л. Гаспарова сделало из Плотина стихоненавистника: «и даже не раз слушал сочиненные им стихи», видимо, — как следует из контекста, — с сильным внутренним отвращением. Конечно, что такое *ἐν καὶ μεταποιοῦντος* («даже когда он переделывал нечто одно», «даже когда он вновь и вновь делал нечто одно»), не очень ясно. Etiam cum unum quiddam retractabat у Анри и Швицера не добавляет особой ясности, would even listen to him revising the same lesson again and again у Армстронга остается произвольной догадкой, поскольку про уроки, как кажется, речи вообще не идет. Его же замечание о повторении таблицы умножения, имеющемся здесь в виду под словами *πολλάκις ἔν*, еще менее правдоподобно, поскольку *πολλάκις* относится, скорее всего, к *ἡχροάσατο*. О Потамоне более ничего не известно.

⁹⁹ *τοσοῦτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας*. Понимаю *τοσοῦτοις* как *τοσοῦτοις ἀνθρώποις* и как *dativus commodi* при *ἐπαρκέω*, а *τὰς φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας* как

их жизненных заботах и попечениях, он, пока бодрствовал, никогда не оставлял своего напряженного стремления к уму¹⁰⁰. Был же он кроток и доступен всем хоть как-то с ним знакомым. Поэтому Плотин, пробыв в Риме полных двадцать шесть лет и став большому числу людей посредником в спорах, никогда не имел ни одного врага среди тех, кто занимался политикой¹⁰¹.

10.¹⁰² А один из псевдофилософов¹⁰³, Олимпий Александриец¹⁰⁴, бывший корот-

accusativus relationis. Так же понимают это место Брейе (*malgré tous ces soucis pratiques et ces services qui s'étendaient a tant de personnes*) и Чиленто (*e pur provvedendo alle brighe e alle cure per la vita di tante persone*). Вестерманн, Леопарди и Армстронг считают, что здесь речь идет просто о множестве житейских забот, которыми Плотину приходилось заниматься. Напр., у Армстронга: *though he shielded so many from the worries and cares of ordinary life*.

¹⁰⁰ Не совсем точно в переводе М.Л. Гаспарова: «он никогда не ослаблял напряжения бодрствующего своего ума». Порфирий говорит не о том, что ум Плотина бодрствовал, но что, когда Плотин бодрствовал, он не прекращал напряженно стремиться к уму. Кроме того, Гаспаров, как и Вестерманн, Леопарди, Брейе, Чиленто, отчасти Армстронг, понимает «напряженное стремление к уму» как описание внутренней работы мысли Плотина. Мне кажется, что здесь возможно и более «объективное» значение, «напряженное стремление к уму как к ипостаси».

¹⁰¹ Двусмысленность у М.Л. Гаспарова: «он ни в едином из граждан не нажил себе врага», что можно понять так, что у Плотина врагов вообще не было, а это неверно. Наличие у него врагов подтверждается многочисленными фактами, приведенными у Порфирия. Это и Олимпий, о котором речь идет в следующей главе, причем *δέ*, стоящее в начале следующей главы, демонстрирует связь с последним предложением 9 главы, указывая на плотиновских *ἐχθροί* исключая *πολιτικοί*; и окружение императора Галлиена из главы 12, и те, кто обвинял его в плагиате Нумения (глава 17). Порфирий же говорит о *πολιτικοί*, т.е. о тех, кто занимался политикой. Ср. употребление этого термина в 8-й главе и *inter alia* перевод Брейе (*parmi les hommes politiques*) или Чиленто (*tra gli uomini politici*).

¹⁰² Одна из интереснейших глав «Жизни Плотина», где Порфирий касается темы магии и отношения к ней Плотина. Глава распадается на три части: 1. рассказ о магическом нападении Олимпия; 2. рассказ о сеансе в храме Исиды; 3. ответ Плотина на увещевания Амелия посещать храмы. В этой главе, как ни в какой другой, видно и подлинно плотиновское отстранение от волшебства и чародейства той суеверной эпохи, и желание его учеников *post factum* сделать из Плотина мага и оккультиста. Глава должна была, по мысли Порфирия, продемонстрировать, что, во-первых, Плотин обладал скрытыми магическими силами, которые проявлялись у него лишь в ответ на магические нападения других, своего рода сурово насупленные магические брови, во-вторых, что эти силы были обусловлены тем, что его даймоном-хранителем было божество, а не просто даймон, как у обычных людей, в-третьих, что Плотин считал, что боги должны приходить к нему, а не он к ним, что, вероятно, для Порфирия могло означать способность Плотина к теургии, искусству магического воздействия на божество, тогда как для Плотина боги должны идти к нему потому, что они уже в нем, как и в любом другом, есть, и что боги находятся не в храмах, но внутри, в душе человека. Как это ни странно, именно этой главе очень серьезно не повезло в русском переводе М.Л. Гаспарова. Почти все события, о которых здесь идет речь, у Гаспарова существенно искажены.

кое время учеником Аммония, презрительно относился к Плотину из-за своей жажды первенства. И он напал на Плотина, магически¹⁰⁵ воздействуя на звезды¹⁰⁶. Когда же ощутил, что его нападение возвратилось на него самого, то рассказал своим близким о великой силе Плотиновой души, что может отразить¹⁰⁷ направленный на него натиск и перевести его на злоумышленников. Плотин же почувствовал, что Олимпий нечто предпринимает, и говорил, что тело у него¹⁰⁸ сжимается, как натянутый мешок¹⁰⁹, и что члены его трутся друг о друга. После многократных попыток, когда он сам мучился или же Плотин на него так воздействовал¹¹⁰, Олимпий прекратил это¹¹¹. Ведь и от рождения было в Плотине что-то большее, чем в остальных. Так, один египетский жрец, прибыв в Рим да благодаря одному знакомому познакомившись с Плотинном, и желая дать доказательство своей мудрости, попросил Плотина придти для созерцания сопребывающего с ним его собственного даймона¹¹². Когда Плотин с готовностью согласился, в Исейоне¹¹³ стали вызывать этого даймона. Ведь египтянин сказал¹¹⁴, что нашел

¹⁰³ В переводе М.Л. Гаспаров *οἱ φιλόσοφοι προσποιοῦμενοι* — «придворные философы», может быть, опечатка — «притворные»?

¹⁰⁴ Олимпий из Александрии — ученик Аммония, скорее всего, не принадлежавший к «внутреннему кругу» учеников Аммония. Вряд ли его интерес к магическим процедурам можно считать обычным среди учеников Аммония. Кроме этого сочинения Порфирия он нигде более не упоминается.

¹⁰⁵ Любопытный вариант дают рукописи класса у: вместо *μαγεύσας* в них пишется *αἶμα πτύσας*, т.е. «выплывавая кровь, извергая кровь».

¹⁰⁶ Совершенно неверно у Гаспарова: «в своих напаках он (Олимпий — Д.Б.) даже уверял, что Плотин занимается магией и даже сводит звезды с неба». *ἐπεχείρησεν* (scil. Ὀλύμπιος) *ἀστροβολῆσαι αὐτὸν* (scil. Πλωτῖνον) *μαγεύσας* может значить только «попытался (Олимпий) звездноударить по нему (Плотину), прибегнув к волшебству». «sei (Olympius — D.B.) in seiner Eifersucht auf Plotin so weit gegangen, dass er durch magische Künste verderbliche Einflüsse der Gestirne auf ihn zu leiten suchte» Zeller.

¹⁰⁷ Если принять конъектуру Виламовица *ἀνακρούειν*, то это даст значение «остановить натиск».

¹⁰⁸ Вслед за Армстронгом считаю, что *αὐτῷ* здесь значит *αὐτῷ Πλωτίνῳ*, тогда как Леопарди, Брейе, Чиленто относят это местоимение к Олимпию.

¹⁰⁹ Plat. *Сутр.* 190 е 7–8.

¹¹⁰ Plotino in eum repellente. Westermann

¹¹¹ В этом месте М.Л. Гаспаров снова не понял Порфирия.

¹¹² Рассказ, приводимый Порфирием, должен был подготовить читателя к трактату III 4 «О получившем нас в удел даймоне».

¹¹³ Исида — египетское божество, эллинистический культ Исиды возникает после основания Александрии и вместе с ее спутниками Сараписом, Гарпократом и Анубисом почитание богини распространяется по всему греко-римскому миру. В Италию Исида попадает с Сицилии, где ее культ распространился при Агафокле или Гиероне II. Со II в. до н.э. культ Исиды существует в городах Кампании Путеолах и Помпеях, а с эпохи Суллы несмотря на противодействие сената постепенно просачивается в Рим, где окончательно водворяется при Калигуле и Клавдии. В конце империи в Риме существовало

в Риме чистым только это место¹¹⁵. Когда же для созерцания стал он вызывать даймона, пришел бог, а не тот, кто принадлежит к роду даймонов¹¹⁶. Поэтому египтянин и сказал: «Блажен ты, у которого даймоном — бог¹¹⁷, и спутник — не из подчиненного рода». Но оказалось невозможным ни спросить даймона о чем-либо, ни дальше его видеть¹¹⁸, потому что присутствовавший при этом зрелище знакомый, у которого для защиты были птицы¹¹⁹, задушил их — то ли от зависти, то ли от какого-то страха. И имея спутника из числа более божественных даймонов, Плотин возводил к нему постоянно свой божественный взгляд. И по этой

7 храмов, посвященных Исиде и Сарапису, самым известным из них был храм на Марсовом поле рядом с Пантеоном Агриппы. Об Исиде см. R.E. Witt. *Isis in the graeco-roman world*. London, 1971. Интересно толкует название храма Исиды Плутарх в *De Iside et Osiride* 352 а 6–8: *ὀνομάζεται γὰρ Ἰσεῖον ὡς εἰσομένων τὸ ὄν, ἂν μετὰ λόγου καὶ ὁσίως εἰς τὰ ἱερὰ τῆς θεοῦ παρέλθωμεν*.

¹¹⁴ Если *φῆσαι* понимать безлично, а не как сказуемое в асс. *sum inf.* при подлежащем *τὸν Αἰγύπτιον*, то надо переводить «как говорили, только это место Египтянин счел чистым». Доддс в статье «Theurgy», вошедшей как Appendix II в *Greeks and the Irrational*, читает здесь вслед за Науком и Кирхгоффом *φασίν*, видя в этом одно из доказательств того, что ни сам Порфирий при этом не присутствовал, ни Плотин этого ему не рассказывал. Рукописи классов *wx*, Перна, Крейцер, Пуглиезе пишут здесь *φησιν*, хотя, как замечают Анри и Швицер, вряд ли Плотин может быть подлежащим при этом глаголе. Поскольку к тому же эта история служит введением к трактату III 4, написанному до приезда Порфирия в Рим, то, очевидно, все это происходило до приезда Порфирия. Действительно, в этой истории хорошо заметно, как Порфирий на неизвестной нам доподлинно канве вышивает свой агиографический узор. Крейцер и Мозер в свое время правильно писали, что Порфирий, с одной стороны, подражает «Житию Аполлония Тианского» Филострата, а с другой, подает пример Ямвлиху и Марину, как надо писать неоплатоническую биографию философов.

¹¹⁵ Ср. о египетских храмах как о наиболее чистых в сакральном отношении местах мнение Стоика Херемона, приводимое Порфирием в *De abstinentia* IV 6.

¹¹⁶ Ср. III 4, 6 (место, которое цитируют Доддс и Айтрем): *δαίμων τούτῳ θεός*; также Olympiod. *In Alc.* 20, 3–8 Westerink.

¹¹⁷ Эту фразу цитирует Прокл (*In Alcibiad.* 73, 4–5 Westerink).

¹¹⁸ М.Л. Гаспаров почему-то счел, что именно египетский жрец запретил дальнейшее продолжение сеанса.

¹¹⁹ Птицы должны были осуществлять защитную функцию во время сеанса. Хопфнер считает, что птиц надо было убить тогда, когда для жизни присутствовавших возникнет угроза и что их смерть приведет к *ἀπόλυσις* сеанса, однако «друг» слишком поспешил сделать это. Айтрем, со своей стороны, полагает, что птицы были необходимы для жертвоприношения, чего не понял, по Айтрему, Порфирий. Сам Доддс (*loc. cit.*), приводящий эти мнения ученых, склоняется к тому, что, во-первых, внезапное окончание сеанса было связано с нарушением запрета, упоминаемого Порфирием (*De abstinentia* IV 6), воздерживаться (*ἀπέχεσθαι*) от птиц, причем воздерживаться как от их поедания, так и от их убийства, а, во-вторых, он считает, что присутствие птиц обеспечивало защиту, поскольку под птицами Порфирий имеет в виду петухов, сакральное животное иранской традиции, принадлежащее Ормузду.

причине была у него написана книга «О получившем нас в удел даймоне»¹²⁰, где он пытается привести причины различия в наших даймонов-спутников. Амелий же, который любил жертвоприношения, посещал храмы в новолуние и празднества богов, попросил Плотина пойти вместе с ним, на что тот сказал: «Они должны приходить ко мне, а не я к ним». Каковы были его мысли, когда он ответил так высокомерно, ни сами мы понять не смогли, ни его посмели спросить.

11. А в познании нравов он был настолько силен, что, когда случилась кража дорогого ожерелья у Хионы¹²¹, которая жила вместе с детьми в одном доме с Плотиним, непорочно ведя жизнь вдовы, и перед Плотиним были собраны рабы и слуги¹²², он, оглядев всех, сказал, указав на одного: «Вот кто украл». Тот же, будучи бит плетью и поначалу все решительно отрицая, затем сознался и отдал украденное. Также он мог предсказать относительно каждого из живших с ним детей, что с ними будет. Например, каким будет Полемон¹²³, сказав, что он будет преданным эросу и проживет немного, что и случилось. И однажды он узнал, что я, Порфирий, задумал известить себя самого из жизни. И внезапно представ передо мной в доме, где я был, и сказав, что это решение возникло не как плод мысли, но в силу некоей меланхолической болезни, приказал отправиться в путешествие. Послушавшись его, я отправился на Сицилию, узнав, что некий Проб¹²⁴, муж разумный, ведет занятия в Лилибее¹²⁵. И я отвратился от моего желания, но и не смог быть с Плотиним до его смерти.

12. Весьма ценили Плотина и почитали самодержец Галлиен¹²⁶ и жена его Салонина¹²⁷. Он же, воспользовавшись их дружбой, просил их воссоздать город философов в Кампании, существовавший, как говорили, там прежде, а затем разрушенный, и одарить будущий город окружающей территорией, и позволить его будущим жителям пользоваться Платоновскими законами¹²⁸, и чтобы имя городу было Платонополь¹²⁹. Туда он обещал переселиться со своими товарища-

¹²⁰ Как уже говорилось, речь идет о трактате III 4.

¹²¹ О ней более ничего не известно.

¹²² Большинство рукописей (АКЕху) дают здесь *οἰκεῖων*, это чтение приняли Мюллер, Брейе, Фаггин, Анри и Швицер в editio major, однако в рукописях АК после исправления появилось *οἰκετῶν*, принятое Перной, Крейцером, Кирхгоффом, Фолькманном, Пуглиезе, Анри и Швицером в editio minor. Фичино переводит здесь *servi atque domestici*, за ним мы и последовали.

¹²³ Некоторые без достаточных оснований отождествляли его с Потамоном, о котором речь идет в девятой главе. О Полемоне более ничего не известно.

¹²⁴ Ничего более о Пробе неизвестно.

¹²⁵ См. прим. 23.

¹²⁶ См. прим. 40.

¹²⁷ Юлия Корнелия Салонина Августа — супруга Галлиена.

¹²⁸ Имеются в виду законы, изложенные в «Законах» Платона, поскольку, как замечает Армстронг, вряд ли речь могла идти об идеальном устройстве этого города в духе платоновского «Государства», каковое устройство сам Платон считал лишь идеалом.

¹²⁹ Об этом городе, его предполагаемом месте и др. см. анализ выдвинутых гипотез в статье Guido della Valle, «Platonopolis. Data, ubicazione e finalita della citta progettata da Plo-

ми. И желание философа с легкостью бы исполнилось, если бы некоторые люди из окружения императора, то ли завидуя, то ли пытаясь отомстить, то ли по какому другому злему умыслу этому не помешали.

13. Был же он на собраниях своего кружка речист, весьма способен исследовать и обдумывать предложенное, но в некоторых словах ошибался. Так, он говорил не «припоминает», а «припамнивает», и еще некоторые другие слова говорил неправильно¹³⁰, сохраняя их в таком виде и на письме. Когда же он говорил, ум был виден вплоть до лица, излучавшего свет. Он и так был приятной внешности¹³¹, но в эти минуты его вид был необычайно красив¹³². Тогда легкий пот выступал на нем, кротость его сияла, являл он радушность к вопрошанию и благозвучность тона. Ведь когда я, Порфирий, в течении трех дней вопрошал его о том, как душа сопребывает с телом, он не скупился на доказательства, а когда некий Тавмасий, специалист по общим рассуждениям, присутствовавший при этом, заявил, что он хочет услышать от Плотина нечто на книжный манер¹³³, а Порфириевских

tino», *Rendiconti della R[egale] Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti della Societa Reale di Napoli* 19, 1938–1939, pp. 235–263.

¹³⁰ παράσημα ὀνόματα не значит «родственные слова» как в переводе М.Л. Гаспарова.

¹³¹ Между ἐράσμιος μὲν и ὀφθῆναι, по Кирхгоффу, находится лакуна, Чиленто, пытаясь ее заполнить, после μὲν добавляет <ἀεὶ>.

¹³² «И сам он смотрел вокруг с любовью в очах» (М.Л. Гаспаров) — ни дать ни взять прямо Амвросий Оптинский какой-то. Порфирий же имел в виду совсем другое: ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι значит всего лишь «на него было приятно смотреть».

¹³³ В переводе М.Л. Гаспарова: «...и когда вошел Фавмасий, записывавший в книги его рассуждения на общие темы, и хотел его послушать, но не мог и т.д.». Этот перевод предполагает, что Тавмасий был чем-то вроде секретаря Плотина, что Плотин ему надиктовывал некие общие рассуждения, что Тавмасий до всякого Евстохия и Порфирия издавал Плотина. Однако, хотя это место и не просто, тем не менее так интерпретировать его нельзя. Этот пассаж можно понять, как мне кажется, двумя различными способами. Либо в этом месте говорится, что не Плотин, а сам Тавмасий практиковал общие рассуждения или речи (ταὺς καθόλου λόγους πράττωντος), что он, Тавмасий, сказал, что хочет (λέγοντος θέλειν) услышать Плотина (ἀκοῦσαι αὐτοῦ) для книг, т.е. «на книжный манер» (εἰς βιβλία). Либо говорится, что Тавмасий хотел услышать от Плотина общие рассуждения и беседу на книжный манер. Вторая версия с точки зрения греческого текста кажется более искусственной. Первый вариант представлен переводом Армстронга (a man called Thaumasius came in who was interested in general statements and said that he wanted to hear Plotinus speaking in the manner of a set treatise), второй — версией Брейе (un certain Thaumasius, entré dans la salle, dit qu'il voulait l'entendre faire une conférence suivie et propre à être écrite) Ср. также латинский перевод Вестерманна: Quum igitur ego Porphyrius triduo interrogarem, quomodo anima cum corpore cohaereret, isque multus esset in demonstrando, Thaumasius quidam, qui ingressus erat, ut universales disputationes exigeret in scripta transferendas atque audiret ipsum etc. Окончание этой фразы в переводе М.Л. Гаспарова также искажено («но не мог этого сделать, оттого что я, Порфирий, все время перебивал его речь своими вопросами и ответами, то Плотин сказал...») и предполагает, что Плотин говорил гладко, и только Порфирий постоянно вмешивался со своими вопросами. Однако ничего напо-

вопросов и ответов он не выносит, то Плотин на это сказал: «Если мы не будем преодолевать затруднения, которые ставит Порфирий своими вопросами, то мы никогда не сможем окончательно решить это в книге».

14. Писал он с большой силой¹³⁴, весьма умно, был краток и изобиловал более мыслями, чем словами, многое высказывая¹³⁵ увлеченно и страстно, скорее сопереживая мысль, чем просто стараясь ее передать¹³⁶. Перемешаны также в его сочинениях скрытые стоические положения и перипатетические. Густо изобиловали они и «Метафизикой» Аристотеля. От него не укрылось ни одна так называемая геометрическая теорема, ни арифметическая, ни механическая, ни оптическая, ни мусическая. Сам же он не был готов подробно разрабатывать их. На его занятиях читались комментарии Севера¹³⁷, Крония¹³⁸, Нумения¹³⁹, Гая¹⁴⁰, Аттика¹⁴¹, а из

минающего *oratio continua* в греческом тексте не найти, Тавмасий, заявив, что он хочет рассуждений на книжный манер, добавил, что порфириевских же ответов и вопросов он не выносит. Очевидно, что Плотин и Порфирий беседовали, задавая друг другу вопросы и отвечая на них, и никакого перебивания не было.

¹³⁴ Все рукописи, кроме одной, дают здесь чтение *σύντομος*, т.е. «кратко, сжато, в немногих словах», одна рукопись (J) имеет чтение *σύντονος*, т.е. «напряженно, стремительно, мощно, стройно». Чтение J приняли Фичино, Крейцер, Буйе, Орт. За это чтение говорит то, что если принять вариант с *σύντομος*, то продолжение фразы (*βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι*) оказывается простым повторением вышесказанного, поэтому мне кажется необходимым последовать здесь за рукописью J. Анри и Швицер принимают чтение большинства рукописей, а Брейе, Чиленто и Армстронг переводят согласно этому чтению большинства рукописей. Приятно отметить, что в выборе чтений мое мнение совпало с мнением М.Л. Гаспарова, переводящего здесь «напряженно».

¹³⁵ Чиленто видит в этом «высказывая» (*φράζων*) противопоставление предшествующему «на письме» (*ἐν τῷ γράφειν*), как и Анри со Швицером, отношу это «высказывая» к описанию стиля плотиновского письма.

¹³⁶ *καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως* (чтение рукописей wx), *καίτοι συμπαθείας ἢ παραδόσεως* (чтение рукописей класса y). По всей вероятности, испорченное или содержащее лауну место. Его исключают Кирхгофф, Мюллер, Фолькманн, не переводит Хардер. Виттенбах предложил конъектуру *καὶ μετὰ*, т.е. «и с сопереживанием, а не с передачей», Орт читает *καὶ μᾶλλον ἐπεμελεῖτο*, т.е. «и больше заботился о сопереживании, чем о передаче». В своем переводе я основываюсь, как и Вестерманн, на конъектуре Виттенбаха. Армстронг, ставя здесь *сгux*, тем не менее очень хорошо передает это место: «and states what he himself really feels about the matter and not what has been handed down by tradition». Ср. также перевод Целлера (*op.cit.* S.469, A.3): und mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung. В переводе М.Л. Гаспарова «скорее возбуждая чувства, чем сообщая мысль», на мой взгляд, не вполне верное противопоставление «возбуждения чувства» и «передачи мысли». Все-таки более корректно, наверное, видеть здесь противопоставление мысли пережитой, прочувствованной (случай Плотина) и мысли, передаваемой исключительно в силу пietetа перед традицией (случай многих платоников того времени), поскольку все же вряд ли Порфирий считал, что писания Плотина не передают его мыслей.

¹³⁷ Север — афинский влатоник конца второго — начала третьего века н.э. (впрочем, Муллах замечает: *ea libera est conjectura*). Прокл говорит (*In Tim.* I 204, 17), что он ком-

ментировал «Тимей», не рассматривая его проэмия. Евсевий Кесарийский в «Евангельском приуготовлении» (XIII 17) приводит выдержку из его трактата «О душе», которым, вероятно, воспользовался Ямвлих (*De anima* p. 364, 4 Wachsmut). По Северу, как свидетельствует Прокл (*In Tim.*I 227), наряду с платоновскими τὸ γιγνόμενον и τὸ ἀεὶ ὄν существует более высший (или общий) род (γένος) τὸ τί, который и обозначает все. Диллон прав, говоря о принятии здесь Севером стоической позиции. В теории познания Север признавал критерием логос, который стоит, по нему, выше мышления (νόησις) и относится к мышлению как использующее к используемому. Диллон, проводя параллель между онтологией и гносеологией Севера, справедливо заключает, что логос соответствует τὸ τί, а гносеологическая сфера распадается на два главных элемента: νόησις и αἴσθησις. Космос, по Северу, и нерожден и рожден. Вообще, он нерожден, однако, поскольку в нем, по Платону (*Politicus* 270 b), существуют два противоположных круговращения (ἀνακύκλῃσις), то начало каждого и есть рождение космоса. Прокл по этому поводу упрекает Севера в том, что он в построении физиологии опирается на мифические сказания, чего делать не должно (*In Tim.* I 289 7). Сотворенные боги, по Северу, сами по себе разрушимы, однако они пребудут неразрушимыми исключительно по воле своего создателя. Душу Север считал пределом протяжения (διάστασις) и самим протяжением, иными словами, сущность души он полагал геометрической, состоящей из неделимой точки и делимого протяжения. Приведем единственный сохранившийся отрывок из Севера (Euseb. *PE* XIII 17). «О платоновском определении души, по которому бог создал ее из бесстрастной и страстной сущности, как из черного и белого возникает некий промежуточный цвет, мы можем сказать, что по необходимости, когда придет время разъединения этих элементов, она уничтожится, как и состояние этого промежуточного цвета, поскольку по природе с течением времени каждая из составных частей отойдет к родственным ей элементам. Если же так, то душа у нас оказывается разрушимой, а не бессмертной. Ибо если признается, что ни одно природное сущее не может быть без своей противоположности и что все в космосе создано богом из противоположной природы, богом, который вложил в противоположности дружбу и общение, например, сухого с влажным, горячего с холодным, тяжелого с легким, белого с черным, сладкого с горьким, грубого с нежным, а бесстрастной сущности со страстной, и всем противоположностям дал общение со своей противоположностью, все же слитое и смешанное по природе с течением времени отделяется друг от друга, а душа признается возникшей из бесстрастной и страстной сущности, то, значит, как промежуточный цвет, так и она по природе с течением времени уничтожится, поскольку противоположности, принявшие участие в ее создании, будут стремиться к свойственной им природе. Ведь разве мы не видим, как тяжелое по природе, если благодаря нам или какой иной физической причине, придающей легкость, стремится вверх, то тем не менее оно силится вниз к свойственной ему природе, или, напротив, легкое по природе, несущееся вниз по тем же внешним причинам, тем не менее силится вверх? Ибо невозможно, чтобы составленное из двух друг другу противоположных начал всегда пребывало в том же самом виде, если при этом не будет чего-то третьего, всегда присутствующего в них. Но душа не есть нечто третье, составленное из двух противоположных друг другу начал, она проста, по своей природе бесстрастна и бестелесна. Поэтому-то Платон и его последователи утверждали, что она бессмертна. Поскольку же человек — в чем все согласны — состоит из души и тела, а то, что в нас вольно или невольнo происхо-

дит без тела, называется страстями души, то многие, основываясь на этом, сочли сущность души страстной и телеснообразной, а не бестелесной. Платон же был вынужден присоединить к ее бесстрастной природе страстную сущность. То, что дело обстоит совсем иначе, чем утверждал Платон и его противники, мы постараемся, задействовав присущие нам способности, показать в рассуждении». Отрывок из этого фрагмента безобразно перевран с английского г. Афонасиным в его весьма посредственном переводе книги J. Dillon «The middle platonists» (см. Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 269).

¹³⁸ Даты жизни Крония неизвестны, однако, как полагает Диллон, он мог быть адресатом «Смерти Перегрин» (165 г. н.э.) Лукиана. Лонгин в сочинении «О цели», цитируемом Порфирием в 20 и 21 главе «Жизни Плотина», ставит в один ряд сочинения Нумения, Крония, Модерата и Трасилла, касающихся пифагорейских и платоновских начал, говоря, что сочинения всех этих авторов по точности (*εἰς ἀκρίβειαν*) во многом уступают сочинениям Плотина и Амелия по тем же вопросам. Порфирий в *De antro pnyphagum* (XXI 4) говорит, что Нумению он был *ἐταῖρος*. Немесий Эмесский (*De nat. hom.* II 591 Einarson) говорит, что Кроний в сочинении *Περὶ παλιγγενεσίας* утверждает, что все души разумны (*λογικαί*), в чем совпадает с Порфирием и Феодором-платоником (Асинским?). Возможно, он еще до Порфирия комментировал гомеровский пассаж о пещере нимф (*Od.* XIII 102 sqq.), по крайней мере, по Порфирию (*De antro* II 4), Кроний говорит, что те, кто бывал на Итаке, никакой пещеры не видели. Прочие места этого сочинения позволяют заключить, что комментарий Крония носил аллегорический характер. Прокл (*In temp.* II 22, 20 sqq. Kroll) сообщает, что, по Кронию, заблуждаются те, кто учит о разрушении всего огнем. «О жалкие — восклицает Кроний, — они не ведают, что у огня есть достойные соперники, противоположные ему!» Кроме того, огонь не может разрушить всего, как он не может разрушить сделанное (*τὰ λῖνα*) из Каристийского камня. Божественный огонь, продолжает Кроний, враждебен нашему огню, поэтому он не поражает дома, где горит огонь. Не поражает он и места, где есть тюленья кожи, поскольку тюлень — морское животное, не поражает также и лавр. Далее, Прокл говорит (*ibid.* II 23 6 sqq.), что, по Кронию, гармония между мужчиной и женщиной такая же, как между душой и телом (10000/7500), и что соблюдение этой гармонии ведет к плодovitости и хорошим детям, а если нет, то к бесплодию и бездарным потомкам. Кроме того, Кроний (может быть, в своем комментарии на «Государство») называл платоновского Эра учителем Зороастра, который был, по Кронию не персом, но памфилийцем, и к тому же Кроний говорит, что у Эра были сочинения, на которые, видимо, по мнению Крония, опирался Зороастр (Procl. *ibid.* II 110, 3–4). Интересно, что в таком случае отношение между варварской и греческой мудростью у Крония прямо противоположны тому, что можно найти у Нумения, с которым Крония, начиная с Ямвлиха, традиционно связывают. Сириан сообщает (*In Met.* 109 12–13), что для Крония, как и для Нумения и Амелия, идеям причастны и умопостигаемое и чувственновоспринимаемое. Ямвлих в трактате «О душе» (apud Stob. I 49, 37, 95–96 Wachsmuth–Hense) говорит, что, по Нумению и Кронию, причина зла для души — внешняя, а именно материя. В другом месте (*ibid.* I 49, 40, 21–34 Wachsmuth–Hense) Ямвлих сообщает, что для Нумения, Крония и Гарпократиона совершенно нет различий в целях сошествия души вниз (*κάθοδος*), для них любое воплощение (*ἐνσωμάτωσις*) есть зло.

¹³⁹ См. прим. 45.

перипатетиков Аспасия¹⁴², Александра¹⁴³, Адраста¹⁴⁴ и других, попадавших под руку. Оттуда он не принимал чего-то полностью, но имел свой собственный взгляд, в теории стоял особняком и вносил в исследования дух Аммония¹⁴⁵. Он быстро наполнялся мыслью и, немногими словами показав глубокий смысл по-

¹⁴⁰ Средний платоник II в н.э., учитель Альбина. О нем в точности неизвестно ни когда, ни где он жил и учил. Предполагают, что его деятельность прошла либо в Александрии, либо в Малой Азии. О его сочинениях ничего не известно, не известно, были ли они вообще. Мы знаем о существовании работы Альбина «Заметки на уроки Гая» в семи книгах, написанные Альбином и использованные Присцианом в его «Разрешениях сомнений для царя Хосроя». Прокл в «Комментарии к “Тимею”» говорит несколько раз о мнениях Гая и Альбина, однако, вполне возможно, что ссылки на своего учителя делал сам Альбин. О проблеме Гая и его школы см. J. Dillon. *The middle Platonists*. London, 1977, pp. 266–280.

¹⁴¹ Философ-платоник, живший при Марке Аврелии и, вероятно, занявший в 176 г. н.э. открытую Марком Аврелием кафедру платоновской философии в Афинах. Известен своим воинствующим антиаристотелизмом, связанным, как предполагает Дж. Диллон, с его должностью главы платоновской кафедры, вынуждавшей его к межшкольной полемике. Отталкиваясь от перипатетизма, Аттик дал серьезный крен к стоицизму, особенно в области этики. Он принимал вслед за Плутархом создание мира во времени и существование плохой мировой души. О нем см. J. Dillon. *The middle Platonists*. London, 1977, pp. 247–258.

¹⁴² Перипатетик II в н.э. Аспасий был учителем Гермина, который в свою очередь учил Александра Афродисийского. Гален слушал кого-то из учеников Аспасия в Пергаме, может быть, еще при жизни Аспасия. Его комментарии к «Категориям», «Об истолковании», «Метафизике» и «О небе» не сохранились. Дошла только часть его комментария к «Никомаховой этике». В своей комментаторской деятельности он следовал методу Андроника Родосского.

¹⁴³ Знаменитый комментатор Аристотеля конца II — начала III вв. н.э. Он учил в Афинах начиная с 198 г. и своей многообразной комментаторской деятельностью заслужил того, что его греки называли просто *ἐξηγητὴς*. До нас дошло множество его сочинений, включая трактат «О судьбе» с посвящением Септимию Северу и Каракалле. Во многом через труды Александра, как через своего рода очки, Плотин знакомился с произведениями Аристотеля. Особую роль для Плотина, видимо, сыграли книги Александра «О душе».

¹⁴⁴ Адраст Афродисийский — перипатетик II в н.э. Вслед за Андроником он писал о порядке сочинений Аристотеля, проводил лексические и исторические исследования этих сочинений. Комментировал «Категории» Аристотеля и «Тимей» Платона. Известно о его трактате о небесных телах. Теон Смирнский сохранил множество пассажей Адраста, его цитировали Халкидий и Прокл.

¹⁴⁵ Фраза Порфирия об Аммонии имеет достаточно расплывчатый характер, трудно сказать на основании этого текста, в чем заключался этот «дух» или «ум» (*νοῦς*) Аммония, поэтому я не стал бы здесь, как М.Л. Гаспаров, переводить «ссылаясь в исследованиях на мнения Аммония», что, конечно, вполне может иметь место. Порфирий мог иметь в виду и то, что Плотин разрабатывал проблемы в том же ключе, что и Аммоний, т.е. самостоятельно продумывая и прорабатывая проблемы, а не ссылаясь догматически на традицию.

ложения, прекращал занятие. Когда же у него были прочитаны «О началах» Лонгина¹⁴⁶ и «Любитель древностей»¹⁴⁷, он сказал «Лонгин — филолог, но никак не философ»¹⁴⁸. Когда же однажды на занятие пришел Ориген, то Плотин, покраснев, хотел закончить, но Ориген попросил его продолжать, на что Плотин сказал, что желание пропадает, если говорящий видит, что ему приходится говорить перед знающими. И поэтому, немного побеседовав, прекратил занятие.

15. Когда же я, Порфирий, прочел на платоновском празднике поэму «Священное бракосочетание», а кое-кто из-за того, что многое было в ней таинственным, вдохновенным и сокровенным, сказал, что Порфирий в безумии, то Плотин объявил во всеуслышание: «Ты явил сразу и поэта, и философа, и иерофанта». Когда же ритор Диофан¹⁴⁹ читал апологию Алкивиада из Платонова «Пира», утверждая, что ради научения в добродетели нужно отдаться любящему как предводителю в любовном соединении, Плотин много раз поднимался, пытаясь уйти с собрания, но, сдержавшись, после окончания слушаний приказал мне, Порфирию, написать ответ¹⁵⁰. И хотя Диофан не пожелал дать книгу, я, изложив его рассу-

¹⁴⁶ Самый знаменитый критик того времени и философ-платоник. Некоторые его письма и отрывки из сочинений см. в 19–21 главах «Жизни Плотина». Приведем выписку из Суды: «Лонгин Кассий, философ, учитель философа Порфирия, эрудит и критик. Жил при Цезаре Аврелиане, коим и был казнен в качестве сочувствующего (*ὡς σύμπνοος*) Зенобии, жене Одиманта. Написал “О жизни по природе”, “Гомеровские затруднения”, “Был ли Гомер философом”, “Гомеровские проблемы и решения” в двух книгах, “Что из историй грамматики истолковывают как историческое”, “О многозначных словах у Гомера” в четырех книгах, “Издания аттических слов” в двух книгах, расположенные по буквам, “Слова Антимаха и Гераклеона” и многое другое». Прокл сообщает о стилистически направленном объяснении Лонгином «Тимея». В философии большое внимание уделял стилю. До сих пор остается под вопросом принадлежность ему сочинения «О возвышенном».

¹⁴⁷ Рункен, удаляя здесь *καί*, видит в *φιλαρχαίου* эпитет Лонгина, т.е. «любителя древности Лонгина». Ему последовал в своем переводе М.Л. Гаспаров. Вслед за Анри и Швицером считаю это слово названием сочинения Лонгина.

¹⁴⁸ Это высказывание Плотина цитирует Прокл (Procl. *In Tim.* 27 b, I, p. 86, 24–25)

¹⁴⁹ Рист предполагает, что Диофан мог быть гностиком, поэтому для него были несущественны моральные предписания. См. J.M. Rist. *Plotinus: The road to reality.* Cambridge, 1967, pp. 14–15. Тем не менее, это предположение скорее излишне, поскольку такая речь могла быть произнесена и верным последователем эллинской культуры.

¹⁵⁰ В трактате III 5 Плотин замечает: «одним стремление красоте бывает у целомудренных, которые усваивают себе само прекрасное, и совсем другим, если оно заканчивается совершением какого-нибудь безобразного дела» (III 5, 1 12–14). Вообще, к любовному соединению Плотин относится негативно: «И у целомудренных стремление к здешней красоте безгрешно, а ниспадение в любовное соединение — грех (*ἀμαρτία*)» (III 5, 1 36–38), вместе с тем, соединение для продолжения рода для Плотина, следующего здесь за Платоном, есть стремление сохранить бессмертие в смертном, хотя «отсутствие желания рождать более самодостаточно для прекрасного, тогда как желание творить и создавать прекрасное возникает по причине недостатка и несамодостаточно» (III 5, 1 46–49). О любви между мужчинами Плотин в этом же трактате высказывается резко: «Те же, кто захочет

дения по памяти, написал ответ и прочитал перед теми же слушателями, настолько обрадовав Плотина, что он и на занятиях стал постоянно приговаривать:

«Так и рази, чтобы стать тебе светом для человеков¹⁵¹».

Когда же Евбул из Афин¹⁵², платоновский диадокх, написал и послал сочинения, касающиеся некоторых платонических исследований, то Плотин велел дать их мне, Порфирию, и попросил изучить их и послать обратно написанное в ответ. Он занимался и астрономией, обращая внимание не на математическую сторону дела, но больше внимания уделял предсказаниям астрологов. Когда же понял ненадежность их предсказаний, то не отказался от опровержения многого в их сочинениях¹⁵³.

16. Среди христиан его времени были и те, что образовали секту, отойдя от древней философии, сторонники Адельфия¹⁵⁴ и Аквилы¹⁵⁵, которые, приобрета

ют рождать (Плотин использует топику и лексику платоновского «Пира» — Д.Б.) противозаконно и противоестественно, хотя и начали с дозволенного природой пути, поскользнулись, упали и лежат, не ведая эрота, который их вел, ни стремления к рождению, ни использования прекрасного образа, ни что такое само прекрасное» (III 5, 1 50–55). И затем: «А из тех, кто любят, как говорит Платон, смешанным образом, одни любят женщин, чтобы увековечиться, другие же, любя не женщин, сбились с пути» (III 5, 1 57–58). Таким образом, реакция Плотина, описанная Порфирием, вполне соответствует духу самого Плотина.

¹⁵¹ Ном. Θ 282.

¹⁵² Об этом философе-платонике пишет Лонгин в сочинении «О цели», начало которого сохранено Порфирием в «Жизни Плотина» (XX 40). Лонгин относит его к философам, которые, прежде всего, стремились передать своим ученикам свои мнения устно, и написание сочинений для которых было делом второстепенным. Евбул написал «О “Филебе”», «О “Горгии”», «О возражениях Аристотеля на “Государство” Платона». Порфирий сообщает, что он написал «Исследование о Митре». Более об Евбуле ничего не известно.

¹⁵³ Последнюю часть фразы наши рукописи передают по разному. Рукописи класса у дают здесь *πολλά τῶν*, семейство *wx* и издания Перны и Крейцера — *πολλαχού καὶ τῶν*, *πολλά καὶ τῶν* — конъектура Вестерманна, *πολλαχού καὶ* — Кирхгофф, Мюллер, Фолькманн, Брейе, Фаггин, Пуглиезе. В editiones major & minor Анри и Швицер читали по варианту рукописей *y*, однако в addenda et corrigenda третьего тома editio major появляется их конъектура *πολλαχού κατ’ αὐτῶν*. Если принять чтение *y*, то *ἐν τοῖς συγγράμμασι* значит *ἐν τοῖς συγγράμμασι τῶν γενεθλιαλόγων* т.е. «в писаниях астрологов», как замечают в editio minor Анри и Швицер. Если принимать последнюю конъектуру Анри и Швицера, то *ἐν τοῖς συγγράμμασι* будет значить *ἐν τοῖς συγγράμμασι αὐτοῦ* (Πλωτίνου), а вся фраза приобретет такой вид «И обличив неточность их предсказаний, Плотин часто в своих сочинениях не преминул высказать против них (астрологов) опровергающие аргументы». Под сочинениями Плотина имеется в виду, вероятно, его трактат II 3 («Действуют ли звезды?»). Брейе добавляет сюда трактат III 1 («О судьбе»).

¹⁵⁴ Об Адельфии более ничего не известно. Пюэш отмечает: «Нам известно некоторое число Адельфиев, были даже христиане-еретики Адельфиане. Однако ни те, ни другие не были гностиками» (H.-Ch. Puech, “Plotin et les Gnostiques”, *Entretiens sur l’antiquité classique V: Les sources de Plotin*. Vandoeuvres/Genève, 1960, p.164)

сочинения Александра из Ливии¹⁵⁶, Филокома¹⁵⁷, Демострата¹⁵⁸ и Лида¹⁵⁹, возвещая апокалипсисы Зороастра¹⁶⁰, Зостриана¹⁶¹, Никофея¹⁶², Аллогена¹⁶³, Месса¹⁶⁴ и

¹⁵⁵ О нем в точности ничего не известно. Сообщение Евнапия (*Vit. Soph.* IV 2, 1), что Аквилин был со товарищем Порфирия вместе с Оригеном и Америом, вызывает сомнение, поскольку Ориген — со товарищ не Порфирия, а Плотина, с которым они вместе учились у Аммония Саккаса. Предполагаемое в этом месте чтение Παυλῖνος (Павлин) вместо Ἀκυλῖνος невозможно. Иоанн Лидийский (*De mensibus* IV, 76) цитирует пассаж из сочинения некоего Аквиллина из его сочинения “Комментарий на числа”, где присутствует неопифагорейская экзегеза имен Гермеса и Майи. Тем не менее, это не похоже на автора-христианина.

¹⁵⁶ Пюэщ считает, что отождествлять этого Александра и Алесандра, ученика Валентина, упоминаемого Тертулианом и Иеронимом, скорее всего, нельзя (*op.cit.* p.165).

¹⁵⁷ Более о нем ничего не известно. Рукописи класса у дают здесь φιλικώμου

¹⁵⁸ Более о нем ничего не известно.

¹⁵⁹ Более о нем ничего не известно. Фолькманн, Брейе, Фаггин читают здесь *Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ*, Reinesius в маргиналиях кодекса Cizensis писал *Δημοστράτου Λυδοῦ*, т.о. Демострат и Лид превращаются в одно лицо.

¹⁶⁰ Зороастр играл важную роль в эзотерической литературе язычества и христианства. Есть множество свидетельств о существовании апокрифов Зороастра. Клемент Александрийский (*Strom.* I, с. XV, 69, 6; I, 44, 4–7) сообщает, что гностик Продик и его последователи пользовались “тайными книгами” Зороастра. Тот же Клемент (*op.cit.* V, с. XIV, 103, 2; I, 385, 17–21) цитирует пролог одного апокалиптического сочинения, где “пафилиец Зороастр” сообщает об откровении, которое он получил от богов, спустившись в Аид, в терминах, напоминающих платоновский рассказ об Эре в “Государстве” (X, 614 b). И в “Комментарии на “Государство” (II, 109.13–110.2) Прокл анализирует сочинение “О природе”, принадлежащее якобы Зороастру. В VIII кодексе из гностической библиотеки Наг Хаммади первое сочинение, являющееся откровением Зостриана, заканчивается следующими словами (по расшифровке Jean Doresse, “Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée... Porphyre, *Vie de Plotin*, § 16” в *Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, p.206) ΖΩΣΤΡΙΑΝΟΣ

LOGOS ALHQEI[AS Z]WST

RIANOU QEOS ALHQEI

AS LOGOS ZWROASTR[OU]

т.е. “Зостриан. Слово истины Зостриана. Бог истины. Слово Зороастра”. Предположение Доресса о том, что под апокалипсисами Зороастра и Зостриана имеется в виду один и тот же апокалипсис, опровергается текстом Порфирия. Пюэщ полагает, что связь между апокалипсисами Зороастра и Зостриана объясняется тем, что между ними установили родственные отношения (ср. Arnobius, *Adversus nationes* I, 52).

¹⁶¹ Это откровение занимает 132 страницы VIII кодекса из гностической библиотеки Наг Хаммади и является самым большим сочинением этой библиотеки. Многие страницы повреждены, титул отсутствует. В трактате нет никаких следов христианства. Это относится и к именам ангелов и сил, впрочем, некоторые из них восходят к “Ветхому Завету”. Трактат представляет собой несколько откровений о царствии небесном. После вопросов, которые ставит Зостриан, ему является ангел всеведения, который станет его

прочих того же пошиба, многих обманули, обманувшись и сами, говоря, что Платон якобы не достиг до глубин умопостигаемой сущности¹⁶⁵. Поэтому Плотин многократно опровергал их на занятиях и написал книгу, которую мы назва-

проводящим в небесном путешествии. Во время своего восхождения через различные эоны Зостриан принимает крещение во имя небесных сил и узнает имена и отношения различных обитателей неба. Высшее божественное существо — это невидимый, могущественный и тройственный дух. Среди божественных эманаций стоит упомянуть деву Барбело, три великих эона (скрытое единое, единое, являющееся первым, и единое, порождающее самого себя), а также многие другие существа. После пребывания на небесах Зороастр возвращается в мир чувственного восприятия, записывает на трех табличках то, что он узнал, и проповедует освободительное спасение света и познания.

¹⁶² Об этом персонаже см. Н.-Ch. Puech, *op.cit.*, pp. 167–169; C. Elsas. *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin/New York, 1974, SS. 34–42. Рукописи ху дают здесь μέσσοι, семейство w и все издатели до Анри-Швицера исключительно — μέσσοι.

¹⁶³ По Пюэшу (*op.cit.* pp. 169–171), гностики, с которыми Плотин боролся в Риме, принадлежали к тому же сообществу, что и «приверженцы Сифа» и «архонтики», которых Епифаний (*Panarion* XXVI,8,1; XXXIX,5,1; XL,2,2 и 7,4) встретил в Егирте около 330 г. н.э., и с далекими духовными потомками которых в VIII в. встречался Феодор бар Конона. По Епифану, у «приверженцев Сифа» и «архонтиков» были одна или несколько книг, написанных под руководством Аллогена («инородного» этому миру, т.е. Сифа). Это и было, по Пюэшу, «Откровение Аллогена» разделенное на 7 книг по числу сыновей Сифа, о котором говорит Порфирий. Скорее всего, именно это сочинение было найдено в библиотеке Наг Хаммади. Третье сочинение XI кодекса из Наг Хаммади представляет собой запись откровений, полученных неким Аллогеном и записанных им для своего сына Месса. Это «Откровение», занимающее 24 страницы, состоит из двух частей. В первой речь идет о пяти откровениях Юэли, женского божества, Аллогену. Эти откровения описывают божественные силы, принадлежащих эону Барбело. Вторая, более философски нагруженная, часть описывает восхождение Аллогена по небесным светилам. Последняя стадия, «первичное откровение неведомого единого», говорит о божественной трансцендентности в рамках апофатической теории. Бог здесь представлен как единое непознаваемое, невидимое, бездонное, непостижимое, «тройственная духовная сила, невидимая», «лучшее из лучшего», которое парадоксальным образом является как несущее сущее. Упоминание тройственности и апофатического восхождения к непознаваемому единству роднит этот текст, как и близкие ему сочинения из Наг Хаммади, с неоплатонизмом и, видимо, с христианством.

¹⁶⁴ В третьем сочинении из XI кодекса из Наг Хаммади есть трактат, в котором некий Аллоген получает откровения и записывает их для своего сына Месса. «Я исполнился радостью и написал книгу, которая мною была изложена, о мой сын Месс. И все это для того, чтобы я открыл тебе те вещи, которые были мне явлены воочию» (XI 3, 69, 25–31). Более о Мессе ничего не известно.

¹⁶⁵ Ср. II 9 [33] 6, 24–28: *Καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ* (scil. Πλάτωνος — D.B.) *καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἔλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν καταγενοσκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μὴ.*

ли «Против гностиков»¹⁶⁶, оставив нам судить об остальном¹⁶⁷. И Амелий написал до сорока книг против книги Зостриана, а я, Порфирий, высказал множество опровержений книги Зороастра, доказав, что книга эта целиком¹⁶⁸ подложная и новая, созданная основателями секты для того, чтобы считали принадлежащими древнему Зороастру те положения, которые были выбраны ими за основу¹⁶⁹.

17. Когда же некоторые из Эллады¹⁷⁰ стали утверждать, что он принадлежащее Нумению выдает за свое, и когда Амелию сообщил это стоик и платоник Трифон¹⁷¹, Амелий написал книжку, которую надписал¹⁷² «О различии в учениях Плотина и Нумения¹⁷³», посвятил же ее мне, Царю. А имя царя принадлежало мне, Порфирию, поскольку на отеческом языке я был назван Малком¹⁷⁴, каковым именем и мой отец прозывался, а перевод имени «Малк» будет «царь», если кто захотел бы перевести его на эллинское наречие¹⁷⁵. Оттого и Лонгин, посвящая книгу «О побуждении» Клеодаму¹⁷⁶ и мне, Порфирию, написал в начале ее «О Клеодам и Малк». Так и Амелий, переведя имя, как Нумений Максима¹⁷⁷ перевел как «великий», так и он, переведя Малка как «царя», пишет:

¹⁶⁶ Речь идет о трактате II 9 [33].

¹⁶⁷ Ср. II 9 [33] 14, 36–43: Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἀπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἡθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὔθαρδες μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιοῦτῳ παραβάλλειν.

¹⁶⁸ ὅλως — конъектура Виламовица, рукописи дают ὅπως.

¹⁶⁹ Опробованный на «Апокалипсисе Зороастра» историко-критический метод Порфирий затем применит, анализируя Ветхий Завет в своем сочинении «Против христиан».

¹⁷⁰ Бриссон предполагает, что речь идет об афинских философах.

¹⁷¹ О Трифоне более ничего не известно. Впрочем, в одной из гробниц долины фараонов в Фивах обнаружена надпись, которую можно датировать III в. н.э.: Τρύφων πλα[τωνικός]. См. надпись n° 175 в Jules Baillet, *Inscriptions grecques des tombeaux des rois ou syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire 42 (fasc.II), Le Caire 1923.

¹⁷² Перевод по конъектуре Наука, которую принимают Кирхгофф и все последующие издатели, включая Пуглиезе и editio minor Анри и Швицера, у М.Л. Гаспарова, переведившему по рукописному чтению, принятому у Анри и Швицера в editio major, стоит здесь «мы озаглавили».

¹⁷³ Абсурдное чтение ἀμέλιον имеют рукописи USMC^{ac}.

¹⁷⁴ Рукопись R, Перна, Крейцер, Кирхгофф, Фолькманн пишут здесь μάλχω, т.е. «Малхом». Так же называет Порфирия Евнапий (*Vit. Soph.* IV 1, 4, 1).

¹⁷⁵ В схолиях к рукописям АКЕ стоит следующее замечание: «Новое имя Порфирию было дано, как кажется, либо потому, что порфира — царская принадлежность, либо потому, что искусство Тира именовалось порфириновым». Евнапий же объясняет это так (*Vit. Soph.* IV 1, 4, 2–4): Порфирием же его (Малха — Д.Б.) назвал Лонгин, обратив наименование к обозначающей царское достоинство одежде».

¹⁷⁶ Скорее всего, какой-то ученик Лонгина, о котором более ничего не известно.

¹⁷⁷ Может быть, речь идет о Максиме из Nikei, которого Прокл (*In Remp.* II 96, 13) упоминает вместе с Нумением, Альбином, Гаем, Евклидом и Порфирием как коммен-

«Амелий Царю желает здравствовать. В том, что я не сказал бы и слова из-за самих этих знаменитых мужей, которые, как говоришь, прожужжали тебе все уши, приписывая взгляды нашего друга апамейцу Нумению, будь уверен. Ведь понятно, что именно их прославленная легкость уст и языка — причина того, что они называют его то великим пустомелей, потом плагиатором¹⁷⁸, а еще проповедником самых ничтожных пустяков¹⁷⁹, высмеивая и наговаривая на него. Но я согласился с тобой, что надо воспользоваться этим предлогом, чтобы записать наши учения¹⁸⁰, и чтобы во имя нашего друга, такого человека, как великий Плотин¹⁸¹, зная его положения, пусть даже давно провозглашенные, как можно более цельно¹⁸². И поэтому я отдаю¹⁸³ тебе обещанное, которое, как тебе известно, было сделано за три дня. И эти мои писания, созданные без претензии на полный сравнительный анализ сочинений¹⁸⁴ обвинителей Плотина, эти мои писания, в которых нет соответствия критике оппонентов ни в подборе, ни в расположении, содержат лишь повторение нашего старого опыта¹⁸⁵, и как все располагалось тогда, в том же порядке это, как ты, по справедливости, согласишься, расположено и сейчас. А то, что хотел сказать Нумений, который, как болтают обвинители, в чем-то согласен с нами, весьма нелегко понять, поскольку об одном и том же он высказывался по-разному¹⁸⁶. А то, что ты благожелательно исправишь все отклоняю-

таторов платоновского мифа об Эре. В одной из гробниц долины фараонов в Фивах обнаружена надпись, которую можно датировать III в. н.э.: *Μάξιμος φιλόσοφος*. См. надпись n° 150 в Jules Baillet, *Inscriptions grecques des tombeaux des rois ou syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire 42 (fasc. II), Le Caire 1923.

¹⁷⁸ У М.Л. Гаспарова неверное «подкидыш» как перевод *ὑποβολιμαῖος*. Значение этого слова в данном пассаже определяется значением предшествующего *ὑποβάλλεσθαι*.

¹⁷⁹ *τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ὑποβαλλόμενος* Армстронг замечает, что «возможно, это произошло в результате непонимания (которому можно было бы найти параллели среди современных истолкователей Плотина) крайне насыщенного отрицаниями языка, который Плотин иногда использует, говоря о едином или благе».

¹⁸⁰ Букв. «чтобы иметь наши мнения более сподручными для припоминания».

¹⁸¹ «ибо Плотин нам великий друг» неверно у М.Л. Гаспарова.

¹⁸² Неверно у Армстронга: «to make them more widely known», не вполне точно у Гаспарова: «доступнее сделать для познания», правильно у Брейе: «pour faire connaitre dans leurs traits généraux des doctrines etc.», отлично у Чиленто: «per avere sott'occhio, in un solo sguardo»

¹⁸³ Досл. «я иду (еду) отдавая».

¹⁸⁴ В разных рукописях стоят разные варианты: *συντάγματα, συγγραμματα, γραμματα*. Брейе полагает, что речь идет о сравнении сочинений самого Плотина. Однако, вместе с Армстронгом, понимаю *συντάγματα ἐκείνα* как «сочинения противников Плотина».

¹⁸⁵ Вряд ли речь идет о какой-то конкретной «нашей давней встрече», как переводит *παλαιὰ ἐντευξις* М.Л. Гаспаров, скорее Амелий говорит вообще о занятиях и собраниях теперь уже не существующей школы Плотина.

¹⁸⁶ У М.Л. Гаспарова фраза совершенно искажена, поскольку он относит *ἀνδρός* к Плотину, что абсурдно, поскольку тогда приходится считать, что Амелий в своей апо-

щеся от родимого очага, я хорошо знаю. Я же, со своей стороны, был вынужден, как говорит где-то трагедия¹⁸⁷, «будучи неугомонным»¹⁸⁸, из-за моего расхождения с учениями нашего руководителя исправлять и удалять кое-что¹⁸⁹. Этим я желал от всей души угодить тебе. Будь здоров».

18. Я решил привести это письмо не только чтобы уверить в том, что были тогда и еще при его жизни люди, считавшие, что он, приписав себе учения Нумения, хвастливо болтает, но и что они считали его великим пустомелей и презирали, поскольку не понимали того, что он говорит¹⁹⁰, и поскольку он был незапятнан никакой софистической театральностью и ее удушливым смрадом. Его занятия скорее напоминали беседу и он не сразу открывал кому бы то ни было заключенную в его рассуждениях силлогистическую необходимость. Ведь и я, Порфирий, сам испытал подобное, когда впервые его услышал. Поэтому и написал возражения, пытаясь доказать, что умопостигаемое — вне ума¹⁹¹. А Плотин заставил Амелия прочитав эти возражения и, когда тот прочитал, улыбнувшись, сказал: «Твоя забота, Амелий, разрешить те затруднения, в которые он впал из-за незнания наших положений». Когда же Амелий написал довольно большую книгу против

логии Плотина считает его непоследовательным мыслителем, высказывавшимся то так, то эдак. Кроме того, «перед нашим согласным взглядом» также совершенно неверно. Все встает на свои места, если вместе с Анри и Швицером (см. addenda к третьему тому editio minor) под «мужем» понимать Нумения. Ту же ошибку, что и Гаспаров, делают Вестерманн и Армстронг. Правильно у Брейе.

¹⁸⁷ Анри и Швицер и Армстронг полагают, что *εὐδύνειν*, а не *φιλοπράγμων* является vox tragica. Брейе, ссылаясь на трактат Плутарха De curiositate и на содержащиеся там цитаты из трагиков, считает, что речь идет о *φιλοπράγμων*.

¹⁸⁸ Анри и Швицер толкуют *φιλοπράγμων* как *ὃς πράγματα παρέχειν φιλεῖ*.

¹⁸⁹ Хардер считал, что здесь речь идет об учениях противников Плотина, Анри и Швицер — об учении самого Плотина, я выбрал второй вариант и понимаю фразу так: Амелий говорит о себе, что он, отличаясь неугомонностью и любопытством, несколько вышел за пределы учения Плотина (*ὡν φιλοπράγμων τῇ ἀπὸ τῶν τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν δογμάτων διαστάσει*) и поэтому стал вносить некоторые изменения в учения Плотина (*εὐδύνειν τε καὶ ἀποποιεῖσθαι*). У Армстронга, на мой взгляд, совсем неверно: «As it says in the tragedy, I must correct and reject, since I am a busy man and far from the teachings of our master». М.Л. Гаспаров переводит это так: «Ведь получается, что “сколь я не занят” (как где-то говорится в трагедии), из-за этой розни, возникшей против мнений нашего учителя, мне приходится наводить порядок и давать отпор и т.д.»

¹⁹⁰ У М.Л. Гаспарова неверно: «что он-де думает одно, а говорит другое». Грамматика фразы показывает, что, по Амелию, они клеветали из-за своего непонимания положений Плотина, а не потому, что они ему приписывали лицемерие.

¹⁹¹ М.Л. Гаспаров, переводя «стараясь показать, будто и вне ума существует умопостигаемое», видимо, предполагает, что полемика Порфирия и Плотина заключалась в том, что, по Плотину, умопостигаемое есть только в уме, а по Порфирию, оно и в уме и вне ума. Однако это не так. Порфирий, еще находясь на позициях среднего платонизма Лонгина, полагал, что умопостигаемого в уме совсем нет, но оно полностью находится вне ума.

апорий Порфирия, а я написал на нее ответ, а Амелий — новый ответ, то с третьего раза с трудом поняв сказанное, я, Порфирий, переменял свою позицию и, написав «покаянную песнь», прочел ее на занятии. И с этого момента мне доверили книги Плотина¹⁹², а я побудил учителя к честолюбивому решению более развернуто и подробно записывать свои мнения¹⁹³. Кроме того, я пробудил и в Амелии желание записывать¹⁹⁴.

19. А какое мнение о Плотине сложилось у Лонгина на основании моих писем к нему, показывает отрывок его письма, написанного мне, в коем говорится вот что. Упрашивая меня приехать из Сицилии к нему в Финикию и привезти книги Плотина, он говорит¹⁹⁵:

«И их-то ты пришел, когда тебе будет угодно, а еще лучше привези сам. И я не перестану повторять свою просьбу, чтобы ты предпочел приехать к нам, а не куда-нибудь еще, даже если причиной тому будет не что иное, — ибо какой мудрости ждать тебе от нас, — как только старая привязанность и воздух, очень подходящий для той болезни, о которой ты говоришь. И даже если тебе придет на ум что-то другое, то от меня не стоит ждать ничего нового¹⁹⁶, ни даже списков тех старых сочинений, которые, как ты говоришь, у тебя пропали¹⁹⁷. Ведь писцы стали

¹⁹² Армстронг и Брейе ошибочно переводят *ἐπιστεύθη* как «я поверил», правильно у Вестерманна (*Hinc jam Plotini librorum cura mihi demandata est* (хотя Вестерманн домысливает, говоря, что книги были доверены для «заботы», т.е. для правки. Порфирию просто их первый раз дали), Чиленто (*D'allora in poi, anche in rapporto ai libri di Plotino, io fui considerato come l'uomo di fiducia*) и Гаспарова («с этих-то пор Плотин и книги свои мне доверил»).

¹⁹³ Именно к себе относит Порфирий заслугу побуждения Плотина к записи своих положений. Этого не понял и не отразил в своем переводе М.Л. Гаспаров. Видимо, по следам этих жарких дебатов Плотиним был написан трактат V 5, доктрина, которую оспаривал поначалу Порфирий, была изложена, как заметил Брейе, в сочинении V 2.

¹⁹⁴ Таково чтение *editiones major et minor* Анри и Швицера, основанное на чтении *Ἀμέλιον* рукописей семейств *xu* и на чтении *ἐποίησα* рукописи *C post correctionem*, защищавшееся Доблером. Однако в *addenda* к третьему тому *editio minor* уже принято чтение рукописи *A Ἀμέλιος* и чтение всех рукописей *ἐποίησε*. Следовательно, перевод по этому чтению должен быть таким «А также и Амелий побудил его, Плотина, записывать».

¹⁹⁵ Это письмо написано в промежутке между 268 г., когда Порфирий приехал на Сицилию, и 272 г., годом смерти Лонгина.

¹⁹⁶ Игаль (*Henry et Schwyzero in addendis tomo tertio editionis minoris ei consentientibus*) интерпунгирует здесь несколько иначе, если перевести затрагиваемый этой интерпункцией текст, получится следующее: И я не перестану повторять свою просьбу, чтобы ты предпочел приехать к нам, а не куда-нибудь еще, даже если причиной тому будет ни что иное — ибо какой мудрости ждать тебе от нас, — как только старая привязанность и воздух, очень подходящий для той болезни, о которой ты говоришь, даже если тебе придет на ум что-то другое. А от меня не стоит ждать ничего нового ...

¹⁹⁷ Окончание этого предложения не совсем ясно. Лонгин говорит *παρ' ἐμοῦ δὲ μηδὲν προσδοκᾶν καινότερον, μηδ' οὖν τῶν παλαιῶν ὅσα φῆς ἀπολωλέκειαι*. Что имеется в виду под *τὰ παλαιὰ ὅσα ἀπολώλεκε*? Брейе, Чиленто, Армстронг считают, что речь идет о неких

столь редки в наших краях, что, клянусь богами, все это время, приготавливая оставшиеся книги Плотина, едва с ними справился, отстранив переписчика от его обычных дел и заставив его заниматься лишь этим одним. И хотя мне кажется, что я приобрел — включая посланные сейчас тобой — все его книги, все равно они есть у меня лишь наполовину. Ведь они весьма и весьма полны ошибок, хоть я и думал, что наш друг Амелий выправит ошибки писцов. Но у него были более стоящие занятия. И вот я не знаю, каким образом мне обращаться с этими сочинениями, хоть я и горю желанием рассмотреть и «О душе»¹⁹⁸ и «О сущем»¹⁹⁹. А эти книги пестрят ошибками более других. И очень бы мне хотелось получить от тебя эти сочинения тщательно переписанными и только, чтобы их сличить, а затем тут же отослать тебе обратно. И опять скажу то же самое: хочу, чтобы ты не посылал их, но сам приехал, имея при себе эти книги и какие-нибудь еще, если вдруг что-то ускользнуло от Амелия. Ведь все, что он привез²⁰⁰, я усердно скопировал. Да и как бы я смог не скопировать записки мужа, достойные всякого почета и чести²⁰¹? И я тебе говорил — и когда ты был здесь, и когда ты был далече, и когда ты находился в Тире²⁰², — что весьма немногие из его положений пришили мне по душе, но стилем его письма, обилием его мыслей и философским характером его исследований я чрезвычайно восхищаюсь и люблю, и, пожалуй, сказал бы, что для занимающихся исследованиями его книги должны непосредственно следовать за самыми утонченными в отношении рассуждений сочинениями».

20. Я сделал такую большую выписку из самого выдающегося знатока нашего времени, разобравшего почти все сочинения своих современников²⁰³, чтобы я мог показать, как он судил о Плотине. Хотя вначале, доверившись невежеству остальных²⁰⁴, он относился к Плотину с пренебрежением. А еще ему казалось,

старых сочинениях (Лонгина?), которые пропали у Порфирия. Их вариант, вероятно, основан на том, что следующее предложение, вводимое *γάρα*, говорит о редкости писцов, объясняя, видимо, невозможность сделать для Порфирия соответствующие списки. Вестерманн переводит более общо: *immo neque veterum, quae periisse dicis*. За Вестерманном следует и М.Л. Гаспаров: «ни старого, что прошло и не вернется и т.д.»

¹⁹⁸ Вероятно, трактаты IV 3–5.

¹⁹⁹ Вероятно, VI 1–3.

²⁰⁰ В 268–269 г. Амелий отправляется на Восток, он посещает Лонгина, находившегося при дворе Зиновии в Пальмире, откуда в скором времени Амелий уезжает в Апамею.

²⁰¹ Перевожу по чтению *editiones major minoque*, конъектура Дюбнера *ἀξίου* вместо рукописного *ἄξια*, принятая Анри и Швицером в *addenda* к третьему тому *editio minor*, гораздо хуже стилистически и при этом не дает никакой новой возможности интерпретации, заслуживающей внимания.

²⁰² Отсюда можно заключить, что Порфирий между 268 и 272 гг. посетил Тир.

²⁰³ В переводе *τὰ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντα τῶν κατ' αὐτὸν διελέξαντος* я в большей степени согласен с Брейе («qui a fait l'examen de presque tous les ouvrages de son époque») и с Армстронгом («a man who subjected practically all the works of his other contemporaries to drastic investigation»), чем с Гаспаровым («у всех остальных современников решительно осуждавший едва ли не все ими написанное»).

²⁰⁴ Вариант: «из-за незнания всего остального, всех остальных сочинений Плотина».

что сочинения, доставшиеся ему от Амелия, грешат ошибками, ибо Лонгин не понял способа выражения, свойственного Плотину. И если есть вообще верные списки, то именно таковыми были списки Амелия, поскольку они были списаны с автографов самого Плотина. А кроме того, необходимо поместить из Лонгина то, что он написал в своем сочинении о Плотине с Амелием и современных ему философов, чтобы представить во всей полноте суждение о них мужа, бывшего самым тонким и разборчивым судьей. Называется же книга Лонгина, посвященная Плотину и Гентилиану Амелию, «О цели»²⁰⁵. У ней такое предисловие.

«Много на нашей памяти, Марцелл, было философов, особенно в дни нашей юности. Ведь сейчас и сказать нельзя, как оскудели эти занятия. Ведь когда мы были еще молоды, не мало было тех, кто отличался в философских рассуждениях²⁰⁶, и нам удалось увидеть их всех благодаря путешествиям наших родителей в разные места, а также сойтись с оставшимися в живых, когда мы в наших путешествиях посещали различные народы и города. И одни из них оставили свои мнения на письме, дав потомкам возможность получить от них пользу, другие же считали, что им довольно привести своих слушателей к восприятию их положений²⁰⁷. И к первым принадлежали платоники Евклид²⁰⁸, Демокрит²⁰⁹, Про-

²⁰⁵ В addenda к третьему тому editio minor Анри и Швицер уже считают, что название сочинения Лонгина было следующим: «Сочинение Лонгина о цели против Плотина и Гентилиана Амелия». Армстронг переводит заглавие так: *On The End: by Longinus in answer to Plotinus and Gentilianus Amelius*. Брейе полагает, что это сочинение, недошедшее до нас, было посвящено finibus bonorum et malorum.

²⁰⁶ Скорее такое значение имеет выражение Порфирия οὐκ ὀλίγοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων πρόεστησαν, и вряд ли прав Брейе, переводя и у avait beaucoup des philosophes chefs d'école. Ср., напр., у Вестерманна: non pauci philosophiae studiis excellabant, и у Гаспарова: «много было мужей, отличавшихся в философских занятиях».

²⁰⁷ М.Л. Гаспаров переводит: «другие довольствовались тем, что предоставляли ученикам подводить желающих к пониманию их взглядов».

²⁰⁸ Прокл упоминает, вероятно, именно его в своем комментарии к «Государству» (*In Remp.* II 96, 13 Kroll) среди тех, кто до Порфирия комментировал миф об Эре (Нумений, Албин, Гай, Максим из Nikeи, Гарпократион). Более о нем ничего не известно.

²⁰⁹ Платоник середины III в. н.э. Сириан сообщает (*In Metaph.* p. 105, 36 sq. Kroll), что платоник Демокрит наряду с платониками Плутархом и Аттиком полагал, что идеи — это общие логосы, вечно пребывающие в душевной сущности (ταὺς καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ διαίονως ὑπάρχοντας ἡγούνται εἶναι τὰς ἰδέας). По Олимпиодору (*In Alc.*, p. 105, 17 Westerink), Демокрит написал комментарий к платоновскому «Алкивиаду I», кроме того, Олимпиодор говорит, что этот Демокрит был назван «гусем» (?) (χνα), поскольку сумма букв, образующих его имя, производит именно это число (651). Дамаский, комментируя «Федон» (108 d 9), сообщает, что Демокрит считал Землю, о которой Сократ говорит в заключительной части диалога, не физической реальностью, но идеей, буквально понимая платоновские слова об «идее Земли». Ямвлих в «О душе» говорит о различии в учениях Плотина и Демокрита. По Плотину в изложении Ямвлиха, Плотин освободил сущность души от всех неразумных способностей (τὰς ἀλόγους δυνάμεις), т.е. от ощущений, представлений, действий памяти, рассуждений (ταὺς λογισμούς), оставив

клин²¹⁰, подвизавшийся в Троаде, а также и по сей день публично преподающие философию в Риме Плотин и его товарищ Гентилиан Амелий, а из стоиков — Фемистокл²¹¹, Фебион²¹², а также процветавшие до недавних пор Анний²¹³ и Мидий²¹⁴, из перипатетиков — Гелиодор из Александрии²¹⁵. Ко вторым принадлежали платоники Аммоний и Ориген, коих мы посещали весьма долго, и эти мужи немалое число своих учеников научили уму-разуму; а кроме того афинские диадохи Феодот²¹⁶ и Евбул²¹⁷. И даже если кто из них что-то написал, как, например, Ориген «О демонах», а Евбул «О «Филебе» и «Горгии» и о возражениях Аристотеля на «Государство» Платона, то все же это не позволяет поставить их в один ряд с выразившими свои рассуждения письменно, поскольку для них это занятие было чем-то вторичным, а желание записывать — неглавным. А из стоиков Гермин²¹⁸ и Лисимах²¹⁹, а также жившие в Афинах²²⁰ Афиней²²¹ и Мусоний²²², из перипате-

за сущностью души лишь чистое рассуждение (*τὸν καθαρὸν λογισμόν*). Демокрит же и последовавшие за ним Платоники (*Οἱ περὶ Δημόκριτον Πλατωνικοί*) все вышперечисленные виды способностей души относили к ее сущности. Прокл в своем комментарии на «Тимей» (II 33, 13 sqq.) упоминает об одном геометрическом рассуждении Демокрита.

²¹⁰ Об этом философе более ничего не известно.

²¹¹ Этот Фемистокл мог быть «Фемистоклом философом», для которого Пифия дала оракул в 228 г. н.э. См. «Хронографию» Георгия Синкелла (р. 680 Dindorf) и n^o 469 в работе Н. W. Parke & D. E. Wormell *The delphic oracle II: The oracular responses*, Oxford, 1956.

²¹² Об этом философе более ничего не известно.

²¹³ Об этом философе более ничего не известно.

²¹⁴ Прокл (*In Remp.* I 233, 29 Kroll) передает дискуссию Лонгина с Мидием: «Ведь я знаю — пишет Прокл, — что Порфирий в «Смешанных разысканиях» рассказывает о беседе Мидия с Лонгином», посвященной вопросу частей души, на какую беседу стоит обратить внимание. Ведь когда Мидий стал делить душу на восемь частей, т.е. на ведущее начало, на пять ощущений, на семенное начало и, наконец, на начало звука (*τὸ φωνητικόν*), Лонгин на это сказал: «Каким образом одна душа разделяется на восемь частей?» На что Мидий ответил тоже вопросом: «А как же душа будет единой по Платону, делящему ее на три части?»

²¹⁵ Об этом философе более ничего не известно.

²¹⁶ Рукописи класса у читают «Феобул». Об этом философе более ничего не известно.

²¹⁷ Порфирий в других сочинениях сообщает, что Евбул был автором «Разыскания о Митре» (*ὡς φησὶν Εὐβουλος ὁ περὶ τοῦ Μίθρα ἱστορία ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράφας*) (Porph. *De abstin.* IV, 16; см. также *De antro Nymph.*, 6 р. 60, 1–14).

²¹⁸ Об этом философе более ничего не известно.

²¹⁹ У него до Плотина учился Амелий. О Лисимахе более ничего не известно.

²²⁰ Как замечает Армстронг, Лонгин, слегка архаизирующий, скорее всего, под выражением «в городе» (*ἐν ἄστει*) должен был иметь в виду Афины, в эллинистическом Египте фраза обозначала бы Александрию, а в Италии — Рим. То, что речь идет об Афинах, пишет в своей просопографии «Жизни Плотина» и Люк Бриссон.

²²¹ Об этом философе более ничего не известно.

²²² Об этом философе более ничего не известно.

тиков же Аммоний²²³ и Птолемей²²⁴, оба — величайшие филологи²²⁵ своего времени, в особенности Аммоний. Ибо не было никого, кто приближался бы к нему в многознании. Однако они не написали никаких специализированных сочинений, но стихи и эпидейктические речи, сохранившиеся, по моему мнению, против воли этих мужей. Ведь они бы не захотели стать известными в потомстве благодаря таким книгам, отказавшись от того, чтобы в более серьезных сочинениях сохранить свой строй мысли. А из философов-писателей одни сводили и переписывали сочинения предшественников, как Евклид, Демокрит и Проклин, другие же, опираясь на совершенно незначительные детали, упомянутые древними, по тем же образцам сочиняли свои книги, как Анний, Мидий и Фебион. Этот последний предпочитал быть известным скорее благодаря лексической изысканности, чем способности сопрягать мысли. К ним еще можно, пожалуй, причислить и Гелиодора, ведь и он помимо сказанного у древних в лекциях ничего больше и не добавил к разъяснению смысла. Другие же, что взялись²²⁶ записывать в силу множества вопросов, которыми они занимались, и применяя собственный способ рассмотрения, — это Плотин и Гентилиан Амелий. Первый пифагорейские начала и платонические, как кажется, привел к более ясному, чем до него, изложению. Ведь сочинения Нумения, Крония, Модерата²²⁷ и Фрасилла²²⁸ уж никак не могут

²²³ Возможно, речь идет о преемнике Александра Афродисийского по перипатетической кафедре в Афинах. О нем упоминает Филострат (*Vit. Soph.* II 27).

²²⁴ О нем более ничего не известно.

²²⁵ Рукопись J имеет *φιλοσοφώτατοι* вместо *φιλόλογώτατοι*.

²²⁶ Конъектура Ту (Tour) *ἀποδειξάμενοι*, принятая Крейцером и всеми последующими издателями до Анри и Швицера, дает перевод «они, показав заботу о написании в силу множества вопросов и т.д.»

²²⁷ Модерат из Гадеса, пифагореец конца I в. н.э. (*Plut. Quaest. conviv.* VIII 7–8). Порфирий излагает учения Модерата в своей *Vita Pythagorae* (48–53). Он ссылается на некое сочинение Модерата в 10 или 11 книгах, где Модерат, делая сводку пифагорейских учений (*συναγαγὼν τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι*) весьма разумно и понятно (*πάνυ συνετῶς*) показывает значение занятий числами (*ἢ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία*) для созерцания вечных и неизменных реальностей. Модерат говорит, что поскольку пифагорейцы не могли (*μὴ δυνάμενοι*) ясно объяснить первые идеи и начала (*τὰ πρῶτα εἶδη καὶ τὰς πρῶτας ἀρχάς*), они ради научения остальных обратились к числам, подражая геометрам и грамматикам, которые объясняют понятия своих наук пользуясь чувственными изображениями. Так, грамматика для объяснения начал речи (*στοιχεῖα*) пользуются буквами (*χαρακτήρες*), а геометры — здесь Модерат, очевидно, имеет в виду платоновский пассаж о «разделенной линии» — для объяснения бестелесных видов (*τὰ ἀσώματα εἶδη*) пользуются чертежами фигур (*τὰς διαγραφαῖς τῶν σχημάτων*). Благодаря этим чувственным данным в душе у слушателя появляется понятие (*ἐννοία*) о бестелесном. Пифагорейцы поступали точно так же, пользуясь числами для объяснения (*δήλωσις*) первых логосов, первых и бестелесных идей, первых начал (*ἐπὶ τῶν πρῶτων λόγων καὶ εἰδῶν, τὰ ἀσώματα εἶδη καὶ τὰς πρῶτας ἀρχάς*). Поэтому пифагорейцы называли основание (*λόγος*) единства (*ἐνότης*), тождества (*ταυτότης*), равенства (*ἰσότης*), причину согласия (*σύμπνοια*) и единой связи (*σμπάθεια*) всего, причину сохранения тождества (*σωτηρία τοῦ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχοντος*) единым (*ἓν*). Этому единству

причастно единство, находящееся в сфере делимого. А двоевидное основание (*δουειδῆ λόγον*) инаковости (*ἕτερότης*), неравенства (*ἀνισότης*), всего делимого (*παντός τοῦ μεριστοῦ*), всего изменяющегося и переменяющегося (*ἐν μεταβολῇ καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντος*) они называли двоицей (*δύαδα*). Признание этих двух начал, по Модерату, не ограничивается пифагорейцами, но распространяется и на прочих философов, которые признают силы, ведущие к объединению и властвующие надо всем (*δυνάμεις ἐνοποιοῦς καὶ διακρατητικὰς τῶν ὄλων*), основания равенства, неподобия и инаковости. Как с единицей и двойкой, точно так же дело обстоит и с остальными числами (*ἐπὶ τῶν ἄλλων δ' ἀριθμῶν ὁ αὐτὸς λόγος*), которые выражают определенные свойства того, что в природе вещей (*ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων*). Так, тройка означает то, что имеет начало, середину и конец, т.е. совершенное (*τέλειον*). Числа, следующие за тремя первыми (*οἱ ἐξῆς*), охватываются единым видом и силой, десяткой, которая является совершеннейшим числом, заключая в себе всякое числовое различие, всякий вид основания и пропорцию, десятка (*δεκάς*) поэтому называется «воспреемницей» (*δεχάς*). Другой важный пассаж Модерата приводит тот же Порфирий в сочинении «О материи» (*Simpl. In Phys.* 230, 34 sq. Diels): «И вот это-то понятие о материи, как кажется, первыми из Эллинов приняли пифагорейцы, за ними же последовал Платон, как сообщает и Модерат. Ведь он в согласии с пифагорейцами (*κατὰ τοὺς Πυθαγορείους*) утверждает (*ἀποφαίνεται*), что первое единое (*τὸ πρῶτον ἓν*) — трансцендентно (*ὑπέρ*) бытию и всей сущности (*πάσαν οὐσίαν*), второе же единое (*τὸ δεύτερον ἓν*), т.е. сущностно сущее и умопостигаемое (*τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν*), есть идеи (*τὰ εἶδη*), третье же, т.е. сфера души (*τὸ ψυχικόν*), причастно (*μετέχειν*) единому и идеям, следующая же за этим последняя природа этому не причастна, но благодаря тому, что она это (*ἐκείνων*) отражает (*κατ' ἔμφασιν*), она упорядочена (*κεκοσμησθαι*), и поскольку несущее первично возникло в количестве (*ἐν τῷ ποσῷ*), то эта природа является тенью (*σκίασμα*) материи в первичносущих и еще больше спустилась от первичносущего (*ἀπὸ τοῦτου*)». Изложение психологической доктрины Модерата дает Ямвлих (в *Stob. Eclog.* I 49 Wachsmuth), у Стобея выписано еще два пассажа Модерата о числе (*Eclog.* I 1, 21, 8–16; 19–25). Попытку интерпретации всей совокупности взглядов Модерата см. в соответствующей главе книги Дж. Диллона, важность Модерата для становления неоплатонического учения об ипостаях заметил Доддс («The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic 'one'», *Classical Quarterly* 22, 1928, pp. 129–143).

²²⁸ Фрасилл Александрийский († 36 г. н.э.), астролог, знакомый императора Тиберия, даровавшего ему римское гражданство. К нему восходит объединение диалогов Платона по тетралогиям. Порфирий (*In Ptol. Harm.*, p. 12, 21–28 Dying) сохранил отрывок из Фрасилла о логосе: «И этот логос идей (*ὁ τῶν εἰδῶν λόγος*), как говорит Фрасилл, свернут (*συνεσπειραμένος*) и как бы спрятан в семенах, развивается же и разворачивается в соответствии с действиями каждой природы (*κατὰ τὰς ἐκάστης φύσεως ἐνεργείας*), пребывает он подражательно (*κατὰ μίμησιν*) и в правилах искусств (*τοῖς τεχνικοῖς θεωρήμασιν*), как и в произведениях искусств и в рассуждении, принадлежащем дискурсивному разумению и мудрости, в соответствии с которым ум запечатлевает сущность предмета (*ὅ τι ποτ' ἐστίν*), а также определяет и удостоверяет для каждой вещи суть ее бытия (*τὸ τί ἦν εἶναι*), которую обнаруживает определяющий и доказывающий логос». Порфирий сообщает (*In Ptol. Harm.*, p. 96, 16 Dying), что он написал сочинение *Περὶ ἐπαχόρου*. Также Фрасилл написал трактат о небесных телах, который упоминает Ахилл Татий (*Introductio ad Aratum* 16 & 19 в *Commentariorum in Aratum reliquiae* 43, 9 & 46, 30 Maas).

по точности в тех же самых вопросах тягаться с платиновскими. Амелий же, решив идти по его стопам и придерживаясь в основном тех же догматов, был велик своим трудолюбием и благодаря обилию своих толкований пришел к отличному от Плотина стилю. И мы считаем, что только их сочинения достойны рассмотрения. Ведь в случае с прочими, что можно было бы у них опровергать²²⁹, не учтя тех авторов, у которых они взяли свои положения, не добавив от себя ничего относящегося к существу рассматриваемых вопросов, и даже никакой новой аргументации²³⁰, заботясь лишь о сведении многих положений либо о выборе лучшего? А именно опровержением мы занимались в некоторых других сочинениях, например, возражая Гентилиану Амелию относительно справедливости у Платона, или же рассматривая сочинение Плотина «Об идеях»²³¹. Ведь нашего общего друга, Царя Тирского, который и сам немало поработал, подражая Плотину, и поставив того выше нашей школы, попытался в своем сочинении доказать, что мнение Плотина об идеях лучше нашего, мы, как нам кажется, достаточно опровергли в написанном нами возражении, доказав, что зря он поет покаянную песнь, и в этих писаниях мы опровергли немалое число утверждений этих мужей, как и в письме к Амелию, которое по объему — целый трактат, и содержит ответ на то, что он послал нам из Рима, каковое письмо он назвал²³² «О характере философии Плотина», мы же удовольствовались общим надписанием сочинения, назвав его «Ответом на письмо Амелия».

21. В этом сочинении, таким образом, он признал, что всех его современников «рассмотрением множества вопросов превзошли Плотин и Амелий, что они и только они применяли собственный способ рассмотрения, что Плотин не только не повинен в плагиате Нумения, но что он сам избрал следовать учениям пифагорейцев²³³, и что сочинения Нумения, Крония, Модерата и Фрасилла уж никак не могут по точности в тех же самых вопросах тягаться с платиновскими». Сказав же об Амелии, что он «решив идти по его стопам, был велик своим трудолюбием и благодаря обилию своих толкований пришел к отличному от Плотина стилю», еще и вспомнил про меня, Порфирия, тогда только начинавшего общаться с Плотинем, и сказал, что «наш общий друг, Царь Тирский, который и сам немало поработал, подражая Плотину»²³⁴, написал он это, заметив то, что я избежал нефилософского обилия Амелия и писал, имея в виду философский стиль самого

²²⁹ Следуя Вестерманну, выбираю именно это значение для *κινεῖν*, поскольку в «О цели», как было уже сказано, речь должна была идти, скорее всего, о критике положений Плотина и Амелия. См. также продолжение 20, 87–90, 20, 96. Иначе переводят Брейе и Армстронг.

²³⁰ В переводе этого пассажа следую Армстронгу и Гуле-Газе, иначе у Брейе и Вестерманна.

²³¹ «Скорее имеется в виду трактат VI 7, чем V 9», — замечают Анри и Швицер.

²³² Перевод по предположению Вейске, принятому Кирхгоффом и последующими издателями, исключая Пуглиеэ.

²³³ В переводе М.Л. Гаспарова «учениям пифагорейцев и Платона» вариант «Платона» — конъектура Толлия, вполне, однако, возможная, поскольку, во-первых, отсылает к 20, 71–72, а во-вторых, позволяет объяснить не совсем уместное без такого дополнения *τε*.

²³⁴ Хардер, Чиленто, Анри и Швицер, интерпунгируя до *συνέζηκε*, получают вышеприведенный смысл. Все остальные издатели, интерпунгируя после данного глагола, получают: «который и сам немало сочинил, поработав в подражании Плотину».

Плотина²³⁵. Итак, свидетельства такого мужа, который был первым критиком нашего времени и считается до сих пор таковым, достаточно, мужа, который, если бы мне, Порфирию, удалось откликнуться на его зов и пообщаться с ним, никогда бы не написал возражений, которые были им представлены до того, как он уяснил себе учение Плотина²³⁶.

22. Но зачем мне говорить это — рек Гесиод — о дубе и о скале²³⁷? И если можно пользоваться свидетельствами мудрецов, то кто может быть мудрее бога, и бога воистину изрекшего: Я ведаю число песка и меры моря, и глухого разумею, и немного слышу²³⁸. Ведь Аполлон на вопрос Амелия, куда отошла душа Плотина, Аполлон, рекший о Сократе «Мудрейший из всех Сократ»²³⁹, выслушай, что и какими речениями он стал пророчествовать о Плотине²⁴⁰.

²³⁵ Порфирий явно преувеличивает. Лонгин хорошо отозвался об Амелии, поставив его в один ряд с Плотиним, подчеркнув, что только сочинения Плотина и Амелия достойны рассмотрения, письменно полемизировал с Амелием, явно видя в нем достойного соперника. С другой стороны, после презрительных филиппик Лонгина против многочисленных нетворческих умов тогдашней философии такой ли уж похвалой являются слова *πεπραγματευμένον κατὰ Πλωτίνου μίμησιν*, сказанные Лонгином о Порфирии?

²³⁶ Анри и Швицер выбрали для этого предложения чтение рукописей классов *ux*, чтение, действительно, *difficilior*. Фабриций предложил вместо *ὡς εἰ* читать здесь *ὅς εἰ*. Это чтение значительно упрощает перевод и делает смысл вполне понятным. Конъектуре Фабриция я и последовал. По чтению рукописей и Анри со Швицером, которому последовали и Брейе, и Армстронг, перевод должен быть таким: «Итак, суждения такого мужа, который был первым критиком нашего времени, и до сих пор считается таковым, достаточны для понимания того, что если бы мне, Порфирию, удалось откликнуться на его зов и пообщаться с ним, то он бы никогда не написал возражений, которые были им представлены до того, как он уяснил себе учение Плотина». Если принять вариант рукописей и Анри и Швицера, связь между частями предложения достаточна странна. Вряд ли можно сказать, что из приведенного предисловия Лонгина к своему трактату-возражению следует, что он готов был переменить свои мнения. Далее, конструкция *ἀρχεῖ ὁ ἀνὴρ ... τοιαῦτα γράφων, ὡς ... οὐδ' ἂν ἀντέγραψεν* весьма странная, что доказывает желание переводчиков дополнить *ἀρχεῖ*, которое совершенно зависает, если предполагать, что придаточное с *ὡς* раскрывает его значение (см., напр., у Армстронга *is enough to indicate*, или у Брейе *roug faire voire*). Чиленто в своем переводе разбивает это предложение на две части, склоняясь к пониманию Фабриция. Первым предложением у него является «должно быть вполне достаточным, что такой муж ... написал такое суждение о Плотине», вторым «если бы мне, Порфирию, ..., то он бы не...». М.Л. Гаспаров также последовал наиболее вразумительному варианту, варианту Фабриция.

²³⁷ Hesiod., *Theogonia* 35.

²³⁸ Herodot. I 47

²³⁹ Diog. Laert. II 5, 37; ср. Plat. *Apol.* 21 a 6–7.

²⁴⁰ Следующий за этими словами оракул, который написан гекзаметром, я, как и многие переводчики на европейские языки, передаю прозой. М.Л. Гаспаров перевел его русскими гекзаметрами. Неточностей в его переводе этого оракула много, однако, я не стал их отмечать, ибо здесь вступает в силу *licentia poetica*.

«Я начинаю бряцать на форминге бессмертную гимническую песнь о кротком друге, выпрядая золотым плектром медоточивые звуки благозвучной кифары. Призываю и Муз сообща возвысить глас во всезвучных криках и вселадных потоках, как в те времена, когда они были призваны стать бессмертным хором при Эакиде²⁴¹ силою своих неистовств и гомеровских песен. Но давай, о священный хор Муз, воспоем, сводя воедино пределы всей песни, вы и я посреди вас, я, Феб густокудрявый. О даймон, некогда человек, но ныне причастный более божественной доле даймона, когда ты растерзал узы человеческой судьбы, освободившись от многоволнуемого телесного смятения, ты душою своею поплыл прочь²⁴² от толпы негодяев к берегу широко раскинувшегося побережья, дабы утвердить ровный путь чистой души там, где сияет божественный светоч, там, где незапятнанная справедливость пребывает в стороне от неправедной порочности. И когда ты пытался избежать злого шторма кровавой жизни и презренного смятения, то часто в самой гуще волнения и непредвиденных бурь близ тебя начинало сиять знамение, пришедшее от блаженных богов. Часто твой ум, блуждавший по извилистым тропам, бессмертные своим вмешательством выводили к правильным круговращениям и к амбросическому пути, давая твоим очам увидеть частое сияние светов среди мрачной тьмы. И совсем не дотрагивался до твоих очей сладостный сон²⁴³, но отодвинув с очей тяжелый засов мглы, хоть ты и неся в вихрях, ты увидел очами много сладостного²⁴⁴, что не так просто увидеть смертному, преследующему мудрость. Теперь ты освободился от своего обиталища²⁴⁵, ты оставил гробницу²⁴⁶ божественной души, и шествуешь с демоническим собором, дышащим милыми дуновеньями там, где можно видеть и дружбу, и нежное желанье²⁴⁷, исполненное чистой радостью, вечно наполненное бессмертных струй, текущих от богов, откуда и сети эротов, и сладкое дыхание, и безветренный эфир²⁴⁸, где обитают происходящие от золотого племени великого Зевса братья Минос и Радаманф, где справедливый Эак, где Платон, священная сила, где прекрасный Пифагор и те, что основали хор бессмертного эрота, кто одного рода с самыми счастливыми демонами, где сердце веселится вечно²⁴⁹ на радостных пирах. Блажен, кто, претерпев множество схваток, шествует с непорочными демонами, снаряженный бурными жизненными силами. Итак, установим песнь и благозвухренный круг хора, о Музы, в честь многорадующегося Плотина. А моя золотая кифара вот это сказала для наслаждающегося вечностью».

²⁴¹ Т.е. при сыне Эака, Ахилле. Аполлон призывает муз воспеть Плотина так, как они некогда воспели в гомеровской «Илиаде» Ахилла.

²⁴² Ср. Ном. ε 399.

²⁴³ Ср. Ном. В 2.

²⁴⁴ Ном. Θ 204.

²⁴⁵ Ps.-Plat. *Axiochus* 366 a 1.

²⁴⁶ Plat. *Gorg.* 493 a 3.

²⁴⁷ Ном. Ξ 216.

²⁴⁸ Ном. Θ 556.

²⁴⁹ Ном. ζ 156.

23. В этих стихах сказано, во-первых, что он был любезен²⁵⁰, нежен, весьма кроток и сладок, что и нам было по опыту известно. Во-вторых, сказано, что он чуждался сна, имел чистую душу и всегда стремился к божественному, которое любил всей душой, и что он сделал все, чтобы освободиться, «избежать злого шторма этой кровавой жизни». И этому демоническому человеку, часто возводившему себя мыслию и в соответствии с путями, объясненными в «Пире» у Платона²⁵¹, к первому и запредельному богу, явился этот бог, у которого нет ни формы, ни какого бы то ни было вида, бог, стоящий над умом и всем умопостигаемым²⁵². И я, Порфирий, будучи шестидесяти восьми лет отроду, говорю, что сам я лишь однажды сблизился и соединился с этим богом²⁵³. Итак, Плотину явилось «знамение, близ пребывающее». Ибо его целью и задачей²⁵⁴ было объединиться и сблизиться со стоящим надо всем богом. Достиг он этой цели за то время, когда я был при нем, четыре раза²⁵⁵ благодаря несказанной деятельности²⁵⁶. А еще оракул говорит, что, когда он блуждал вкривь и вкось, боги его выправили, дав ему увидеть «частое сияние светов», поскольку именно благодаря божественному наблюдению и присмотру он написал свои писания²⁵⁷. А в силу бодрствующего

²⁵⁰ Перевод по конъектуре Хардера *ἀγαλός*, принятой в *editio minor*, *editio major*, следуя рукописям, читает *ἀγαθός*, что, как заметил еще Буйе, не имеет никаких аналогов с приведенным оракулом.

²⁵¹ Plat. *Symp.* 210–211.

²⁵² Ср. Plat. *Resp.* 509 b.

²⁵³ Этот текст допускает и другой перевод: «Коему и я, Порфирий, говорю, что сблизился и соединился однажды на шестьдесят восьмом году жизни». Такому пониманию текста следовали Брейе и Гаспаров. Однако, гораздо более вероятно, что Порфирий подчеркивает то, что за свои шестьдесят восемь лет жизни он всего один раз соединился с этим богом, тогда как второй вариант истолкования зачем-то подчеркивает, что это соединение случилось именно в этом возрасте: не раньше и не позже.

²⁵⁴ В поэтической речи оракула я предпочел передавать *σκοπός* как «знамение» (ср. *signum* в переводе Вестерманна). Порфирий, цитирующий это слово в своем прозаическом толковании на оракул, придает ему значение «цель, задача».

²⁵⁵ Инж (Inge. *Philosophy of Plotinus*, 142 sq.) замечает, что редкость мистических экстазов у неоплатоников — характерная черта, которая противопоставляет неоплатоническую мистику мистике средневековой.

²⁵⁶ Далее в тексте стоит *καὶ οὐ δυνάμει*, т.е. достаточно схоластическое противопоставление предшествующему *ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ*. Поэтому Фолькманн и Пуглиезе удаляют эти слова из текста. В *editio major* упоминание о «возможности» входило в основной текст, однако в *editio minor* Анри и Швицер считают, что здесь имеет место *interpolatio delenda*. Я последовал чтению *editionis minoris*.

²⁵⁷ Армстронг считает, что эта концепция божественной помощи и вмешательства в процесс плотинова творчества — целиком на совести Порфирия, чтение «Эннеад» показывает, что философ достигает божественного уровня без специальной помощи богов. В переводе этого места я последовал за Армстронгом, понимавшим *ἐπισηκέψει τῇ παρ' ἐκείνων* *καὶ ἐπιβλέψει* как действие богов, а не плотиновской души. Иначе см. у Вестерманна, Брейе и Гаспарова.

внутреннего и внешнего созерцания «ты увидел», говорит Аполлон, «очами много сладостного», что «не так просто увидеть» человеку, занятому философией. Ведь созерцание, встречающееся у людей, может быть лучше обычного человеческого. Но если его сравнить с божественным знанием, то, хоть оно и приятно, все равно не может оно постигнуть той глубины, которую постигают боги. Итак, оракул обнаружил, каковой была его деятельность и чего он достиг, находясь еще в теле. А после разрешения от тела, говорит оракул, он пришел в демонический собор, где правят дружба, желание, радость, эрос, зависящий от бога, где располагаются и легендарные судьи над душами, дети бога, Минос, Радаманф и Эак, к которым он идет не для суда, но чтобы пребывать с ними, с которыми пребывают и прочие лучшие²⁵⁸. Ведь пребывают с ними и Платон, Пифагор и прочие, основавшие хор бессмертного эрота. Там имеют начало и счастливейшие демоны, ведущие жизнь, наполненную пирами и радостью, и эта жизнь будет вечной и благословляемой богами.

24. Таково наше повествование о жизни Плотина. Поскольку же он сам поручил нам расположить в определенном порядке и исправить его книги²⁵⁹, а я и ему при жизни обещал это сделать, и другим товарищам об этом объявил, то, во-первых, я посчитал справедливым издать книги не по хронологии и беспорядочно, подражая Аполлодору Афинскому²⁶⁰ и Андронику перипатетику²⁶¹, из коих первый собрал комедиографа Эпихарма в десять томов, а второй разделил на сочинения труды Аристотеля и Теофраста, сведя воедино соответствующие темы. Точно также и я, имея 54 книги Плотина²⁶², разделил их на шесть девяток, благоговевая перед

²⁵⁸ Рукописи дают здесь *θεοὶ ἄριστοι σύνεσι*, т.е. «боги лучшие; сопребывают»; Анри и Швицер в editio major наряду с Перной, Крейцером, Кирхгоффом, Мюллером, Пуглиезе принимают это чтение. Наук в свое время предложил конъектуру *θεῶν ἀρεστοὶ σύνεσι· <εἰσὶ>*, т.е. «сопребывают угодные богу; есть среди них и т.д.». Почти так же исправлял это место Фолькманн: *θεοῖς ἀρεστοὶ σύνεσι <ν· εἰσὶ>*. Вольфф предлагал читать *θεῶν ἀνδρες σύνεσι*. Чиленто, следуя вторичной рукописи Chisianus Graecus 19, читает *θεοὶ οἱ ἄριστοι σύνεσι*. В editio minor Анри и Швицер читают уже *οἱ ἄλλοι ὅσοι ἄριστοι*, это чтение и выбрано для перевода.

²⁵⁹ О том, что Порфирию была поручена процедура исправления (*διόρθωσις*) сообщается и в 7, 51, однако о поручении расположить трактаты Плотина (*διάταξις*) Порфирий говорит лишь в этом месте. Если первое, скорее всего, является фактом, то второе, учитывая произвол многих порфириевских делений, остается на совести тирского философа. В переводе М.Л. Гаспарова опущено *διόρθωσις*.

²⁶⁰ Аполлодор Афинский (родился ок. 180 г. до н.э.), ученик Аристарха. Комментировал и, вероятно, издавал Эпихарма и Софрона.

²⁶¹ Андроник Родосский, перипатетик I в. до н.э., около 40 г. до н.э. вместе с Тиранионом подготовил к изданию труды Аристотеля и Теофраста, сделав снова доступными самые важные философские работы Аристотеля. Именно к его изданию восходит то расположение сочинений Аристотеля, которое дошло и до нас. Он написал трактат о расположении аристотелевских сочинений, биографию Аристотеля. Возможно, возглавлял перипатетическую школу в Афинах.

²⁶² Порфирий хочет создать впечатление, что у него уже было 54 книги Плотина, и он лишь разделил их на шесть девяток. Современная критика показала, что он сам до-

совершенством числа «шесть» и перед девятками, объединив в каждую девятку соответствующие книги, и начав с сочинений, затрагивающих наиболее простые вопросы²⁶³. И первая девятка включает в себя сочинения, касающиеся, по большей части, нравственных вопросов:

- I. 1 Что такое живое существо и что человек («Удовольствия и скорби...»)
- I. 2 О добродетелях («Поскольку зло здесь...»)
- I. 3 О диалектике («Какое искусство или путь...»)
- I. 4 О счастии («Хорошо жить и быть счастливым...»)
- I. 5 Увеличивается ли счастье со временем («Если счастье прибавление...»)
- I. 6 О прекрасном («Прекрасное есть, во-первых, для зрения»)
- I. 7 О первом благе и прочих благах («Если кто скажет, что у всех благо разное»)
- I. 8 Откуда зло («Исследующие, откуда зло»)
- I. 9 О благорассудном уходе из жизни («Не изводи, чтобы не вышла»)

Итак, первая девятка охватывает вот такие сочинения, трактующие, по большей части, нравственные темы. Вторая же девятка, заключающая в себе свод физических вопросов, содержит сочинения о космосе и о том, что относится к космосу. Это суть следующие:

- II. 1 О космосе («Те, кто утверждают, что космос был и раньше»)
- II. 2 О круговом движении («Почему движется по кругу»)
- II. 3 Действуют ли звезды? («Движение звезд знаменует»)
- II. 4 О двух материях («Так называемую материю»)
- II. 5 О том, что в возможности и в действительности («Об одном говорится как о возможном, о другом — как о действительном»)
- II. 6 О качестве и виде («Различны ли сущее и сущность?»)
- II. 7 О смещении в целом («О в целом»)
- II. 8 Каким образом видимое издали кажется маленьким? («Далекое кажется меньшим»)
- II. 9 Против утверждающих, что создатель космоса зол, а космос плох («Поскольку нам показалось»)

Третья девятка, также трактующая о космосе, охватила следующие рассуждения, касающиеся космоса.

- III. 1 О судьбе («Все возникающее»)
- III. 2 О промысле I («Само собой»)
- III. 3 О промысле II («Что же итак представляется об этом»)
- III. 4 О демоне, получившем нас в удел («Из этого есть сущности»)

бился вначале этого числа сочинений, поскольку оно соответствовало его нумерологическому замыслу расположения.

²⁶³ Порфирий имеет в виду, что первая эннеада — самая простая, а последняя — самая сложная. М.Л. Гаспаров же переводит: «в каждой (эннеаде — Д.Б.) начиная с вопросов менее значительных». Таким образом, у Гаспарова выходит, что, например, первый трактат пятой эннеады «менее значителен» остальных ее трактатов!

- III. 5 Об эресе («Об эресе, бог ли он»)
- III. 6 О бесстрастии бестелесного («Не считая ощущения страстями»)
- III. 7 О вечности и времени («Вечность и время»)
- III. 8 О природе, созерцании и едином («Играя сперва»)
- III. 9 Различные рассмотрения («Он говорит, что ум видит находящиеся внутри»)

25. Эти три девятки мы подготовили к изданию, объединив их в единый корпус. Сочинение «О демоне, получившем нас в удел» мы включили сюда, поскольку в нем имеет место общее рассмотрение вопроса и это касается проблемы происхождения людей. Подобным образом здесь место и книге «Об эресе». «О времени и вечности» мы включили из-за рассмотрения времени, а «О природе, созерцании и едином» включено из-за главы о природе. После сочинений о космосе четвертая девятка охватила работы о душе. Включает следующие книги:

- IV. 2 О сущности души I («Что есть сущность души»)
- IV. 1 О сущности души II («В умопостигаемом космосе»)
- IV. 3 Об апориях, связанных с душой I («То, в чем находили затруднение относительно души, надо привести к разрешению»)
- IV. 4 Об апориях, связанных с душой II («Итак, что скажет»)
- IV. 5 Об апориях, связанных с душой III, или о зрении («Поскольку мы решили исследовать»)
- IV. 6 Об ощущении и памяти («Ощущения не суть впечатления»)
- IV. 7 О бессмертии души («Если всякий бессмертен»)
- IV. 8 О сходе души в тела («Часто пробуждаясь»)
- IV. 9 Все ли души суть одна? («Как мы говорим о душе каждого»)

Итак, четвертая девятка включила в себя все положения о самой душе. Пятая же содержит положения об уме, при этом каждая из книг в некоторых разделах касается и запредельного, и ума души, и идей. Это суть следующие книги.

- V. 1 О трех изначальных сущностях («Что такое заставившее»)
- V. 2 О происхождении и порядке того, что после первого («Единое все»)
- V. 3 О познающих сущностях и о запредельном («Должно ли быть множественным мыслящее себя самого»)
- V. 4 Как от первого происходит то, что после первого, и о едином («Если есть нечто после первого, оно с необходимостью от него»)
- V. 5 Умопостигаемое не вне ума и о едином («Ум — истинный ум»)
- V. 6 О том, что запредельное сущему не мыслит, и что есть первично мыслящее, а что вторично («Есть, во-первых, мышление»)
- V. 7 О том, есть ли идеи у отдельных вещей («Если отдельного»)
- V. 8 Об умопостигаемой красоте («Поскольку мы признаем, что в созерцании умопостигаемого»)
- V. 9 Об уме, идеях и сущем («Все люди изначальны»)

26. Итак, и четвертую и пятую девятки мы собрали в единый корпус. А оставшуюся шестую девятку в другой корпус, чтобы в трех корпусах были записаны

все сочинения Плотина, из коих в первый корпус входят три девятки, во второй — две, в третий же — один. И в третий корпус, в шестую девятку включены следующие книги:

- VI. 1 О родах сущего I («Сколько и каковы сущие»)
- VI. 2 О родах сущего II («Поскольку десять так называемых родов уже рассмотрены»)
- VI. 3 О родах сущего III («О сущности, каковой она кажется»)
- VI. 4 О том, что единое и тождественное сущее при этом везде целиком I («Дуща повсюду всему соприисутствует»)
- VI. 5 О том, что единое и тождественное сущее при этом везде целиком II («Единое и тождественное нумерически при этом есть везде целиком»)
- VI. 6 О числах («Множество есть отступление от единого»)
- VI. 7 Как возникло множество идей и о благе («Бог, посылая в возникновение»)
- VI. 8 О свободном выборе и воле единого («Есть у богов, если только можно это у них исследовать»)
- VI. 9 О благе или о едином («Все сущее есть сущее благодаря единому»)

Итак, все книги, 54 по числу, мы разделили на шесть девяток вот таким образом. И написали спорадически при этом к некоторым из них комментарии, поскольку наши товарищи заставили нас написать то, что с их точки зрения требовалось для ясности. Кроме того, мы создали оглавления для всех сочинений, кроме трактата «О прекрасном», который ускользнул от нас, в соответствии с хронологией их издания. Также у книг есть не только оглавления, но и краткое изложение аргументации, в таком же числе, что и оглавления²⁶⁴. А теперь я попытаюсь пройти каждую из книг, расставить пунктуацию и исправить лексические ошибки. А что еще могло бы нас затронуть, покажет само сочинение.

²⁶⁴ О комментариях, оглавлениях и изложении аргументации см. *Бугай Д.В.* О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина. Историко-философский альманах. № 4. 2012. С. 46–71.

В 1947 г. известный историк естественнонаучной, философской и эстетической мысли Василий Павлович Зубов (1900 – 1963) подготовил к печати и отрецензировал статью основоположника отечественной подводной археологии, покойного профессора Рубена Абгаровича Орбели (1880 – 1943), посвященную добыче медной руды на дне моря в древней Греции (см.: *Орбели Р.А.* Медные рудники под водой. Водолазы в первую морскую войну // *Орбели Р.А.* Исследования и изыскания. М.—Л.: Речиздат Ленгорисполкома, 1947. С. 101–142). Статья эта, однако, так и не была написана самим Р.А. Орбели, но материалы к ней сохранились в виде нескольких черновых набросков, а также большого количества подготовительных выписок и заметок. Ими и воспользовался в своей работе В.П. Зубов, справедливо полагавший, что данная статья задумывалась автором как звено в большом цикле исследований, посвященных истории водолазного дела.

Подтверждением этому служит тот факт, что в бумагах проф. Р.А. Орбели сохранилась также папка выписок и переводов из античных авторов, касающихся технологии добычи жемчуга. На их основе В.П. Зубов подготовил собственный очерк «Античные писатели о жемчуге и его добыче», который до сей поры ни разу не издавался. Черновая, до конца не отредактированная рукопись этого очерка сохранилась в домашнем архиве ученого, хранимом его дочерью Марией Васильевной Зубовой. Предоставленный ею материал был подготовлен к печати А.М. Шишковым. При этом в настоящей публикации в целом сохраняется авторская стилистика, а написание географических названий приводится в соответствии с авторским оригиналом.

А.М. Шишков

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Зубов В.П.

АНТИЧНЫЕ ПИСАТЕЛИ О ЖЕМЧУГЕ И ЕГО ДОБЫЧЕ

В произведениях древнегреческих и римских писателей разбросано довольно большое количество сведений о жемчужных раковинах, их ловле, торговле жемчугом и его использовании. История водолазного дела не может пройти мимо них: в той большой истории водолазного дела, которая рано или поздно должна быть написана, добыча жемчуга составляет особую интересную главу¹.

Жемчуг с давних времен был известен странам Востока и находил в Индии, Месопотамии, Иране широкое и разнообразное применение. Однако древним грекам он оставался неизвестным до времени походов Александра Македонского. Сопратник Александра, начальник его флота, Неарх по его поручению исследовал в 325 г. до н.э. берега Индийского океана и составил описание своего плавания. Другой участник той же экспедиции, Андросфен также написал книгу об Индии. Вскоре спустя, по поручению сирийского царя Селевка Никатора (355 – 280 гг. до н.э.), изучал Индию Мегасфен и собрал, между прочим, в своем труде много местных, туземных преданий и легенд. «Лживый» писатель – называл его позднейший географ Страбон. До нас не дошли сочинения Неарха, Андросфена и Мегасфена, имевших возможность воочию наблюдать лов жемчуга, где он производился искони и где он производится до сих пор – в Индии и Персидском заливе. Уцелели лишь выдержки из этих писателей у позднейших авторов. Их мы найдем в сочинении II в. н.э. об Индии Арриана, у автора конца II – начала III века Афиня в энциклопедически пестром по содержанию труде, озаглавленном «Пир мудрецов», и др. В то же примерно время о жемчуге приводит сведения искусный компилятор и занимательный рассказчик Клавдий Элиан, пестрое сочинение которого так и озаглавлено: «Разные истории» (ему же принадлежит и другое сочинение в 17-ти книгах – «О животных»). Наконец, в III же веке Филострат составил «Жизнеописание Аполлония Тианского» – сказочный увлекательный роман, описывающий странствия этого мудреца по разным странам, в том числе Индии. Здесь Индия рисуется теми же фантастическими красками, как и в легендарных повествованиях о походах Александра – «Александриях». Словом, основные наши источники – либо завлекательные интересные повести, либо пестрые, разнообраз-

¹ В бумагах проф. Р.А. Орбели, систематически собиравшего все материалы, относящиеся к истории водолазного дела, сохранилась папка выписок и переводов из античных авторов, касающихся жемчуга. Почти все эти тексты до сих пор не переводились на русский язык. Собранные проф. Орбели материалы, наряду с некоторыми другими, положены в основу настоящего очерка.

ные сводки материала, цель которых также, в конце концов, дать занимательное чтение. Точные свидетельства очевидцев только кое-где вплетены в яркую ткань по существу своему художественного рассказа.

Среди римских сочинений выделяется «Естественная история» Плиния Старшего (I в. н.э.). Для своего труда Плиний использовал огромное количество книг и далеко не всегда критически относился к своим источникам. И, тем не менее, нельзя преуменьшать значение его энциклопедии. Его «Естественная история» в 37-ми книгах *действительно* энциклопедия, содержание которой отнюдь не покрывается ее заглавием. Плиний освещает не только вопросы астрономии и космографии, зоологии, ботаники, минералогии. Он говорит и о медицине, и о технике, и о сельском хозяйстве, и об искусстве. В таком универсальном разрезе говорит он в IX книге и о жемчуге: здесь приведены данные о географическом распространении жемчуга, дано описание раковин, перечислены сорта жемчуга, дополненные множеством рассказов о применении его в быту. Сообщены и некоторые сведения о лове жемчуга. В одном месте Плиний ссылается на Юбу, который был одним из его предшественников-энциклопедистов. Сын нумидийского царя, привезенный Юлием Цезарем в Рим после покорения Нумидии (в Африке), он получил здесь прекрасное образование и написал ряд недошедших до нас трудов, сохранившихся лишь в отрывках. Таким образом, и здесь, в Риме — энциклопедии, причем у Плиния совершенно определенно проступает литературный характер его труда. В своей «Естественной истории» он не боится анекдотов и смело прерывает свое изложение моралистическими тирадами и восклицаниями².

Этот общий характер основных античных источников, повествующих о жемчуге, — энциклопедий и романов — необходимо помнить для правильной их оценки.

Было уже отмечено, что у греков жемчуг получил более широкое распространение лишь после походов Александра. Подтверждением этому служит текст сочинения «О камнях» (гл. 36) — сочинения, принадлежащего знаменитому греческому ученому Теофрасту, который наиболее известен своими трудами по ботанике. Теофраст (371—286 гг. до н.э.), основываясь на Неархе и Андросфене, писал: «К числу ценимых камней принадлежит и так называемый “маргарит”, сияющий по своей природе; делают из него дорогие ожерелья. Образуется он в раковине, подобной пинне³, но поменьше; величиною равен глазу крупной рыбы. Встречается в Индийской земле и на некоторых островах Эритрейского моря⁴. Ценится он едва ли не выше драгоценных камней». Показательно, что приводя название жемчуга — «маргарит», Теофраст еще вынужден «отрекомендовывать» его читателю, — он вводит его словами: «так называемый маргарит»; это указывает, что

² «Естественная история» до настоящего времени целиком еще не переведена на русский язык. Русский перевод отрывка о жемчуге, помещенный дальше в тексте, сохранился в бумагах Р.А. Орбели.

³ Пинна («морское перо») — род моллюсков.

⁴ Эритрейским, или Красным, морем у древних называлось юго-восточное море (часть Индийского океана), заливами которого являлись Персидский и Аравийский (Красное море в нынешнем значении).

обозначение еще не стало общераспространенным. Из украшений Теофраст упоминает одни только ожерелья.

Представление о том, чем стал жемчуг в последующие столетия, дает Плиний⁵. Плиний начинает с географического распространения жемчуга. «Жемчуг, — пишет он, — занимает по ценности первое и высшее место среди драгоценностей. Всего более дарует нам его Индийский океан; и жемчужины попадают оттуда к нам, пробиваясь через описанные мною множества чудовищных рыб, проплывая многие моря, совершая долгий путь по суше, перенося жгучие лучи палящего солнца; и к индам они поступают на острова в совсем небольшом количестве. Больше всего ими изобилует Тапробана [Цейлон] и Стоида [остров в Персидском заливе], о чем уже было упомянуто нами при описании мира⁶, а также Перимула, мыс [у южной оконечности] Индии. Но лучший жемчуг вылавливается у берегов Аравии, в Персидском заливе».

В дальнейшем изложении Плиний возвращается к тому же вопросу. «В прежнее время, — пишет он, черпая у Юбы, — находили в нашем море, особенно около фракийского Босфора, рыжеватые маленькие жемчужины, заключенные в раковины, называемые миас (*myas*) [μύαξ]. В Акарнании [восточное побережье Ионического моря] жемчуг находят в раковинах, называемых пинна. Отсюда ясно, что жемчужины рождаются не в одном только сорте раковин. Ведь и Юба сообщает, что в Аравии раковина похожа на бороздчатый гребень, усеянный иглами, как морской еж, и что жемчуг, заключенный в теле этого моллюска, похож на градину. Не такие раковины привозятся в Рим. Жемчуг Акарнании не ценится: он неправильной формы, некрасив, пятнист. Жемчуг, вылавливаемый вблизи Аксиума [в той же Акарнании], — лучшего качества, но он мелок; то же можно сказать и о жемчуге с берегов Мавритании. Александр Полигистор и Судин⁷ полагают, что эти жемчужины стареют и цвет их блекнет... Известно, что жемчуг в Британии рождается мелкий и тусклый, ведь Божественный Юлий пожелал объявить, что жемчуг на панцире, который он посвятил Венере Родительнице в ее храме, был выловлен на берегах Британии»⁸.

Слова Плиния подтверждаются Тацитом в его биографии Агриколы, известного полководца, объехавшего с римским флотом Британию и установившего, что эта земля есть остров. По словам Тацита, «Океан здесь рождает жемчуг, но коричневатый и тусклый. Некоторые думают, что ловцам недостает надлежащего искусства, ибо в Эритрейском море жемчужниц живыми и еще дышащими отрывают от скал, а в Британии лишь собирают такими, какими их выбрасывает

⁵ Основные сведения о жемчуге сообщаются Плинием в IX-й книге (IX, 34, 54-59 или, по более мелким делениям позднейших изданий, IX, 54-59, 106-123). Отсюда и приводятся в дальнейшем выдержки.

⁶ В книге VI-й (VI, 25, 28).

⁷ Александр Полигистор — компилятор I в. до н.э., автор многочисленных сочинений, дошедших до нас лишь в отрывках. Судин (*Sudines*) писал о камнях. Книги его, которыми пользовался Плиний, не сохранились.

⁸ Как явствует из слов другого римского автора, Солина, об этом было сказано в сделанной по повелению Цезаря надписи.

море. Я, однако, склонен был бы думать, что скорее жемчужинам недостает качества, чем нам жадности». И, наконец, еще одно любопытное свидетельство Светония о Юлии Цезаре (гл. 47): в Британию Цезарь отправился с надеждой найти жемчуг (*Britanniam petiisse spe margaritarum*).

Во всех этих случаях речь, видимо, идет о разных биологических видах. По верному замечанию Плиния, «жемчужины рождаются не в одном только сорте раковин». Вдаваться в более подробное рассмотрение их здесь неуместно⁹. Нужно лишь отметить, что едва ли не единственное упоминание античных писателей о *пресноводных* раковинах (в Британии) имеется у географа I в. н.э. Помпония Мелы (III, 6, 51).

О *добыче* жемчуга Плиний говорит лишь попутно, перемежая рассказ в свойственной ему манере отступлениями и восклицаниями: «Когда раковина завидит приближающуюся к ней человеческую руку, она захлопывается, скрывая свои сокровища, ибо знает, что ее разыскивают только ради них. По возможности она старается обрезать руку похитителя; заслуженная кара, но не единственная, ибо раковины эти большей частью рассеяны среди подводных рифов, а в открытом море вокруг них шныряют морские собаки [акулы]. И все-таки они украшают женские уши!» В основе — преувеличенный, гипертрофированный рассказ о моллюске *Triclaena gigas* с крупными, очень твердыми жемчужинами цвета алебастра. Следует баснословное повествование, приводимое и другими писателями, заимствованное у Мегасфена: «Некоторые писатели утверждают, что каждая колония жемчужниц имеет, подобно рою пчел, вожака, отличающегося величиною, возрастом и необычайным умением избегать опасности. Водолазы стараются овладеть этим вожаком. Когда он взят, остальные рассеянные раковины легко набрать в сетчатый мешок. Затем их кладут в глиняные сосуды и посыпают солью. Когда тело моллюска разложилось, ядро его, то есть жемчужина, падает на дно сосуда»¹⁰. Сходный рассказ имеется у Элиана («О животных», XV, 8). Несколькими строками раньше Элиан говорит об индийском городе Перимуде и о живущих там ихтиофагах (в дословном переводе: «рыбоедах»), которые ловят жемчужные раковины «сетями, протянутыми кругом около обширного участка берега».

Более определенные сведения имеются у Афиней (III, 46, 93 e), приводящего выдержку из сочинения греческого историка и географа Исидора Харакского¹¹. Его рассказ примыкает к повествованию об острове Барейн в Персидском заливе: «В Персидском заливе есть остров, где находят много жемчугов: потому-то вокруг острова устроен тростниковый плот, *σχεδίας*, с которого ловцы бросаются и ныряют на глубину до 20 локтей, чтоб вытащить со дна двустворчатые раковины». И дальше (III, 46, 94 b): «Водолазы, которые ловят жемчуга, подвергаются

⁹ В словаре классической древности Паули-Виссова (статья «*Margaritai*») указывается, что, по-видимому, жемчуг фракийских берегов Босфора — жемчуг моллюска *Mytilus edulis*, Акциума — *Pina nobilis*, Мавритании — *Spondylus* и т.д.

¹⁰ Слова «кладут в глиняные сосуды и посыпают солью» подчеркнуты в рукописи Р.А. Орбели с пометкой на полях: «См. XVII в. у нас!»

¹¹ Исидор Харакский, по мнению одних, жил в III в. до н.э., по другому, более вероятному мнению — при Тиберии, в I в. н.э. Харакс — город в Сузиане, около Персидского залива.

серьезной опасности, если они без предосторожностей протягивают руку к открытой раковине; так как животное тотчас же закрывает ее и часто пальцы этих людей оказываются отрезаны: наблюдались даже случаи мгновенной смерти. Наоборот, те, кто умеют проворно скользнуть рукой под раковину наискосок, легко отрывают ее от скалы». С этим рассказом мы уже встречались у Плиния.

И наконец, вот глава об индийском жемчуге из филостратовского «Жизнеописания Аполлония Тианского» (III, 57): «Никак нельзя обойти молчанием и другой вид жемчужин, поскольку и сам Аполлоний не считал этого рассказа вздорным, а наоборот, называл его самым приятным и самым удивительным в морском деле. В части острова, обращенной к открытому морю, есть бездонная морская пучина, производящая моллюсков в белых раковинах, полных сала, ибо они не образуют никакого камня. Жители выжидают затишья и сами успокаивают море (что достигают посредством разливаемого масла), и тогда кто-нибудь из водолазов отправляется на ловлю раковин, снабженный всем прочим необходимым, подобно искателям губок, а, кроме того, имея железный “кирпич” и сосуд, наполненный мазью. Подкравшись к раковине, туземец смазывает ее мазью, она открывается и опьяняется ее запахом; а будучи проколота острием, она выпускает сок, который тот подхватывает “кирпичом”, имеющим углубления на своей поверхности. Здесь ее сок отвердевает и получает вид, какой имеют естественные жемчужины, и жемчуг этот есть белая кровь из Красного моря. Таким ловом, как говорят, занимаются и арабы, живущие на противоположном берегу. А море там все полно морских зверей, и киты собираются там стадами, и на кораблях, чтобы отгонять их, подвешены у кормы и носа колокольчики, звук которых устрашает зверей и не дает им приблизиться к судам».

Сравнение с искателями губок уточняется отрывками из поэмы «О рыбной ловле», написанной греческим поэтом второй половины II в. н.э. Оппианом. Говорят, что за каждый стих император Марк Аврелий платил поэту по золотому. В первом из этих отрывков (II, 434 и сл.) Оппиан рассказывает об опасностях, которые грозят водолазам от пятнистых *iulides*. Лишь только они завидят испытателя вод, занятого своим трудом в глубине, так со скал тысячами устремляются, окружая мужа, и плотно смыкаются вокруг него, преграждая ему путь или угрызая его «бесстыдным своим ртом». А он, захлебываясь водою, теснимый ненавистными рыбами, сколько может, руками и быстрыми движениями разгоняет подводное войско; тогда как, по образному сравнению поэта, рыбы невозмутимо продолжают его преследовать, словно мухи, которые стаями кружат осенней порой вокруг сборщиков винограда.

В другом отрывке (V, 634–675) Оппиан рисует добычу губок так: водолаз обвязывает себя посередине тела веревкой, в одну руку берет тяжелый кусок свинца, в другую, правую руку — остро отточенный серп. Во рту он держит масло, которое выплевывает, спустившись на глубину, для того, чтобы «с водою смешался блеск и как факел светил бы в темноте взору». Срезав губки, он дает знак товарищам посредством быстрого движения веревки. Его вытаскивают «быстро, как мысль».

Наконец, в «Перипле Эритрейского моря» неизвестного автора времен Плиния упоминается интересная подробность о добыче жемчуга в нынешнем Маннарском заливе около Тутикорина (в южной части Индии против Цейлона):

«Здесь происходит подводный лов жемчужных раковин, и производится он *осужденными*. Южная часть этой страны подвластна царю Пандиону».

Теофраст в конце IV и начале III века до н.э. говорил лишь о жемчужных ожерельях. Плиний в I в. н.э. знает множество разнообразных применений жемчуга. Александрия, главный средиземноморский пункт торговли жемчугом, способствовала распространению его в Риме. Уже во времена Суллы жемчуг был хорошо известен римлянам. После взятия Александрии он стал чем-то обычным. Плиний перечисляет различные сорта жемчуга, носящие разные *уже чисто римские* названия. «Вся ценность жемчужин, — пишет Плиний, — заключается в белизне, величине, округлости, блеске и весе — качествах, столь редко встречающихся вместе, что никогда еще не было совершенно одинаковых жемчужин. Вот почему утонченные римляне называют их *uniones* — несравненными; греки же и варвары, доставляющие их нам, называли их только “маргаритами”. Белизна их весьма различна. Жемчуг Красного моря более светел. Чешуя слюды походит на индийский жемчуг, который превосходит прочие своей величиной. Наименование жемчугов *exaluminati* [голубовато-белые, как квасцы] — высшая похвала их цвету. Есть своя прелесть и в продолговатых жемчужинах. Такие удлиненные жемчужины, расширяющиеся наподобие наших ваз для благовоний, называются *elenchi*. Женщины гордятся, повесив их на пальцы, или по две — по три к каждому уху. Наши извращенные нравы дают особые названия этим глупым игрушкам. Такие украшения называются *crotalia* (побрякушки), женщины радуются их позваниванию и постукиванию друг о друга. Даже бедные жаждут обладать ими. “Жемчуг — ликторы, возвещающие о нашем приближеньи”, — говорят они. Они носят их и на ногах, украшая ими не только завязки обуви, но и самую обувь, ибо теперь недостаточно носить на себе эти драгоценности, надо их топтать, надо ходить по жемчугу!» И весь раздел своей «Естественной истории», посвященный жемчугу, Плиний заканчивает ярким изображением того, чем он стал в Риме к концу республиканского периода и в первое столетие империи. Этот отрывок заслуживает быть приведенным целиком за свою яркость и живость:

«Не на важной церемонии, не на торжественном празднестве, но на ужине в честь мало чем замечательного обрученья, видел я Лоллию Паулину, будущую супругу Калигулы, покрытую изумрудами и жемчугами, которые сверкали своим переменчивым блеском. Вся голова ее, косы, локоны, уши, шея, руки, пальцы были усыпаны ими. Стоимость их исчислялась в 40 миллионов сестерциев, что могла она доказать по квитанциям. Это не были дары щедрого властителя, но сокровища ее деда, то есть добыча, награбленная в провинциях. Вот плоды хищений, вот для чего М. Лоллий, обесславленный по всему Востоку из-за подарков, исторгнутых им у царей, лишенный милости Гая Цезаря, сына Августа, принял яд — для того, чтобы внучка его являлась при свете факелов в уборе, стоящем 40 миллионов сестерциев. Высчитайте теперь, что несли на своих триумфах Курий и Фабриций; представьте себе, с одной стороны, их носилки, нагруженные военной добычей, а с другой — одну ужинающую женщину, эту Лоллию. Не предпочли бы вы сбросить их с колесницы, если все их победы привели к этому?»

Но это все же не предел роскоши. Говорят, что во все времена существовали лишь две жемчужины исключительной величины, обе они принадлежали

Клеопатре, последней царице Египта, которая получила их из рук царей Востока. Однажды на пире у Антония, ежедневно заставлявшего столы свои самыми изысканными блюдами, надменная и наглая царственная блудница эта издевалась над роскошью и убранством его стола. На вопрос Антония, что можно еще добавить к его великолепию, она ответствовала: “На один ужин я истрачу 10 миллионов сестерциев”. Антоний сильно желал узнать, как она выполнит это, и все-таки тому не верил. Они бьются о заклад, и на следующий день, который был днем, назначенным для испытания, она дала роскошный ужин (ибо незачем было терять день); но все же этот ужин был такой, какой и обычно подавался у нее. Антоний, смеясь, требовал счета. Она отвечала, что это всего лишь приложение, что ужин будет стоить названную ею сумму и что она одна поглотит 10 миллионов сестерциев. Она приказывает подать вторую смену кушаний. По приказанию распорядителя пира перед ней ставят сосуд, наполненный уксусом, крепость и острота которого растворяет жемчуг. В ушах у нее были те исключительные, подлинно единственные создания природы. Итак, в то время как Антоний ждет, что она будет делать, она вынимает одну из жемчужин и бросает ее в уксус и, как только она растворилась, глотает ее. Она намеревалась проделать то же и с другой, но Л. Планк, выбранный судьей их спора, остановил ее, провозгласив Антония побежденным, — пророческое предсказание. Слава второй жемчужины не померкла: после того, как царица, победительница в том споре, попала в руки врагов, жемчужину распилили, чтобы отныне половина их ужина украшала уши Венеры в римском Пантеоне.

Однако пальма роскоши все же принадлежит не им, они будут лишены и этой славы. Клодий, сын трагика Эзопа и наследник его несметных богатств, еще до них дал Риму пример этой возмутительной роскоши. Пусть Антоний не слишком кичится своим триумvirатом. Он еле-еле сравнялся с актером, жест которого даже более величествен, ибо он не был результатом спора. Он захотел первым познать вкус жемчуга; он нашел его чудесным и, чтоб не он один изведал его, он дал отведать его и гостям своим, подав каждому по жемчужине.

Фенестелла пишет, что по взятии Александрии, жемчуг стал часто встречаться в Риме, что он начал появляться еще при Сулле, но что тогда жемчужины были мелки и малоценны. Он очевидно ошибается, ибо Элий Стилон сообщает нам, что во время Югуртинской войны [111–104 гг. до н.э.] особенно крупные жемчужины стали называться *uniones*¹².

К этой выдержке нечего прибавить, хотя у других авторов того же и более позднего времени можно найти множество мелких свидетельств, рисующих ту же роскошь и то же расточительство. Имена Клеопатры и Антония приводят на память другой анекдот, рассказываемый Плутархом («Жизнеописание Антония», 25). Он не связан с жемчугом, но связан с водолазами. Антоний в присутствии Клеопатры ловил рыбу и весьма неудачно. Тогда Клеопатра приказала рыбакам незаметно нырнуть и нацепить на его крючок ранее пойманную рыбу. Эта шутка удалась

¹² Элий Стилон — ученый грамматик, оратор и философ, учитель Цицерона и Варрона. От его сочинений дошли до нас лишь отрывки. Большое внимание Элий Стилон уделял лексикографии и этимологии, что видно и из ссылки Плиния, в которой речь идет об истории слова «*uniones*».

раза два-три. Притворно удивляясь искусности Антония, Клеопатра пригласила на следующий день друзей, и при большом скоплении народа Антоний вытащил на этот раз из воды понтийскую соленую рыбу.

В задачи настоящего очерка не входит всестороннее рассмотрение всех свидетельств античных писателей о жемчуге, в частности сообщаемых ими естественнонаучных сведений. Лишь то немногое, что относится к его добыче и к водолажным работам, мы попытались представить по возможности полнее.

Рассказы о ловле жемчуга в Индийском океане, у берегов Персидского залива и далекой Индии окутаны, как и все античные рассказы об Индийском царстве, дымкой легенды и фантастики. Понятно, что мы встречаемся здесь и с такими поэтическими представлениями, родиной которых была сама Индия; их отголоски звучат в повествованиях древнегреческих и древнеримских писателей. Жемчуг и роса, жемчуг и дождевые капли – эти сравнения привычны и нам. Светлая жемчужина поэтически связывается не столько с темными глубинами моря, сколько с солнцем и светом. Жемчуг – небесная роса. Таков круг образов, лежащий в основе легендарных представлений о возникновении жемчуга. Предоставим опять слово Плинию:

«Раковины, в которых образуются жемчужины, мало чем отличаются от устричных раковин. Говорят, что, возбужденные приближением весны, жемчужницы раскрываются, как бы зевая, и наполняются животворной росой. Потом они порождают свой плод – жемчужины, которые разнятся между собой в зависимости от качеств этой росы. Если она чиста, то жемчужины, порожденные ею, очень белы; если же роса мутна, то и жемчуг имеет грязноватый оттенок. Зачатые при блеске молний, они бледны, из чего следует, что они теснее связаны с небом, нежели с морем. Вот почему они приобретают то пасмурный оттенок, то ясный, в соответствии с утренней светлостью. Если они хорошо питаются, рождается и более крупный плод. Во время молний раковины закрываются, и если они голодают, то жемчуг получается мелкий. Когда гремит гром, жемчужница сразу сжимается от страха и порождает какое-то подобие жемчуга – хрупкий, наполненный воздухом пузырь. Это выкидыш. Жемчужины, благополучно достигшие полного своего развития, состоят из нескольких оболочек, которые можно рассматривать как мозоли на теле этого моллюска: опытные руки умеют снимать их. Меня удивляет только, почему, несмотря на всю свою любовь к солнцу, они рыжеют от его света и утрачивают свою белизну, как и тело человеческое. Между тем, раковины, которые находятся на глубине, куда уже не проникают лучи, сохраняют свою белизну. Впрочем, с годами они все-таки желтеют и сморщиваются; только в юности своей обладают они тем блеском, который и составляет всю их ценность».

В этом описании не может не бросаться в глаза своеобразное очеловечивание: «возбужденные приближением весны», «как бы зевая», «страх», «любовь к солнцу», «юность» и т.д. Жемчужная раковина – своего рода человеческое существо со всеми человеческими чувствами¹³.

¹³ [Здесь можно было бы поместить фотографию фигурного сосуда в виде раковины, с бюстом Афродиты, найденного близ Фанагории в 1869 г. См. материалы Р.А. Орбели. Подпись должна быть уточнена].

Аналогичные описания «животворной небесной росы» имеются и у других писателей. У Исидора Харакского (см.: *Афиней*, III, 45, 93 е) приводится иной вариант, согласно которому раковины «производят больше всего жемчугов, когда гром особенно част и во время бурных дождей, и эти жемчуга особенно велики». И здесь, следовательно, возникновение жемчуга связывается с небесными, метеорическими явлениями: с блеском молний.

У Плиния в словах о жемчуге-мозоли намечается, впрочем, и другое, более прозаическое определение. С ним мы встретимся позднее у христианских писателей – обличителей роскоши. Так, для Тертуллиана («Об уборе женщин», I, 6) жемчуга – патологические наросты, своего рода волдыри или твердые круглые бородавки.

Средневековые впоследствии будут развивать легендарные индийские рассказы, сливая их воедино. Так, в «Физиологе» описывается фантастическая ловля при помощи камня ахата. Античный писатель Ктесий уже гораздо раньше рассказывал о чудесном камне «пантарде». О таком камне поведал и Филострат в «Жизнеописании Аполлония Тианского» (III, 46): камень этот извлекает всякого рода камни из морей и рек, которые пристают к нему наподобие пчелиного роя. Ахат «Физиолога» обладает подобного же рода чудесными свойствами. Его привязывают к крепкой веревке и спускают в воду. Ахат движется к жемчужнице и, дойдя до нее, останавливается и перестает двигаться; тогда моряки замечают место, где он остановился, и, руководствуясь веревкой, находят жемчужную раковину. «Физиолог» был хорошо известен у нас, в Древней Руси. Интересно было бы проследить, как дошли до нас, видоизменяясь, античные представления и легенды.

Но самой увлекательной задачей было бы сопоставление античных, – надо признаться, довольно скудных, – свидетельств о добыче жемчуга с рассказами путешественников последующих столетий. Это сопоставление позволило бы лучше отделить правду от вымысла, и слова античных авторов заиграли бы новыми красками. Места добычи жемчуга остались примерно те же и в последующие времена. Устойчивость технических приемов добычи несомненна. Добывали жемчуг примерно так, как добывали его и в античные времена в сказочной Индии¹⁴.

Венецианский путешественник Марко Поло (1254–1323 гг.) рассказывает, например, о лове жемчуга в Индии, около Цейлона, в тех самых местах, о которых когда-то рассказывал анонимный автор «Перипла Эритрейского моря». «Обширные жемчужные отмели, – пишет Марко Поло, – расположены по побережью залива, отделяющего провинцию Индии Маабар от Цейлона. Глубина залива не превышает 10-12 шестифутовых сажений, в некоторых местах она не превышает 2 сажений. Лов жемчуга производится следующим образом. Купцы объединяются в отдельные компании и фрахтуют много лодок различной величины. Они

¹⁴ В бумагах Р.А. Орбели сохранились лишь отдельные русские переводы из позднейших путешественников и довольно значительная библиография о добывании жемчуга в Индии вплоть до современности. Работы по собиранию материала прервались на начальной стадии. Приводимые в тексте выдержки должны служить лишь примером, в каком направлении могла бы быть продолжена работа.

нимают ныряльщиков, которые набирают раковины в привешенные к поясу сетки; когда они не могут больше задерживать дыхание, то поднимаются на поверхность и складывают в лодки все, что успели набрать; затем снова погружаются в воду»¹⁵.

Английский издатель «Путешествий» Марко Поло Райт¹⁶ снабдил это место следующим примечанием с интересными параллельными выдержками: «Отмели находятся в той части залива, которая лежит южнее моста Адама. На восточной стороне лов сосредоточивается главным образом близ острова Манар, с западной — около бухты Тутекорин. Корднер¹⁷ говорит, что глубина колеблется от 3 до 15 саженей [*fathoms*], но что лучшие отмели находятся на глубине от 6-8 саженей. “Asiatic Researches” (vol. V. P. 401) называет глубину от 5-10 сажен. Корднер говорит, что команда каждой лодки состоит из 20 человек, из которых 10 ныряльщиков. В “Asiatic Researches” дано следующее описание всей процедуры: “Индусы, привыкшие нырять с ранних лет, бесстрашно опускаются на глубину 5-10 саженей. К двум веревкам привязаны камень и сетка. Ныряльщик, уцепившись пальцами правой ноги за веревку, привязанную к камню, а пальцами левой ноги за веревку, привязанную к сетке, схватывает обе веревки одной рукой и, заткнув ноздри другой рукой, погружается в воду. Спустившись на дно, он вешает сетку на шею и спешит набрать в нее возможно большее количество раковин. Под водой он может пробыть приблизительно около двух минут. Затем он принимает прежнее положение, подает сигнал, дернув веревки, и тотчас же поднимается товарищами. В то время как первые пять ныряльщиков отдыхают, пять остальных спускаются на тех же веревках. Каждый набирает за раз около ста раковин и, если ничто не помешает, может опускаться раз 50 в утро. Так работают они целый день”».

В XVI—XVII вв. описывали лов жемчуга в Персидском заливе Гарсия де Орта (1563), в Персидском заливе и на Цейлоне — Линшотен (1598), Тавернье (1676) и др. Ограничимся только одной выдержкой из сочинения португальца Рибейро (XVI в.):

«Хотя говорят, что раковины эти можно найти по всему побережью [Цейлона], но ловля производится исключительно на берегу Арипо, так как местоположение очень удобно и глубина моря подходящая. В начале марта купцы (мавры, язычники и христиане) снаряжают 3-5 тысяч лодок. В каждой лодке находится команда в 10-12 человек, хозяин и 8 ныряльщиков; когда все лодки в сборе, владельцы судов приступают к розыску такого места, где бы раковины находились на глубине 5-7 браков (на эту глубину они могут нырять). 3 лодки занимаются розыском и осматривают берег на протяжении мили. Собрав раковины, они вскрывают ножом тысячу их в присутствии главных судовладельцев, и на основании полученных результатов (так как жемчуг бывает один год лучше, другой хуже) определяют плату, которую они могут предложить королю. Последний отправ-

¹⁵ Ср. рус. пер.: *Марко Поло. Путешествие* / Пер. со старо-французского И.П. Минаева. Л., Художественная литература. 1940. С. 202.

¹⁶ *The Travels of Marco Polo, the Venetian. The translation of Marsden revised, with a selection of his notes* / Edited by Th. Wright. London, 1854.

¹⁷ *Cordiner J. A Description of Ceylon. Vol. II. London, 1807. P. 41.*

ляет с ними 3-4 гребных судна для защиты от пиратов. Затем каждый купец выбирает на берегу место, достаточное для складывания раковин, собранных его людьми; место это окружается колючими ветвями. 11 марта в 4 часа утра капитан четырех судов подает сигнал о начатии ловли выстрелом из пушки; все выходят в море и занимают выбранные места, где становятся на якорь. К каждой лодке снаружи привешены четверугольные камни весом в 2 арроба. Ныряльщик становится ногой на камень, а руками берется за веревку; другая веревка привязана к его поясу и к ней привешен сетчатый мешок. Канат тотчас отпускают, и ныряльщик быстро опускается на дно моря; там он соскакивает с камня и наскоро наполняет мешок раковинами, которые, как говорят, лежат там одна на другой. Наполнив мешок, ныряльщик дергает за веревку, привязанную к его талии. Наверху два матроса ожидают этот сигнал, держа в руках канат, и тотчас подымают его. На весь спуск и подъем уходит время, нужное для прочтения два раза Символа веры. Как только голова ныряльщика появляется над поверхностью воды, спускается другой. Пока ныряльщик находится в лодке, он может (в то время как другой находится внизу) вскрыть ножом раковины; и все, что он найдет в них, принадлежит ему. Так работают целый день. В 4 часа дня выстрел из пушки возвещает об окончании работ».

Техника добычи мало изменилась и через два столетия. В конце XVIII в. Персиваль так описывал ее: «Водолазы — преимущественно чернокожие, известные под названием *marawas* и обитающие на противоположном берегу, то есть на берегу Тутукорин... Лодки и большие суда, так называемые *donies*, — не цейлонские, а из различных гаваней континента... Часов в 10 вечера раздается пушечный выстрел в Ариппо, и вся флотилия поднимает паруса и выходит в море. До рассвета она достигает места лова, и с восходом солнца водолазы начинают работать. В полдень поднявшийся морской бриз служит сигналом для окончания работ, и лодки уходят. Как только их завидят с берега, снова стреляют из пушки, чтобы предупредить владельцев лодок, которые в это время всегда сильно волнуются. Приплывшие лодки тотчас же разгружают, ибо необходимо произвести разгрузку до наступления ночи. На каждой лодке имеется команда в 20 человек и пилот (*tindal*). 10 из людей гребут и помогают водолазам, которые составляют остальную часть экипажа, подниматься. Водолазы спускаются в море по 5 зараз; когда они возвращаются на поверхность воды, их заменяют другие пять... Для более быстрого спуска в лодке имеются пять больших камней из красноватого гранита, распространенного в этой стране. Эти камни пирамидальной формы, но закруглены снизу и сверху; в самой тонкой их части просверлена дыра, через которую продевается веревка. Чтобы не занимать камнями ног, некоторые водолазы подвязывают к животу камень, отточенный в форме полумесяца. Все индусы привыкли к этому занятию с раннего детства и не боятся погружаться от 4 до 10 локтей в море для ловли жемчужниц. Водолаз захватывает пальцами правой ноги веревку, прикрепленную к камню, а пальцами другой ноги — сетку для раковин. Все индусы привыкли работать пальцами ног, им ничего не стоит поднять ими с земли самый крошечный предмет. Водолаз берет в правую руку веревку, а левой затыкает себе ноздри. Спустившись, он надевает сетку на шею и с поразительной быстротой и ловкостью наполняет ее раковинами. Под водой он остается минуты две.

Зубов В.П.

Античные писатели о жемчуге и его добыче

Когда он хочет подняться, он принимает прежнее положение, дергает за веревку, и его поднимают; камень же вытягивают посредством привязанной к нему веревки. Опускаются водолазы раз 40-50. Некоторые из них натирают все тело маслом и затыкают нос и уши, но другие не принимают никаких предосторожностей. Бывали водолазы, которые оставались под водой пять минут, чему был свидетель сам автор, наблюдая за ныряющим молодым кафром. Рекорд побил водолаз из Анджанго (*Anjango*), который в 1797 г. пробыл под водой 6 минут... Главная опасность для водолаза — акулы. Некоторые умеют ловко избегать их, но страх, внушаемый этими чудовищами, так велик, что они прибегают к помощи разных заклинателей. Те, в зависимости от касты, к которой водолаз принадлежит, предписывают ему исполнение разных обрядов, исполняемых слепо. Заклинатели находятся также в лодках, продолжая свои заклинания во время спуска своего клиента. Они велят водолазам не есть до работы и взять холодную ванну по возвращении. Но главная цель этих заклинателей — утащить какую-нибудь ценную жемчужину»¹⁸.

История индийских искателей жемчуга связана и с другой страницей в истории водолазного дела. В одной из рукописей Леонардо да Винчи (манускрипт В, fol. 18 recto) имеется рисунок с пометкой: «Этот инструмент употребляется в Индийском море для ловли жемчугов» и т.д. Источник Леонардо до сих пор еще не раскрыт, и всестороннее исследование этого вопроса еще ждет своего исследователя¹⁹.

Античная техника водолазного дела, рассмотренная на материале одной лишь добычи жемчуга, проясняется и уточняется при сопоставлении со свидетельствами, относящимися к другим видам работ под водой. Но это уже — другая задача. Задача настоящего очерка заключалась лишь в обзоре материала по одной специальной теме. Материал этот широкому русскому читателю по большей части вовсе незнаком.

Публикация М.В. Зубовой

¹⁸ *Percival R. Voyage à l'île de Ceylon, fait dans les années 1797 à 1800.* Т. I, ch. 3. Paris, 1803. Pp. 87—95.

¹⁹ Понятен поэтому интерес Р.А. Орбели к истории индийских водолазов. Помимо своего непосредственного значения, как одной из глав истории водолазного дела в целом, этот круг вопросов тесно примыкает к его занятиям Леонардо. Напомним, что перу Р.А. Орбели принадлежит специальное исследование: *Орбели Р.А.* Леонардо да Винчи и его работы по изысканию способов подводного плавания и спусков // ЭПРОН. Сборник статей по судоподъему, водолазному и аварийно-спасательному делу. Вып. XIII—XV. Л., Краснознаменная Экспедиция Подводных Работ СССР, 1936 (и отдельно). Об указанном индийском приборе см. с. 17—20 оттиска.