

УДК 1(091)

КРИТЕРИАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ ДИСКУРСА О РЕЦЕПЦИИ АРИСТОТЕЛЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ*

М. Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
rina.volf@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются подходы к рецепции идей Аристотеля в русской культуре, начиная с эпохи Древней Руси и до современности. Особое внимание уделяется проблеме «русского Аристотеля» – восприятию наследия философа в контексте трансформаций европейской интеллектуальной культуры. Исследование акцентирует разницу подходов к осмыслению наследия Аристотеля в западной и восточной культурных традициях. Ставится вопрос о влиянии парадигмальных сдвигов на восприятие философа, начиная с эпохи Просвещения. Показано, что в российской традиции начала XX в. в публицистике и некоторых научных работах сформировалось представление, подчеркивающее несостоятельность рецепции Аристотеля в русской культуре в сравнении «аристотелевской схоластикой». Такая оценка представляется культурно ангажированной и декларативной. Чтобы уйти от декларативных заявлений о рецепции Аристотеля, автор уточняет содержание понятия «рецепция», а также вводит критерии рецепции (*Rezeptionsgeschichte*-блок (R) и *Wirkungsgeschichte*-блок (W)), которые позволяют масштабировать представление о рецепции, ранжировать степень присвоения, адаптации реципируемых образцов, оценивать степень и форму заимствования идей, а также уровень трансформации культуры вследствие оказанного реципируемым образцом эффекта. В статье анализируются монографии В. М. Лурье и Д. Брэдшоу в качестве примера исследований, ориентированных на W-блок рецепции, т. е. на оценку эффекта и результата рецепции. Эти образцы, построенные на методологии истории идей и истории понятий, подчеркивают оригинальность адаптации ключевых аристотелевских понятий (ипостась, природа, энергия) в православной традиции, рассматриваются как альтернатива «схоластическому Аристотелю» и дают основания думать об аристотелизме как о внутренних форме и коде православной культуры и российской цивилизации. Статья поднимает важный вопрос о необходимости переосмысления роли Аристотеля в русской культуре, что позволяет углубить понимание культурных основ философии и оценить значение его идей для современности.

Ключевые слова: Аристотель, рецепция, русская культура, восточное христианство, схоластика, методология, история философии, В. М. Лурье, Д. Брэдшоу.

Для цитирования: Вольф, М. Н. (2024). Критериальные условия дискурса о рецепции Аристотеля в русской культуре. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 4. С. 24-38. DOI: 10.47850/RL.2024.5.4.24-38

CRITERIA OF DISCOURSE ON THE RECEPTION OF ARISTOTLE IN RUSSIAN CULTURE*

M. N. Volf

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
rina.volf@gmail.com

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01811, <https://rscf.ru/project/24-28-01811/>

* The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-01811, <https://rscf.ru/project/24-28-01811/>

Abstract. The paper examines approaches to the reception of Aristotle's ideas in Russian culture, from the era of Old Russian Culture to the present day. Special attention is paid to the problem of the “Russian Aristotle” – the perception of the philosopher's legacy in the context of transformations of European intellectual culture. The study emphasizes the difference in approaches to understanding Aristotle's legacy in Western and Eastern cultural traditions. The question is raised about the influence of paradigm shifts on the perception of the philosopher, starting with the Enlightenment. It is shown that in the Russian tradition of the early 20th century, in publicism and some scientific works was formed an idea of the Aristotle's reception inconsistency in Russian culture in comparison with “Aristotelian scholasticism”. Such an assessment seems culturally biased and declarative. In order to move away from declarative statements about the reception of Aristotle, the author clarifies the content of the concept of “reception” and introduces reception criteria (*Rezeptionsgeschichte*-block (R) и *Wirkungsgeschichte*-block (W)) that allow scaling the idea of reception, ranking the degree of appropriation, adaptation of received samples, assessing the degree and form of borrowing ideas, as well as the level of transformation of culture due to the effect of the received sample. The article analyzes the monographs of V. M. Lurie and D. Bradshaw as an example of research focused on the W-block of reception, i.e. on assessing the effect and result of reception. These samples, built on the methodology of the history of ideas and the history of concepts, emphasize the originality of the adaptation of Aristotelian key concepts (hypostasis, nature, energy) in the Orthodox tradition, are considered as an alternative to the “scholastic Aristotle” and give reason to think of Aristotelianism as an internal form and code of Orthodox culture and Russian civilization. The article raises an important question about the need to rethink the role of Aristotle in Russian culture, which allows us to deepen our understanding of the cultural foundations of philosophy and assess the significance of those ideas for contemporary times.

Keywords: Aristotle, reception, Russian culture, Eastern Christianity, scholastics, methodology, history of philosophy, V. M. Lurie, D. Bradshaw.

For citation: Volf, M. N. (2024). Criteria of Discourse on the Reception of Aristotle in Russian Culture. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 4. Pp. 24-38. DOI: 10.47850/RL.2024.5.4.24-38

История философии фиксирует периоды как повышенного интереса, так и индифферентного отношения ко многим философам. Не обошел этот процесс и Аристотеля, причем точка отсчета этого процесса будет лежать уже в Античности. Вместе с тем разные национальные культуры и различные философские традиции Европы, включая Россию, видят и оценивают наследие Аристотеля по-разному. Однако если рассматривать российскую традицию, начиная с «тысячелетия русской книжности» и заканчивая современностью, то пик критического спада интереса к Аристотелю в период после расцвета древнерусской литературы приходится на эпоху Просвещения, а после можно зафиксировать еще две волны повышенного внимания к философу, которые, вероятно, обусловлены трансформациями, осуществленными в эпоху Просвещения и заложенными в этот период принципами. Первый пик интереса приходится на «золотой век» российской культуры – XIX в., второй – на советский период, включая расцвет истории философии и аристотелеведения.

Именно советская историография поставила проблему «русского Аристотеля», обозначенную в работах С. С. Аверинцева и В. В. Библихина [Аверинцев, 1996; Библихин, 2006], которые считали, что рецепция Аристотеля ученой общественностью и русской культурой не состоялась, и представление о нем несоизмеримо слабее, нежели у западной публики. Эта же проблема «русского Аристотеля» получила расширительное толкование в сравнении с «русским Платоном», когда стали говорить о том, что *в сравнении с Платоном* (особенно в сравнении с Платоном!) русского Аристотеля попросту *нет*. Насколько вообще уместна подобная «компаративистика» – это отдельный вопрос, при таком подходе можно говорить

также, что в сравнении с «русским Платоном» нет и русского Нагарджуны, Ибн-Сины, Конфуция, Лейбница и еще сотен других философов. Но если отставить в сторону сарказм, то понятно искушение сравнить значимость для какой-либо культуры, в том числе и российской, двух столпов античной мысли и влиятельнейших умов Запада, соперничающих друг с другом со времен платоновской Академии, однако нужно понимать, что данная проблема, если она вообще есть, во-первых, имеет место в силу разных оснований в подходах, когда «русский» Аристотель сопоставляется чаще всего с Аристотелем схоластики, что не совсем корректно в силу существенного временного и культурного разрыва, а также значительной разницы в культурных кодах реципирующих сторон, во-вторых, некорректно сопоставление аристотелевского наследия с платонизмом как минимум в силу разных целей и задач этих философских направлений, а также их формы, характера и духа.

Более строгий подход к решению проблемы «русского Аристотеля» может сориентировать нас на решение двух задач. В рамках первой задачи обнаружение «русского Аристотеля» должно быть поставлено в контекст рецепции его идей в России в рамках более широкого контекста развития интеллектуальной культуры Европы до и после эпохи Просвещения. В рамках второй задачи фокус должен быть смещен в направлении выявления и осмысления тех культурных, когнитивных и интеллектуальных оснований, которые сложились в эпоху Просвещения и обусловили дальнейшие пики интереса к философии Стагирита как в Европе, так и в России. Речь идет о значимости таких феноменов, как появление науки, понимание важности опыта для получения знания, позитивизм и новый виток объективизма (сопряженный в том числе с отказом от кантовского субъективизма), отход от идеализма, т. е. тех специфических факторов, которые позволяют зафиксировать переход к новой, научной и позитивистской программе, с которой учение Аристотеля, несмотря на «схоластическое наследие» в его интерпретациях, сопрягается продуктивнее, нежели платонизм.

Итак, несмотря на то, что доктрины некоторых философов хотя и могут быть названы формообразующими для европейских культуры, рациональности, форм мышления и принципов обретения знания, тем не менее, интерес к ним не имеет тотального или регулярного характера и проявляется эпизодически. Сегодня мы не мыслим философской и даже отчасти научной деятельности вне отсылок к принципам, заложенным в учении Аристотеля, например, вне истории отдельных научных дисциплин или систематики актуального знания, но мало кто отдает себе отчет в том, что такое прочтение Аристотеля сложилось только в период активного развития науки и техники, начиная с XVIII в. Поэтому, когда звучит тезис о несуществовании в российской культуре собственного «русского» Аристотеля, резонен вопрос, какого Аристотеля и где именно мы ищем? Поскольку один «русский Аристотель» начинает появляться на исторической арене в контексте позитивных и объективных принципов науки и философии после эпохи Просвещения (и практически не фигурирует в учениях философов этой эпохи, т. е. не является объектом философской апроприации), причем такое «возрождение» философа происходит не только в России, но и, вопреки ожиданиям, в Европе, в интеллектуальном поле которой, как может показаться, Аристотель должен быть представлен без разрывов во времени

и «по умолчанию»¹. Другой же «русский Аристотель», принадлежащий русской книжности², отодвигается на задний план и в расчет не берется в силу его принадлежности религиозной культуре и традиции, причем и внутри нее его образ как будто бы не имеет четких границ вплоть до постулирования двух «разновидностей» философа: «Первая разновидность – носитель бесполезной мудрости – была сформирована в монашеской среде ... Вторая – совершенный мудрец – имела место в основном в “отреченных”, то есть еретических книгах, недопустимых, с точки зрения церкви, ... ставших популярными в русской культуре XVI века. В XVII веке в России происходит смена культурных доминант, и, в связи с организацией образования по опыту европейских коллегий и переводом европейских учебников, образ Аристотеля как мудреца сменяется образом великого ученого, основоположника всех наук» [Астапов, 2019, с. 23]. При таком прочтении образа Аристотеля явно считываются характерные для культурной традиции Древней Руси неравномерность и противоречивость образов, а с другой стороны, нетрудно согласиться с появлением и обозначенной «третьей разновидности» восприятия философа, которое С. Н. Астапов не без оснований связывает с европейским влиянием, и полагает, что оно обусловлено процессом, обозначенным на языке культурологии сменой культурных детерминант. Если перейти на язык философии, то естественнее этот процесс назвать сменой парадигм.

Понятие парадигмы (в данном случае нам не важно, насколько близко оно будет истолковано к куновскому значению) подчеркивает, что существует не просто разрыв традиции, но принципиальная несовместимость, несоизмеримость «до» и «после», глубокое различие оснований и пр. Новая эпоха – эпоха Просвещения – в рамках своей парадигмы, назовем ее секулярной, предпринимает новые попытки возрождения Аристотеля, интерпретируя его наследие собственным специфическим образом, несопоставимым с латинскими, античными или любыми иными интерпретациями, в результате чего возникает образ «великого ученого», «естествоиспытателя». Этот образ формируется и интерпретируется в тех условиях, при которых отношения между религией и наукой понимаются как конфликтные³, что влечет за собой разрыв традиции. Понятию парадигмы сопутствует понятие несоизмеримости, выраженное здесь в противопоставлении старых, религиозных способов понимания Аристотеля с новыми, научными, светскими вариантами рецепции и истолкования его наследия в русской культуре, и которое уже не позволяет перебросить мост между этими двумя образцами.

Можно было бы далее рассуждать о специфике путей рецепции Аристотеля до и после Просвещения и продолжать разговор о том, состоялась ли рецепция Аристотеля русской культурой и если да, то насколько однородным был этот процесс и можно ли говорить о какой-то общности рецептивной традиции, но этот разговор не будет плодотворным, как и многие другие разговоры об этом предмете, если не уточнить, в каком смысле следует понимать слово «рецепция». В российской историко-философской традиции не часто

¹ Обстоятельный обзор рецепции Аристотеля в Европе XIX в. в контексте изменений, обусловленных Просвещением и с информативным списком литературы [см. в: Thouard, 2005].

² Нужно отметить, что этот период в отношении русского Аристотеля наиболее обстоятельно исследован. [См., например: Чумакова, 2005] и литература к статье.

³ О конфликте как о сути отношений между религией и наукой принято говорить вслед за Б. Расселом [Рассел, 1987, с. 132-206]. Не исключено, что другие формы отношений привели бы к другому моделированию состояния традиции.

принято уточнять этот момент, по-видимому, полагаясь на понятное русскому уху значение⁴. Тем не менее, буквальное значение слова «восприятие» как «способность что-либо обнаруживать и принимать» задает слишком широкий диапазон для истолкования. Известная популярная энциклопедия предлагает объяснение слова «рецепция» как «заимствование чужих исторических, социологических или культурных форм», которое мало что объясняет, поскольку «заимствование», по сути, синоним рецепции. При таком определении мы не сможем обозначить степень рецепции и понять, состоялась она или нет, а хорошо известное и знакомое практически всем, кто бы ни писал об Аристотеле в современной русской культуре, заявление С.С. Аверинцева, которое и породило в определенной степени проблему «русского Аристотеля» (а точнее, две проблемы), что «рецепция Аристотеля даже в византийских масштабах так и не произошла ... Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор» [Аверинцев, 1996, с. 327, 328] не имело бы смысла, поскольку нельзя отрицать, что нечто в какой-то мере заимствовано, и нельзя утверждать, что не заимствовано ничего вообще. Да и сам Аверинцев вряд ли подразумевал здесь под рецепцией простой перенос идей из одной культуры в другую.

Как было указано выше, исторически в русской литературе о рецепции говорилось в связи с римским правом, и, соответственно, под рецепцией понималась *проработка чего-то* (какого-то национального права) *под каким-то влиянием* (обычно, влиянием римского права). При этом нужно помнить о существенной оговорке, что правовая доктрина – и эту оговорку с уверенностью можно распространить и на все заимствованные объекты – усваивается не целиком, а в соответствии со специфическими условиями рецепирующей стороны, иными словами, насколько и в какой мере готова к восприятию каких-либо доктрин та почва, на которой будет посеяно зерно входящих идей, и при этом немаловажно, что эта подготовка должна быть не только интеллектуальной, социальной, но и исторически детерминированной.

XX-е столетие привносит в значение слова «рецепция» значимый пласт коннотаций, связанных с литературоведческими исследованиями, однако все еще в значении заимствования и влияний (литературных жанров, стилей и пр.). С 80-х гг. литературный контекст понимания термина «рецепция» меняется и дополняется в связи с исследованиями В. Изера, Г. Юсса и Г. Гадамера, и вырабатывается ряд смежных понятий, таких как художественное восприятие, рецептивная эстетика, *Rezeptionsgeschichte*, *Wirkungsgeschichte*, причем два последних термина подчеркивают историческую детерминированность художественного восприятия⁵. Большая часть дискуссий в этом вопросе сводится к тому,

⁴ В предисловии к книге [Holub, 1984, p. xi] автор ссылается на то, что можно назвать историческим анекдотом, согласно которому автор «теории рецепции» немец Ганс Роберт Юсс в 1979 г. шутил, что для иностранного уха (имея в виду англо-саксонскую традицию) «reception» (*рецепшн*) звучит приемлемо скорее в отношении гостиничного бизнеса нежели литературной теории. Для русского уха термин имеет давно устоявшееся и вполне понятное значение, поскольку давно заимствован из немецкого языка в контексте римского права (мы опускаем здесь контексты биологии и физиологии, военного дела и пр. не гуманитарные сферы) и уже стал общеупотребимым словом. Чтобы не быть голословной, приведу в качестве примера книгу В. Моддермана «Рецепция римского права», переведенную с немецкого языка [Моддерман, 1888].

⁵ *Rezeptionsgeschichte* и *Wirkungsgeschichte* отражают разные стороны истории заимствований и влияний соответственно: первый термин представляет сторону читателя и показывает, что именно на конкретном историческом отрезке воспринято (заимствовано) и как оценивается это восприятие читателем (т. е. в аспекте прошлого и настоящего), а второй представляет сторону текста (доктрины) и отражает эффект или результат

кто создает смысл текста: автор, который его пишет, или читатель, который его прочитывает, и односторонность такой дихотомии очевидна, соответственно, вырабатываются какие-либо опосредствующие гипотезы, либо авторы отдают методологическое предпочтение одной из сторон.

Такого же рода исследований по философской рецепции практически невозможно найти и, возможно, они избыточны, поскольку в некоторой мере к историко-философским исследованиям могут быть адаптированы перечисленные выше подходы. Хорошим примером такой адаптации служит работа, посвященная рецепции аристотелевской этики в рамках *Rezeptionsgeschichte*, в предисловии к ней редактор книги Й. Миллер задает методологические основания, которые, на наш взгляд, можно успешно развернуть в историко-философский рецептивный подход [Miller, 2012, pp. 1-2].

Позволив себе незначительные корректировки оснований Миллера и добавив ряд пунктов с учетом сказанного выше, можно сформулировать критерии оценки историко-философской рецепции, при этом блок *R* (*Rezeptionsgeschichte*) будет содержать критерии «со стороны читателя», а блок *W* (*Wirkungsgeschichte*) – критерии «со стороны доктрины», эффекта, который она произвела⁶. В данном случае блоки мы выделяем условно, для ясности, значение для оценки степени рецепции имеет вся совокупность критериев.

R

1) устанавливается, что именно прорабатывалось и под каким влиянием это происходило (какие именно тексты, доктрины, проблемы, и почему именно они оказались значимы для рецепирующей эпохи), что способствует восприятию, а что препятствует, что заставляет отторгать образец;

2) оцениваются основания полагать, что персона/эпоха имели доступ к предполагаемым текстам, доктринам и т. д.

3) если основания (2) достаточные, то есть ли основания полагать, что персона/эпоха читали эти работы или каким-то иным образом знакомились с доктринами (непосредственно, опосредованно, кто или что служило передатчиком и т. д.)?

4) если основания (3) достаточные, то есть ли у нас возможность оценить, насколько внимательно работы читались (доктрины изучались и т. д.)?

W

5) есть ли доказательства того, что те или иные взгляды, тексты, доктрины повлияли на взгляды обсуждаемых персон/эпоху?

6) какой эффект оказали эти работы на последующие эпохи, персоны, тексты, т. е. фиксация существенных достижений в какой-либо области, включая отличные от той, к которой принадлежит рецепируемый образец; (перевод источников, формирование научных школ, запуск философских программ и т. д.)?

7) оценивается степень фактического влияния на эпоху или людей этой конкретной эпохи (оценка исторической среды, ее запросов, состояния, потребности в восприятии именно этого набора текстов, доктрин и т. п.), оценка форм рецепции, в которых она реализовались (адаптация, апроприация, ассимиляция, креолизация и т. д.), оценка степени оригинальности возникших представлений.

займствования, отклик на текст и то влияние, которое он оказал на современников и последующие поколения (т. е. в аспекте настоящего и будущего). [Подробнее см.: Теории, школы, концепции ..., 1985; Holub, 1984].

⁶ Более рамочные критерии, которые были эксплицированы в [Вольф, 2023, с. 42], в качестве отдельных пунктов включены в данный более подробный список.

Предложенный вариант уточнения понятия «рецепция» полезен для историко-философских исследований, по крайней мере тем, что позволяет уйти от простой декларации включенности образца в культуру и от распространенных повсеместно в методологических подходах XX в. бинарных и малопродуктивных схем в духе «было / не было», «достаточно / недостаточно» (ср. «рецепция Аристотеля не произошла») и позволяет масштабировать представление о рецепции, и ранжировать степень присвоения, адаптации рецепируемых образцов, равно как и оценить степень трансформации культуры вследствие оказанного рецепируемым образцом эффекта, зафиксировать изменение или даже оформление базиса, на котором эта культура зиждется. Немаловажно, но именно W-блок способен показать, что именно понимается под рецепцией в каждом отдельном случае и может позволить оценить рецепцию по одному основанию (например, по креолизации – усвоение / отвержение ценностей, разделяемых образцом). Тогда разговор о рецепции способен принять более продуктивные формы, к примеру, схематично, от субъективной декларативной формы «философа X упоминают часто» можно перейти к содержательному варианту как в схеме рассуждения «философ X упоминается чаще, чем Y, но ценности, которые он принимает, отвергаются и критикуются, рецепция не произошла».

Выше мы допустили, что эпоха Просвещения может пониматься как осевая для разграничения «русского Аристотеля», интерпретируемого как имеющего отношение к разным традициям внутри российской культуры, или, лучше сказать, к двум разным парадигмам. Далее мы также допустили, что рецепция идей Аристотеля в русской культуре может быть уточнена в рамках более широкого контекста развития интеллектуальной культуры Европы. Ниже в этой статье мы подробнее остановимся на прояснении второго допущения и только в общих чертах коснемся вопроса о том, действительно ли разрыв указанных традиций был парадигмальным, и начнем с того, что «русский Аристотель» благодаря все той же невероятной аверинцевской харизме, уже привычно сопоставляется со «схоластическим»: «Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени; может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является “аристотелианцем”, ибо влияние аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов» [Аверинцев, 1996, с. 328], т. е. схематически мы можем интерпретировать вышесказанное как «схоласт = аристотелианец»⁷. Однако ни с точки зрения количественных критериев, ни с точки зрения

⁷ Позволим себе привести любопытный пример, который показывает, насколько сильным может оказаться авторитет С. С. Аверинцева (да и любой другой) для случаев оформления тех или иных выводов (мы ни в коем случае не ставим под сомнение высочайший авторитет Сергея Сергеевича, только лишь хотим показать, что в некоторых случаях строгий методологический подход мог бы дать основания отстаивать значимость некоторых выводов, которые могут расходиться даже с высокоавторитетными заявлениями). Напомним читателю более полную версию «хорошо известного» заявления С. С. Аверинцева (курсив далее во всех цитатах наш. – М.В.): «... христианская рецепция Аристотеля даже в византийских масштабах так и не произошла. ... Имевшие хождение на Руси переводы Иоанна Дамаскина и других носителей традиции Стагирита не пробуждали *достаточно утилитарного интереса*, оставаясь простым реквизитом учености. А с XV века “аристотелевы силлогизмы” становятся особенно однозначными в ходе конфронтации с католической Схоластикой» [Аверинцев, 1996, с. 327].

В своей статье М. Л. Тузов [Тузов, 2009, с. 77-78] пишет: «Учитывая, что логико-онтологический принцип недопустимости противоречия был сформулирован Аристотелем, позволительно говорить об “аристотелевой”

степени представленности реципиентных образцов в культуре соотносить русского Аристотеля и схоластического не совсем корректно, поскольку такое соотнесение производится на разных основаниях и для эпох и культур, обладающих действительно парадигмальными различиями. В статье [Вольф, 2023, с. 39] мы упоминали, что говорить в этом случае следовало бы не о рецепции взглядов самого Аристотеля, а о рецепции схоластических идей, причем уже 200 лет назад сама же западная культура отлично понимала, что Аристотель и схоластика в буквальном отношении практически несопоставимы⁸. Много вопросов и к самому выражению «аристотелианская Схоластика», поскольку более понятным представляется дискурс об иезуитской, доминиканской, протестантской схоластике, и мера, в какой каждая из них сводится к *аристотелианской*, очень условна. Более того, внутри самой католической церкви возникают и развиваются различные многообразные формы схоластического «аристотелизма», и возникшие таким образом аверроизм, скотизм, томизм также имеют весьма опосредованное отношение к учению самого Аристотеля даже в тех случаях, когда напрямую комментируют доктрины и сочинения Стагирита. То, что схоластика опирается на корпус Аристотеля, реальные тексты, которые комментируются, изучаются и служат базой для ее самовоспроизведения, не должно нас вводить в заблуждение, поскольку аристотелевский текст «трансцендировался за пределы философской системы и становился своего рода ее “прафеноменом” ... схоластическая философия, оставив форму комментария, приобрела форму интертекста к корпусу сочинений Аристотеля. Именно интертекстуальность является конституирующим

рефлексии теологии, тем более что в средневековом сознании логика... связывалась с именем Аристотеля, которое в России того времени был[о] *хорошо известно образованным людям*. С логикой Аристотеля русские мыслители были знакомы хотя бы по переводу “Источника знания” Иоанна Дамаскина, первый раздел которого содержит в себе краткий свод логических знаний, позаимствованных в комментариях Порфирия на Аристотеля либо у самого великого греческого философа». А потом на последней странице, процитировав Аверинцева, резко сдает позиции, при этом пытаясь хоть как-то защитить свои выводы [Тузов, 2009, с. 77-78]: «В конечном счете, сказанное *верно* [соглашается с С. С.]. Философия Аристотеля действительно *усвоена русской культурой плохо*. [Хотя десятью страницами выше говорится о хорошем знании философа как минимум образованными людьми]. Вместе с тем, когда возникла острая полемика с еретиками, оказалось, что *Аристотель, как минимум, полезен*. [Мягко защищается от «отсутствия утилитарного интереса»]. Элементы аристотелевой логики *оказались использованными* в отечественной средневековой теологии Иосифом Волоцким, причем *не только в плане аргументации, но и на уровне рефлексии* порядка теологического рассуждения, хотя очевидно, что это имело *весьма ограниченный, эпизодический* и все же *поверхностный и неявный характер*. Впрочем, другого *в отсутствие традиции* быть и не могло. [В итоге почти отказывается от своего тезиса, наделяя исторический факт рецепции негативными оценками, и в результате постулирует отсутствие традиции]». Мы наблюдаем значимое количество оценочных суждений «хорошо/плохо» к содержанию выводов ранее проведенного исследования и фактический отказ от их ценности, поскольку у автора нет критериев оценить уровень и значимость рецепции иначе, чем количественно и опять-таки оценочными средствами. К этой «полемике» мы еще будем возвращаться ниже.

⁸ В «Журнале Министерства народного просвещения. Часть LVIII» за 1848 г. в реферативном обзоре Г. Сахаровым философских статей читаем изложение статьи французского историка философии Эмиля Сэссе о Джордано Бруно и философии XVI в.: «Аристотель и Платон победили, в XVI в., схоластику ... Каким образом ... Аристотель ... из руководителя и опоры схоластиков мог сделаться оракулом самых отчаянных их противников? ... Достаточно сказать, что Аристотель схоластиков был ложный Аристотель ...», далее идут пояснения к этому тезису, приводить их здесь не будем [Сахаров, 1848, с. 3]. Хорошо видно, что уже в середине XIX в. европейская история философии (в лице французского историка философии Э. Сэссе) растождествляет Аристотеля и схоластику, а русская культура (в лице Г. Сахарова, который счел нужным включить эту работу в свой реферативный обзор) этот факт принимает и делает акцентным.

началом схоластических курсов...» [Савинов, 2011, с. 102]. Легко себе представить, насколько мало интертекстуальные дискуссии оставляют от исходного текста в неизбежных процессах апроприаций и свехинтерпретаций.

Тем не менее, о схоластическом Аристотеле говорится как о европейском, однако не дается поправка на германскую, французскую, финскую, голландскую или какую-либо еще уникальную составляющую *европейской культуры*⁹. В этом смысле *схоластика* означает не принадлежность к некоей универсальной европейской форме рецепции Аристотеля, а к каким-то базовым, субстратным основаниям западной интеллектуальной культуры, имеющим отражение в теологическом дискурсе, и тогда в поисках российской рецепции Аристотеля противопоставляться ей должен не *некий* Аристотель, рассмотренный изнутри культуры Древней Руси в форме одной из своих «разновидностей», а в целом богословская культура Востока. Выражаясь точнее, фокус должен быть направлен на византийское богословие и сопряженную с ним аристотелевскую философию, противопоставленные схоластической богословской традиции Запада (причем условно, с множеством оговорок, с пониманием различий в протестантском и католическом дискурсе и т. д.). В противном случае любые наши неосторожные заявления о том, что русский Аристотель не похож на аристотелианскую схоластику, могут оказаться на грани субъективной демагогии.

Ниже в поддержку сформулированного выше тезиса приведем два примера исследований [Лурье, 2006; Брэдшоу, 2012], примечательных тем, что они написаны изнутри православной традиции исследователями, сочувствующими православию и опирающимися на восточные принципы и образцы богословия, и эти примеры, на наш взгляд, таковы, что позволяют исключить единственность и превосходство интеллектуального образца «схоластического» развития европейской культуры и Аристотеля в ней, а также в равной мере оценить значимость восточных вариантов рецепций Стагирита. Часто отсылка к «схоластическому» Аристотелю – это обычно отсылка к тому, как аналитический инструмент Аристотеля послужил развитию техничного характера споров и публичных обсуждений, и вероятно, за призывом В. В. Библихина к русской культуре, предпочитающей платонизм с его «высоким стилем, риторической пышностью, легким переходом в мифологию и мораль», прочесть наконец Аристотеля для «восстановления трезвости нашей мысли» [Библихин, 2006, с. 7] стоит то самое, неизвестно каким образом возникшее ощущение недостаточности апроприированности логики и логической техники в русской культуре (особенно если речь по-прежнему идет об образованном сообществе) и эталонности схоластики как образца интеллектуальной деятельности¹⁰. Нижеприведенные исследования

⁹ Позволим себе съязвить на предмет того, что практически каждый слышал об испанской схоластике, но мало кто о финской (ее попросту не существует). Схоластика не является маркером всей/любой европейской культуры, более того, она является формой организации исключительно *университетской* учености, а потому упрек Аверинцева в том, что на Руси аристотелианство оставалось «простым реквизитом учености», можно законно вернуть ему как верный и в отношении схоластики. Мы уже приводили пример германского протестантского перипатетизма XVII в., когда европейская рецепция Аристотеля идет вне схоластической традиции [Вольф, 2023, с. 40].

¹⁰ Объяснить такого рода заявления можно либо недостаточной осведомленностью или внимательностью к восточной богословской, православной и русской интеллектуальной культуре, либо определенной степенью культурной ангажированности к Европе.

Впрочем, в качестве возражения этому рассуждению В. В. Библихина напомним о высокой степени рецепции именно логической стороны учения Аристотеля русской культурой, о чем мы писали [Вольф, 2023, с. 43-46], при этом обратим внимание читателя на достаточную для этого случая представленность

отбирались нами с ориентацией не на логические основания (которых в восточной традиции тоже достаточно, и в работе В. М. Лурье они также занимают не последнее место, как и во многих других его трудах), а на то, что сделанное в рамках этих исследований можно соотнести с методологией истории идей или истории понятий, что позволяет сместить фокус рецепции с привычного восприятия образа, с каких-либо текстов или доктрин на то, как те или иные понятия языка Аристотеля встраивались в восточно-богословский дискурс.

Среди характерных и ключевых для аппарата аристотелевской философии понятий есть те, которые глубоко укоренены не только в византийской традиции, но и в современном православном богословии – ипостась, сущность, энергия, сила. Эти понятия вошли в богословский вокабуляр настолько, и настолько тесно сплетаются с пониманием природы Бога, что трудно отсылать к их языческим значениям в современном узусе или в принципе говорить о рецепции Аристотеля в связи с ними. В Византии, как и на Западе, продолжали и после античности «переписывать, изучать, комментировать и развивать... мысли» Аристотеля и Платона, которые оставались основанием философского образования [Лурье, 2006, с. 11], причем В. М. Лурье подчеркивает, что для Византии порядок следования этих имен приобретает другую приоритетность, расходящуюся с хронологической и вообще привычной. Формирование православного богословия, чему посвящена практически целиком «История Византийской философии» В. М. Лурье, и внимательный читатель без труда это обнаружит, идет вокруг двух аристотелевских понятий – природа и ипостась, и в этом смысле православное богословие оказывается даже более аристотелевским, чем принято думать. Именно это стремится подчеркнуть автор в заключительных словах под всем своим исследованием: «Все прочие богословские термины, о которых у нас шла речь, служили лишь пояснению этих фундаментальных понятий. / Именно различие понятий “природа” и “ипостась” позволило создать на основе категорий Аристотеля язык совершенно другой логики, подходящей для перевода на “греческий” язык “священнического богословия” Библии. / Это же различие позволило радикально отделить православное богословие от традиции платонизма... / православное понимание связанных между собой категорий природы и ипостаси – это и есть тот “секретный” логический код, который отличает православие от всех остальных вариантов догматики, именующей себя христианской» [Лурье, 2006, с. 530-531].

Отметим сразу, что все перечисленные понятия не только сохраняются в философском контексте, но кочуют по разным контекстам, обретают дополнительные значения, в этом случае говорить уже о простом их восприятии в культуре нельзя; в большинстве таких случаев не будет выполняться критерий R2, и вне предложенных выше критериальных требований мы бы предположили, что речь идет о чем угодно, но не о рецепции Аристотеля. Однако при этом прекрасно выполняется критерий W7, и в соответствии с ним мы все еще будем говорить о рецепции Аристотеля как в терминах фактического влияния на культуру, так и в терминах степени оригинальности результата. Тем самым, если мы переходим на язык истории понятий, то утрата родного контекста каким-либо термином в новой культуре скорее свидетельствует о рецепции, нежели его сохранение. То же самое касается и следующего аристотелевского понятия, о котором пойдет речь ниже.

W-критериев, это и формирование научных школ, и степень оригинальности полученных результатов, и их значимость для дальнейшего развития логики в мировом масштабе.

Другое исследование строится вокруг аристотелевского понятия «энергия» [Брэдшоу, 2012]. Д. Брэдшоу говорит, что понятие «энергии» он берет в качестве «связующей нити» [Брэдшоу, 2012, с. 19] в буквальных терминах истории идей. Историки идей предпочитали метафору «ткани» истории, в которую вплетались «нити» идей или понятий, и задачей историка было найти начало нити, ее конец и зафиксировать все точки переплетений с другими «нитями»-понятиями, формирующими целое полотно. С помощью понятия «энергия» в объеме всей работы он показывает не только перипетии и смысловые трансформации этого понятия на Востоке и Западе, не только историю формирования и решения философских и теологических проблем, выстроенных на его основе, но и в целом демонстрирует, как проблемы, включающие в себя непростое для интерпретации понятие, оказались в числе ключевых факторов, повлиявших в конечном итоге на трагический раскол между Западной и Восточной Церковью. Если в первых главах имя Аристотеля еще звучит, то по мере продвижения к концу исследования встречается все реже и реже (хотя автор не забывает иногда оставлять ремарки, что зачатки тех или иных значений понятий у Аристотеля уже были), в «Эпилоге», как кажется, имя Аристотеля мы вовсе не найдем. И, тем не менее, это все еще книга об Аристотеле на Востоке и Западе, и говорить об аристотелевском присутствии и в понятиях *energeia* и *ousia*, равно как и в *operatio*, *actus* и *actualitas* вполне законно, поскольку в осмыслении этих понятий рецепирующие традиции все время обращаются к исходному коду базового аристотелевского вокабуляра, и уж точно не менее законно, чем усмотрение духа Аристотеля в схоластике.

Выводы, к которым приходит Д. Брэдшоу, касаются не столько места Аристотеля в двух культурах, сколько того, какую форму по итогу эти две культуры обрели, и именно эти рассуждения Брэдшоу, на наш взгляд, служат примером, отлично иллюстрирующим, каким образом мы могли бы делать выводы или в принципе делать выводы о рецепции в соответствии с критериями блока **W**. Например: «На Востоке не было понятия Бога. Восток рассматривал Бога не как сущность, подлежащую интеллектуальному постижению, а как личностную реальность, познаваемую из деяний Бога и прежде всего через участие человека в этих деяниях ... На Востоке они [духовные практики. – М.В.] воспринимались не как способ дисциплинирования тела, но как то, что способствует процессу обожения всего человека, его души и тела. ... Для Востока нравственность не сводится к соответствию закону или (в более аристотелевском духе) к достижению совершенства посредством приобретения добродетелей. Она связана с познанием Бога через участие в Его действиях и проявление в себе Его образа. В этом отношении поразителен тот факт, что долгая западная традиция мирского сопротивления клерикальному навязыванию моральных норм не имеет аналога на Востоке» [Брэдшоу, 2012, с. 358-359].

Удивительным образом в сделанных выводах Брэдшоу отвечает на ряд болезненных для современной русской культуры вопросов, почему для русской ментальности не когерентны принципы понимания Бога, сформированные в аналитической теологии, стоические интерпретации аскезы и, особенно, аналитические дискуссии о морали на фоне общей слабой потребности в этическом дискурсе.

Высказанные выше замечания С. С. Аверинцева в контексте приведенных примеров выглядят особенно пристрастно, и если он полагал, что «человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной

цивилизации» [Аверинцев, 1996, с. 328], то, вероятно, не станет хуже, если человек современности также будет справедливо думать об аристотелизме как о внутренней форме православной культуры и российской цивилизации, и если «[з]ападному человеку это дает шанс найти равновесие между технико-рационалистическими компонентами своего мира» [Там же], то для человека, включенного в русскую культуру, это даст основания глубже осознать естественным образом укорененные в его культурном коде основания морали, долга и внутреннего чувства справедливости, соизмеримые с особой формой богопознания.

Разумеется, такая разница в традициях Востока и Запада, и это отмечает сам Брэдшоу, является следствием немалого количества причин, и тем более мало кто отважился бы усмотреть в этом рецепцию Аристотеля или сводить их все к аристотелевской философии, однако вся история развития понятийного аппарата Востока и Запада, как показал Брэдшоу, принуждает нас говорить о рецепции Аристотеля как минимум как об одном из факторов, ответственных за такое положение дел. Остается только добавить, что к такой форме иллюстрирования рецепции Аристотеля в русской культуре, которая заложена неявным образом в исследовании Брэдшоу, носители русской культуры оказались вполне чувствительны, о чем говорит благожелательная рецензия М. А. Солоповой, известной российской переводчицы и глубокой исследовательницы трудов Аристотеля, в частности ее слова: «Для большинства читателей в России, несомненно, данная книга будет полезна и укрепит нас и в нашей отеческой вере, и в понимании причин западного неверия, и в решимости изучать святоотеческое наследие» [Солопова, 2012, с. 31].

Предложенное выше рассуждение о глубокой включенности Аристотеля в традицию восточной церкви подсказывает нам, что фактически высказанное выше допущение о разрыве традиции и смене парадигмы с религиозной на секулярную в прочтении Аристотеля русской культурой может быть неверно. Это лишь один из углов зрения, который формируется постановкой вопроса и выбором основания для сравнения. При более бережном и осторожном отношении к фактам мы можем сказать, что новая эпоха дает нам шанс на новое оригинальное прочтение старых форм, но не способна полностью уничтожить то содержание, которое уже неявно является структурообразующим для рецепирующей культуры.

Фактически оба приведенных примера резко выбиваются из привычных нам исследований, посвященных рецепции вообще или рецепции Аристотеля в частности, но, однако, это именно они и по форме, и по содержанию. Внимательный читатель нашел бы в них структуру, включающую практически все приведенные выше критериальные требования. Возможно для кого-то говорить о рецепции как о восприятии терминологии покажется недостаточным, однако это лучше, чем говорить о рецепции того или иного философа *вообще*. За словами «рецепция Аристотеля» может скрываться содержание, такое как логический инструментарий, оригинальные доктрины, перевод трактатов целиком или отдельными главами, введение в образовательные программы, обсуждение в СМИ, анекдоты, художественные изображения, упоминание в массовых изданиях и т. д., а может и зиять содержательная пустота, прикрытая количественными измерениями или оценочными суждениями. Если в n-ом веке Аристотеля упомянули 18 раз, и это меньше, чем в следующем, то это лучше или хуже для его наследия или для нашей культуры? На этот вопрос нет смысла отвечать, любой ответ будет лишен конструктивного содержания.

Пока мы не зададим четких критериев понимания рецепции, причем таких, где будут присутствовать как технические R-условия, так и продуктивные W-условия, рецептивный дискурс не выйдет из тупика оценочных суждений. Особенно это касается вопроса о рецепции Аристотеля.

Список литературы / References

Аверинцев, С. С. (1996). Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. *Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М.: Школа «Языки русской культуры». С. 319-328.

Averintsev, S. S. (1996). Christian Aristotelianism as an Internal Form of the Western Tradition and the Problems of Modern Russia. In *Averintsev S. S. Rhetoric and Origins of the European Cultural Tradition*. Moscow. Pp. 319-328. (In Russ.)

Астапов, С. Н. (2019). Образ Аристотеля в древнерусской культуре. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. № 3 (89). С. 23-29.

Astapov, S. N. (2019). The image of Aristotle in Old Russian culture. *Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts*. No. 3 (89). Pp. 23-29. (In Russ.)

Бибихин, В. В. (2006). К переводу «Метафизики» Аристотеля. *Аристотель. Метафизика*. Пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. С. 7-18.

Bibikhin, V. V. (2006). To the Translation of Aristotle's *Metaphysics*. In *Aristotle. Metaphysics*. Pervov, P. D. and Rozanov, V. V. (transl.). Moscow. Pp. 7-18. (In Russ.)

Брэдшоу, Д. (2012). *Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира*. Пер. с англ. А. И. Кырлежева и А. Р. Фокина. Сер.: Философская теология: современность и ретроспектива. М.: Языки славянских культур. 384 с.

Bradshaw, D. (2012). *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Kyrzhelev, A. I., Fokin, A. R. (transl.). Series: Philosophical Theology: Modernity and Retrospective. Moscow. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2023). «Русский Аристотель» в контексте вопроса о рецепции аристотелизма (предисловие к статье Я. Воленского «Рецепция Аристотеля в Польше с 1900 г.»). *Respublica Literaria*. Т. 4. № 3. С. 37-51.

Volf, M. N. (2023). "Russian Aristotle" in the Context of the Question about Aristotelianism's Reception (Translator's Remarks on the J. Wolensky's paper "Reception of Aristotle in Poland around 1900"). *Respublica Literaria*. Vol. 4. No. 3. Pp. 37-51. (In Russ.)

Лурье, В. М. (2006). *История Византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxiōma, XX+. 553 с.

Lurie, V. M. (2006). *Byzantine Philosophy: A formative period*. St. Petersburg. 553 p. (In Russ.)

Моддерман, В. (1888). *Рецепция римского права*. Пер. с нем. А. Каминка. Ред. Н. Л. Дювернуа. СПб.: Типо-литография А. Е. Ландау. 116 с.

Modderman, W. (1888). *Reception of Roman Law*. Kaminka, A. (transl.). Duvernoy, N. L. (ed.). St. Petersburg. 116 p. (In Russ.)

Рассел, Б. (1987). Религия и наука. Рассел Б. *Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения*. Пер. с англ. М.: Политиздат. С. 132-206.

Russell, B. (1987). Religion and Science. In *Russell B. Why I Am Not a Christian. Selected Atheistic Works*. Moscow. Pp. 132-206. (In Russ.)

Савинов, Р. В. (2011). Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 12. № 3. С. 99-108.

Savinov, R. V. (2011). Post-medieval scholasticism as a variant of the philosophical paradigm of the Early modern period. *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*. Vol. 12. No. 3. Pp. 99-108. (In Russ.)

Сахаров, Г. (1848). Обзорение русских газет и журналов за четвертое трехмесячие 1848 года. *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч. LVIII. СПб.: в Типографии Императорской академии наук. С. 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.google.ru/books/edition/Zhurnal/cd89AQAAMAAJ?hl=ru&gbpv=1&dq=%22%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%22&pg=RA4-PA3&printsec=frontcover> (дата обращения: 20.11.2024).

Sakharov, G. (1848). Review of Russian newspapers and magazines for the fourth three-month period of 1848. *Journal of the Ministry of Public Education*. Pt. LVIII. St. Petersburg. P. 3. [Online]. Available at: <https://www.google.ru/books/edition/Zhurnal/cd89AQAAMAAJ?hl=ru&gbpv=1&dq=%22%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%22&pg=RA4-PA3&printsec=frontcover> (Accessed: 20 November 2024). (In Russ.)

Солопова, М. А. (2012). Аристотель на Востоке, на Западе и в России. *Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Философия*. Т. 2. № 4. С. 22-31.

Solopova, M. A. (2012). Aristotle in the East, in the West, and in Russia. *Pushkin Leningrad State University Journal. Philosophy*. Vol. 2. No. 4. Pp. 22-31. (In Russ.)

Теории, школы, концепции: критические анализы: художественная рецепция и герменевтика. (1985). Отв. ред. Ю. Б. Борев; Ин-т мировой литературы АН СССР. М.: Наука. 288 с. (Идеологическая борьба в современном мире).

Borev, Yu. B. (ed.). (1985). *Theories, schools, conceptions: critical analyses: artist reception and hermeneutics*. Moscow. 288 p. (Ideological Struggle in the Modern World). (In Russ.)

Тузов, М. Л. (2009). Логическая, или «аристотелева», рефлексия теологии в «Послании иконописцу» Иосифа Волоцкого. *Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки*. Т. 151. Кн. 1. С. 84-90.

Tuzov, M. L. (2009). Logical, or “Aristotelian”, Reflection of Theology in the “Message to the Icon Painter” by Joseph Volotsky. *Scientific notes of Kazan State University. Humanities*. Vol. 151. No. 1. Pp. 84-90. (In Russ.)

Чумакова, Т. В. (2005). Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре. *Человек*. № 2. С. 58-69.

Chumakova, T. V. (2005). Receptions of Aristotle in Old Russian Culture. *Chelovek*. No. 2. Pp. 58-69. (In Russ.)

Holub, R. C. (1984). *Reception Theory. A Critical Introduction*. London and New York. Methuen.

Miller, J. (ed.). (2012). *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.

Thouard, D. (2005). Aristote au XIX siècle: la résurrection d’une philosophie. In Thouard, D. (dir.). *Aristote au XIX siècle*. Villeneuve d'Ascq. Presses Universitaires du Septentrion (généré le 21 juillet 2023). Pp. 8-21. [Online]. *OpenEdition Books*. Available at: <https://books.openedition.org/septentrion/53880>; <https://books.openedition.org/septentrion/53892> (Accessed: 20 November 2024).

Сведения об авторе / Information about the author

Вольф Марина Николаевна – доктор философских наук, профессор РАН, профессор, директор Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: rina.volf@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1458-0440>

Статья поступила в редакцию: 15.10.2024

После доработки: 25.11.2024

Принята к публикации: 02.12.2024

Volf Marina – Doctor of Sciences in Philosophical Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: rina.volf@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1458-0440>

The paper was submitted: 15.10.2024

Received after reworking: 25.11.2024

Accepted for publication: 02.12.2024