

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

ДО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ПРОШЛОГО НА ПУТИ К ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМУ КАНОНУ

М. Н. Вольф

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

Аннотация. Статья посвящена проблеме формирования историко-философского канона и способам организации философского прошлого, которые предшествовали дисциплинарному оформлению истории философии. Цель исследования состоит в выявлении оснований отбора и упорядочения философских учений в *prisca theologia*, *philosophia perennis* и *historia philosophica*. Посредством сравнительного историко-философского анализа устанавливаются критерии, связывающие отдельные учения в единое целое и определяющие их место внутри него. Показано, что эти формы не являются последовательными стадиями развития одной дисциплины: первая строит генеалогию передачи первоначальной мудрости, вторая реконструирует общую истину, присутствующую в различных учениях, третья организует материал через отношения исторической последовательности и развития. Делается вывод, что история философии сформировала собственный канон, усвоив элементы предшествующих форм, но не устранив различий между их задачами и процедурами.

Ключевые слова: история философии, историко-философский канон, философское прошлое, *prisca theologia*, *philosophia perennis*, *historia philosophica*, Лейбниц, Брукер.

Для цитирования: Вольф, М. Н. (2026). До истории философии: формы организации философского прошлого на пути к историко-философскому канону. *Respublica Literaria*. Т. 7. № 3. С. 7-24. DOI: 10.47850/RL.2026.7.3.7-24.

BEFORE THE HISTORY OF PHILOSOPHY: FORMS OF ORGANIZING THE PHILOSOPHICAL PAST TOWARD A HISTORY-OF-PHILOSOPHY CANON

M. N. Volf

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

Abstract. The article examines the formation of the history-of-philosophy canon and the forms of organizing the philosophical past that preceded the disciplinary establishment of the history of philosophy. It aims to identify the principles governing the selection and ordering of philosophical doctrines in *prisca theologia*, *philosophia perennis*, and *historia philosophica*. A comparative analysis establishes the criteria that connect individual doctrines into a unified whole and determine their place within it. These forms are shown not to constitute successive stages of a single discipline: the first constructs a genealogy of primordial wisdom, the second reconstructs a common truth present

in different doctrines, and the third organizes material through historical succession and development. The article concludes that the history of philosophy formed its own canon by incorporating elements of the preceding forms without eliminating the differences between their aims and procedures.

Keywords: history of philosophy, history-of-philosophy canon, philosophical past, *prisca theologia*, *philosophia perennis*, *historia philosophica*, Leibniz, Brucker.

For citation: Volf, M. N. (2026). Before the History of Philosophy: Forms of Organizing the Philosophical Past Toward a History-of-Philosophy Canon. *Respublica Literaria*. Vol. 7. No. 3. Pp. 7-24. DOI: 10.47850/RL.2026.7.3.7-24.

Историко-философский канон соотносится с последовательностью наиболее значительных имен и учений. Такой перечень «великих философов» предполагает уже когда-то принятые решения о том, что является философией, где начинается ее история, какие события или персоналии сменяют друг друга в историческом процессе, как и на каком основании они связаны между собой. Само по себе философское наследие не организовано таким образом, что автоматически содержит в себе и канон, и ответы на поставленные вопросы, – все это появляется в результате историко-философской работы над ним. Поэтому отчасти историко-философский канон, помимо содержания, – это еще и совокупность процедур, на основании которых происходит его организация, трансляция, формирование интерпретационных традиций и пр. Многообразие современных методологических дискуссий об истории философии отчасти решает эту задачу, пытаясь найти наиболее надежный, убедительный или оригинальный способ обращения с философским прошлым. Однако не только методология, но и историография истории философии активно вовлечена в этот процесс, полагая, что обращение к разным, тем более ранним моделям¹ организации философского прошлого может позволить найти точку отсчета формирования историко-философского канона.

Современная история философии выглядит как несколько конкурирующих версий одной дисциплины, однако исторически подходы и модели, которые сегодня приписывают истории философии, складывались для решения разных задач и потому предполагают различные критерии отбора и организации материала [Берестов и др., 2019, с. 1-78]. В историографии ранних форм работы с философским прошлым обычно обсуждают *prisca theologia*, *philosophia perennis* и *historia philosophica*. Хотя их границы и соотношение трактуются по-разному, часто считается, что они представляют собой этапы постепенного совершенствования истории философии, последовательно сменяя друг друга в процессе исторического развития. На наш взгляд, такая линейная форма развития дисциплины хоть и удобна, но неточна. Хотя все три модели оперировали философским содержанием, более точным эквивалентом «моделям истории философии» стали бы «парадигмы организации философского знания», поскольку и их цели, и основания, и критерии организации философского прошлого существенно различались; следовательно, и решения о каноне не формировались линейно и прогрессивно внутри одной дисциплины. *Prisca theologia* связывала философские учения их происхождением из общего источника, однако их изучение не было для нее самоцелью: они всего лишь служили материалом для воссоздания единого изначального божественного знания; *philosophia perennis* на основе

¹ Под моделями мы понимаем довольно широкие варианты как жанрового описания прошлого философии, напр. доксографии, биографии, так и варианты, специфические для той или иной эпохи, которые ниже будут обсуждаться подробно.

философских учений реконструировала единую истину, которая частично и в разной мере присутствовала в любом из них; наконец, *historia philosophica* действительно обратилась к идее единого линейного развития и постепенного совершенствования философской мысли. Последовательная смена этих моделей во времени не предполагает их преемство. Они могли сосуществовать на каких-то исторических отрезках, могли пересекаться, некоторые могли даже заимствовать кое-какие элементы у других, но именно последняя из них – «философская история» – институционализировалась как история философии, определив себя через исторические процедуры, но не исключила, однако, иные способы работы с философским наследием, коль скоро они так или иначе оказались «историческими фактами» философии. Фактически именно она оказалась ответственна за создание первого полноценного историко-философского канона².

Современная история философии унаследовала процедуры и задачи, сформировавшиеся в различных парадигмах, усвоила эти модели, но не устранила их методологических различий, и поэтому ее внутреннее многообразие отнюдь не говорит о дисциплинарной несостоятельности и методологической незрелости³. Соответственно, ниже мы намерены показать, что три известные модели – *prisca theologia*, *philosophia perennis* и *historia philosophica* – это действительно различные модели организации философского прошлого, основанные на разных критериях, которые не являются в полной мере последовательными стадиями одной дисциплины, а следовательно, и критико-историческая модель Иоганна Якоба Брукера с ее методологией, которая стала дисциплинарно господствующей и дала имя всей современной области работы с философским прошлым, в действительности не исчерпывает ее возможных задач.

* * *

Для того, кто не вовлечен в историко-философские дискуссии, история философии видится как некоторая хронологически выстроенная архивная последовательность «великих мыслителей», которые в разные времена, каждый на свой манер, нередко противореча друг другу, размышляли о мире, человеке, истине и т. д. На деле среди разных форм описания прошлого философии мало какие выглядят «простой архивной последовательностью» «великих мыслителей». Три упомянутых выше классических варианта описания развития философии формируют сложный ландшафт осмысления причин появления и развития философии.

² Если подходить строго, то следовало бы различать историко-философский и философский каноны. Если первый подразумевает именно хронологическую последовательность персоналий и связанных с ними доктрин, первенство в высказывании какой-либо идеи, оказание влияний на последователей и т. д., то последний подразумевает работу с целыми доктринами, отдельными концепциями, или даже дисциплинами (характерный для разных эпох и культур вопрос о философских дисциплинах и порядке их изучения, например, физика, логика и этика как стандарт философского знания, или метафизика как дисциплина «первая по порядку», но не первая по значимости и т. д. в античности и у восточных перипатетиков). Однако в литературе эти два варианта канона смешивают и сводят к последовательности «великих» философских книг или имен.

³ В ряде случаев это может приводить к курьезам, таким как известная критика истории философии как дисциплины аналитическими философами в 60-х гг. XX в., полагавшими ее не необходимой для развития и нормального существования философии, что повлекло бурную дискуссию об автономии историко-философского знания. Однако такое видение свидетельствует только о том, что история философии была понята исключительно как историческая дисциплина, «хранительница канона», без учета ее систематических и методологических задач.

«Древняя теология» (*prisca theologia*)⁴ – модель, использовавшаяся гуманистами Возрождения, флорентийскими платониками Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, сохраняла значимость вплоть до XVII в. В ее основе лежит установка, что некая божественная мудрость, переданная Богом человечеству, сохраняется в знаниях, передаваемых между поколениями, но, с одной стороны, в силу долгой цепи передаточных звеньев она подверглась искажению, а с другой стороны, разум Адама, ослабший после грехопадения, был не в состоянии без искажений удержать переданную Богом мудрость. Чтобы вернуть исходную божественную истину, следовало собирать ее по крупицам в различных учениях, обнаруживая в них сходные общие черты, соотнося их с древнейшими учениями и устанавливая последовательность носителей мудрости и ее передатчиков. Состав и порядок этой последовательности варьировались, как варьировался и круг авторитетов, свидетельствовавших о сохранении древней мудрости: к ним могли относиться Зороастр и халдейские теологи, Гермес Трисмегист, Горapolлон и египетские жрецы, Адам, Моисей и библейские патриархи, Орфей, Пифагор, Платон и неоплатоники, еврейские каббалисты, арабские философы, Мухаммед и Христос. В частности, Фичино в *Theologia Platonica*, XVII, 1 пишет: «В предметах, относящихся к теологии, сходятся вместе шесть великих теологов: первый – Зороастр, глава магов; второй – Меркурий Трисмегист, князь египетских жрецов. Орфей был преемником Меркурия ... Пифагор следовал за Аглаофамом в теологии; преемником Аглаофама был Платон, который в своих трудах обобщил, усовершенствовал и проиллюстрировал мудрость этих людей. Все они окутывали божественные тайны поэтическими тенями, чтобы они не были донесены до мирян» [цит. по: Walker, 1972, p. 33].

Для современного философского канона этот список выглядит крайне неожиданно, но он включает те имена или направления, чьи знания и авторитет считались подлинными в силу своей древности, близости к божественному источнику или степени его сохранности в этих доктринах. «Философские изыскания Фичино, очевидно, сосредоточены на единстве философии и теологии. Он настаивает на том, что древняя философия была не чем иным, как ученой религией, ‘docta religio’... В этой теолого-философской системе координат предпосылкой каждой истины было то, что она вытекает из божественного откровения» [Walker, 1972, pp. 33-34]. Аналогичным образом рассуждает и Пико о Моисее, египетской мудрости и греческих философах, которые «брали египтян в учителя...» [цит. по: Walker, 1972, pp. 35-36].

Представленный выше перечень, по сути, не является историей философии и отличается от хронологического канона тем, что представляет собой генеалогию мудрости: включение в него отдельного имени определялось его предполагаемой причастностью к передаче первоначального знания, а место в последовательности – приписываемой ему близостью к божественному источнику и степенью сохранности истины.

Характерная для *prisca theologia* линейная организация философских взглядов сохранилась и закрепилась в последующих моделях истории философии, организуя исторические детали (имена, персоналии, их географическую и хронологическую принадлежность) если не в соответствии с общей хронологией, то в соответствии с усилением в них общей для всех истины или степенью ее удержания в наименее искаженном виде. При этом не имеет принципиального значения, где локализована конечная цель философских поисков – в начальной точке отсчета всего линейного процесса

⁴ Классические исследования по древней теологии: [Walker, 1954; Walker, 1972].

(как у флорентийских платоников) или в точке его завершения (как у Гегеля, которого также можно причислить к приверженцам линейной телеологической модели). Важнее то, что все философские системы в этих моделях подчинены всеобъемлющей истине, а их развитие отражает либо прогресс, либо деградацию разума и знания относительно нее.

Очевидное сходство с идеей «древнего богословия» сохраняется в модели «вечной философии», *philosophia perennis*. В исследовательской литературе соотношение *prisca theologia* и *philosophia perennis* трактуется неоднозначно. В частности, В. Шмитт-Биггеман использует понятие *philosophia perennis* для широкого обозначения христианской теофилософской традиции, в которой *prisca theologia* выступает одной из ее ренессансных форм и наименований [подробнее см.: Schmitt, 1966]. В нашей статье мы различаем эти формы по способу организации философского прошлого: первая устанавливает генеалогию передачи первоначальной мудрости, вторая исходит из сохранения единой истины в различных философских учениях [см.: Schmidt-Biggemann, 2004, pp. XIII-XV, 27-36]. *Prisca theologia* стремилась к обнаружению эзотерического знания, которое изначально было закодировано в древних сакральных текстах и постепенно распространилось на философские учения, претерпевая искажения. По этой причине философские знания сами по себе не обладают достаточной ценностью. *Philosophia perennis* в сравнении с этой установкой содержала принципиальное методологическое отличие: она полагала своей задачей синтез всех философских и теологических учений в единую систему. Она исходила из той же идеи существования только одной, божественной истины, но выводила из нее совершенно иные следствия. Всякое знание восходит к божественному источнику и тем самым имеет общую основу, которая сохраняется в человеческом измерении и передается во времени благодаря преемству идей; но божественная искра не деградирует со временем в человеческом знании – наоборот, сохраняется, воспроизводится и передается из поколения в поколение.

В своей первоначальной версии *philosophia perennis* представлена в трактате Августина Стеухуса “De perenni Philosophia” (1540), но нередко авторство модели приписывают Лейбницу, что не совсем верно, но и небезосновательно⁵. В трактате Стеухуса сохраняются основные предпосылки «древней теологии», однако меняется способ работы с ними.

Ч. Шмитт характеризует позицию Стеухуса совершенно недвусмысленно: концепция вечной философии у Стеухуса оказывается «немногим более чем *prisca theologia* в несколько новом облачении» [Schmitt, 1966, p. 520]. У самого Стеухуса можно найти несколько вариантов объяснения или определения того, что он понимает под вечной философией. Вечная философия существует «еще с самого начала человеческого рода» [цит. по: Schmitt, 1966, p. 522], также существует «одно начало всех вещей, о котором у всех народов всегда существовало одно и то же знание» [цит. по: Schmitt, 1966, p. 517]. Шмитт считает, что важным аспектом трактата Стеухуса является указание на реальную историческую непрерывность истинной философии; он пишет: «Как утверждает Стеухус в самом начале своей работы, существует единая истина, единая мудрость, которая существовала всегда. Эта мудрость достижима либо посредством изучения исторической традиции, в которой она укоренена, либо посредством прямого применения наших интеллектуальных способностей

⁵ Изложение позиции Стеухуса [см.: Schmidt-Biggemann, 2004, pp. 428-434] (раздел «The third revelation: Steucho's (1496-1549) *Philosophia perennis*»). Вопрос о связи взглядов Стеухуса и Лейбница поднимался в литературе неоднократно [Schmitt, 1966, p. 506; Amberger, 2019, pp. 21-46]. В последней статье можно найти подробную сводку библиографии вопроса.

к философскому созерцанию. Это единство знания можно назвать либо “всеобщим согласием”, либо “вечной философией» [Schmitt, 1966, p. 522]. Именно эта историчность и отличает принципиально первые две модели, но в остальном их действительно нельзя представлять как две изолированные исторические формы, между которыми происходит резкая смена.

Однако жизнеспособной эту модель сделал именно Лейбниц, сохранив и укрепив не только ее исторический фундамент, но и превратив консервативную модель сохранения знания в прогрессивную модель роста. В одной из позднейших работ он пишет: «Истина распространена гораздо шире, чем обычно думают, но часто она скрыта, и часто окутана или даже ослаблена, изуродована и испорчена добавлениями, которые портят ее или делают менее полезной. Обращая внимание на эти следы истины среди древних или (говоря в более общем смысле) людей прежних времен, можно было бы вытащить золото из грязи, алмаз из шахты, свет из тени; и это было бы действительно своего рода *perennis philosophia*» (Leibniz to Rémond, August 1714) [цит. по: Amberger, 2019, pp. 28-29].

Далее мы остановимся именно на лейбницевой интерпретации вечной философии, поскольку она показательна прежде всего с позиции различения исторической и философской версий истории философии. Несмотря на то, что именно Лейбниц и лейбницианская традиция закрепили эту парадигму, как таковой истории философии у Лейбница нет. В его трудах встречаются как небольшие очерки, так и многочисленные историографические экскурсы пропедевтического характера внутри его собственных рассуждений, с указанием имен и доктрин, так или иначе согласующихся с его текущим изложением, – как в рамках каких-либо предварительных оснований для дальнейшего рассуждения, так и для сопоставления и критики. В то же время Лейбниц был глубоким знатоком и активным пропагандистом аристотелевской философии, защищал схоластических перипатетиков и положил многие принципы аристотелизма в основу своей собственной философии, что постоянно подчеркивал и обстоятельно объяснял в своих трудах. Однако все это еще не делает его историком философии в ее «школьном» понимании. Несмотря на собственную эрудицию и понимание важности истории философии, он никогда не ставил себе прямой задачи ее написания, и тем не менее оказался прямо причастен к одному из ее модусов.

Идею историчности Лейбниц усваивает от Якоба Томазия, в письме к которому (1669 г.) он прямо восхищается его опытом истории философии, указывая, что есть огромная разница между «голым перечнем имен и ... рассуждениями о связи философских мнений» [Лейбниц, 1982б, с. 85], и полагает, что Томазий создал наконец цельную и полную версию истории философии как историю именно философии, а не философов. Рассуждая о новой философии⁶, он выделяет три ее вида, где в качестве критерия использует аристотелианскую философию: *нелепая*, в духе Парацельса, полностью отвергает Аристотеля; *дерзкая*, к которой можно отнести картезианство, исключает и презирует наследие древних; и *истинная*, признающая правильность выводов Аристотеля [Лейбниц, 1982б, с. 96-97]. В упомянутом

⁶ Лейбниц также называет ее реформированной. Отчасти слово буквально связано с Реформацией, но отчасти Лейбниц видит в нем продолжение задач Возрождения по сохранению наследия прошлых эпох. Он употребляет этот термин, вероятно, вслед за Низолием, к новому изданию которого (1670) пишет пространное предисловие, причем предваряет его рассуждениями о необходимости издавать и переиздавать старые книги, а не увлекаться лишь изданием новомодных и недавних трудов [Лейбниц, 1984, с. 54].

выше «Предисловии» Лейбниц подчеркивает, что современные восстановители философии «заняты тем, чтобы поэффектнее представить ... свои собственные открытия и теории, нежели тем, чтобы отделать и очистить старые, ... идущие еще от Аристотеля ... Философия не должна полностью отбрасывать старое, скорее она должна исправлять его и сохранять все лучшее (а такого поистине не пересчитать) ...» [Лейбниц, 1984, с. 81-82].

Позднее Лейбниц неоднократно возвращается к мысли, что лучшее из того, что было в философии прошлого, должно лечь в основу новой философии, а основанием для этого должна стать история. Например, в «Приумножении наук» (1689-91?) читаем: «... доказательство стольких истин не может быть достигнуто иначе, чем через историю» [Лейбниц, 1982а, с. 181]. Он моделирует критическое искусство изучения древности, которое покоилось бы на своих собственных доказательствах, чтобы мнения древних не подвергались сомнению и профанированию, и по сути предлагает критерии чтения и изучения древних документов и памятников, распространяя эти же критерии на труды св. Отцов [Там же, с. 186-187]. В том же трактате, обосновывая пользу изучения древности и древних языков, он предлагает критерии для написания древней истории, включая и философию, дабы не подвергать сомнению и не приравнивать «наши превосходнейшие истины... к бабушкиным сказкам язычников или же к легендам наивных монахов» [Там же, с. 186]. Эти критерии должны дать возможность изучать древность методами, которые имеют научную силу и покоятся на собственных доказательствах: а) нужно использовать эмпирические данные и свидетельства, которые до сих пор доступны восприятию; б) собрать и строго заархивировать все реликвии; в) все рукописи должны быть соотнесены с их историей, чтобы понимать, какой эпохе та или иная рукопись действительно принадлежит, и выделять на этой основе подлинные памятники древности⁷; подлинные книги эпохи современны своим событиям; г) если какие-то книги или рукописи будут предоставлять согласованную информацию, это будет означать, что они правдивы относительно существа событий; д) как следствие, можно получить историческое подтверждение библейским и церковным историям, что не разрушит, а наоборот, укрепит их авторитет, т.е. все эти критерии могут использоваться «для доказательства и истолкования христианской веры» [Там же, с. 188].

Лейбниц заключает о пользе древней философии в целом, дает экскурс в древнюю философию, рассуждает о «полезнейшем и прекраснейшем» в учениях Платона, Аристотеля, стоиков для понимания и продвижения ряда современных ему дискуссий и подводит итог тем, что указывает на невозможность для неискушенных или юных умов выделить из всего древнего наследия то, что действительно является наилучшими мнениями: «... а поэтому я бы хотел, чтобы какой-нибудь сведущий философ составил краткий обзор древней философии, который мог послужить введением к такому чтению и в котором содержалось бы только лучшее и наиболее истинное, наиболее прочное в своей основе» [Лейбниц, 1982а, с. 199].

Фактически мы видим запрос на учебник по древней философии, причем выдержанный в духе так восхитившей Лейбница истории философии Томазия, содержащей те доктрины, которые важно возродить и упорядочить, но не ради сохранения самого наследия древних в привычном антиквариаристском духе, а ради того, чтобы сделать его основой для

⁷ Стоит заметить, что именно этой работой пренебрегали флорентийские платоники, зачастую некритично принимая на веру древность той или иной рукописи или свидетельства.

дальнейших рассуждений и философского прогресса, что роднит его модель с апроприационистской историей философии. Если какое-либо древнее учение извлекается из его первоначального исторического контекста и вовлекается в решение современных философских задач, то, с одной стороны, нужна оценка правомерности апроприации философского наследия подобным образом, а с другой стороны, требуется четкое представление о том, какое место и значение имело апроприируемое учение в оригинальном контексте, для чего и нужны строгие критерии работы с источниками. Обе операции требуют обращения к канону: рабочим инструментом для современности будет не любое достоверное реконструированное учение древности, а то, которое успешно отвечало задачам своего времени и при этом способно продолжать аналогичную философскую работу за пределами собственной эпохи. Иначе говоря, согласно Лейбницу, для вхождения в философский канон какой бы то ни было доктрине недостаточно быть известным и успешным учением когда-то в прошлом, нужно сохранить свою продуктивность и для настоящего. Как кажется, именно такую апроприационистскую способность Лейбниц вкладывал в понятие «реформированной философии».

Даже если Лейбниц в своих рассуждениях и не удерживает идею создания единой философской системы, он, по крайней мере, уверен в том, что некая божественная – если не по происхождению, то по своему величию и значению – истина или основание присутствует в философских учениях, начиная с древности, что и делает их наилучшими; эту основу необходимо уметь узнавать в древних текстах и передавать далее, грядущим поколениям философов. Лейбниц убежден, что истина не дана как таковая Адаму или кому бы то ни было еще: она произрастает из семян, *semina veritatis* [Amberger, 2019, p. 31], которыми наделен каждый человеческий разум, и чтобы эти семена извлечь, следует сначала их развить в систематическое рассуждение и структурировать, что и сделали греки первыми в философии [Amberger, 2019, p. 34]. Тем самым последующие мыслители не столько сохраняют знание, сколько развивают его, выращивая истины из семян, и таким образом история философии становится процессом, в результате которого происходит постепенное прояснение истины. «В этом отношении для Лейбница историк философии в самом полном смысле этого слова является философом» [Amberger, 2019, p. 42]. В лейбницева интерпретации *philosophia perennis* перестает быть только восстановлением и сохранением первоначальной мудрости. Содержащиеся в философских учениях истины выступают скорее как основания дальнейшей работы: они должны быть извлечены из исторических наслоений, приведены в систематический порядок, доказаны и тем самым включены в поступательное развитие философского знания.

По сути, можно сказать, что Лейбниц занимает особое положение между двумя формами: с одной стороны, он близок к *philosophia perennis*, от которой в своих рассуждениях он сохраняет представление о присутствии истины во множестве учений; с другой стороны, он не чужд и формирующейся *historia philosophica* в силу своего внимания к изменению, приращению, систематизации и прогрессу философского знания.

По мере того как усиливались влияние картезианского рационального сомнения и вера в автономную силу человеческого разума, *philosophia perennis* также претерпевала некоторые изменения. Несмотря на следование более рациональным стандартам, чем ее предшественница, она также не становится чувствительной к конфликту между философией и теологией. Для истории философии XX в. критерий различения философии

и теологии является одним из ключевых моментов в определении специфики философии, как и в целом нередкие публичные заявления философов о дистанцировании от христианской традиции и богословия в целом. Однако в рассуждениях сторонников *philosophia perennis* мы не наблюдаем этой принципиальной демаркации. Скорее наоборот: в частности, Лейбниц не упускал случая лишний раз поупражняться в доказательстве существования Бога, признавая, что именно Бог является носителем абсолюта и творцом человеческого разума и что для объяснения некоторых вещей приходится прибегать к Богу, а не полагаться исключительно на человеческий разум.

Не вся Новая философия готова была с такой же легкостью принимать теософские стандарты, допуская, что какая-то часть знания не поддается исследованию исключительно разумом. К примеру, понимание, что философское знание и его история требуют четкой демаркации с богооткровенным знанием, приводит к иному принципу построения истории философии. Носителем именно такой позиции является *historia philosophica*, более строго понимаемая как философская история философии. Она уже могла бы служить и служит вариантом того – куда более историцистского – описания философских мнений, которое свойственно обыденному пониманию истории философии как списка «великих философов», однако и она скорее еще спекулятивна, нежели исторична.

Высказывая восхищение работой по истории философии Якоба Томазия, Лейбниц, подчеркивая, что «все говорят в один голос» и что никто, кроме Томазия, не смог бы дать «цельную и полную историю философии» [Лейбниц, 1982б, с. 85], вероятнее всего, имел в виду издание «Исторического очерка» (Лейпциг, 1665)⁸ [Thomasius, 1665]. Опыт Томазия, вероятно уникальный для Лейпцига, не был первым или уникальным для Европы. Уже десятилетием ранее, в 1655 г., одновременно выходят в свет две работы, написанные в новом на тот момент жанре и имеющие оригинальное для своего времени название «История философии» – Томаса Стэнли в Англии и Георга Хорна в Голландии⁹. Несмотря на то что между этими работами имеются серьезные методологические различия, обе они являются свидетельством осознания философией своих коренных отличий от теологии и провозглашения собственной автономии и собственной истории.

Современный историко-философский канон привычно связывает начало всей традиции с учением Фалеса, однако у первых версий философской истории на этапе определения точки своего отсчета возникают серьезные затруднения. Задача установления начала, точки отсчета, не представляла трудности для теологии, поскольку священные книги содержали всю необходимую для ее решения информацию (ср. с представленными выше формулировками Стеухуса), но для философии, ищущей собственные принципы, она оказалась критической. Любая точка старта на временной шкале – будь то привязка к появлению в философском словаре самого слова «философия», возникновению *sectarum philosophorum* (философских сект, или в более привычном звучании – школ) и преемств внутри них, первых рациональных дискуссий, любая попытка включить или исключить из «канона» вавилонян, египтян, халдеев, греков, персов, библейских патриархов и даже Адама в качестве равноправного источника для философского знания – требует серьезного

⁸ В 1699 г. работа была переиздана под заголовком «Начала философской и церковной истории» («*Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae*»).

⁹ Подробнее см. о Стэнли: [Malusa, 1993, pp. 163-204]; о Хорне: [Malusa, 1993, pp. 236-258]; оба раздела снабжены подробной библиографией источников и вторичной литературы.

обоснования, для которого хронологические рамки не всегда являются определяющим фактором¹⁰. Соответственно, поиск и обоснование таких оснований становятся прямым предметом интереса Стэнли и Хорна, тем более что философская история, вырастая из бэконовской *historia litteraria*¹¹, требует строгой проверки фактов и выработки строгих критериев для своих умозаключений. К этому времени уже есть понимание, что *по-настоящему* историческое, систематическое и критическое исследование философии до сих пор не предпринималось, что неупорядоченное количество самых разнообразных фрагментов чревато воспроизведением старых ошибок и что в целом история знания остается, по существу, ненаписанной [Malusa, 1993, pp. 163-168, 239-240]. И даже при этом первостепенной задачей Стэнли и Хорна было не только установление верной хронологии, но и критическая проверка унаследованных представлений о происхождении и развитии философии, включая их мистические и эзотерические составляющие.

Основы были заложены, но последовательное построение теоретических оснований для *historia philosophica* было предложено только спустя более 50 лет после выхода первых философских историй Эфраимом Герхардом и Кристофом Августом Хойманом.

Герхард [Longo, 2011, pp. 393-399] пишет работу по философской истории – “Dissertatio de studio historiae philosophicae” (1706), переизданную в 1711 г. как “Introductio praeliminaris in historiam philosophicam», и трактат “Delineatio philosophiae rationalis” (1709), прежде чем полностью погрузиться в изучение естественного права. Герхард – ученик Христиана Томазия и последователь его эклектической¹² формы философствования, которую Лейбниц предвосхитил, развивая историко-философские концепции Якоба Томазия, отца Христиана, – делает предметом специального рассмотрения природу *historia philosophica* и ее связи с другими дисциплинами. Тем самым к началу XVIII в. *historia philosophica* закрепляется как название особого вида философской работы, а ожидания Лейбница, что кто-то возьмет на себя труд критического отбора и упорядочения философского прошлого, начинают осуществляться.

Для нового подхода требовались и новые критерии, которые, с одной стороны, строго поддерживали бы демаркацию светской и теологической интерпретаций древней мудрости, а с другой – позволяли бы собрать такую плеяду мудрецов прошлого, чтобы у читателя не осталось сомнений, что все они представляют не какую бы то ни было, а именно философскую историю философии. Согласно Герхарду, следует обратить внимание на тех

¹⁰ Характерный пример – «История халдейской философии» (*The History of Chaldaick Philosophy*), изданная Томасом Стэнли в 1662 г. в качестве четвертого тома «Истории философии» спустя семь лет после выхода первого тома в 1655 г. Хорошо видно, что философское прошлое все еще не ограничено греческой традицией, границы философского канона не определены, а вопрос о начале философии остается открытым.

¹¹ Под *historia litteraria* (точнее, *historia litteraria et artium*) Фрэнсис Бэкон понимал историю развития учености, наук и искусств, в нее же входила история философии как особая область (термин «история философии» Бэкон не использовал), и поэтому применительно к философскому знанию эти понятия оказывались взаимозаменяемыми. Его программа замены бесплодных обзоров мнений критически проверенной и причинно-связанной историей знания стала исходной точкой для Стэнли и Хорна [Malusa, 1993, pp. 163-166].

¹² Эклектицизм Хр. Томазия – форма философствования, исходившая из того, что истина не заключена целиком ни в одном учении и должна быть собрана посредством критического отбора и соединения обоснованных положений различных философских учений; история философии становилась необходимым инструментом такого отбора. Об эклектицизме и его связи с философской историографией см.: [Bottin, Longo, 2011, pp. 301-387]; применительно к Герхарду см.: [Longo, 2011, pp. 396-398].

философов, которые проявили некую определенную форму мудрости, и ее следует проанализировать как в отношении биографии и учения самого философа, так и в отношении связи философа с философскими школами. Эта форма мудрости коррелирует с тем, сколько блага они произвели, с уровнем их знания истины и с пользой, которую можно было из этого извлечь. Данный критерий отвечает за философскую составляющую. За историческую составляющую отвечает требование проводить подобный анализ, только исходя из обязательного предварительного знания последовательности философов, без которого невозможно будет упорядочить все последующее знание. Обязательно в философской истории будут присутствовать три ключевых компонента: 1) отношения между школами и философами; 2) учения отдельных школ, которые, несмотря на значительное внимание к ним со времен *prisca theologia*, оставались недостаточно изученными (во всяком случае, с точки зрения философского содержания); 3) жизнь философов, причем не столько в аспекте биографии, сколько через те моменты, которые раскрывали бы склад ума и темперамент души и тела [Longo, 2011, p. 395].

Вклад Кристофа Августа Хоймана, для которого задача философской истории также отнюдь не исчерпывалась изложением истории мысли в хронологической последовательности, любопытен, помимо прочего, своей формой. Его “*Acta philosophorum*” [Neumann, 1715-1727] исходно виделись автору под названием “*Historia philosophiae philosophica*” (Философская история философии), однако он посчитал, что такая масштабная задача не под силу одному человеку и в одиночку реализовать проект написания всей философской истории невозможно¹³. Поэтому Хойман использует другое название, перекликающееся с “*Acta eruditorum*”¹⁴: так формат ученого журнала превращается у Хоймана в форму историко-философской работы, тем самым вновь обнаруживая влияние Лейбница на направление развития *historia philosophica*. «Это работа не для одного человека. Я сделаю все, что смогу, и надеюсь найти после себя других, которые не только исправят мои недостатки, но и продолжат мою работу лучше и точнее», – писал Хойман [цит. по: Longo, 2011, p. 404]. В этих словах снова узнаваем запрос Лейбница на ученого, который смог бы дать краткий и полезный для развития философского знания обзор древней философии. Как упоминалось выше, обращает на себя внимание форма, в которую Хойман облек свой труд. Последовательное изложение всей хронологии философской мысли представлялось не только серьезным вызовом для ума из авторской перспективы, но и крайне рутинным и скучным занятием для читателя. Чтобы сохранить фокус читательского интереса, Хойман отказывается от традиционных форм трактата или диссертации, и вместо этого издает специализированный журнал по истории философии, который включает в себя разрозненные статьи, и сам же выступает в качестве их единственного автора. Журнал выходил с 1715 по 1727 г.: в первые два года он публиковал по 4 выпуска в год, затем – только по одному ежегодно; по существу, это был первый опыт издания журнала, посвященного истории философии [Longo, 2011, pp. 403-406].

¹³ Это коррелирует с язвительными высказываниями об интеллектуальной истории уже в наше время: она состоится, только если будет написана в тысяче томов. В каком-то смысле интеллектуальная история заново ставит все тот же вопрос, которым задавалась философская история: собрать воедино всю человеческую мудрость ради самого знания о человеческой мудрости, без всякой практической пользы.

¹⁴ *Acta eruditorum* («Ученые труды») – научный журнал, который с подачи Лейбница стал издаваться в Лейпциге в 1682 г. Хойман постоянно сотрудничал с журналом в 1710–1747 гг. и, по свидетельству его биографа, подготовил для журнала 495 рецензий, в том числе и по истории философии [Longo, 2011, pp. 400, 403].

В “Acta Philosophorum” Хойман формулирует свое видение задач философской истории, исходя из собственного понимания истории философии и определения философии как *facultas sapienti* (способность к мудрости или способность к пониманию) [Longo, 2011, p. 419]. Бэкониянским эмпирическим требованиям опираться на факты, которые были базовыми для «Истории философии», Хойман предпочитает картезианские требования подвергать сомнению всякие авторитеты (включая религиозную традицию с ее догмами): именно они становятся критериями для ухода от теологических взглядов спустя полвека после первой постановки этой задачи. Впрочем, этого мало для надежных исторических выводов, и помимо рационального подхода требовался собственный метод, которым стало «искусство различения (пробирное искусство)» (*die Scheide-Kunst*)¹⁵, благодаря ему «учатся отделять золото истины от шлака басен» [Longo, 2011, p. 423].

Так же как и Герхард, Хойман формулирует критерии, которые позволяют выделить философскую историю в особую область работы с философским прошлым. Эти критерии следующие [Mahlev, 2015, p. 521]:

1) изучение знания ради самого знания (знаменитая хоймановская формула «*scire, ut scias*»), которое, хотя и не имеет никаких утилитарных целей, но служит развитию ума, т. к. насыщает его знаниями;

2) способность различать истину и ложь;

3) авторитеты и догматические взгляды должны подвергаться сомнению независимо от того, религиозные они или философские;

4) опровержение распространенных заблуждений и ложных представлений;

5) она носит методологический характер и является наилучшим способом изучения философии, поскольку, наблюдая за взлетом и упадком философских систем, разум научается правильному способу размышления;

6) изображает философа как добродетельного человека, причем мы видели, что нечто подобное пытался сформулировать Герхард, когда говорил об «особой форме мудрости», и уже в XVIII в. добродетельность рассматривается как неотъемлемая черта подлинного философа;

7) правильный способ понимания провидения – критерий, который, как кажется, единственный делает реверанс в сторону теологии.

Что следует из этих критериев? Во-первых, из философской истории исключаются те виды мудрости, которые не отвечают определению философии. Философским признается знание рациональное, ясное, проверяемое и систематическое; откровение, традиция, символическая и эзотерическая передача сами по себе такого статуса не имеют. Поэтому халдейская, персидская, египетская мудрость, а также каббала вытесняются за границы философии [Mahlev, 2015, pp. 523-528]. Фактически мы подошли к более четкому видению организации канона, нежели в прежних формах описания философского прошлого. Во-вторых, полученное разграничение меняет точку начала философии: Адам, Авраам и Моисей у Хоймана могут быть мудрецами и пророками, но не философами, поскольку их знание связано с откровением и не образует рационально организованной системы [Mahlev, 2015, pp. 529-537]. На этом основании начало собственно философии переносится к грекам, что мы уже видели у Лейбница. В-третьих, проведенное Хойманом разграничение

¹⁵ Термин, пришедший из металлургии или химии, относящийся к разделению сплавов/растворов металлов (например, золота и серебра).

ложной и истинной философии будет воспринято Брукером, который, опираясь на эту логику, лишает каббалу и эзотерическое знание философского статуса, а также формулирует требование связной философской системы [Mahlev, 2015, pp. 538-539].

Хойман убежден, что до философской истории с прошлым философии работали «больше филологи, нежели философы», относя своих предшественников, включая и Хорна, и Стэнли, к их числу, а потому знание прошлого выстраивалось из нефилософской перспективы, тогда как философская история подразумевает исследователя, свободного от догматизма, не следующего авторитетам и критически их оценивающего, владеющего инструментами правильного использования разума; иными словами, автор философской истории сам должен быть философом [Mahlev, 2015, pp. 521-522]. По мнению М. Лонго, именно Хойман «больше всех стремился сделать историю философии философской дисциплиной: *historia philosophica* в самом полном смысле этого выражения, в котором философия становится фундаментальным атрибутом и руководящим критерием истории философии, а не просто изучаемым предметом» [Longo, 2011, p. 389].

Однако линейная организация материала не исчерпывала задач *historia philosophica*; она также стремилась установить истины о философах, вывести философа из-под прочтения исключительно в контексте философских сект или школ, не утратив при этом ни его причастности к школе, ни исторического взаимодействия этих школ между собой, и при этом исходить в описаниях и интерпретациях исключительно из философской точки зрения. Хотя именно *historia philosophica* заложила основания историко-философского метода и определила процедуры, на которых впоследствии был построен привычный нам историко-философский канон, в какой-то момент теоретические аспекты историко-философского процесса уступили место подробным историческим изложениям мнений и философских событий. Это объяснимо, поскольку исторические свидетельства, тексты и документы обладают свойством эмпирической подтвержденности, тогда как изложение и интерпретация доктрин во многом зависят от мнения и все той же школьной принадлежности того, кто эту интерпретацию предлагает. Вероятно, усиливающееся значение эмпирических наук склоняет стрелку исторических весов в сторону исторических принципов, нежели доктринальных, а постепенное усиление влияния филологических наук и их методов в германских университетах с XVIII в. снова возвращает историю философии в нефилософскую – историческую и филологическую перспективу.

Если Хоймана перспектива многотомного рутинного собрания философских учений с сохранением исторического и биографического контекста озадачила и заставила искать уникальные формы изложения этого знания, то Иоганна Якоба Брукера – несколько. Его по праву называют «отцом истории философии», потому что создание привычного нам историко-философского канона и способа написания истории философии принадлежит именно ему. Именно Брукеру удалось собрать в единое целое все проблемные области философской истории и наилучшим образом ответить на требования, предъявляемые философской культурой своего времени к истории философии, надолго заняв место наиболее авторитетного историка философии. Во-первых, он принимает теоретические принципы и методологию первых двух поколений философской истории; во-вторых, возрождает восходящее к Якобу Томазию внимание к ценности любого проявления мысли (а не только того, для которого установлена истинность); в-третьих, во многом благодаря тому, что он делит взгляды на истинные и ложные, ему удается структурировать философскую мысль таким образом, чтобы продемонстрировать наконец прогресс

в философии, о чем так много говорил Лейбниц, но здесь важно подчеркнуть: прогресс не философских идей или мнений, а самого человеческого разума; и наконец, полученный вариант философского знания оказывался у него ценным не только для философии – он закладывал основу культуры и базу для других («высших») дисциплин, таких как право, теология и т. д.¹⁶

У Брукера философская история философии выплывает в новую форму «критической истории философии» – *historia critica philosophiae* [Brucker, 1742-1744]. Помимо синтеза всех намеченных ранее подходов, Брукер в каком-то смысле нашел золотую середину между стэнлианским и хойманианским подходами: оставаясь верным задаче демаркации философии и теологии, он, с одной стороны, сохранил историчность, с другой – отдал должное теоретическим обоснованиям философского процесса. Его критическая история философии четко определяет границы философского исследования, вскрывает источники заблуждений, демонстрирует ошибки и противоречия в доктринах, избегая спекуляций и опираясь на чистую историческую истину. Кроме того, полагая, что у него теперь для этого есть надежные теоретические и методологические основания, Брукер берется за основательную реконструкцию философских доктрин, что до него *historia philosophica* если и делала, то в ограниченном объеме. Но опять-таки, вслед за своими предшественниками, он сначала изучает исторические обстоятельства (*circumstantiae*), т. е. контекст, вдохновивший философа, и только после этого предлагает логико-систематическую реконструкцию доктрины уже с учетом критических требований, раскрывающих слабые места и частичные истины, которые могут быть переданы дальше, в соответствии с традицией «преемств», определяя вектор дальнейшего развития человеческого разума. Эту задачу Брукер также решает новаторским способом, отказываясь от уже ставшего привычным и почти исключительного изложения истории философии по «философским сектам», полагая, что строгая хронологическая последовательность учений позволяет показать и оценить вклад философа в собственную эпоху и в прогресс разума и науки, тогда как философская школа запирает философа исключительно в ее собственных рамках, показывая значимость доктрины исключительно для развития ее самой. Разумеется, столь тщательную и кропотливую реконструкцию доктрин можно было воплотить только в многотомном труде, и шеститомная «Критическая история философии» Брукера стала тем эталоном, на который опирались последующие поколения историков философии.

* * *

Вопрос о том, что существовало до философии, неизбежно превращается в вопрос о критериях, позволяющих установить ее начало. Однако вопрос о том, что существовало до истории философии, не менее проблематичен. История философии давно стала для наших современников чем-то настолько привычным и рутинным, что мы забываем, что философское прошлое, которое предшествует дисциплине, делающей его своей историей, само по себе не содержит ни необходимых персоналий, ни порядка их учений, ни последовательности эпох, ни оснований для включения в перечень «великих философов» одних и исключения других.

¹⁶ Примечательно, что об истории философии как об инструменте для наилучшего освоения знания в других областях, в частности в теологии и естественном праве, размышлял Герхард.

Попытка проложить прямой путь от *prisca theologia* через *philosophia perennis* к *historia philosophica* заставляет историка философии почти буквально заблудиться в трех соснах. Прочитанные как последовательные стадии одной дисциплины, эти формы пересекаются, заимствуют друг у друга отдельные процедуры и по-разному организуют один и тот же материал. Невозможно поэтому путь к историко-философскому канону представить как простую смену менее совершенных способов описания философского прошлого более совершенными.

Поэтому вопрос о том, что же было до истории философии, выглядит странным только на первый взгляд. Предполагаемое начало истории философии не дано исследователю в готовом виде: оно, как и начало философии, зависит от критериев, посредством которых из большого массива текстов, учений и интеллектуальных практик выделяется философия, а затем выстраивается ее история. Для *prisca theologia* эта проблема еще не возникала, поскольку начало философии совпадало с первоначальным источником мудрости, а последующие учения рассматривались как звенья ее передачи. Отказ от такой генеалогии потребовал не только нового ответа на вопрос о происхождении философии, но и новых процедур, которые устанавливали бы ее историческое начало и границы, упорядочивали и систематизировали ее содержание. Поэтому оформление историко-философского канона одновременно вело к конструированию того прошлого, которое теперь могло быть представлено как история философии.

Различия между тремя формами организации философского прошлого можно свести к двум основным вопросам: что связывает различные философские учения в единое целое и по какому основанию отдельное учение получает место внутри этого целого. *Prisca theologia* устанавливала единство через общее происхождение учений, определяя их место близостью к первоначальному источнику и ролью в передаче божественной мудрости. *Philosophia perennis* находила основание единства в общей истине, присутствующей в различных учениях, и оценивала каждое из них по степени ее выражения и сохранения. Наконец, *historia philosophica* связала философские учения отношениями исторической последовательности и развития, вследствие чего место отдельного учения стало определяться его значением в истории самой философии. Эти формы не составляли последовательных стадий развития одной дисциплины: их пересечение и образует то философское прошлое, которое существовало до истории философии и из которого она впоследствии создала собственный канон.

Современные споры об автономии истории философии, ее целях и смысле обычно описываются как симптомы нынешнего кризиса дисциплины. История философии вынуждена оправдывать свое существование перед лицом «сильных философий», новых методологий или изменившегося академического порядка. Проведенный в статье анализ позволяет перевернуть перспективу: такое положение дел не является спецификой настоящего момента; скорее, это постоянное условие организации философского прошлого, которое может быть построено только изнутри некоторого настоящего, исходя из его представлений об истине, определениях философии, их значимости и пользе. В таком случае часто обсуждаемый в современной литературе спор контекстуализма с апроприационизмом предстает уже не борьбой двух современных стратегий за «выживание» истории философии, а очередной формой ее исходного напряжения. История философии всегда должна одновременно возвращать философскую доктрину в условия и контекст ее возникновения

и объяснять, почему она остается философски значимой для настоящего. Если выполнить только первое требование, история философии рискует раствориться в интеллектуальной истории; если только второе – прошлое превращается в материал для решения наших собственных задач, теряя свое историческое значение.

Устранять это противоречие не обязательно. Возможно, именно оно и гарантирует способ существования истории философии как дисциплины, а философский канон позволяет удерживать это напряжение: сохраняя прошлое в качестве исторически отличного от настоящего, он одновременно отбирает и упорядочивает его в соответствии с тем, что настоящее признает философски значимым.

Список литературы / References

Берестов, И. В., Вольф, М. Н., Доманов, О. А. (2019). *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск: Офсет ТМ. xviii, 242 с.

Berestov, I. V., Volf, M. N., Domanov, O. A. (2019). *Analytical History of Philosophy: Methods and Studies*. Novosibirsk. xviii, 242 p. (In Russ.)

Лейбниц, Г. В. (1982а). О приумножении наук. Пер. с лат. Г. Г. Майорова. *Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль. С. 164-202.

Leibniz, G. W. (1982a). On the Multiplication of Sciences. Mayorov, G. G. (transl.). In *Leibniz G. W. Works in Four Volumes*. Vol. 1. Moscow. Pp. 164-202. (In Russ.)

Лейбниц, Г. В. (1982б). Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией. Пер. с лат. Н. А. Басистова. *Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль. С. 85-102.

Leibniz, G. W. (1982b). Letter to Jacob Thomasius on the Possibility of Reconciling Aristotle with the New Philosophy. Basistov, N. A. (transl.). In *Leibniz G. W. Works in Four Volumes*. Vol. 1. Moscow. Pp. 85-102. (In Russ.)

Лейбниц, Г. В. (1984). Предисловие к изданию сочинения Мариа Низолия «Об истинных принципах и истинном методе философствования против псевдофилософов». Пер. с лат. Н. А. Федоровой. *Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль. С. 54-96.

Leibniz, G. W. (1984). Preface to the Publication of Marius Nizolius's "On the True Principles and the True Method of Philosophizing against the Pseudo-Philosophers". Fedorova, N. A. (transl.). In *Leibniz G. W. Works in Four Volumes*. Vol. 3. Moscow. Pp. 54-96. (In Russ.)

Amberger, H. (2019). Revelation and Progress. The Concept of *Philosophia Perennis* from Steuco to Leibniz. *Lexicon Philosophicum*. Vol. 7. Pp. 21-46. DOI: 10.19283/lph-20197.655.

Bottin, F., Longo, M. (2011). The History of Philosophy from Eclecticism to Pietism. In Piaia, G., Santinello, G. (eds.). *Models of the History of Philosophy. Vol. II: From the Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht. Springer. Pp. 301-387. DOI: 10.1007/978-90-481-9507-7_5.

Brucker, J. J. (1742–1744). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. T. I-V. Leipzig. Literis et Impensis B. C. Breitkopf. (Editio secunda, cum tomo VI addito. Leipzig: Impensis haered. Weidemanni et Reichii, 1766–1767).

Heumann, C. A. (1715–1727). *Acta philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beygefügtten Urteilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*. Halle. Rengerische Buchhandlung.

Longo, M. (2011). The Theory of “Historia Philosophica”. In Piaia, G., Santinello, G. (eds.). *Models of the History of Philosophy. Vol. II: From the Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht. Springer. Pp. 389-432. DOI:10.1007/978-90-481-9507-7_6.

Mahlev, H. (2015). A Philosophy of the Patriarchs? The Agenda behind Christoph August Heumann’s “Acta Philosophorum”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 76. No. 4. Pp. 517-539. DOI:10.1353/jhi.2015.0033.

Malusa, L. (1993). The First General Histories of Philosophy in England and the Low Countries. In Santinello, G. (ed.); Blackwell, C. W. T., Weller, P. (eds. of the English edition). *Models of the History of Philosophy. Vol. I: From Its Origins in the Renaissance to the “Historia Philosophica”*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. Pp. 161-370. DOI:10.1007/978-94-015-8181-3.

Schmitt, C. B. (1966). Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 27. No. 4. Pp. 505-532. DOI:10.2307/2708338.

Schmidt-Biggemann, W. (2004). *Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht. Springer. DOI:10.1007/978-1-4020-3067-3.

Thomasius, J. (1665). *Schediasma historicum, quo occasione definitionis vetustae, qua philosophia dicitur γυνῶσις τῶν ὄντων, varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia*. Leipzig.

Walker, D. P. (1954). The *Prisca Theologia* in France. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 17. No. 3-4. Pp. 204-259. DOI:10.2307/750320.

Walker, D. P. (1972). *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. Ithaca. New York. Cornell University Press.

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: 15.08.2026

После доработки: 15.09.2026

Принята к публикации: 22.09.2026

Volf Marina – Doctor of Philosophy 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: 15.08.2026

Received after reworking: 15.09.2026

Accepted for publication: 22.09.2026