

«SECUNDUM MODUM RECIPIENTIS», ИЛИ РЕЦЕПЦИЯ СТОИЦИЗМА В НЕМЕЦКОЙ И РУССКОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVIII – XIX В.

А. В. ХАЗИНА

*Нижегородский
государственный
педагогический
университет*

e-mail: Annh1@yandex.ru

В статье рассматривается проблема различных типов восприятия античного стоицизма историко-философской рефлексией Германии и России рубежа двух веков. Анализ источников позволяет говорить о том, что в Германии преобладала рационально-критическая переработка и усвоение стоической мудрости, фактически продолжающая античную линию критики стоицизма. В России же рецепция стоического учения шла через восточно-христианскую патристику, давшую мистическую окраску идеям Стои, с особым акцентом на проблемах морали и человеческой индивидуальности.

Ключевые слова: античная традиция, античный стоицизм, рецепция стоицизма, историко-философская мысль России, Германии.

Специфику воздействия античности на немецкую культуру лаконично выразил Г.Г. Гадамер: «Она неким загадочным образом сумела идти в ногу со сдвигами в нашем духовном бытии»¹. Эта мысль вполне отражает присутствие античности и в культурно-философской реальности России рубежа XVIII-XIX вв. Причем со сменой образа истории и предполагаемого им порядка ценностей античность оставалась константой духовной действительности двух культур, являя некую опережающую возможность их же самих. Вариантом проверки этого тезиса на истинность может быть постановка вопроса о восприятии стоицизма историко-философской рефлексией Германии и России рубежа двух веков.

Многообразные ориентации немецких ученых и философов «нового типа» уже в XVII столетии были сконцентрированы вокруг представлений о характере и путях получения объективного истинного знания. В эпоху ранних буржуазных революций этот поиск приобрел новый смысл и существенно иное значение для общества, люди знания в трудных поисках вырабатывали новую «ориентацию на истину», в конечном итоге, стремясь к объективному знанию. «Чистый свет» истины – древняя ценность человеческой культуры. Поэтому, отстаивая ее, немецкие мыслители XVIII в. часто ссылались на красоту, смелость мысли, величие крупнейших ученых и мудрецов прошлого. Однако по многим весьма серьезным причинам должны были произойти коренные перемены в толковании этих ценностных идеалов и представлений. Они начинались с выстраивания новой «иерархии» ценностных универсалий и с обновления того смысла, который вкладывался в понятие «истина». Соответственно подвергался особому уточнению как будто бы традиционный вопрос: что значит устремленность к истине.

Г. Лейбниц именно с этих позиций рассматривал метафизику и логику Аристотеля и стоиков, используя выражение «*philosophia perennis*», подчеркивающее достижения древних и необходимость «опосредования» и «синтеза» античного и нового². Стоя его заинтересовала своей разработкой фундамента формальной истинности и обоснованности мышления. Исследуя вопрос об априорных принципах, регулирующих процесс мышления и познания в одном из своих «опытов», – эссе «Об основных аксиомах познания», – Лейбниц предложил установить в качестве начал познания те аксиомы, на которых базируется естественный процесс познающего мышления: «принцип противоречия» и «принцип достаточного основания»³. В рассмотрении *principium contradictionis* он использовал идеи стоиков, ставя им в заслугу доказательство этого принципа: недопустимости одновременной истинности предложения и его

¹ Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 207.

² См.: Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике // Сочинения: в 4 т. М., 1982-1989. Т. 1.

³ Лейбниц Г.В. Об основных аксиомах познания. Т. 3. С.138-140,



отрицания⁴. Таким синтетическим методом Лейбниц пытался построить свою собственную силлогистику. Признавая также большую роль стоиков в разработке этико-нравственной проблематики, Лейбниц особо отмечал влияние моральных принципов Стои на немецкую идеологию Нового времени, которое прослеживается в круге философов Просвещения (Х. Вольф, М. Мендельсон, И. Винкельман, Г. Гердер).

Выдающийся представитель немецкого Просвещения Х. Вольф, разрабатывая настоящую энциклопедию знания, в области логики повторил многие идеи Лейбница, устранив некоторые важные логико-формальные аспекты и сведя ее к силлогистике. Стоическое доказательство *principii contradictionis* он выдвигает одним из опорных принципов логики, являющимся, по его мнению, пропедевтикой ко всей системе наук⁵.

Цель философии для Вольфа – человеческое счастье, а оно неотделимо от знания и познания. Рассуждая о материальных основаниях определения нравственности, Вольф фактически перечисляет практические совершенства, сформулированные стоиками: свобода, автономия, долженствование. Влияние формулировок стоиков на Вольфа отмечал уже И. Кант, сгруппировав моральные концепции своих предшественников в виде единой схемы и указав их гетерономные «погрешности». Вольф и стоики занимают здесь одну нишу⁶, ибо, по мнению Канта, для них характерны единые гипотетические моральные императивы, выступающие как правила «искусственности», советы предосторожности, или устремленные к истине внутренние совершенства. Причем оппозиция знание-счастье актуализирует и развивает у Вольфа идею стоического мудреца. А поскольку субъективное знание по Вольфу необходимо и благотворно для индивидов и для общества, начинают формулироваться четкие требования к «мудрецу», добывающему знания. Речь идет уже о взаимосвязанной группе личностных ориентаций, отвечающих специфике деятельности человека, создающего объективные знания⁷.

Идея стоического мудреца оказалась важной и для И. Винкельмана, отношение, к античности которого можно выразить, перефразируя слова романтика Августа Шлегеля: «История искусства (Винкельмана) – элегия безвозвратно утраченному золотому веку»⁸. В античности он видел осуществление своего идеала свободы, гармонии и гуманности. Мысль о спокойной, уверенной, стоически самодостаточной личности была своеобразным протестом против реакции, деспотизма, характерных для современной ему германской действительности. Для Винкельмана эта идея носила, с одной стороны, подражательный смысл, с другой – компенсаторный. И в этом смысле его позиция была созвучна настроению, которое так явственно ощущается в «Нравственных письмах Люцилию» Л.А. Сенеки⁹.

В целом, для немецкой рационалистической традиции время носило характер скорее механический и хроникальный. Это подчеркивается во многих высказываниях И. Канта. Как бы не провозглашалась античность недостижимым образцом и идеалом, она «жива» и не требует каких-либо особенных и напряженных актов своего понимания, чтобы оказаться в одном поле с ней. Этот образец никуда не ускользает, а, безусловно, всегда *hic et nunc*¹⁰.

⁴ Idem. Теодицея. Т. 4. С. 441.

⁵ См.: Varone F. *Logica formale e logica trascendentale*. Cremona, 1972. P. 217; Реале Дж., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней*. Т.3. Новое время. СПб., 1996. С. 593-597.

⁶ Кант И. *Критика практического разума* // Собр. соч. в 6 т. Т.4. Ч.1. М., 1965. С. 449-501.

⁷ Ориентация на объективность исследования, освобождение от суеверий, стремление обнаружить неочевидное, желание получить только достоверные, доступные проверке знания – установки характерные не только для Вольфа, но и для всего круга философов Просвещения.

⁸ Schlegel A.W. *Kritische Schriften und Briefe* hrsg. von E. Lohner. Stuttgart, 1963. Bd. II. S. 22.

⁹ Идеализацию и подражательность античности, в том числе и стоикам, отмечали у Винкельмана сами просветители. С ним полемизировал Лессинг, идеалом которого была не стоически спокойная личность, а активно действующий человек. Гердер, рассматривая периодизацию древнегреческой и древнеримской истории, относил эллинистические философские школы к периоду упадка античной культуры. См.: *Историография античной истории* / Под ред. В.И. Кузищина. М., 1980. С. 46-47.

¹⁰ Kant I. *Kritik der Urteilskraft* hersg. von R. Schmidt. Leipzig, 1956. S. 100.



Самого Канта стоики интересовали, так как они, по его мнению, глубоко проникли в проблемы морального долга, и их призывы к добродетели имели большую ценность. В «Критике чистого разума», определяя идеал чистого разума, Кант выводит персонаж совершенного человека, мудреца стоиков, воплощенной добродетели. Проблема в том, что стоический мудрец – идеал, который существует только в мысли и полностью совпадает с идеей мудрости. «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, пишет Кант, тем не менее, нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки совершенного»¹¹. Кант настолько открыто и резко разводит идеал и реальность, что это выливается в парадоксы практического разума, коллизии нравственного поиска. Он отвергает рецепт стоиков и Руссо – *κοινὸς βίος*, возврата к «естественному состоянию» человека, к атараксии, способствующих развитию нравственных начал в человеке. Для Канта важен не высоконравственный стоический мудрец, а личность, наделенная многими пороками и страдающая. Призывы перейти в некое «естественное состояние», по Канту – утопия. «Если говорят о счастье дикаря, то это не для того, чтобы вернуться в леса, а лишь для того, чтобы знать, что пришлось потерять в одном отношении, приобретая в другом»¹².

Кант критикует эвдемоническую мораль древних греков, в том числе и стоическую, за претензии на поиски счастья, порождающие гипотетические императивы, которые замутняют чистоту этических намерений и фиксируют их на том, что не к а к следует делать. Проповедуя евангелическую мораль и акцентируя внимание на чистоте помыслов, Кант приходит к идее автономии воли и долга, которую пытались разрабатывать уже стоики.

Критическое восприятие стоиков характерно и для Гегеля. Собственно интерес к Стое у него возник в связи с революционными событиями во Франции, сама же философская система Гегеля явилась как бы теоретическим обобщением этих событий. Он посвящает стоикам целую главу в лекциях по истории философии и несколько страниц в «Феноменологии духа». Отмечая созвучие стоической философии состоянию «заката» античного духа, он прослеживает изменение задачи философии, которая определяется стоиками как двойственный основной вопрос: вопрос о критерии истины и вопрос о мудреце¹³. И хотя Гегель критикует следствия и результаты такого стоического философствования, основным принципом которого, по его мнению, стал формальный и догматический критерий оценки истинности¹⁴, все же его волнуют характерные для учения стоиков идеи познавательной активности, проблемы сознания и познания, диалектического развития. Гегель рассматривает ряд понятий, разработанных стоиками, и особенно выделяет понятие *ἡ συνκτάρθεσις* – «одобрение» как выражение мысли стоиков об активности сознания и признания факта существования самосознания. В целом сам стоицизм он воспринимал в качестве свободы самосознания, как ту ступень в истории духа, на которой она выступила как сознающее себя явление. Критика Гегелем стоического учения, в котором он выделяет с позиции объективного идеализма: субъективизм, формализм, вместе с тем показывает, сколь высок был уровень самого стоицизма, к которому предъявлялись требования с позиций новейшего времени.

Итак, там, где новоевропейские философы обращаются к античности и, подобно Лейбницу или Гегелю, апеллируют к наследию Аристотеля, Платона, стоиков их понимание античной онтологии и логики в значительной мере определяется новыми потребностями и новым типом мышления. Поэтому большая часть немецких просветителей, Кант, Гегель фактически продолжили начатую еще в античности Секстом Эмпириком традицию критической истории философии стоиков.

¹¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М., 1963-1966. Т. 3. С. 208.

¹² Кант И. Критика чистого разума. С. 199.

¹³ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 337.

¹⁴ Там же. С. 303.



Что касается восприятия стоицизма в России, то его можно было бы, рассматривать в рамках рецепции всей античной философии или как одно из звеньев освоения в русской культуре европейской моралистической традиции. Однако изобилие материала позволяет остановиться только на тех фактах, которые явно демонстрируют специфику отношения к стоицизму в России.

К концу XVIII в. в культурной жизни России крепло течение, умонастроение которого справедливо характеризуется в историографии как персоналистическое¹⁵. Именно в это время появляются классические переводы стоических фрагментов, принадлежащие кн. М.М. Щербатову и авторам круга Н.И. Новикова¹⁶. Искания и переводы С.И. Гамалея, Ив. П. Тургенева, А.М. Кутузова, Тихона Задонского, Паисия Величковского способствовали освоению Боэция, Фомы Кемпийского, Беллармина, Фенелона, а также вместе с Марком Аврелием целого ряда стоических писателей – Сенеки, Эпиктета, Цицерона, Плутарха. Тем общим, что интересовало переводчиков в стоической литературе, было пиитическое стремление к самоуглублению, самопознанию, самоусовершенствованию, созвучное настроению XVIII в. и получившее название «общественного открытия сердца», в котором сближалось тайное вольнодумство и «мистический бунт» против вольтерьянства. «Общественное открытие сердца» распространилось особенно в масонской или околomasонской среде.

У Радищева, хорошо знавшего масонов, стоики упоминаются неоднократно. В «Путешествии» Радищев признает «Бога Марка Аврелия» тождественным Богу Авраама, Моисея, Конфуция и, в конце концов, Богу христиан¹⁷. На последних страницах «Песни исторической» Радищев дает развернутое высказывание о стоицизме, оценивая рождение Стои как событие космической важности¹⁸. Ему близки стоические мотивы пессимистического рода, перекликающиеся с христианскими: «ничто не ново», «суета сует», неуклонное помышление о смерти и напоминание о человеческой несправимости. Однако Радищев не замечает, что сходные по внешности мотивы, на деле означают, совсем разное, ибо для стоика важно не отчаиваться и утешаться, но в суровых обстоятельствах жизни обнаружить в себе данную от природы силу и справиться с ними. Поэтому стоическая доктрина не знает надежд на появление нового человечества, не обещает ни царства правды на земле, ни полноценного личного бессмертия по смерти.

Однако, в секуляризованной наполовину культуре русские мыслители, по видимому, склонны были не замечать этих различий, находясь в поисках объединяющей прочной мудрости и, будучи убежденные в том, что искомая мудрость не может не быть христианством. В стоицизме они преувеличивали, импонирующие им, моменты аскезы. Критику стоиками эпикурейцев часто рассматривали как антиэпикурейский антагонизм, именно так воспринимал стоиков Н.М. Карамзин. Сентиментализму же Радищева и Карамзина было чуждо преклонение разуму, характерное для стоиков. В «Разговоре о щастии» Карамзин говорит о стоиках, которые «заранее кладут сердце в холодную могилу»¹⁹. А Радищев в письмах графу А.Р. Воронцову пишет, что «человек всегда данник свой слабой и подверженной страданию человечности: совершенный стоицизм – химера или, самое большее, некая философическая гордыня». Русские гуманисты XVIII в., близкие в своих мечтах к утопическому плану «создания новой породы людей», главной задачей считали «развитие изящнейшего сердца», «умонаклонения к добру», а не разума²⁰.

¹⁵ См. работу Г.В. Флоровского. Пути русского богословия. Киев, 1991.

¹⁶ См., например: Лучи мудрости, или нравоучительные и полезнейшие рассуждения Сенеки и Плутарха. Пер. с лат. М., 1785. Ч. 1. Кн. 1-3.

¹⁷ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Полн. собр. соч. в 3 т. М.-Л., 1938-1952. Т. 1. С. 268.

¹⁸ Там же. С. 122.

¹⁹ Карамзин Н.М. Разговоре о щастии // Сочинения. Т. 1-3. СПб., 1848. Т. 3. С. 477.

²⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Л., 1991. С. 94-95.



В русской же философско-религиозной мысли идеи стоиков получили мистическую окраску, и объясняется это тем, что восточно-христианская патристика, с которой традиционно связана русская философия, приобрела черты неоплатонизма²¹. Между тем, известно, что неоплатоники впитали в себя многие элементы стоицизма. С.Н. Трубецкой определил этот процесс, как встречу элементов религиозных и философских представлений о Логосе как эманации божества²².

Христианство заимствовало у стоиков через Тертуллиана идею телесности божества как духа особого типа. В религиозной философии мысль стоиков о материальности как предпосылке истинного существования приобрела вид особой духовной телесности. С. Булгаков отмечал, что «...телесность не противоположна духу, ибо существует Духовная телесность»²³. Он же доказывал, что христианский аскетизм – это не освобождение от тела, но «победа над плотью, апофеоз тела»²⁴.

Понятие «София», по С. Булгакову и другим философам, присутствует в мире в качестве его основы и сродни Логосу стоиков. Она есть «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей», «норма и закон жизни», «связующее звено между богом и миром», «Мировая душа как сила, связующая и организующая мир». Булгаков фактически выражает точку зрения стоиков, полагающих наличие в мире «симпатии» – всеобъемлющей и всепроникающей связи, а так же «пневмы» – разумного дыхания и имманентного ей Логоса, «снующего сквозь всю субстанцию»²⁵. Разница в том, что для С. Булгакова логическое единство разума не может не претендовать на исключительную связь с логосом, а подлинно софийная идея выходит за пределы разума²⁶. По стоикам, связь логики и всемирного Логоса глубока, поэтому и возможно познание бога, мира, логоса.

П.А. Флоренский и Н.А. Бердяев, благодаря не только тематике, но глубине и широте охвата философской проблематики могут считаться преемниками античного наследия и, прежде всего, стоицизма. Формулировка жизненной задачи П.А. Флоренского как «проложение путей к будущему цельному мировоззрению» соответствует монотеистическому принципу стоиков. Познавательная деятельность, которая, по словам П.А. Флоренского, «строит символы нашего отношения к действительности» всегда была в поле зрения учения стоиков. Его мысли о космосе как о единственной реальности и о Вселенной как о живом индивидуе напоминают идеи стоиков²⁷. Но, пожалуй, главное, в чем сходятся Стоя и русская философия – это образ человека. Роднит их умонастроение самих эпох (эллинизм, конец XIX в.), которое складывалось в условиях обострения моральной проблематики, возрастания субъективности, ощущения духовной неповторимости отдельного человека. Для стоиков вопросы гносеологии неизбежно сводились к необходимости изучения внутреннего мира человека, ибо в сфере психического проявляется интерес человека, как к своему внутреннему миру, так и к миру природному и социальному. Н.А. Бердяев по этому поводу писал: «Без сообразности с человеком познание самой глубины бытия было бы невозможно»²⁸. Идея центрального и верховного значения личности – наиважнейшая для Н.А. Бердяева. Личность, имеющую «волевое ядро» он противопоставляет детерминизму, акцентируя внимание на великой загадке Бытия, волновавшей стоиков. Его афоризм «История есть судьба человека» можно назвать и стоическим. Как стоики полагали, что люди рождены друг для друга, так и Н.А. Бердяев утверждал: «Человеческая личность может себя реализовать только в общении с другими личностями...»²⁹.

²¹ Степанова А.С. Древняя Стоя и русская философская мысль // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1994. С.59.

²² Трубецкой С.Н. Логос // Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1907. С. 498.

²³ Булгаков С.Н. Софийность твари (космодия) // Вопросы философии и психологии. СПб., 1916. Кн. 2(132). С. 147.

²⁴ Там же. С. 174.

²⁵ Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae, 1900. Vol. 1. P. 8.

²⁶ Булгаков С.Н. Софийность... С. 106-107.

²⁷ Флоренский П.А. Наука как символическое описание // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 120, 122, 124-125.

²⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 346-347.

²⁹ Там же. С. 361.



Итак, в России и Германии идеи Стои были константой культурно-философской реальности. В Германии преобладала рационально-критическая переработка и усвоение стоической мудрости, фактически продолжающая античную линию критики стоицизма. В России рецепция стоического учения шла через восточно-христианскую патристику, давшую мистическую окраску идеям Стои. В целом немецкие и русские философы явились наследниками того духовного направления в истории мысли, которое проявилось в творчестве стоических мудрецов, в полной мере отражая средневековое положение, что «воспринимаемое воспринимается по образу воспринимающего» – «secundum modum recipientis».

SECUNDUM MODUM RECIPIENTIS, OR RECEPTION OF THE STOICISM IN GERMAN AND RUSSIAN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT IN LATE XVIII-XIX CENTURY

A. V. KHAZINA

*Nizny Novgorod State
Pedagogical University*

e-mail: Annh1@yandex.ru

The problem of various types of perception of antique stoicism by German and Russian historical and philosophical thought at the edge of two centuries is considered in the article. The sources analysis allows saying that the rational and critical adaptation and assimilation of the stoical wisdom was predominating in Germany, which actually drew out the antique stroke of the scrutiny of the stoicism. The reception of the stoical philosophy in Russia drew upon East Christian patristic literature, which yielded a mystical hue to the ideas of Stoa, the problems of morals and human individuality being emphasized.

Key words: antique tradition, antique stoics, reception of the stoicism, German and Russian historical and philosophical thought.