

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

И.И. Блауберг

Эмиль Бутру о философии Канта

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

Данная статья предваряет публикацию перевода работы Эмиля Бутру – известного французского философа-спиритуалиста, эпистемолога и историка философии – «Моральное учение Канта и современность». Рассматривается предложенная Бутру трактовка учения Канта. Опираясь на некоторые идеи Канта, подвергая критике другие, Бутру стремился к обновлению метафизики с помощью рефлексии над наукой и научным знанием. Отмечая в его концепции аспекты, давшие основание причислить его к французскому неокантианству, автор статьи выделяет и существенные моменты, обусловленные собственной философской позицией Бутру и не позволяющие считать его верным последователем кёнигсбергского мыслителя: отрицание дуализма и необходимого характера научного знания.

Ключевые слова: французская философия, спиритуализм, Эмиль Бутру, Иммануил Кант, неокантианство, отношения философии и науки

Статья, перевод которой мы предлагаем вниманию читателей, была опубликована во французском журнале “Revue de métaphysique et de morale” в мае 1904 г., когда отмечалось столетие со дня смерти Канта [Boutroux, 1904]. Ее автор, Эмиль Бутру (1845–1921), – известный французский философ и историк философии, представитель спиритуализма, один из предшественников Бергсона. Расскажем о нем подробнее. Он родился в семье муниципального чиновника, проживавшей в Монруже, предместье Парижа (имя Эмиля Бутру теперь носит один из проспектов Монружа). Среднее образование получил в парижском лицее Наполеона (ныне лицей Генриха IV), после чего в 1865 г. поступил в Высшую нормальную школу. В этот период он познакомился с учением Мен де Бирана, оказавшим значительное влияние на формирование его философских взглядов. Его наставником в Высшей нормальной школе стал философ-спиритуалист Жюль Лашелье [Boutroux, 1921], который в то время начал изучать Канта; придерживаясь мнения, что лучшим способом изучения философской концепции является ее изложение в лекциях, он и здесь применил тот же метод [Ibid., p. 2]. Очевидно, именно эти лекции стали для Бутру в пору студенчества важнейшим стимулом его интереса к учению Канта. После окончания Высшей нормальной школы он продолжил свое образование в Гейдельбергском университете (1868–1870). Такая возможность, в то время еще очень редкая, появилась

благодаря тогдашнему министру просвещения Виктору Дюрюи, который много сделал для того, чтобы образование во Франции приобрело общекультурную направленность. Он поддерживал развитие контактов с английскими и немецкими университетами, выделяя для этого финансовые средства (Бутру был знаком с ним еще со времен лицея, где Дюрюи преподавал историю). В Гейдельберге особенно важным для Бутру стало общение с Германом фон Гельмгольцем, руководившим кафедрой физиологии в университете; Гельмгольц не только познакомил его с немецкой философией, но и способствовал его интересу к отношениям философии и науки, что впоследствии стало одной из главных тем исследований Бутру. Сильное впечатление произвели на него лекции известного историка философии Эдуарда Целлера, чью книгу «Философия греков в ее историческом развитии» он впоследствии перевел на французский язык. И Гельмгольц, и Целлер были кантианцами, что, вероятно, также укрепило философские предпочтения Бутру, который был уже подготовлен к этому благодаря лекциям Лашелье.

Начавшаяся франко-прусская война помешала Бутру осуществить дальнейшие планы – поступить в Берлинский университет. Вернувшись во Францию, он постепенно прошел всю карьерную лестницу, традиционную для выпускника Высшей нормальной школы. Несколько лет он преподавал в провинции – в Кане, Монпелье и Нанси. В Кане он подготовил две докторские диссертации: «О контингентности законов природы» и “*De veritatibus aeternis apud Cartesium*” («О вечных истинах у Декарта»), которые защитил в Сорбонне в 1874 г. Позже он возвратился в Париж, где вначале стал преемником Лашелье в Высшей нормальной школе, а затем получил должность профессора по кафедре истории современной философии в Сорбонне. В 1898 г. Бутру был избран членом Академии моральных и политических наук, в 1912 г. – Французской академии. Он прилагал много усилий для развития международных контактов: часто посещал другие страны, выступал с лекциями в Европе (в Шотландии, Германии, Англии, Италии, Швейцарии, Дании и др.), а также в США. Его творчество было хорошо известно и в России, где в начале XX в. было переведено и опубликовано немало его работ [см., например: [Бутру, 1900; Бутру, 1908; Бутру, 1910].

По своим взглядам Бутру принадлежал к традиции спиритуализма, восходящей к Мен де Бирану. Спиритуализм был весьма влиятельным направлением во французской философии XIX в., при этом его нельзя назвать однородным. Его сторонники, разделявшие некоторые общие положения, вводили в свои концепции особые нюансы, выражавшие их философские интересы. Как отмечала Л. Кроуфорд, Бутру «энергично и решительно прокладывал путь», который указали Ренувье, Равессон и Секретан [Crawford, 1923, p. 64]¹. Сам Бутру в статье «Философия во Франции с 1867 г.»² назвал учения Равессона и Лашелье свидетельством «нового развития рационализма», а свою концепцию отнес к философии, опирающейся на критику не только разума, но главным образом науки «как объективного выражения отношения этого разума с вещами» [Boutroux, 1908, p. 687]³. Отличительной чертой этой линии французского спиритуализма XIX в. исследователи называют акцент не на разделении духа и материи, а, напротив, на их сближении (что, к примеру, ясно выразилось впоследствии в концепции Бергсона). Такая особенность во многом определяла и особый интерес к отношениям духа и природы, а соответственно – философии и науки. Эта тема и стала одной из главных в концепции Бутру,

¹ По этой теме см. также [Кротов, 2022; Визгин, 2022].

² Бутру начал свой обзор с 1867 г. – года публикации «Доклада о философии во Франции» Равессона, где исследовалась французская мысль первых двух третей XIX в.

³ В свою очередь, Бергсон относил философию Бутру к «расширенному рационализму, нацеленному на преодоление механицизма в науке» [Bergson, 2002, p. 349].

рассматривавшего ее и в диссертации «О контингентности законов природы», и в других работах. К таким исследованиям его подводило развитие в XIX в. естественных и гуманитарных наук (психологии, социологии), побуждавшее к новому осмыслению роли и задач философии. В ситуации нарастающего влияния позитивизма спиритуализм должен был определить собственную позицию, противостоять как механицистскому сциентизму и материализму, так и чисто умозрительным тенденциям внутри самого спиритуализма, которые уже явно не соответствовали духу времени и тем самым препятствовали обновлению метафизики, все больше отодвигавшейся на периферию философской жизни.

Описывая важнейшие в философском плане события своей юности, Бутру причислил к ним, наряду с лекциями Лашелье и «Докладом о философии во Франции» (1867) Феликса Равессона, знакомство с трудами Дарвина и Спенсера, которые заинтересовали его не только изложенными в них учениями, но и указанием на философское значение естественных наук; публикацию в 1870 г. работы Тэна «Об уме» и «Современной английской психологии» Рибо, а также изучение немецкой философии, в частности Канта [Boutroux, 1908, p. 684]⁴. По словам Бутру, благодаря этим влияниям философы во Франции не только испытали новый импульс, но и занялись поиском новых направлений. Философия постепенно отказывалась от абстрактной диалектики, обращаясь к другим сферам культуры – науке, искусству, религии, литературе, политике, морали.

Пребывание в Германии наложило определенный отпечаток на философские интересы Бутру. Он и впоследствии посещал эту страну, старался быть в курсе немецкой философии, поддерживал и развивал интерес к ней у своих учеников [см. Espagne, 2001, p. 210–211]. Одним из его любимых мыслителей был Гёте, которого он часто цитирует в своих работах. Правда, не все, что происходило в философском плане на родине Гёте, его привлекало. В 1876 г. в лекции о немецкой философии он сопоставлял ее с французской, подчеркивая достоинства последней – ясность и отсутствие нацеленности на абстракции: «...Германия – это в сущности страна систем. <...> Кажется, что на родине Нибелунгов индивиды исчезают, уступая место безличному мышлению, которое там и сям ищет своих толкователей и через последовательные воплощения открывает миру разные моменты своей эволюции» [Boutroux, 1876, p. 98]. Говоря о «безличном мышлении», Бутру, несомненно, имел в виду послекантовский идеализм. Но к философии самого Канта он относился иначе. В тот период, когда Бутру находился в Германии, одним из ведущих направлений там было неокантианство. Бутру одобрял этот возврат к Канту, что позволяло, вернувшись «к идеалу научности философской дисциплины... осудить всякую спекулятивную метафизику, которая создавалась бы исключительно в вечно законных рамках, знание коих, историческое или научное, можно было бы вывести *a priori*» [Capeillères, 1998, p. 433]. В связи с этим вставал вопрос: как соотносить метафизику с экспериментальным знанием, как вернуть ее на почву опыта?

Еще Декарт и Кант, отмечал Бутру, исследовали «способ функционирования человеческого духа не только исходя из его сущности, но также рассматривая его в действии при создании науки» [Boutroux, 1908, p. 699]. В учении Бутру заметно влияние Канта, и его не без оснований относят к французскому неокантианству (не случайно он стал в 1896 г. ассоциированным издателем журнала “Kant-Studien”), но, как мы увидим, здесь нужно сделать оговорку: французского философа все же нельзя, думается, считать верным последователем Канта, так как он не принимал основных положений кантовской концепции – дуализм и утверждение о необходимом характере научных законов.

⁴ Об истории рецепции учения Канта во Франции XIX в. см.: [Capeillères, 1998; Дроздова, 2013].

Исследователи отмечали сходство методов Канта и Бутру: оба они «предприняли попытку создать критику науки, рассматриваемой как данная реальность, и на этой критике затем возвели всю метафизику» [Harpe, 1922, p. 106]. Французский мыслитель часто обращался к учению Канта, считая его «одним из наиболее значительных фактов в истории человеческого духа» [Boutroux, 1897, p. 317]. Ему посвящены работы Бутру разного жанра и объема – начиная от глав в трудах по истории философии до отдельного издания, содержащего материалы курса лекций, прочитанного в 1896–1897 гг. в Сорбонне [Cours de Boutroux, 1926]⁵. Здесь Бутру высоко оценивает значение опыта в кантовском учении и отмечает, что сформулированные Кёнигсбергским философом вопросы: «Как возможна наука? Как возможна мораль? Как возможно согласие науки и морали?» – сохраняют свою актуальность, как и сама задача, поставленная Кантом: выявить в самих условиях опыта, являющегося источником знания, принципы, делающие возможными науку и мораль, и при этом обосновать абсолютный характер морали. В Гиффордских лекциях, опубликованных после смерти автора под названием «Природа и дух», Бутру подчеркнул еще один результат кантовской критики, отнюдь не утративший значения: все знания проистекают из опыта, но с точки философского анализа опыт не самодостаточен, он предполагает разум [Boutroux, 1926, p. 14].

Неверно считать, поясняет Бутру в лекциях о Канте, что немецкий философ хотел разрушить всякую метафизику, ведь мишенью его критики была только классическая, догматическая метафизика, при этом сам он создал двоякую метафизику – метафизику явления и метафизику нравов. Кантовская философия открывает, по Бутру, путь для метафизики, состоящий в том, что науки исходят из фактов и формулируют их законы с помощью индукции, а метафизика ищет условия фактов. Но с кантовским разделением вещей в себе и явлений Бутру не может согласиться. Он называет это «лакуной» в кантовской критике (конечно, при этом он сознаёт, что речь идет не просто о лакуне, но о принципиальной позиции немецкого мыслителя): Кант исследует познание, а не бытие, которое в его концепции только предполагается. Бытие обеспечивает ему исходное многообразие, но спрашивать, откуда оно берется, запрещено, поскольку вопрос о происхождении есть вопрос о творении, а не только о познании.

Целью Канта было анализировать, определять и прояснять, и на этом пути он, полагает Бутру, превосходно развил философию рассудка, философию, стремящуюся познавать на манер науки. Рефлексивная мысль у Канта идет от многообразного к единству, таков обычный способ ясного видения вещей. Но оригинальность философии, по убеждению Бутру, состоит в том, чтобы идти от единого к многому. Наука берет бытие как данное, существующее. А философия спрашивает: откуда происходят эти данные элементы? Не могли ли они быть другими? Есть ли у нас способы проникнуть к истокам бытия? Чтобы решить эти проблемы, философия смотрит не только вовне, на вещи или науки, но в глубины нашего сознания. Это суждение Бутру связано с одним из важнейших положений того варианта спиритуализма, которого он придерживался: обращение к собственному сознанию, проникновение в его глубинные слои позволяет, с помощью аналогии или интуиции, постичь духовное начало универсума, т.е. подлинное бытие. «Учение Канта основано на разделении знания и существования. Он полагает знание до существования, как нечто самодостаточное, а затем задается вопросом, можно ли от знания идти к бытию. Однако кажется, что это разделение правомерно и необходимо в науке как таковой, но, возможно, порок кантовской метафизики состоит в том, что она построена по модели науки» [Cours de Boutroux, 1926, p. 166]. У философии, метафизики, по убеждению Бутру, – иная задача. Ее место – не в науке и не вне ее, а рядом

⁵ Этот курс не записан рукой Бутру, но точен, как пишет в предисловии Э. Жильсон.

с наукой, с которой ее связывает особое отношение. Она должна схватывать бытие, используя данные науки, и одним из важнейших условий этого процесса французский мыслитель считает гармоничный союз философского духа и науки. Опираясь на данные сознания, разума, интуиции, выражающиеся в религии, поэзии, искусстве, литературе, нужно задавать вопросы науке, чтобы узнать, в какой мере внушения сознания и разума приемлемы, согласуются ли они с законами науки. Путь метафизики ведет поэтому не от знания к бытию, а, наоборот, от бытия, действия и мышления к знанию. Все мы, полагает Бутру, носим в себе чувство бытия, бытие пронизывает нас, а потому «мы не должны, подобно Канту, искать бытие вне наших понятий, как будто они ему чужды. Бытие не так далеко. *In illo vivimus, movemur et sumus*» [Cours de Boutroux, 1926, p. 166]⁶. Вместе с тем метафизике надлежит заниматься и критикой понятий, чтобы выяснить, как их содержание связано с бытием и реальностью. Такая критика заключается, по Бутру, в сопоставлении понятий с результатами позитивных наук и со всеобщими законами духа. Рефлексия над реальной наукой и сознанием должна стать инструментом метафизики.

Для философии, подчеркивает Бутру, важно живое единство действия, чувства и воли. «Для нас метафизическая проблема ставится так: бытие, то, что дано, не сводится полностью к нашим понятиям; мы не сможем достичь его знания, аналогичного знаниям математики, где все сводится к идеям. Это значит, что бытие, как оно нам дано, – не только объект мышления, но предполагает и нечто аналогичное тому, что мы называем действием. Тогда метафизика является усилием с целью вновь обнаружить сокровенную и абсолютную природу вещей, лишь один аспект и часть которой дает нам наука» [Ibid., p. 139–140]. Как отмечает Д.Н. Дроздова, Бутру «явно отходит от позиций критической философии и возвращается к классическим представлениям о том, что цель познания – уловить объективно присутствующие в природе закономерности, которые существуют независимо от человеческого сознания» [Дроздова, 2013, с. 48].

Изъяны кантовской философии Бутру связывает с тем, что Кант исходит из абстрактной априорной идеи науки, причем та модель науки, на которую он ориентируется, – это физика Ньютона. Наука, как ее понимал Кант, – это «ньютоновская философия с ее верой в точное согласие опыта с математикой» [Cours de Boutroux, 1926, p. 268]. В эпоху Канта господствовало убеждение в ее совершенстве, но ее время прошло: теперь нужно, подчеркивает Бутру, говорить не о единой всеобщей Науке, а о реальных и конкретных науках со своими методами и постулатами. Из этого французский философ делает вывод о том, что учрежденное Кантом понятие закона природы не соответствует современному состоянию знания. Он готов согласиться с автором «Критики чистого разума», что законы суть продукты нашего ума: Кант справедливо полагал, что «в установлении принципов науки инициатива, работа ума играют первейшую (indispensable) роль. Это важный результат, так как он выявляет, вместе с оригинальностью и спонтанностью духа, его реальность перед лицом вещей» [Cours de Boutroux, 1926, p. 29]. Но в современную эпоху уже невозможно верить в обладание абсолютной наукой.

Высказывая эти аргументы, Бутру опирается на выводы своей диссертации, в которой доказывалось, что научные законы являются контингентными, т.е. не имеют необходимого характера; они не абсолютны, а относительны. Если Кант связывал необходимость законов науки с априорными синтетическими суждениями, то Бутру стремится показать, что априорность в кантовском смысле неприменима к познанию реального мира. Используя кантовские термины, он утверждает в диссертации, что «принципом необходимой связи вещей может быть только априорный причинный синтез» [Бутру, 1900, с. 18], а далее показывает, что разные области, или

⁶ Бутру цитирует здесь апостола Павла: «Им живем, движемся и существуем» (Деян. 17:28).

уровни, бытия не соответствуют этому условию. В лекциях о Канте он отмечает, что само понятие априорного синтеза кажется ему странным. Он формулирует целый ряд вопросов (кстати, вопросительная форма предложений очень характерна для его стиля): правомерно ли считать такие синтезы необходимыми, коль скоро они представляют собой действия, а действия не определяют тех содержаний (*matériaux*), к которым они прилагаются? Как же такие действия могут быть подлинно необходимыми? И если допустить, что они являются таковыми, можно ли надеяться познать вещи «сами по себе»? «Разве дело науки не состоит, вопреки тому, о чем учил Кант, в отделении данного нам от того, что приходит от нас? Не рискует ли наука, основанная на синтетических суждениях *a priori*, остаться субъективной, вопреки тому, что от нее требуется?» [Cours de Boutroux, 1926, p. 129]. В диссертации Бутру выстраивает целую систему аргументов, которую впоследствии развил и подкрепил в книге «Об идее естественного закона в современной науке и философии» (1895). Мы не будем их подробно разбирать [см. Дроздова, 2013]. Суть их заключается в том, что законы природы, как показало развитие науки в XIX столетии, скорее конвенциональны, являются аппроксимациями, приближениями, и только в этом качестве имеют значение. Даже математики, замечал Бутру, уже редко наделяют свою науку абсолютным значением: «...математическая физика, ньютоновская физика сегодня – только аппроксимация. Поэтому из критики наук мы уже не извлекаем идею о всеобщей и необходимой форме, которую мы могли бы приписать разуму» [Cours de Boutroux, 1926, p. 121]. В конечном итоге, по Бутру, контингентность научных законов выражает не что иное, как свободу, присущую духовной основе бытия.

В курсе лекций о Канте Бутру задается вопросом: выполнит ли философия свою миссию, став служанкой науки? Ответ его звучит так: «Философия – прежде всего свобода духа. Она обретает свое благо там, где его находит: конечно, прежде всего в науке, но также повсюду, где может обнаружить элементы рефлексии и указания на природу вещей. Для нее все есть инструмент в руках разума: в этом ее смысл существования. У философии есть своя автономия, от которой она не может отказаться, не принижая себя и не отрекаясь от себя» [Ibid., p. 269]. Бутру не отрицает того, что наука, больше чем когда-либо, является для философии необходимой основой. Однако «задача философии более сложна: она должна сосредоточить внимание одновременно на познании и бытии, на теории и практике, на вещах и различных манифестациях отношения человека с вещами» [Cours de Boutroux, 1926, p. 269]. Метафизика должна вернуться к истинной точке зрения природы, воссоздать бытие, которое «размывается» в науке.

Одну из самых неясных сторон философии Канта Бутру видел в нерешенности вопроса о том, как примирить абсолютную необходимость с абсолютной свободой. В концепции Канта человек, принадлежащий сразу двум мирам, раздваивается, утрачивает единство. У Канта свобода и необходимость по видимости примиряются, но на деле «над миром явлений, в котором все связано необходимо, возвышается мир действий, в котором все связано так же необходимо. Таким образом, для отдельных существ не может быть вопроса о личной свободе» [Бутру, 1874, с. 208]. Но свобода и необходимость, полагает французский спиритуалист, – это абстракции, ведь живое существо обладает гибкой природой, которую не могут выразить понятия. «Система Канта очень последовательна, если мы признаем ту непреодолимую дуальность знания и действия, которая является ее основным догматом» [Cours de Boutroux, 1926, p. 252], – замечает Бутру. Но метафизика, по его убеждению, не должна этого признавать, если, в отличие от науки, хочет постичь человека в глубоких основаниях его природы, учитывая его реальное единство, – ведь ум и чувственность в человеке взаимопроникают, а не противостоят друг другу, как в кантианстве.

Однако все эти возражения в адрес Канта, по Бутру, не означают, что его философия была бесполезной. Нельзя вернуться к прежней метафизике, не учитывая уроков кантовской критики. Кант был одним из тех, кто разрушил догматическую метафизику, но одновременно он учит верить в силу человеческого разума, в значение морали. Большую часть курса лекций французского философа о Канте составляет подробное исследование кантовской этики. Как отмечала Л. Кроуфорд, Бутру вместе с Кантом «превозносит силу долга и морального закона как главную пружину и категорический императив человеческой деятельности» [Crawford, 1923, p. 65]. В статье, перевод которой публикуется ниже, Бутру объясняет, почему этика Канта по-прежнему представляет актуальный и практический интерес.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эмиль Бутру

Моральное учение Канта и современность¹

Если творчество Канта, относящееся к теоретическому познанию, как правило, встречает одобрение со стороны современных философов – причем, отметим, главным образом в его негативном или ограничительном аспекте, – то иначе обстоит дело с его моральной философией, сами принципы которой зачастую наталкиваются на радикальные возражения. Высказываются сомнения в том, что эта философия сохраняет реальное значение для умов, приобщенных к современной науке и критике. В данном смысле отторжение вызывают и ее метод, и принципы, и выводы.

Метод ее, говорят, остается схоластическим и абстрактным: это анализ понятий, развитие принципов, установленных *a priori*, а не индуктивное исследование законов, имманентных самим фактам. Эти принципы сводятся, во-первых, к пустому и бесплодному формализму, из которого можно извлечь только абстрактную формулировку «ты должен», не позволяющую определить, в чем именно состоит долг; во-вторых, к деспотическому и произвольному абсолютизму, который отдает приказы в категорической форме, гордясь тем, что не предоставляет для них никакого основания; в-третьих, к мистицизму, предписывающему верить, не обладая пониманием, и превращающему саму непонятность в знак высшей истины и достоинства. Наконец, система, основанная на метафизических понятиях, приводит к абстрактному индивидуализму и стремится оторвать человека от общества и природы, побуждая его искать спасения в воображаемой жизни, во мнимом сверхчувственном мире.

Все эти особенности, заключают наши критики, ведут к тому, что кантовская мораль оказывается гораздо больше похожей на догмат без откровения и скрытое иудео-христианство, чем на светскую мораль, подлинно философскую и современную.

¹ Перевод выполнен по изданию: [Boutroux, 1904, p. 525–534].

Однако все эти возражения в адрес Канта, по Бутру, не означают, что его философия была бесполезной. Нельзя вернуться к прежней метафизике, не учитывая уроков кантовской критики. Кант был одним из тех, кто разрушил догматическую метафизику, но одновременно он учит верить в силу человеческого разума, в значение морали. Большую часть курса лекций французского философа о Канте составляет подробное исследование кантовской этики. Как отмечала Л. Кроуфорд, Бутру вместе с Кантом «превозносит силу долга и морального закона как главную пружину и категорический императив человеческой деятельности» [Crawford, 1923, p. 65]. В статье, перевод которой публикуется ниже, Бутру объясняет, почему этика Канта по-прежнему представляет актуальный и практический интерес.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эмиль Бутру

Моральное учение Канта и современность¹

Если творчество Канта, относящееся к теоретическому познанию, как правило, встречает одобрение со стороны современных философов – причем, отметим, главным образом в его негативном или ограничительном аспекте, – то иначе обстоит дело с его моральной философией, сами принципы которой зачастую наталкиваются на радикальные возражения. Высказываются сомнения в том, что эта философия сохраняет реальное значение для умов, приобщенных к современной науке и критике. В данном смысле отторжение вызывают и ее метод, и принципы, и выводы.

Метод ее, говорят, остается схоластическим и абстрактным: это анализ понятий, развитие принципов, установленных *a priori*, а не индуктивное исследование законов, имманентных самим фактам. Эти принципы сводятся, во-первых, к пустому и бесплодному формализму, из которого можно извлечь только абстрактную формулировку «ты должен», не позволяющую определить, в чем именно состоит долг; во-вторых, к деспотическому и произвольному абсолютизму, который отдает приказы в категорической форме, гордясь тем, что не предоставляет для них никакого основания; в-третьих, к мистицизму, предписывающему верить, не обладая пониманием, и превращающему саму непонятность в знак высшей истины и достоинства. Наконец, система, основанная на метафизических понятиях, приводит к абстрактному индивидуализму и стремится оторвать человека от общества и природы, побуждая его искать спасения в воображаемой жизни, во мнимом сверхчувственном мире.

Все эти особенности, заключают наши критики, ведут к тому, что кантовская мораль оказывается гораздо больше похожей на догмат без откровения и скрытое иудео-христианство, чем на светскую мораль, подлинно философскую и современную.

¹ Перевод выполнен по изданию: [Boutroux, 1904, p. 525–534].

I

Эти упреки, весьма отличные от тех, которыми осаждали автора *Религии в пределах только разума* при его жизни, базируются, по-видимому, скорее на субъективной интерпретации, чем на историческом и критическом исследовании учения философа. Чтобы выяснить, насколько они обоснованны, нужно прежде всего понять положения нашего автора в том смысле, в каком он сам их понимал.

Применявшийся им метод связан с целью, которую он имел в виду. Она состояла не в том, чтобы исследовать фактическое поведение людей и писать трактаты по моральной географии. Он хотел знать, является ли моральный императив простым фактом, произвольным предписанием или внушением чувства либо же опирается на основания, значимые для всякого ума. Помимо этого, он хотел узнать, являются ли принципы морали по сути специальными и обособленными и в некотором роде висящими в пустоте или каким-то образом связаны с принципами собственно науки, т.е. теоретическим знанием о природе. Конечно, это метафизические вопросы, но их невозможно устранить, если мы хотим, чтобы человек руководствовался в своих действиях разумом, а не просто неосознанным (aveugle) побуждением.

Для того чтобы рассуждать об этих вопросах, Кант не мог ограничиться опытом, который дал бы ему лишь то, что есть, а не то, что должно быть, – принципы физики, а не морали. С другой стороны, *Критика чистого разума* поместила в область непознаваемого сверхчувственный мир, в котором метафизики надеялись найти решение проблемы. Значит, морали следовало реять между небом и землей, не имея возможной или доступной познанию точки опоры?

Однако *Критика чистого разума*, доказывая неспособность нашего разума познать сверхчувственное, обосновала реальность и собственную силу самого этого разума как деятельности, предполагаемой нашим опытом и самой нашей наукой. Она даже выявила несоразмерность разума и единственного предмета, которым он располагает, – чувственного предмета, – показывая, как этот разум влечет за собой неограниченный прогресс науки благодаря неосуществимой задаче, которую он перед ней ставит: достичь, при помощи систематизации явлений, соответствия его идее не обусловленного. Не мог ли бы тогда сам разум, рассматриваемый как связующее звено между чувственным и сверхчувственным, между данным и недостижимым, обеспечить основание морали? Он создает науку, стремясь подчинить своим законам предметы, данные органам чувств. Если можно было бы доказать, что он сам, независимо от применения к таким предметам, способен действовать, каким-то образом выражать себя, осуществлять себя как чистый практический разум, то разве действие, которое тем самым непосредственно и прямо вытекало бы из этого, не отвечало бы условиям морали?

Руководствуясь данными соображениями, Кант, с одной стороны, аналитически исследовал, какие принципы по сути предполагаются в суждениях людей по поводу морали, и обнаружил, что эти принципы представляют собой не что иное, как максимы, выражающие универсальную сущность разума; с другой стороны, опираясь на понятие разума, разработанное в *Критике чистого разума*, он синтетически доказал, как сам этот разум, будучи чистым разумом, мог что-то порождать и стать практическим. Разумеется, это метод изощренный, но он ничуть не похож на диалектику, характерную для схоластики. Это метод, который в конечном счете призван обосновать во всей полноте стремление греческих философов: Ζῆν κατὰ λόγον, сделать разум силой и самой душой моральной жизни.

В том, что касается принципов кантовского учения, прежде всего подвергается критике узкий формализм, который считают его характерной чертой. Важно отметить, что моральное обязательство, согласно Канту, применяется не к определению

воли, взятой в целом, но исключительно к самому мотиву (*Beweggrund*) этого определения. Именно об этом предельном основании, и только о нем, Кант утверждает, что оно должно находиться в чистом представлении закона, безотносительно к какому-либо содержанию. Но категорический императив морали отнюдь не исключает, с его точки зрения, гипотетические императивы, связанные с благоразумием, и управляет ими как фактор иного порядка, подобно тому, например, как форма красоты добавляется к материальным предметам, не влияя на их полезность. И, возможно, не так уж легко, как полагают иные критики, обойтись в объяснении моральности без этого особого принципа, в коем многие хотели бы видеть только выдумку философа. На деле чистая идея долга всегда бывает яснее для нас, чем идея содержания, которое мы с ним связываем; и тому, кто стремится полностью выявить условия морального акта, кажется, что в конечном счете его определяет идея особой необходимости, от которой мы не должны уклоняться. Вначале мы хотим исполнить свой долг, а затем уж выясняем, в чем он состоит.

Но разве Кант, собственно говоря, не упустил этот второй вопрос или не лишил себя возможности ответить на него?

Делая ему такой упрек, дают понять, что не придают значения предложенному им критерию морального действия, который резюмируется так: возможность возвести максимум данного определения в закон, являющийся всеобщим для разумных волей. Но этот принцип отнюдь не является незначимым. Он замещает собой добродетель античного мудреца, бывшую привилегией некоторых избранных натур, – тип моральности, который, с одной стороны, доступен всем людям без различия, а с другой – стремится создать, благодаря согласию всех разумных волей, сообщество (*république*) личностей, превосходящих по величию наивысшее совершенство самых почитаемых индивидов. Критерий возможной универсализации чреват важнейшими результатами, если только всерьез стараться его применить.

И Кант показывает в своей *Критике практического разума*, как, исходя из чистой формы, которой является, согласно ему, первопринцип морали, можно выводить из него все более конкретные и содержательные принципы. Эта дедукция была бы, конечно, иллюзорной, если бы человеческий разум не располагал другим принципом разработки своих понятий, чем анализ, используемый классической логикой. Но Кант как раз и выявил в человеческом разуме способность осуществлять синтезы *a priori*. Он обращается здесь к этой способности и показывает, как принцип морали обогащается благодаря последовательно проводимым синтезам.

Первый элемент (*terme*) – чистый разум, коль скоро он становится практическим. Будучи соединенным с волей, он полагает моральный закон. Затем сочетание закона и разума порождает понятие моральной цели, которая определяется как осуществление личности. Синтез закона и чувственности – это уважение или моральное чувство. Затем, вводя в теорию морали результаты критики чистого разума, Кант осуществляет синтез моральной воли и ноумена, возможность чего показала критика; а этот синтез есть свобода. Наконец, синтез теоретического разума и разума практического влечет за собой понятие высшего блага, которое, если исследовать его условия, ведет к постулатам бессмертия души и Бога, рассматриваемым с практической точки зрения.

Таким образом развивается учение, и нельзя отрицать, что оно приводит к очень важным положениям. Но по-прежнему кого-то обескураживает императивность первопринципа, этого изначального приказания, которое стремится навязать себя, не раскрывая своих оснований. *Sic volo, sic jubeo*²: сам Кант объясняет с помощью этих слов форму предписания, характерную для морального закона.

² Так я хочу, так я велю (*лат.*). Здесь и далее Бутру цитирует «Сатиры» Ювенала (“*Saturae*”, II, VI, 221–223). – *Примеч. пер.*

Нужно заметить, что Кант не приводит здесь конец стихотворения Ювенала: *sit pro ratione voluntas*³. В самом деле, было бы странно, если бы этот приказ исходил из самочинной воли, тогда как в системе Канта его диктует сам разум. Что же касается повелительного тона, избранного разумом, его легко объяснить, если учесть, что разум обращается здесь не к разумной и моральной воле, а к той воле, которую он вначале находит перед собой, – рабыне чувств и себялюбия, неспособной вызвать в себе самой малейшее желание сообразоваться с законом. Парадокс, который, возможно, уместно выявить в этом учении, это не признание повеления без основания (*raison*) – ведь повеление, о котором идет речь, исходит от самого разума, – но скорее гипотеза о чувственности, настолько отделенной от рассудка и настолько властвующей над человеческой волей, что разум не нашел бы в ней никакого отклика и был бы вынужден вменять ей свою власть извне, как всецело чужеродной сущности. Но, согласно самому Канту, по мере того как человеческая воля проникается разумом, моральное предписание предстает ей таким, каким есть, то есть как закон, продиктованный разумом с целью его реализации в человеческой жизни.

Какое же это имеет значение? – не унимаются оппоненты. Разве все это учение, сколь бы высоко мы его ни ставили, не искажено в самом своем истоке? Ведь оно не является собственно философским – сам Кант связал его с актом веры. И критики охотно добавляют, что эта вера по сути есть не что иное, как вера религиозная, иудеохристианская или пиетистская, отделенная от своего объекта.

Кант, как известно, тщательно определил род убеждения, которому, как он полагал, предоставляют место моральные понятия. По его словам, это чистая практическая разумная вера: *ein reiner praktischer Vernunftglaube*. Знаниями в собственном смысле слова он называл только понятия, основанные на опыте, на восприятии явлений; и он не признавал, что такие предметы, как долг, свобода, осуществление разума в недрах воли, могли бы когда-нибудь быть постигнуты как явления нашими чувствами, внешними или внутренними. Итак, он называет верованием утверждение с помощью разума (*esprit*) существования таких объектов. Но это верование относится всецело к разуму (*raison*), а не к чувству, поскольку опирается на доказательства, при исключении всякой интуиции. Оно не основывается ни на чувстве, ни на ощущениях (*les sens*). Разумеется, это вера, поскольку речь идет о согласии ума с утверждением, не подтвержденным содержательно; это вера в реальность, действенность разума, в его возможное господство. Пусть те, кто решил считать реальными только механические силы, бросят первый камень в апостола разума!

Наконец, что можно сказать об упреках в адрес Канта за то, что он в итоге якобы пришел к эгоистическому индивидуализму и отступничеству от реального мира?

Когда осуждают в целом то, что называют индивидуализмом Канта, смешивают личность и индивида. Сам же он проводил различие между этими терминами. Индивидуальность, с его точки зрения, основывается на чувственности, а главной чертой и смелым начинанием его учения было желание, чтобы разум полностью отделился от чувственности и благодаря своему всеобщему закону сам руководил человеком. Личность, в противоположность индивиду, была для него волей, подчиненной закону всеобщности и общности (*communauté*), через который выражается чистый разум. Индивид проявляется как таковой, противопоставляя себя другим индивидам; стать личностью можно, только сотрудничая с другими личностями в создании сообщества (*république*) разумных существ. Разум и чувство, всеобщее и частное, причем второе может снискать легитимность и значимость лишь тогда,

³ Пусть доводом будет моя воля (*лат.*). – Примеч. пер.

когда подчинится законам первого, – таков принцип, проводимый во всем учении Канта.

Но не следует ли из этого, что Кант презирает мир чувств и предписывает человеку покинуть его, дабы искать свое призвание в трансцендентном мире?

Конечно, последнее слово Канта не таково; известно, что он осуждал аскетизм. Его метод был по преимуществу синтетическим. Он различал, противопоставлял, отделял, а затем стремился соединить. И когда он не видел способа связать разнородные элементы, помещая их на одной плоскости, он примирял их путем субординации, подчиняя один другому и руководствуясь отношением, более или менее аналогичным отношению причинности. Именно таким было отношение, которое Кант установил между данным <в опыте> миром и сообществом свободных волей. По его убеждению, сам разум требовал, чтобы чувственный мир признавал господство морального мира и изменялся под его влиянием. А вера в Бога была, на его взгляд, не чем иным, как конкретным выражением этого требования разума. Поэтому он не боялся признать, что именно в самом данном мире и используя его возможности, человек должен работать, чтобы осуществить моральный идеал. И Кант понимал историю человечества как свидетельство развития свободы через природу: он призывал людей установить, добываясь вечного мира, царство разума и свободы как в институтах, так и в сознаниях.

II

Если таковы в действительности мнения Канта относительно тех вопросов, о которых сообщает нам критика, то вовсе не очевидно, что кантовская мораль связана с уже исчезнувшим состоянием умов и может нас интересовать только с чисто исторической точки зрения.

Прежде всего, разве нет поразительного сходства между тем способом, каким Кант поставил проблему, и тем, как она ставится для нас еще и сегодня? Вместе с Кантом, если я не ошибаюсь, мы считаем недоступным для человеческих способностей познание сверхприродного мира, из чего можно было бы аналитически вывести принципы морали. С другой стороны, мы не можем отказаться от поиска иной основы для этих принципов, нежели факты и реальное, какими они даны нам в опыте. В наших суждениях о морали обнаруживаются более или менее эксплицитные постулаты, предполагающие идею порядка вещей, высшего по отношению к данной реальности. Как преодолеть это противоречие? Подобно Канту, мы не соглашаемся искать убежища в вере, в чувстве, в глубинах сознания, где верующий, несомненно, защищен от всех нападков, но где ему не хватает средства отличить субъективное и индивидуальное состояние души от достоверности, значимой для всех умов. Если так, разве для нас не представляет интереса предпринятая Кантом попытка обнаружить решение проблемы в свойствах и силе самого разума?

Что же касается собственно учения, оно замечательным образом отвечает на некоторые из наших самых насущных вопросов. Кант часто повторял, что научился у Руссо уважать человека как такового, независимо от его познаний, поскольку в любом человеке коренится способность стать личностью. Вступив на этот путь, Кант не увидел ничего более значимого, чем исследование моральной ценности, с одной стороны, как наивысшей из существующих, а с другой – как равно доступной для всех людей. Нет больше избранных и привилегированных; нет различия между божественной расой и обычными людьми. Самый неприметный человек способен к моральному героизму, а самый великий может низко пасть, если утратит духовные силы (*s'il se relâche*). И цель, которая таким образом предлагается всем как принцип высочайшего достоинства, – это формирование совершенной личности

и в то же время достижение свободы и союза душ. Что в большей мере согласуется с самыми современными идеями, нежели это стремление призвать всех людей без различия осуществлять в наиболее благородных делах их человеческое назначение (*métier*) и принимать в качестве моральных указаний только те, которые, по суждению разума, способны стать всеобщими?

Возразят ли, что отправной пункт всей этой морали есть понятие долга, а для наших просвещенных и освобожденных сознаний оно являет собой только пустую форму и абстрактный осадок заповедей, якобы данных в Откровении? Рассуждая таким образом, <противники Канта> разрешают в смысле антикритического догматизма, причем без надлежащего обсуждения, сам вопрос, поставленный критицизмом Канта: является ли вера в Бога и в сверхъестественное причиной веры в долг или скорее вера в долг, прослеженная в ее результатах, определила и определяет веру в Бога? На деле отнюдь не очевидно, что наше современное общество склонно отрицать идею долга. Скорее оно видит в нем, вместе с Кантом, спонтанное проявление разума, который – от имени своей всеобщности и приоритета – заявляет, что он должен и хочет руководить человеческими действиями; в эгоистическом и инертном сознании индивидов данное утверждение логически выражается в чувстве и идее внутренней обязанности. И как не признать, что в ситуации, когда прогресс науки и цивилизации с каждым днем наращивает силы человека, последний должен соразмерно этому становиться все более внимательным и покорным данному предписанию разума? Возможность получить все, что мы хотим, быстро приводит к желанию всего того, на что распространяются наши возможности. Правомерность возможности не должна измеряться только ее диапазоном. Что же касается дружеских чувств, или привычки, или указания, или принуждения как индивидуальной или социальной узды, до сих пор еще не доказано, что они позволяют, по слову глубокого и пылкого воспитателя, уклониться от идеи долга.

Наконец, общая направленность моральной системы Канта, это движение, идущее от формы к содержанию, отнюдь не противоречит нашим тенденциям, а, напротив, как кажется, всецело им соответствует. Мы тоже знаем, что у нас есть обязанности, есть долг, – который нужно выполнить, – еще до того, как точно выясним, в чем он состоит. Мораль больше не является для нас простым анализом понятий, которые считаются данными в нашем сознании до того, как мы вознамерились их определить. Нам нужно искать и двигаться ощупью, изобретать и создавать, чтобы установить те моральные понятия, реализация коих должна возвысить и сделать более счастливой человеческую жизнь.

Однако такое изобретение не совершается по воле случая. Пусть цель далека и неясна и может быть как-то определена лишь через более близкие цели, которые мы себе ставим, зато отправной пункт не подлежит сомнению: это идея долга или морального закона. Именно в этом – исток, руководящий принцип развития, который мы предполагаем осуществить. Побуждаемые идеей долга, мы стараемся определить наши обязанности (*devoirs*). Правда, в этом деле мы не могли бы придерживаться очень общих формулировок, которыми ограничивался Кант, и пытаемся связать теснее, чем он, естественную жизнь с жизнью моральной. Но в целом мы следуем предписанному им методу. Мы больше не ищем источник морали в религии или в физике; мы уже не исходим из первопринципа или из содержания закона, чтобы прийти к утверждению о его существовании и его природе. Но, будучи убеждены в обязанности исполнить свой долг, мы доискиваемся того, к чему нас обязывает это убеждение.

Хотя кантовская мораль, таким образом, согласуется с некоторыми наиболее заметными чертами современного духа, из этого, разумеется, не следует, что она может и должна полностью нас удовлетворить. Если подвергнуть ее исчерпывающей критике, она, возможно, продемонстрировала бы ту же самую слабую сторону, что

и вся философия Канта. Эта философия синтетична, то есть начинается с полагания элементов, понятых как разнородные и не связанные взаимным внутренним отношением; затем она соединяет эти элементы извне при помощи операции разума, который стремится посредством таких синтезов осуществить свои идеи. Но связь, устанавливаемая подобным образом, остается внешней и походит скорее на рядоположение вещей, чем на взаимопроникновение живых существ (*réalités*). Поэтому, как бы Кант ни осуществлял синтез моральной воли и чувственности при помощи понятия уважения, а синтез нравственности и природы – при помощи понятия естественного закона как символа морального закона, элементы этих синтезов остаются внешними друг другу; и порядок вещей, создаваемый развитием разума, напоминает устройство, всегда непрочное и предполагающее для его осуществления и сохранения вмешательство *deus ex machina*. Можно ли сказать, что человек и вправду становится лучше, если его чувственность только обуздывается разумом, с которым она никогда не способна слиться воедино и отождествиться?

Стало быть, мы вовсе не намерены поставить мораль Канта, как еще одного идола, на место тех идолов, которых Кант ниспроверг. Но справедливо будет признать, что моральное учение Канта, понятое в том смысле, какой он придал ему сам, во многих отношениях отвечает интересам современной мысли и в целом даже выражает некоторые из наиболее существенных и высоких стремлений человеческой природы.

Перевод с французского языка и примечания И.И. Блауберг

Список литературы

- Бутру, 1900 – Бутру Э. О случайности законов природы / Пер. с фр. под ред. П.П. Соколова. М.: Типо-литография Д.А. Бонч-Бруевича, 1900. 240 с.
- Бутру, 1901 – Бутру Э. Паскаль / Пер. с фр. Е.В. Лавровой. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1901. 215 с.
- Бутру, 1908 – Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт / Пер. с фр. под ред. Н.М. Соловьева. М.: Творческая мысль, 1908. 42 с.
- Бутру, 1910 – Бутру Э. Наука и религия в современной философии / Пер. с фр. под ред. Н.М. Соловьева. М.: Творческая мысль, 1910. 302 с.
- Визгин, 2022 – *Визгин В.П.* Философия свободы Шарля Секретана // История философии / History of philosophy. 2022. Т. 27. № 1. С. 68–77.
- Дроздова, 2013 – *Дроздова Д.Н.* Преломления а priori во французской мысли: Эмиль Бутру и Элен Мецжер // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2013. № 15. С. 42–57.
- Кротов, 2022 – *Кротов А.А.* Метод поиска и анализа оппозиций как основа историко-философской систематизации (о концепции Шарля Ренувье) // История философии / History of philosophy. 2022. Т. 27. № 2. С. 5–15.
- Bergson, 2002 – Bergson à V. Norström 12 avril 1910 // *Bergson H.* Correspondances. P.: PUF, 2002. 1710 p.
- Boutroux, 1897 – *Boutroux E.* Etudes de l'histoire de la philosophie. P.: Alcan, 1897. 444 p.
- Boutroux, 1904 – *Boutroux É.* La morale de Kant et le temps présent // *Revue de métaphysique et de morale.* 1904. Т. 12. No. 3. P. 525–534.
- Boutroux, 1908 – *Boutroux É.* La philosophie en France depuis 1867 // *Revue de métaphysique et de morale.* 1908. Т. 16. No. 6. P. 683–716.
- Boutroux, 1921 – *Boutroux É.* Jules Lachelier // *Revue de métaphysique et de morale.* 1921. Т. 28. No. 1. P. 1–20.
- Boutroux, 1895 – *Boutroux É.* De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. P.: Alcan, 1895. 144 p.
- Boutroux, 1876 – *Boutroux É.* La philosophie allemande // *La Revue politique et littéraire* 1876. No. 31. P. 97–106.
- Boutroux, 1926 – *Boutroux É.* La Nature et l'Esprit // *Boutroux É.* La Nature et l'Esprit. P.: Vrin, 1926. P. 7–48.

Capeillères, 1998 – *Capeillères F. Généalogie d'un néo-kantisme français à propos d'Émile Boutroux* // *Revue de métaphysique et de morale*. 1998. No. 3. P. 405–442.

Cours de Boutroux, 1926 – *La philosophie de Kant*. Cours de M. Emile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896–1897. P.: Vrin, 1926. 377 p.

Crawford, 1923 – *Crawford L. Sh. Émile Boutroux* // *The Harvard Theological Review*. 1923. Vol. 16. No. 1. P. 63–80.

Espagne, 2001 – *Espagne M. L'Allemagne d'Émile Boutroux* // *Cahiers d'Études Germaniques*. 2001. No. 41. P. 199–215.

Harpe, 1922 – *Harpe J. de la. L'Idée de contingence dans la philosophie d'Émile Boutroux* // *Revue de théologie et de philosophie*. 1922. Nouvelle série. Vol. 10. No. 43. P. 103–125.

Emile Boutroux on Kant's Philosophy

Irina I. Blauberg

Appendix: Emile Boutroux. Kant's Morals and Modernity

Translation and commentaries by Irina I. Blauberg

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

This article precedes the publication of the Russian translation of the work by Emile Boutroux, a famous French spiritualist philosopher, epistemologist and historian of philosophy, “Kant's Morals and Modernity”. The interpretation of Kant's teachings proposed by Boutroux is considered. Based on some of Kant's ideas and criticizing others, Boutroux sought to update metaphysics through reflection on science and scientific knowledge. Noting aspects of his concept that gave reason to attribute it to French neo-Kantianism, the author of the article also highlights significant points that are determined by Boutroux's own philosophical position and do not allow him to be considered a faithful follower of the Königsberg thinker: the denial of dualism and the necessary nature of scientific knowledge.

Keywords: French philosophy, spiritualism, Emile Boutroux, Immanuel Kant, neo-Kantianism, relations between philosophy and science

References

Boutroux É. *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris: Alcan, 1895. 144 p.

Boutroux É. Jules Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, t. 28, no. 1, pp. 1–20.

Boutroux É. La morale de Kant et le temps présent, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, t. 12, no. 3, pp. 525–534.

Boutroux É. La Nature et l'Esprit. In: Boutroux É. *La Nature et l'Esprit*. Paris: Vrin, 1926, pp. 7–48.

Boutroux É. La philosophie allemande, *La Revue politique et littéraire*, 1876, no. 31, pp. 97–106.

Boutroux É. La philosophie en France depuis 1867, *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, t. 16, no. 6, pp. 683–716.

Boutroux É. *Nauka i religiya v sovremennoi filosofii* [Science and Religion in Modern Philosophy], ed. by N.M. Solov'ev. Moscow: Tvorcheskaya mysl' Publ., 1910. 302 p. (In Russian)

Boutroux É. *O sluchainosti zakonov prirody* [On the Contingency of the Laws of Nature], ed. by P.P. Sokolov. Moscow: Tipo-litografiya D.A. Bonch-Bruevicha Publ., 1900. 240 p. (In Russian)

Boutroux É. *Pascal* [Pascal], trans. by E.V. Lavrova. St.-Petersburg: L.F. Panteleev Publ., 1901. 215 p. (In Russian)

Boutroux É. *William James i religiozniy opyt* [William James and Religious Experience], ed. by N.M. Solov'ev. Moscow: Tvorcheskaya mysl' Publ., 1908. 42 p. (In Russian)

Boutroux E. *Etudes de l'histoire de la philosophie*. Paris: Alcan, 1897. 444 p.

Capeillères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux, *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, no. 3, pp. 405–442.

Crawford L. Sh. Émile Boutroux, *The Harvard Theological Review*, 1923, vol. 16, no. 1, pp. 63–80.

Drozdova D.N. Prelomleniya a priori vo frantsuzskoi mysli: Emile Boutroux i Hélène Metzger [Refractations a priori in French Thought: Emile Boutroux and Hélène Metzger], *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought: Journal of the St. Petersburg Philosophical Society], 2013, no. 15, pp. 42–57. (In Russian)

Espagne M. L'Allemagne d'Émile Boutroux, *Cahiers d'Etudes Germaniques*, 2001, no. 41, pp. 199–215.

Harpe J. de la. L'Idée de contingence dans la philosophie d'Émile Boutroux, *Revue de théologie et de philosophie*, 1922, Nouvelle série, vol. 10, no. 43, pp. 103–125.

Krotov A.A. Metod poiska i analiza oppozitsii kak osnova istoriko-filosofskoi sistematizatsii (o kontseptsii Charles'a Renouvier) [The Method of Searching and Analyzing Oppositions as the Basis of Historical and Philosophical Systematization (about the Concept of Charles Renouvier)], *Istoriya filosofii / History of philosophy*, 2022, t. 27, no. 2, pp. 5–15. (In Russian)

La philosophie de Kant. Cours de M. Emile Boutroux professé a la Sorbonne en 1896–1897. Paris: Vrin, 1926. 377 p.

Vizgin V.P. Filosofiya svobody Charles'a Sekretana [The Philosophy of Freedom by Charles Secretan], *Istoriya filosofii / History of philosophy*, 2022, t. 27, no. 1, pp. 68–77. (In Russian)