
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2021. Том 26. Номер 1

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Држохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагль* (Венский университет, Австрия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2021. Volume 26. Number 1

Editor-in-Chief

Irina Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey I. Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly V. Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara B. Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoriya G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey E. Savin* (Head of Department, the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Julia V. Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly V. Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Ludwig Nagl* (University of Vienna, Austria), *Nikolaj Plotnikov* (Lotman-Institute of Russian Culture at Ruhr-University; “Osteuropa-Kolleg NRW”, Bochum, Germany), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>В.Ю. Даренский.</i> Эпистемология «естественной религии» Д. Юма: скрытые парадоксы.....	5
<i>А.А. Кротов.</i> Философ на службе у термидорианской республики и императора: к политической биографии Мен де Бирана.....	13
<i>И.И. Блауберг.</i> Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье.....	25
<i>А.А. Сысолятин.</i> Женские персонажи в «Так говорил Заратустра».....	39
<i>О.А. Матвейчев.</i> Аполлоническое и дионисийское: жизнь и судьба одной известной метафоры.....	53
<i>Д.Г. Миронов.</i> Учение А. Майнонга о предположениях.....	62
<i>Е.В. Бессчетнова.</i> Стал ли Вл.С. Соловьев католиком (историко-философский анализ).....	76
<i>О.А. Глебов.</i> Концепт понимания и его идеалистическая трактовка в теоретической философии В.В. Розанова.....	87
<i>Н.И. Герасимов, Д.А. Ткаченко.</i> От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых.....	99
<i>Р.И. Соколова.</i> Всемирно известный и незнакомый нам философ Дитер Хенрих (краткий обзор творческого пути).....	110

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>К.А. Мартемьянов.</i> «Конкретность метафизики»: <i>Ф.М. Достоевский</i> в философии <i>Н.А. Бердяева</i> и <i>С.Л. Франка</i>	122
Приложение. <i>Н.С. Арсеньев.</i> Основная интуиция Достоевского	

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>Е.И. Хан.</i> Французское неогегельянство в четырех актах.....	139
Информация для авторов.....	145

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Vitaliy J. Darenskiy</i> . Epistemology of “Natural Religion” by D. Hume: Hidden Paradoxes.....	5
<i>Artem A. Krotov</i> . Philosopher in the Service of the Thermidorian Republic and Emperor: to the Political Biography of Maine de Biran.....	13
<i>Irina I. Blauberger</i> . From the History of French Spiritualism: The Philosophy of Jules Lachelier....	25
<i>Alexander A. Sysolyatin</i> . Female Characters in “Thus spoke Zarathustra”	39
<i>Oleg A. Matveychev</i> . Apollonian and Dionysian: the Life and Fate of a Famous Metaphor.....	53
<i>Dmitry G. Mironov</i> . Meinong’s Theory of Assumptions.....	62
<i>Elena V. Besschetnova</i> . Whether Vladimir S. Solovyov Became a Catholic (Historical and Philosophical Analysis).....	76
<i>Oleg A. Glebov</i> . The Concept of Understanding and its Idealistic Interpretation in the Theoretical Philosophy of V.V. Rozanov.....	87
<i>Nikolai I. Gerasimov, Dmitry A. Tkachenko</i> . From Pan-Anarchism to Social Engineering and Interindividualism: the Human Being Problem in the Work of the Gordin Brothers.....	99
<i>Rimma I. Sokolova</i> . The Worldwide Famous and Unknown to Us Philosopher Dieter Henrich (a brief Overview of His Creative Path).....	110

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Kirill A. Martemianov</i> . “The Concreteness of Metaphysics”: F.M. Dostoevsky in the Philosophy of N.A. Berdyaev and S.L. Frank.....	122
Appendix. N.A. Arsenyev. The Central Inspiration of Dostoevsky (translation by Kirill A. Martemianov)	

REVIEWS

<i>Kate I. Khan</i> . French Neo-Hegelianism in Four Acts.....	139
Information for Authors.....	145

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В.Ю. Даренский

Эпистемология «естественной религии» Д. Юма: скрытые парадоксы

Даренский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии. Луганский государственный педагогический университет. Украина, 91011, г. Луганск, ул. Оборонная, д. 2; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

В статье исследуются парадоксы концепции «естественной религии» Д. Юма, возникшие в результате применения им метода радикального скепсиса к предметам религиозной веры. Показано, что анализ Юма представляет собой *движение* от изначальных тезисов скептического характера – к тезисам, совпадающим с традиционными воззрениями. Главный парадокс его концепции состоит в том, что невозможность рациональных доказательств знания чего бы то ни было (в том числе и знания о бытии Божиим) приводит к тому, что базовой гносеологической категорией Юма оказывается категория *веры* (belief). Это, в свою очередь, приводит к исчезновению принципиальных различий между тем, что принято называть «позитивным» (научным) знанием, и религиозной верой. Более того, в таком случае именно религиозная вера оказывается вообще некой «моделью» любого знания как такового. Заслуга Д. Юма в прояснении этого вопроса состоит в том, что он четко указал на неправомочность отделения в актах познания представления от суждения и заключения и обосновал необходимость возвращения рефлексии к их первичному единству в реальном опыте сознания.

Ключевые слова: Дэвид Юм, «естественная религия», вера, парадоксы, обоснование

Человек, в должной мере сознающий несовершенство человеческого разума, с крайним рвением обратится к истине Откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи... Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином.

Д. Юм. Диалоги о естественной религии [Юм, 1996, с. 425].

Философия религии Дэвида Юма отличается внутренней парадоксальностью: исходя из радикального скептицизма во всех религиозных вопросах, она в конечном итоге приходит к оправданию всех традиционных мнений и возвращается к благоговейному отношению к христианской традиции. Такой ход размышлений может

рассматриваться как развитие метода радикального сомнения Р. Декарта, но в еще более развернутом виде. Известный философ религии Д.В. Пивоваров завершает свой анализ концепции Юма весьма характерной цитатой: «...“религия, права которой так же дороги для философии, как ее собственные, и, в сущности, равнозначны последним... Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше”. Таков в общих чертах дух скептической философии религии Давида Юма» [Пивоваров, 2012, с. 90]. Тем самым, очевидно, что философия религии Д. Юма конгениальна сознанию современного человека, поскольку последний также, как правило, приходит к традиционной религиозной вере, пройдя через горнило сомнений и скепсиса. Поэтому анализ концепции Юма интересен в качестве нового типа религиозного сознания, сформировавшегося в «фаустовской цивилизации» (О. Шпенглер) Нового времени и ставшего массовым в наше время. Целью данной статьи является анализ специфики и парадоксов этого типа сознания.

Среди обширной зарубежной литературы о философии религии Юма стоит в первую очередь выделить обзорную книгу Дж. Гаскина «Философия религии Д. Юма», в которой подробно рассматриваются все его работы на эту тему в рамках традиционного подхода аналитической философии с подробным анализом семантики отдельных терминов и определений [Gaskin, 1988]. Среди новейших работ выделяется тенденция анализа индуктивного метода Д. Юма в его исследовании религии. В частности, Д. Коулмен «переориентирует аргумент Юма с анахронистической паскаль-бейлевской модели на бэконовскую» [Coleman, 2001, p. 195]. Наконец, в книге А. Бейли и Д. О'Брайена «Критика религии Д. Юма» (2014) указывается на внутреннее противоречие метода Юма, которое можно рассматривать и как эпистемологический парадокс. В частности, авторы пишут: «Юм сосредоточен исключительно на теории творения. Предпосылка о том, что “Вселенная как творение Бога” является изначальной темой диалога... дана без каких-либо доказательств; скорее, это гипотеза... Поэтому все диалоги управляются индуктивным рассуждением... Природа индуктивного умозаключения такова, что оно никогда не бывает безусловно доказано как истинное или ложное. В случае диалогов индуктивное рассуждение связано с аргументом, который должен был быть заключением (существование Бога), а не исходной предпосылкой для запуска диалогов» [Bailey, O'Brien, 2014, p. 3].

В новейших российских исследованиях философии Юма уже подчеркивалась ее внутренняя парадоксальность – в частности, в работе И.Т. Касавина «Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов». Автор следующим образом определяет специфику метода британского философа: «...у Юма основание новой эмпирической науки – теория познания, сама основанная на опыте. При этом главным источником знания оказывается некоторая причинная связь; вопрос об источнике знания и есть вопрос о причине наших представлений. Поэтому и теория познания настолько состоятельна, насколько она способна решать эту проблему. Юм не находит источника знания внутри узко понятой человеческой природы именно потому, что его там нет... Источник и знания, и сознания находится за пределами человеческого тела, он в деятельностном взаимодействии с миром и другими людьми» [Касавин, 2012, с. 32]. Тем самым, общая парадоксальность размышлений философа возникает не в результате некой «прихоти», а вследствие того, то что Юм фиксирует противоречивость самой реальности, которую он исследует. Сама попытка эмпирически обосновать теорию познания уже противоречива, поскольку принципы достоверности знания следует искать в самом субъекте, а не вне его – но принцип эмпиризма требует обратного, т.е. выхода за пределы субъективности. Таков исходный эпистемологический парадокс Д. Юма, который имеет свое специфическое проявление и в его понимании религии.

В.В. Васильев в новейшей фундаментальной монографии «Дэвид Юм и загадки его философии» фиксирует этот парадокс в его частном проявлении. Исходя из скептической позиции Д. Юма в вопросе о природе причинности, автор обнаруживает, что Юм преодолевает свой скепсис как раз в наиболее общем случае – там, где речь идет о причинности бытия как такового, т.е. тварного мира в целом, что указывает на наличие его Творца. Он отмечает, что «главный вклад Юма в философию религии состоит, пожалуй, именно в его анализе перспектив вывода от целесообразности мира к его разумной первопричине» [Васильев, 2020, с. 70], поскольку «окончательный вердикт Юма состоит в том, что мы все-таки вправе признать аналогию причины целесообразности мира присущему нам интеллекту: “...причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют отдаленную аналогию с человеческим умом”» [там же, с. 76].

В свою очередь, В.В. Яковлев в статье «Специфика воззрений Д. Юма о чудесах» [Яковлев, 2011] также сначала показывает радикальный скептицизм философа в данном вопросе, но потом оказывается, что результатом этого скептицизма явилась разработка Юмом лишь четкого логического критерия признания реальности чудес. Причем этот критерий просто повторяет ту логику здравого смысла, которой пользуются и обычные верующие в данном вопросе.

Тем самым, анализ Д. Юма представляет собой не обоснование неких заранее предполагаемых тезисов, а наоборот, *движение* от изначальных тезисов скептического характера – к тезисам, им противоположным и совпадающим с традиционными воззрениями, идущими от платоно-аристотелевской традиции, патристики и схоластики. Юм проверяет их радикальным скепсисом, и в результате анализ показывает их разумность и наибольшую вероятность. А его собственный ключевой и итоговый тезис, касающийся соотношения религии и философии, – т.е. веры, основанной на Откровении, и рационального мышления, – мы вынесли в эпиграф данной статьи. Столь яркий афоризм этого достоин. В наше время популярна гипотеза о том, что отсылки Д. Юма к авторитету Откровения имеют иронический характер. Такое предположение является явным порождением современного «постмодерного» мышления, далекого от стиля мысли XVIII в. Кроме того, ссылки на Откровение не являются чем-то противоестественным для философии Юма, но вполне согласуются с его гносеологией, в которой, как мы отметим далее, одной из ключевых является категория веры (belief). Тем самым, по нашему мнению, упомянутая гипотеза безосновательна.

Феномен религиозной веры представляет собой один из ключевых предметов исследования в эпистемологии Юма. Более того, этот феномен является тем «предельным случаем», на примере которого философ обычно удостоверяет свои главные теоретические постулаты. Какова же специфика этой «предельности»?

К этой «предельности» разум изначально устремлен вследствие базового значения его *актов веры*. Как пишет Юм, «вера не есть новая идея, присоединяемая нами к простому представлению... у нас нет отвлеченной идеи существования, отличной и отделимой от идей единичных объектов; поэтому невозможно, чтобы такая идея существования могла быть присоединена к идее любого объекта или составляла бы отличие веры от простого представления... вера не что иное, как... *способ переживания*. Она есть нечто такое, что не зависит от нашей воли, но должно порождаться некоторыми определенными причинами и принципами, которые не находятся в нашей власти»; и, далее, «поскольку вера (belief) только изменяет способ, согласно которому мы представляем объект, она может придать нашим идеям лишь большую силу и живость. Итак... вера может быть вполне точно определена как *живая идея, связанная отношением, или ассоциированная, с наличным впечатлением*» [Юм, 1995, с. 372; 168]. Тем самым, вера – это факт дорационального и/или сверхрационального удостоверения любой воспринимаемой нами реальности.

Отсюда первый парадокс: поскольку у Юма категория *веры* оказывается базовой гносеологической категорией, это, в свою очередь, приводит к исчезновению

принципиальных различий между тем, что принято называть «позитивным» (научным) знанием, и религиозной верой; но даже и более того, в таком случае именно религиозная вера оказывается вообще некой «моделью» любого знания как такового.

Как известно, «Диалоги о естественной религии» Д. Юм при жизни не опубликовал, по его завещанию они были изданы лишь после его смерти, в 1779 г. Он справедливо рассудил, что его способ исследования этого предмета столь радикально отличается от общепринятого, что обвинения в «атеизме» не избежать. Но для секуляризованного и «атеизированного» мышления как раз рассуждения Юма могут многое разъяснить в сути религиозной веры. Сам концепт «естественной религии», который использует здесь философ, носит характер эпистемологической абстракции, необходимой для «чистоты» интеллектуального эксперимента в размышлениях о сущности религии как типа сознания. Термин «естественная религия» использовался еще в схоластике, и он является производным от понятия, введенного еще Цицероном. Незадолго до Юма он был подробно разработан Мэтью Тиндалом в книге «Христианство, древнее, как само Творение, или Евангелие как воспроизведение естественной религии» (*Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 1730). Под «естественной» здесь понимается та религия, которая возникает у человека без сверхъестественного откровения, а исключительно благодаря естественному свету разума (*lumen naturale rationis*). В основе этого понятия лежит положение о том, что некоторое знание о Боге может быть достигнуто человеческим разумом без содействия Божественного откровения. Согласно Августину Блаженному, полнота знания о Боге достигается только благодаря излучаемому Богом сверхъестественному свету (*lumen supranaturale*), дополняющему естественный свет разума. Таким образом, Д. Юм исследовал здесь возможности *lumen naturale rationis* в рамках радикального скепсиса.

Один из итоговых тезисов этого трактата звучит так: «...вся естественная теология... сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному... положению, а именно, что *причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом*; если это положение не подлежит расширению, изменению или же более подробному выяснению; если оно не дает нам повода ни к какому заключению... то что еще может сделать самый пытливый, мыслящий и религиозный человек, кроме того, чтобы давать свое прямое философское согласие на это положение всякий раз, когда оно выдвигается?..» [Юм, 1996, с. 424–425]. Действительно, таков вывод «естественного» человеческого ума, который можно сделать на основании простого наблюдения мироздания. Но откуда же тогда берется несомненность религиозной веры? Естественно, только из самой же веры, поскольку только вера и может давать нам достоверное знание чего бы то ни было – ведь от разума этого ждать не приходится.

Более того, разум здесь начинает преподносить и странные «сюрпризы»: «Теист признает, что изначальный интеллект весьма отличен от человеческого разума; атеист признает, что изначальный принцип порядка имеет с последним некоторую отдаленную аналогию»; и если, продолжает Юм, они «проявляют такое упрямство», то он не удивится, если они «незаметно поменялись местами и что, с одной стороны, теист преувеличивает несходство между высшим существом и... смертными существами, а с другой – атеист превозносит аналогию между всеми действиями природы... и человеческим разумом» [там же, с. 413]. В этом состоит второй парадокс, а именно: теисты и атеисты фактически исходят из одних и тех же изначальных презумпций и аргументов, поэтому, как говорит сам Юм, в принципе могли бы «поменяться местами», а это означает, что сам выбор в пользу теизма и атеизма в конечном счете определяется не рациональными аргументами, а совершенно иными факторами. Собственно, суть парадокса здесь состоит в том, что и *теизм и атеизм опираются на одни и те же рациональные аргументы, но придают им прямо*

противоположный смысл, т.е. используют их по-разному, в разных контекстах. Поэтому в силу того обстоятельства, на которое указал Юм, применение теистической и атеистической систем рациональных аргументов как неких «двойников» становится если не бессмысленным, то малоэффективным.

Словно предвидя кантовскую критику «онтологического аргумента», Д. Юм предложил одно чрезвычайно смелое рассуждение. По его мнению, «одно весьма характерное заблуждение, которое постоянно вбивают нам в голову в школах и которое стало в силу этого чем-то вроде установленного догмата... состоит в обычном делении актов познания на *представление, суждение и заключение*»; однако, утверждает Юм, «все эти различия и определения грешат в весьма важных пунктах. Во-первых, далеко не верно, что в каждом образуемом нами суждении мы соединяем две различные идеи, ибо в суждении *Бог существует*, да и во всяком другом суждении, касающемся существования, идея существования не есть отдельная идея, которую мы присоединяли бы к идее объекта... Во-вторых... Мы непосредственно заключаем от действия к причине, и заключение это является не только истинным способом рассуждения, но и самым сильным из всех и более убедительным... Относительно же всех этих трех актов познания мы можем вообще сказать, что все они, если рассматривать их в надлежащем свете, сводятся к первому акту и оказываются не чем иным, как особым способом представления объектов... и единственная заметная разница в данном случае возникает тогда, когда мы присоединяем к представлению веру и бываем убеждены в истине того, что представляем. Этот акт нашего духа еще никогда не был объяснен ни одним философом, поэтому я вправе предложить свою гипотезу... что акт этот не что иное, как сильное и устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению» [Юм, 1995, с. 168]. Здесь философ фактически утверждает, что «онтологический аргумент» – это вообще не «доказательство», но просто констатация *эмпирического факта* нашего опыта! В онтологическом аргументе, как известно, речь идет о внementsальном существовании Бога, а Юм в данном случае говорит не о об этом. У него здесь речь идет о том, что наш опыт организован таким образом, что целостное восприятие реальности изначально выстраивает ее как целесообразную систему, предполагающую разумное начало, которое затем «автоматически» идентифицируется с Богом как Творцом. Однако если мы обратимся к предыдущему парадоксу, то становится понятно, что тот же самый аргумент используют и атеисты – но уже в прямо противоположном смысле: из разумного устройства мира они делают вывод о том, что он так устроен сам по себе и поэтому никакой Творец ему не нужен.

Тем самым, и теизм, и атеизм основываются на одном и том же опыте познания внешнего мира, но на разном опыте экзистенциальном. Выбор вывода из самого факта разумного устройства мира в пользу существования или же несуществования Творца зависит не от степени познания мира, а от другого дополнительного к этому опыта, который можно обозначить как опыт экзистенциальный. Суть последнего состоит в личностном отношении к реальности, которое обусловлено более высоким развитием личностных структур в самом человеке. Человек познает существование Творца мира как абсолютную Личность по принципу «подобное познается подобным» – т.е. в том случае, если в самом человеке личностные структуры достаточно развиты для такого понимания. А если не развиты, то такого понимания не происходит. Тем самым, атеизм не зависит от уровня познания мира, а является следствием неразвитости личностного бытия человека – и, соответственно, безличного восприятия реальности. Что же касается познавательных способностей, то они в равной степени ограничены как у теистов, так и у атеистов, и наличие или отсутствие религиозной веры зависит вообще не от них. Здесь действует общий принцип, сформулированный Г.В. Лейбницем: «Надо знать, что каждая простая субстанция

посредством своих смутных восприятий или ощущений содержит универсум и что последовательность этих восприятий регулируется особой природой этой субстанции, но так, что всегда выражает всю природу универсума... Но невозможно, чтобы душа могла отчетливо знать всю свою природу... для этого надо было бы, чтобы душа в совершенстве знала весь универсум, который в ней содержится, т.е. надо, чтобы она была Богом» [Лейбниц, 1989, с. 392–393]. Ни одна душа не может в совершенстве знать весь универсум, но это абсолютно и не требуется для того, чтобы знать о Боге. Для знания о Боге требуется не особое знание внешнего мира, а внутренний экзистенциальный процесс в самом человеке, дающий опыт богоприсутствия и богопознания. Этот внутренний опыт возникает лишь в результате личностного развития по принципу «душа обязана трудиться» (Н. Заболоцкий). А при его отсутствии опыт богопознания такому человеку совершенно непонятен и поэтому кажется «иллюзией». Это аналогично тому, как непонятен, например, опыт любви к другому человеку тем, кто его сам не испытал.

Заслуга Д. Юма в прояснении этого вопроса состоит в том, что, указывая на неправомочность отделения в актах познания представления от суждения и заключения, он обосновал необходимость возвращения рефлексии к их первичному единству в реальном опыте сознания. Именно для этого и нужен «скепсис», суть которого состоит не в отрицании реальности, а в приближении к ней путем предварительной «расчистки» сознания от накопившихся в нем предрассудков. (Стоит отметить, что этот шаг Юма весьма близок к работе русской философии по восстановлению «целостного разума», искусственно разрушенного европейским рационализмом.) В результате его анализа обнаружился третий парадокс. Среди всех предметов мысли именно бытие Божие оказывается самым достоверным, поскольку Его бытие изначально является самым неотъемлемым атрибутом восприятия реальности как таковой, полагающим ее абсолютную Причину, т.е. здесь и сам «атрибут» бытия изначально мыслится *абсолютно*. Однако, с другой стороны, эта достоверность является только достоверностью мысли, но внементальное существование Бога она не доказывает строго логически (чем, в свою очередь, затем удачно пользуются атеисты, выстраивая свою аргументацию). Интересно также и то, что здесь Д. Юм фактически воспроизводит аргументацию Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта и др., однако при этом исходя из прямо противоположных – сенсуалистических – презумпций. «Соль» парадокса здесь в том, что сенсуалистическая установка приводит к необходимости признания высшей достоверности именно у «сверхчувственных» предметов мысли (ранее это произошло и у Дж. Беркли).

В свое время Б. Рассел охарактеризовал внутреннюю парадоксальность эпистемологии Юма следующим образом: «Философия Юма... представляет собой крушение рационализма XVIII в. Он, подобно Локку, начинает с намерения быть сенсуалистичным и эмпиричным, не принимая ничего на веру, но изыскивая любые указания, которые можно получить из опыта и наблюдения. Но... он пришел к злосчастному выводу о том, что ничто нельзя познать путем опыта и наблюдения. Нет такого явления, как разумная вера... Мы не можем перестать верить, но никакая вера не может быть основана на разуме» [Рассел, 2001, с. 792]. В свою очередь, детализируя эти парадоксы в нашем кратком анализе, можно сделать вывод об их внутренней логической последовательности, особенно ярко проявляющейся в особой эпистемологии религиозной веры. Вместе с тем, приходится возразить Б. Расселу в последнем пункте: анализ показывает, что у Юма вера не только «может быть основана на разуме», но она, если можно так выразиться, составляет *опытное основание*, «субстанцию» самого разума. «Преодоление» Юма сам Рассел видел в необходимости постулирования сверхэмпирического принципа индукции, которая и «является независимым логическим принципом, который нельзя вывести из опыта или из других логических принципов... без этого принципа наука невозможна» [там же, с. 794]. Но нельзя

не заметить, что у самого Юма эту же функцию выполняет категория веры (belief), всегда *практически удостоверяющая* предмет знания. Здесь ярко обнаруживается и смысл этимологии самого слова *досто-верность* – т.е. «достойный веры». Этот смысл укоренен в опыте «практического разума», который, как обнаружено у Д. Юма, служит и *основой* разума религиозного.

В качестве более общего вывода вновь укажем на близость анализа Юма к работе русской философии по восстановлению «целостного разума», хотя и проведенной в ином ключе: если Д. Юм опирался на свою традицию сенсуализма и философии «здравого смысла», то русская философия в первую очередь восстанавливала в правах умозрение и мистический опыт. Однако и в русской философии принцип эмпиризма как опоры на непосредственный опыт сознания в критике канто-гегелевского категориального схематизма также был очень важен. Тем самым, нынешняя «монополизация» Юма аналитической философией совершенно неуместна. Указанная близость к Д. Юму требует актуализировать его наследие и в рамках русской философской традиции.

Список литературы

- Васильев, 2020 – *Васильев В.В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: Ленанд, 2020. 704 с.
- Касавин, 2012 – *Касавин И.Т.* Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов // Дэвид Юм и современная философия: сборник статей / Ред. И.Т. Касавин. М.: Альфа-М, 2012. С. 27–51.
- Лейбниц, 1989 – *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. 554 с.
- Пивоваров, 2012 – *Пивоваров Д.В.* Давид Юм: скептицизм и философия религии // Вестник Уральского ин-та экономики, управления и права. 2012. № 1. С. 77–90.
- Рассел, 2001 – *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. / Пер. с англ. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.
- Юм, 1996 – *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // *Юм Д.* Малые произведения / Пер. с англ. М.: Канон, 1996. С. 297–427.
- Юм, 1995 – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. I. О познании. М.: Канон, 1995. 400 с.
- Яковлев, 2011 – *Яковлев В.В.* Специфика воззрений Д. Юма о чудесах // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С. 71–75.
- Bailey, O'Brien, 2014 – *Bailey A., O'Brien D.* Hume's Critique of Religion: Sick Men's Dreams. Dordrecht: Springer, 2014. 260 p.
- Gaskin, 1988 – *Gaskin J.C.A.* Hume's Philosophy of Religion. Second Edition. Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 1988. 188 p.
- Coleman, 2001 – *Coleman D.* Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony // Hume Studies. 2001. Vol. 27. No. 2. P. 195–226.

Epistemology of “Natural Religion” by D. Hume: Hidden Paradoxes

Vitaliy J. Darenskiy

Lugansk State Pedagogical University. 2 Oboronnaja Str., 91011, Lugansk, Ukraine; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

The article examines the paradoxes of the concept of “natural religion” by D. Hume, which arose as a result of his application of the method of radical skepticism to the subjects of religious faith. It is shown that the analysis of D. Hume is a movement from the original theses of a skeptical nature – to theses that coincide with traditional views. The main paradox of his concept is that the impossibility of rational proofs of knowledge of anything (including knowledge of the existence of God) leads to the fact that the basic epistemological category of D. Hume is the

category of faith (belief). This, in turn, leads to the disappearance of fundamental differences between what is commonly called “positive” (scientific) knowledge and religious faith. Moreover, in this case, it is religious faith that turns out to be a kind of “model” of any knowledge as such. The merit of D. Hume in clarifying this question is that he clearly pointed out the illegality of separating the representation from the judgment and conclusion in acts of knowledge – and returning reflection to their primary unity in the real experience of consciousness.

Keywords: D. Hume, “natural religion”, belief, paradoxes, justification

References

- Bailey A., O'Brien D. *Hume's Critique of Religion: Sick Men's Dreams*. Dordrecht: Springer, 2014. 260 p.
- Coleman D. Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony, *Hume Studies*, 2001, vol. 27, no. 2, pp. 195–226.
- Gaskin J.C.A. *Hume's Philosophy of Religion*. Second Edition. Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 1988. 188 p.
- Hume D. Dialogi o estestvennoj religii [Dialogues about Natural Religion]. In: Hume D. *Malye proizvedeniya* [Small Works]. Moscow, Kanon Publ., 1996, pp. 297–427. (In Russian)
- Hume D. *Traktat o chelovecheskoj prirode. Kn. I. O poznanii* [A Treatise on Human Nature. Book I. On Knowledge]. Moscow: Kanon Publ., 1995. 400 p. (In Russian)
- Jakovlev V.V. Specifika vozzrenij D. Huma o chudesah [Specifics of D. Hume's Views on Miracles]. *Gumanitarnyj vector* [Humanitarian Vector], 2011, no. 2 (26), pp. 71–75. (In Russian)
- Kasavin I.T. David Hume. Shest' jepistemologicheskikh paradoksov [David Hume. Six Epistemological Paradoxes]. In: *David Hume i sovremennaja filosofija: sbornik statej* [David Hume and Contemporary Philosophy: Collected Papers], ed. by I.T. Kasavin. Moscow: Al'fa-M Publ., 2012, pp. 27–51. (In Russian)
- Leibniz G.W. Opyty teodicei o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla [Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil]. In: Leibniz G.W. *Socineniya* [Essays] v 4-h t., t. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 554 p. (In Russian)
- Pivovarov D.V. David Hume: skepticizm i filosofija religii [David Hume: Skepticism and the Philosophy of Religion]. In: *Vestnik Ural'skogo instituta ekonomiki, upravlenija i prava* [Bulletin of the Ural Institute of Economics, Management and Law], 2012, no. 1, pp. 77–90. (In Russian)
- Russell B. *Istorija zapadnoj filosofii. V 3 kn.* [History of Western philosophy. In 3 book]. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta Publ., 2001. 992 p. (In Russian)
- Vasil'ev V. *David Hume i zagadki ego filosofii* [David Hume and the Mysteries of his Philosophy]. Moscow: Lenand Publ., 2020. 704 p. (In Russian)

А.А. Кротов

Философ на службе у термидорианской республики и императора: к политической биографии Мен де Бирана

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: krotov@philos.msu.ru

В статье анализируются особенности политической философии родоначальника французского спиритуализма на основе опубликованных на рубеже XX–XXI вв. документов. Рассматривается специфика его мировосприятия в ранний период философской деятельности, а также причины, побудившие его обратиться к политике после термидорианского переворота. Негативное отношение к якобинцам, сожаления о падении монархии весьма характерны для его взглядов в этот период. Термидорианскую республику, а затем империю он встречает с надеждами на близкий мир, социальную стабильность, основанную на неукоснительном соблюдении законов. Поначалу он восхваляет Наполеона как гения, который «умиротворяет и утешает». Но затем наступает разочарование, непрерывная череда войн приводит его к осуждению наполеоновской политики в составе «комиссии пяти» законодательного корпуса в декабре 1813 г. Реставрацию философ встречает как событие, отвечающее замыслам Провидения. Несомненно, что обращение к религиозной философии во многом было мотивировано именно политическим опытом Бирана.

Ключевые слова: Мен де Биран, французская философия, спиритуализм, философия и политика

В истории европейской мысли роль Мен де Бирана весьма значительна: признанный родоначальник французского спиритуализма XIX в. оказал влияние и на различные формы «рефлексивной философии», и на персонализм; в ряде аспектов его система довольно близка бергсонизму, экзистенциализму, антропологическим учениям XX в. Политическая деятельность Бирана, конечно же, давно привлекала внимание его биографов, но лишь на рубеже XX–XXI вв. была опубликована обширная подборка материалов, позволяющая составить о ней достаточно полное, систематическое представление. Упомянутые материалы были включены в состав собрания сочинений философа, которое издавалось под общей редакцией Франсуа Азуви. Две части тринадцатого тома собрания, появившиеся под заголовком «Общественный деятель», содержат как известные прежде тексты, так и множество впервые опубликованных документов. Андре Робине и Нелли Брюйер, составители тома,

справедливо подчеркивали, что прежде не существовало даже общей описи всех политических документов, относящихся к публичной деятельности Мен де Бирана. Исследователи свели воедино и подготовили к печати наиболее значимые материалы, обратившись к архивам Гратлу, Бержерака, департамента Дордонь, библиотеки национального Института (Париж), публичной университетской Женевской библиотеки, в которой находятся документы, представляющие собой дар Эрнеста и Марсель-Пьера Навиллей. Философская ценность проделанной ими работы, прежде всего, в том, что она позволяет дополнить представления об эволюции теоретических взглядов Бирана анализом идей из политической сферы, с которыми классик французского спиритуализма по разным причинам считал возможным солидаризироваться публично.

Мен де Биран, получивший образование в Перигё под руководством Доктринеров (членов конгрегации служителей Христианского Учения), с января 1785 г. находился на службе у короля в качестве одного из телохранителей («вторая рота гвардейцев короля»). Роспуск отряда королевских телохранителей приводит к его отставке. С осени 1792 г. он обосновывается в своем родовом имении (Гратлу), посвящая свое время занятиям математикой и философией.

В мае 1794 г. он делает характерную запись: «Все влияет на нас, и мы постоянно меняемся вместе со всем, что нас окружает» [Maine de Biran, 1957, t. III, p. 3]. Свою душу он уподоблял реке, воды которой бывают то беспокойными, то неподвижными, непрерывно переходящими от одного состояния к другому. Тема непостоянства в человеческом бытии – сквозная в «Дневнике» философа. Примечательно, что в двух самых ранних своих текстах, относящихся к 1792 г., он высказывает сомнения относительно возможности убедительно решить проблему бытия Бога. «Я ничего не знаю ни о существовании, ни о природе верховного Существа». Доказательство от «всеобщего согласия» несостоятельно, ибо единодушие в этом вопросе ничем не подтверждено, да и подсчет голосов применительно к истине – нелепый способ убеждения. Аргумент от идеи безмерного в своем совершенстве существа ложен, ибо человек не обладает идеей бесконечного. Доводы, исходящие из чувственных восприятий нашего мира, могут привести к первому движению, но нельзя доказать, что его источник – непременно Бог. Тем не менее, онтологическая неустойчивость, характеризующая положение человека, отнюдь не препятствует активному включению в общественную жизнь: «Мое неведение относительно Бога не мешает моему пониманию того, что моральное благо, полезное и даже необходимое для человека, для организации и сохранения общества, обязательно для всякого разумного существа» [Maine de Biran, 1998, t. I, p. 4–5].

Мучительные размышления не оставляют Бирана в кругу одних и тех же понятий; испытываемые им сомнения в итоге не делают его ни скептиком, ни агностиком: уже в 1793 г., переживая утрату своей сестры Виктории, он ссылается на внутреннее чувство, приводящее к признанию Высшего разума: «...если Бог не существует, все не более, чем иллюзия, обман; порядок, который мы наблюдаем в природе, существует только в нашем уме... Ничто не имеет достаточного основания» [ibid., p. 16].

Для раннего Бирана философским ориентиром выступал Руссо. Особенно вдохновляли его «Исповедь» и «Прогулки одинокого мечтателя». Как и великий Женевец, он испытывал склонность к самоанализу, к изучению тончайших движений собственной души. При этом Биран не был эпигоном руссоизма, он стремился полагаться, прежде всего, на собственный опыт: «Руссо говорит с моим сердцем, но иногда его ошибки меня удручают» [Maine de Biran, 1957, t. III, p. 9].

В феврале 1794 г., в своем комментарии на речь Робеспьера, Биран выражает отношение к революции, и высказанные им установки позволяют понять мотивы многих его последующих поступков, связанных с политической деятельностью. Он упрекает Робеспьера в желании полностью изменить природу людей, создать их

заново, во «второй раз». Франция, по образному выражению философа, становится жертвой «шарлатанства». Судьбу 25 миллионов людей предлагают поставить в зависимость от предполагаемой политической добродетели восьмисот депутатов. Но «все вероятности» за то, что эти депутаты предпочтут поставить выше интересов народа собственное властолюбие. Более того, уже очевидно, что упомянутые депутаты и есть виновники множества бедствий: упадка земледелия, ослабления торговли, сокращения численности населения, приближающегося голода. Бесчисленные тяготы не были необходимы стране, они не принесли счастья ее жителям, вопреки раздававшимся обещаниям. «Ужасная картина несчастий, которые опустошают мою отчизну, ранит мое сердце» [Maine de Biran, 1998, t. I, p. 31]. Философ утверждает, что недостатки прежнего режима гораздо меньше того зла, с которым связано сложившееся положение дел. Эту истину он хотел бы донести до сограждан, дабы уберечь их от новых тягот и преступлений. По существу, в понимании Бирана, монархия отнюдь не заслуживает осуждения, напротив, она предпочтительнее того общественного устройства, которое утвердилось на ее обломках. Он выражает готовность посвятить свои силы общему благу, интересам сограждан. Этот мотив, по-видимому, станет для него основным при определении дальнейшего жизненного пути. Будучи роялистом, он согласен, в силу обстоятельств, служить стране даже при отсутствии монарха.

Термидорианский переворот приводит Бирана в сферу политики. В апреле 1795 г. он, по представлению Шовье, обладавшего полномочиями реорганизовать администрацию департаментов Дордонь и Коррез, включен в соответствующий список чиновников. В качестве члена административного совета департамента Дордонь, он, как и остальные, клянется «быть верным Нации и закону, поддерживать всей своей властью свободу, равенство, единство и неделимость Республики или умереть, защищая их, и выполнять свой долг с усердием и непредвзятостью» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 10].

Бираниносил присягу разным правительствам, но он отнюдь не был готов служить любому режиму. Учитывая содержание его ранних набросков, вряд ли стоит сомневаться в его искренности, когда мы видим подпись философа под обращением администрации департамента к согражданам от 21 мая 1795 г. В этом документе провозглашаются принципы, которых намерена придерживаться администрация в своей работе. Упомянуты защита прав граждан, следование справедливости, точное соблюдение законов, в чем усматривается «единственная гарантия социального порядка». Осуждается «ужасный тиранический режим», выражаются заверения в том, что таланты и добродетель отныне не станут преследоваться. Высказывается призыв проявить еще немного терпения – ведь скоро наступит долгожданный конец страданиям, подлинный триумф свободы.

В обращении к национальному Конвенту от 4 июня 1795 г., составленном Бираном и Граном от имени администрации департамента, содержится клятва защищать «до последней капли крови» народных представителей. Присутствует в нем и настойчивое требование продолжить преследование «предателей и мятежников»: это необходимо для очищения страны. В тот же день администрация департамента направляет во все дистрикты циркуляр, предписывающий непреклонное, суровое преследование «всех врагов правительства».

После утверждения новой конституции Бирани выдвигал свою кандидатуру в общенациональный совет пятисот, но потерпел неудачу на выборах. В октябре 1795 г. истек срок его полномочий в административном совете департамента, следующие полтора года он не занимал никаких должностей. В апреле 1797 г. проходили новые выборы в совет пятисот, на этот раз философ набрал в своем департаменте 235 голосов, что соответствовало критерию абсолютного большинства. В мае он официально приступил к работе в совете. В июне, при обсуждении вопроса о ситуации в колониях

и злоупотреблениях представителей Директории на Сан-Доминго, Биран призывает рассмотреть более общую проблему – ответственности министров. Он заявляет о несовершенстве законодательства, требует осуществить корректировку нормативных актов. Биран призывает для лучшего понимания проблемы обратиться к абстрактным принципам, связанным с утонченной метафизикой. Он уподобляет государство, политическое тело человеческому, «моральному существу». В обоих случаях присутствуют три различные способности: мышление, воля и действие. Высшее социальное искусство состоит в том, чтобы опираться на них по отдельности, но в итоге получая гармонию, некую синхронность. В государстве законодательный корпус подобен рассудку, правительство – воле, а действие осуществляют назначенные правительством уполномоченные. Воля должна быть подчинена рассудку, а сама она направляет действие. Способности различны, но между ними имеется определенное соподчинение. Моральное существо подлежит ответственности перед «внутренним судьей», его деяния оцениваются на основе понятий и правил рассудка. Таким путем возможно отделить слепую, беспринципную волю от просвещенной, разумной. В масштабах государства законодательный корпус – «естественный судья» правительства. Он должен быть судьей также и для назначаемых Директорией уполномоченных. Но механизм подобной ответственности законом не предусмотрен. Этот пробел надлежит восполнить, ибо, если Директория пожелает подавить волю народа, она легко превратит министров в свое покорное орудие.

4 сентября 1797 г. (18 фрюктидора) большая группа депутатов (177 человек) была лишена мандатов как принадлежащая к лагерю роялистов. Среди них оказался и Биран, выборы в департаменте Дордонь были объявлены нелегитимными и аннулированы. Философ удалился в свое поместье и два года в общественной жизни не участвовал.

Очередное его возвращение в политику произошло после бонапартистского переворота. 31 июля 1800 г. Биран по распоряжению префекта Риве вошел в муниципальный совет коммуны Сен-Совер (округа Бержерак). В апреле 1802 г. философ был включен в состав общего совета департамента Дордонь приказом первого консула, по представлению министра внутренних дел Шапталя. В июне газета «*Moniteur*» опубликовала приветственное обращение совета, за подписью всех его членов, к Наполеону. В нем восхваляются военные и административные заслуги первого консула, своим появлением упорядочившего царивший повсюду «хаос». Военный гений возвел Францию на подобающее ей среди народов место, заставив потесниться враждебные державы. Во внутренних делах преобладавшая разобщенность сменилась единством, борьба партий завершилась. Возродилось уважение к закону и порядку. Прекращены преследования, провозглашена свобода культов, революция закончена. Нация больше не желает менять систему правления. Процветание Франции отныне зависит от возглавившего ее героя.

В период консульства Биран публикует свой первый значительный труд – «Влияние привычки на способность мыслить» (1802). Работа развивает ведущие установки школы «идеологов». По справедливому замечанию Франсуа Азуви, произведение Бирана фактически представляет собой «полный трактат философской психологии» [Azouvi, 1992, p. 1948]. В основе этой психологии лежит сенсуалистическая методология. Философ заявляет о необходимости объединить «идеологию» с психологией. При этом психологический анализ следует осуществлять, подражая физикам, т.е. ограничиваться исключительно изучением последовательности феноменов.

В марте 1805 г. Наполеон своим декретом назначает Бирана членом совета префектуры департамента Дордонь. На следующий год повышение: 31 января 1806 г. император, по представлению министра внутренних дел Шампаньи, назначает философа супрефектом округа Бержерак. В свою очередь, министр руководствовался рекомендацией Риве, префекта департамента, что отражено в их переписке.

15 февраля 1806 г. Бيران принес полагающуюся в подобных случаях присягу: «я клянусь повиноваться конституциям империи и в верности императору» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 174]. В новой должности Бيران сталкивается с широким спектром вопросов: в его административной переписке представлены такие темы, как образование, рекрутский набор, состояние мостов, рынки, взыскание штрафов, бандитизм, экипировка почетного караула, торжественные службы, приуроченные к военным победам (например, под Йеной), праздничные мероприятия в связи с коронацией. Но занимает его не только рутинная работа. В августе 1806 г. он присутствует на аудиенции у императора в замке Сен-Клу в составе делегации департамента из четырех человек. Возглавлявший делегацию де Жюмильак обратился с краткой речью к императору и вручил ему приветственный адрес, составленный на основе подготовленного Бираном текста. В адресе говорилось о признательности и любви, испытываемыми французами по отношению к главе государства. Согласно официальному бюллетеню департамента Дордонь, Наполеон принял делегацию «самым милостивым образом», задавал вопросы о производстве товаров, состоянии дорог, торговле. В ходе беседы ему была передана написанная Бираном краткая записка о состоянии департамента. В этом документе говорится об улучшении навигации по двум главным рекам Дордони, о прокладке участка дороги Лион – Бордо. Не обходится и без напыщенных похвал: имя «Наполеона Великого» повсюду произносится с чувством любви и неизменным энтузиазмом. «Подобно звезде, свет которой оживляет и украшает все места, достигаемые им напрямую, ваше управление создает и оживляет все, что оно не должно делать само» [ibid., p. 184]. Выдающийся герой изменил облик многих империй, рассеял самоуверенных врагов столь же легко, «как ветер рассеивает пыль». Но он же выступил миротворцем, использующим все средства для наибольшего процветания страны.

Анри Гуйе обоснованно отмечал, что Бيران «принимает империю, поскольку он видит в императоре умиротворителя и созидателя, в котором нуждается Франция» [Gouhier, 2001, p. 981]. Постепенно у философа нарастало разочарование: казавшийся близким долгосрочный мир все не наступал, войны и сопряженные с ними тяготы не прекращались. Действительно ли такое правление необходимо стране? Негативный, категоричный ответ формируется не сразу.

Значительные усилия, находясь на посту супрефекта, философ предпринимал для открытия коллежа в Бержераке. Предполагалось содержать его на средства самих горожан. Обращаясь к состоятельным «отцам семейств», Бيران говорит о необходимости сделать все для счастья детей, развития их способностей, о предоставлении им должного образования. Ведь «в высшей степени просвещенный гений героя, управляющего нами», вдохновляет и привлекает на службу все таланты, награждая их, придает значение только реальным заслугам и способностям. Бيران восхищался методикой обучения, разработанной Песталоцци, и рассчитывал на ее применение в новом коллеже. Он солидаризировался с идеей знаменитого педагога о том, что основной целью обучения должно стать развитие разума.

Заключение Тильзитского мира было встречено философом с энтузиазмом. На празднике, приуроченном к этому случаю, он произнес торжественную речь, в которой прославлял героя, «непобедимого и ужасного в сражении, мягкого и воздержанного в победе, всегда готового дать почувствовать тяжесть своей карающей руки, как и протянуть защищающую руку». Его гений «умиротворяет и утешает», «удивляет народы», но также рассеивает и опрокидывает всех многочисленных врагов, тщетно пытающихся ему противостоять. Заключенный между Россией и Францией мир должен навеки соединить два народа, «ради счастья Европы и спокойствия цивилизованного мира». Несомненно, этого мирного спокойствия супрефект желает страстно и в момент произнесения речи не сомневается, что ожидание не продлится долго. Он выражает уверенность, что островное государство, лишившись

союзников на континенте, прекратит бесперспективную войну, позволив императору спасти себя от непоправимой катастрофы, неизбежной для оказавшейся в изоляции державы. Тогда настанет черед нового праздника, посвященного «полному и общему миру». Биран призывает сограждан обратить свои мысли и сердца к тем идеям, которые связаны «с великим именем Наполеона», «нашим великим и бесмертным императором» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 209–211].

В феврале 1810 г. Биран, во главе делегации от Дордони, был принят Наполеоном во дворце Тюильри, в тронном зале. Философ вручил императору приветственный адрес, в котором говорилось о преданности жителей департамента повелителю, управляющему страной ради «славы и процветания нации». Император провозгласил нацию великой, и она стала таковой благодаря своему выдающемуся герою. Наполеон по праву получает выражения «восхищения, признательности и любви», ибо он для своих подданных – не столько внушающий ужас завоеватель, сколько «добрый, счастливый гений, который умиротворяет, утешает, исправляет все бедствия и сочетает все разъединенные начала» [ibid., p. 253–254]. Адрес содержит и завуалированную жалобу на тяготы континентальной блокады, от которых императору пора бы избавить многострадальных подданных. В частности, в адресе констатируется, что жители департамента «с постоянством и неизменной преданностью» поддерживают свое правительство, несмотря на чувствительные для департамента бедствия, сопровождающие морскую войну.

В своем ответе делегатам от Дордони Наполеон заявил, что вместе со своим союзником, российским императором, предпринял все усилия для установления всеобщего мира. Эти усилия успехом не увенчались, ибо король Англии, в своей неизменной ненависти к Франции, не пожелал прекратить войну. Он не способен предвидеть ближайших последствий своего поступка. По мысли Наполеона, когда война завершится, Франция выйдет из нее могущественной, как никогда. Напротив, враждебное государство ждет упадок, оно обветшало и его будущее незавидно.

В марте 1810 г. Биран был награжден орденом Почетного легиона. Заручившись поддержкой Ласепада, великого канцлера Почетного легиона, он направляет соответствующее прошение на имя императора. Как справедливо замечал Эрнест Навиль по поводу состоявшегося награждения, «такое отличие было в то время слишком обыкновенным, чтобы быть покровительством» [Naville, 1857, p. 50]. Поэтому неверно полагать, будто Биран пользовался особым расположением Наполеона.

В августе 1810 г. сенат назначил философа в числе других представителей его департамента членом законодательного корпуса. В апреле следующего года он слагает с себя полномочия супрефекта, в октябре 1812 г. обосновывается в Париже.

По замечанию Жака Годшо, «никогда франкмасонство не было столь процветающим во Франции, как во времена империи» [Godechot, 1951, p. 634]. Как и многие его современники, Биран был членом братства, входил в состав ложи «Верность». В этом плане показательна его речь о сущности и истоках масонства, произнесенная в конце 1810 г. Истинные франкмасоны, настаивал он, оказывают друг другу поддержку, руководствуются уважением и любовью, обмениваясь идеями, учениями, впечатлениями. Хотя они разбросаны по разным странам, подчинены разным правительствам, говорят на разных языках, их цели совпадают. Главная среди них – «сближать человека с человеком, усиливать или развивать эту склонность к общительности, неотделимую от его природы, ослаблять или обуздывать все индивидуальные страсти, которые обрекают его на одиночество, несчастье и порок» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 263]. Истоки масонства, согласно Бирану, восходят к древнему Египту, где возникли первые тайные общества. В то время как во внешнем мире царили жестокие обычаи и беспорядок, эти общества объединяли избранных и достойных. При этом древние мудрецы выдвигали две доктрины: публичную и тайную, предназначенную для немногих. Публичная в символической форме

выражала истину, ибо в полной мере она не могла быть воспринята теми, кто находился во власти предрассудков и заблуждений. Получить доступ к тайному учению (посвящение) можно было, только пройдя непростые испытания. Чистота нравов и возвышенный ум – отличительные черты тех, кто принадлежит к братству.

Когда империя клонилась к закату, Биран подготовил обширный труд «Опыт об основаниях психологии» (1812), оставшийся неопубликованным при его жизни. В новом труде излагается концепция, ставшая классической для французского спиритуализма XIX в. Сохраняя дружеские отношения с «идеологами», Биран уже давно не разделяет их ведущих теоретических установок. В своем обобщающем труде он стремился выявить и изучить «первоначальный факт внутреннего чувства». Он обнаруживает его в волевом усилии, неотделимом от чувства активности.

В глазах большинства окружающих его людей Биран был известным администратором, депутатом. «Для нескольких лиц, которые слышали, как он говорил о философии, его величие, конечно, было другого порядка. Такие люди, как Андре-Мари Ампер, Гизо, Дежерандо, Филип-Альбер Стапфер, были согласны с Руайе-Колларом, который говорил, покидая церковь Св. Фомы Аквинского после службы по умершему: “Это был учитель всех нас”» [Gouhier, 1970, p. 8].

«Звездный час» Бирана-политика пробил в декабре 1813 г. В составе комиссии законодательного корпуса он выступил от имени народных представителей против наполеоновской завоевательной политики. Заметим, что в предшествующий период философ открыто не демонстрировал никаких оппозиционных настроений. Во время правления Наполеона против него неоднократно составлялись различные заговоры. По меткому замечанию Анри Гобера, среди них можно выделить как «опереточные», так и весьма серьезные, таившие немалую опасность для властителя. Так, роялисты организовали взрыв на улице Никез 24 декабря 1800 г., причем покушение едва не увенчалось успехом. Другой знаменитый роялистский заговор относится к 1803–1804 гг. «Шуан Жорж Кадудаль вернется в то время на сцену, ведя за собой генерала Пишегрю; за ними, конечно же, мы найдем графа д’ Артуа; и за кулисами, Англию с ее гинеями» [Gaubert, 1962, p. 162]. Мен де Биран к заговорам не причастен, не входит ни в одну конспиративную сеть. Он служит императору, вполне сохраняя внешнюю лояльность. По крайней мере, так продолжается до того момента, пока трон императора, наконец, не пошатнулся в результате военных неудач в России и Германии («битва народов»).

В переписке Наполеона за 1813 г. Биран упоминается дважды. В письме Камбасересу (23 декабря) он дает великому канцлеру империи распоряжение провести заседание комиссии, избранной накануне законодательным корпусом в составе Рейнуара, Лене, Галлуа, Флержера и Бирана. Комиссии предписано ознакомиться со всеми документами, касающимися мирных переговоров (инициированных Меттернихом), и декларацией союзников (в которой объявлялось, что они ведут войну «против господства императора» Наполеона в Европе, а не против Франции). В тот же день Наполеон предписывает председателю законодательного корпуса Ренье явиться на заседание комиссии (названы все ее члены), которое пройдет у Камбасереса [Napoléon Bonaparte, 2017, t. XIV, p. 1186, 1192]. От комиссии ожидалось выражение отношения к инициативе враждебных Франции государств. Аналогичное поручение было дано комиссии Сената. Наполеон собирался объединить все силы для отпора союзникам, использовать все пропагандистские средства. В итоге его замысел не сработал. Правда, сенатская комиссия (Талейран, Фонтан, Бернонвиль, Барбе-Марбуа, Сен-Марсан) ожидания императора оправдала. «Сенаторы, я тронут чувствами, которые вы мне выражаете» [Napoléon I, 1868, t. XXVI, p. 548]. Фонтан от имени сенатской комиссии выступил с обличением коварной дипломатии держав, входящих в антифранцузскую коалицию. Комиссия полностью возложила ответственность за срыв мирных переговоров на коалицию. Она также призвала

французский народ соединиться вокруг «диадемы» императора, не забывая о том, что мир не покупают слабостью.

На заседании законодательного корпуса доклад от имени «комиссии пяти» 29 декабря сделал Лене. Он заявил о необходимости донести истину «до подножия трона», ибо именно законодатели и связывают народ с главой государства. Он с осуждением говорил о «бесцельной варварской войне», о необходимости прекратить столь «фатальные» для всей Европы боевые действия. Мирные предложения союзников, предполагавшие сохранение Франции в ее естественных границах, следовало принять, как только они поступили. Присутствовало в его речи и восхваление прежних королей Франции. Несмотря на возмущение председателя Ренье, законодательный корпус не выступил с осуждением речи Лене; наоборот, 223 голосами против 31 он постановил ее опубликовать [Lentz, 2018, p. 503]. Такой итог обсуждения вызвал гнев Наполеона: он запретил печатание речи и прервал заседание законодательного корпуса. 1 января 1814 г. он заявил его представителям: «Что такое трон? Четыре куска дерева, покрытых бархатом» [Pasquier, 1893, t. 2, p. 129]. По мысли Наполеона, подлинный «трон – это нация», и она нуждается в императоре больше, чем он в ней. Депутаты были призваны принести благо стране, но предпочли причинить зло, сыграв на руку ее врагам.

В письме к Морису 4 января 1814 г. Бيران объясняет мотивацию членов «комиссии пяти». Они стремились побудить императора торжественно поклясться своему народу, что отныне война будет им вестись только для защиты собственной территории, ради сохранения независимости страны. При этом «следовало вернуть французам отечество, предоставить им на будущее некоторые гарантии против злоупотреблений власти» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 316]. Недовольство наполеоновской политикой, как внешней, так и внутренней, в этих соображениях зафиксировано слишком отчетливо. Бيران также упоминает в письме, что министр полиции заверил членов комиссии в том, что им незачем опасаться каких-либо преследований и они вольны покинуть Париж или же оставаться в городе.

В своих записях за февраль 1814 г. Бيران именует императора «тираном» и «узурпатором», который в своем стремлении к завоеваниям долго использовал силы и богатство народа. Реставрацию философ встречает с восторгом. Из Гратлу он направляет приветствие законодательному корпусу, в котором именует «великим актом общественного спасения» отстранение от власти Бонапарта. «Тиран» давно был осужден в сердцах добропорядочных граждан, несмотря на все его военные успехи и безграничную власть. Бيران не скрывает своего ликования: справедливость восторжествовала! «Да здравствует король! Да здравствует мир!» [Maine de Biran, 1999, t. XII/1, p. 325]. В июне Людовик XVIII назначает Бирана квестором палаты депутатов.

В период «ста дней» философ чувствует разочарование, беспомощность, неожиданный поворот событий выбил его из колеи. Он отмечает, что новости угнетают его, что он «потерял смелость вместе с надеждой». В его суждениях сквозит горечь и полная растерянность: «...преступление, разбой торжествуют... никто не возвысил голос против него (Наполеона. – А.К.), ни одна рука не взяла оружие, чтобы его сразить. О бесчестье! о вечный позор для целой нации! нет больше французской нации; она была недостойна доброго короля; она не заслуживала счастья, которое начинало сиять над ней. Французский народ заслуживает лишь быть завоеванным» [Maine de Biran, 1954, t. I, p. 49].

Мен де Бيران остро переживал разлад между внутренней и внешней жизнью, постоянно размышлял над вопросом о возможности его преодоления. «Когда занимаются философией, должны отказаться от славы. Я каждый день испытываю, насколько это внутреннее исследование, далекое от того, чтобы принести мне какое-либо реальное преимущество в этом мире, противоположно той роли, которую

я должен в нем играть, и отдаляет даже тех, кто мне желает добра» [Maine de Biran, 1931, t. II, p. 43]. Философ жалуется на непонимание со стороны окружающих. Многие его современники насмеются над метафизикой, не имея о ней никакого представления. Захваченные внешними событиями, они мало думают о внутренней жизни, считают глупостью придавать ей слишком большое значение. Но ведь это означает, что они оказываются «вне самих себя», теряют собственное «я».

Постоянной целью философских поисков Бирана выступала убедительная, общезначимая концепция человека. «Ж.Ж. Руссо создал поэзию морального сознания. Я хотел бы создать его теорию» [ibid., p. 100]. Разумеется, без сопряжения внутреннего и внешнего аспектов бытия такая теория невозможна. Именно в поздний период своего творчества, во времена Реставрации, Биран находит, наконец, удовлетворяющий его баланс между ними. В 1818 г. он констатирует трансформацию своей точки зрения на реальность, связывая ее с изменением своего «морального характера». В «Дневнике» он подчеркивает, что с возрастом страсти утихают, а потому религиозное чувство получает больший простор для своего развития. В январе следующего года он фиксирует четкой формулой важнейшую для себя задачу: «Привести всю свою жизнь к единству. Есть только одна всеобъемлющая, главная идея, цель всех внешних действий, которая может сделать единой эту столь многосложную, столь беспорядочную жизнь: *Бог, добродетель, верховное благо, долг*» [ibid., p. 101, 156]. Личный Бог раскрывается тем, кто стремится возвыситься над животной природой, кто открыт внутреннему свету.

Написанная в августе 1815 г. записка, предназначенная королю, подводит своеобразный итог политическим размышлениям Бирана. Этот документ, по существу, содержит философскую оценку тех исторических событий, свидетелем которых он стал. В основе понимания истории поздним Бираном лежит провиденциализм. В этом отношении он следует за Боссюэ и Местром. В соответствии с высшими законами, Франция избавилась, наконец, от рабства и подчинилась «легитимной отеческой власти самого мудрого и лучшего из королей». Она «примирилась с Европой», что предвещает «новую эру невинности, счастья и мира». Революция – это бунт против законной власти и самого Бога, от коего она исходит. «Французская революция – навсегда памятный пример бессильной борьбы людей против неизменной природы вещей, как они установлены и упорядочены творцом всех вещей» [Maine de Biran, 1999, t. XII/2, p. 373–374]. Принцип, выводящий суверенитет из народной воли, абсурден. Все правительства революционной эпохи были незаконными. Бонапарт – «персонифицированное выражение якобинства», он воплощает разрушительное начало недавней истории. Нельзя сказать, что философ непредвзят, вполне справедлив в оценке личности Наполеона: он упрекает его в малодушии, «недостойном солдата», усматривая проявление подобного качества в согласии вести жизнь изгнанника, навязанную ему с целью наказания. Единственный результат наполеоновских завоеваний он видит в «варварской анархии».

Доминик Жанико, характеризуя подход философа из Бержерака, отмечает: «Биран, применяя экспериментальный метод, не ищет ум в пути; именно поэтому метод, как он его понимает, предполагает, что ум не был бы чисто и просто объективированным, но признан в его субъект-объектной реальности. “Реализм или спиритуалистический позитивизм” не является сначала реализмом, затем спиритуализмом; он есть реализм, потому что он спиритуалистический: ум испытывает себя в самом себе как реальность, такова первая изначальная или непосредственная данность в глазах Бирана, так же как Равессона или Бергсона» [Janicaud, 1997, p. 140]. Приведенная оценка важна, но она касается только одного из аспектов творчества Бирана. Не менее значимы и другие: по справедливому замечанию И.И. Блауберг, «Мен де Биран критиковал механицизм и натурализм Просвещения в понимании человека» [Блауберг, 2003, с. 30]. Еще одну особенность тонко подметил В.П. Визгин:

«Мысль Бирана отвечает прежде всего на глубокие вызовы самой жизни и только во вторую очередь имеет дело с отвлеченными интеллектуальными проблемами» [Визгин, 2017, с. 44].

Андре Робине и Нелли Брюйер отмечают, что Биран был на стороне тех, кто свою политическую деятельность воспринимал как служение французскому народу, «несмотря не все незаконные повороты его истории» [Robinet, Bruyère, 1999, р. XII]. Рене Верденаль дает красочное определение: «Мен де Биран ориентирует, следовательно, философскую мысль на своего рода психологию внутренней жизни» [Verdenal, 1999, р. 49]. Эмиль Брейе видит закономерность эволюции взглядов Мен де Бирана в том, что «победу над физиологической фатальностью» философ в итоге признал в жизни духа, сочтя действие воли недостаточным условием для этого [Bréhier, 2004, р. 1280–1281].

Многомерность бирановской философии, зафиксированная в исследовательских оценках, напрямую связана с перипетиями жизненного пути мыслителя. Именно он стремился к созданию целостной, доказательной науки о человеке. Искомый результат, как ему представлялось, был обретен с созданием им особой версии религиозной философии. Эта философия была призвана преодолеть тревожащий разрыв между внутренним и внешним аспектами человеческого бытия. Сам ход философских поисков Бирана неотделим от его раздумий о смысле современных ему политических событий. Не случайно он уподоблял государство человеческому существу. Его вовлеченность в политическую практику, так или иначе, оказала влияние на содержание признанного им итоговым философского учения. В надежде служить народу он приносил присягу термидорианской республике, затем империи, но, в конечном счете, эти формы правления были признаны им нелегитимными. Ибо для счастья людей, согласно Бирану, необходимы справедливость и законность, а упомянутые режимы их не обеспечивали. Кроме того, процветание страны предполагает прочный политический мир, а к его достижению нелегитимные режимы никогда не стремились. Единение, порядок, долгожданный мир – все это символизирует в его понимании монархия, поддерживаемая силами Провидения. Осуждая якобинцев, тиранию и террор, философ воспринимал служение общему благу как цель и для королей, и для обычных граждан. Общие установки поздней философии Бирана вполне сближают его с традиционализмом.

Список литературы

- Блауберг, 2003 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
- Визгин, 2017 – *Визгин В.П.* Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // История философии / History of Philosophy. 2017. № 2. С. 44–55.
- Azouvi, 1992 – *Azouvi F.* Maine de Biran // Encyclopédie philosophique universelle / Sous la dir. d'André Jacob. V. III. Les oeuvres philosophiques. T. 1. P.: PUF, 1992. P. 1948–1951.
- Bréhier, 2004 – *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P.: PUF, 2004. 1790 p.
- Gaubert, 1962 – *Gaubert H.* Conspirateurs au temps de Napoléon I. P.: Flammarion, 1962. 351 p.
- Godechot, 1951 – *Godechot J.* Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire. P.: PUF, 1951. 687 p.
- Gouhier, 1970 – *Gouhier H.* Maine de Biran par lui-même. P.: Seuil, 1970. 227 p.
- Gouhier, 2001 – *Gouhier H.* Maine de Biran // Dictionnaire des philosophes. P.: Albin Michel, 2001. P. 981–984.
- Janicaud, 1997 – *Janicaud D.* Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. P.: Vrin, 1997. 276 p.
- Lentz, 2018 – *Lentz T.* Le premier Empire. 1804–1815. P.: Fayard, 2018. 831 p.
- Maine de Biran, 1927–1931 – *Maine de Biran M.F.P.* Journal intime / Publ. par A. de La Vilette-Monbrun. T. I–II. P.: Plon, 1927–1931.

Maine de Biran, 1954–1957 – *Maine de Biran M.F.P. Journal* / Publ. par H. Gouhier. T. I–III. Neuchâtel.: La Baconnière, 1954–1957.

Maine de Biran, 1984–2001 – *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres*. T. I–XIII. P.: Vrin, 1984–2001.

Napoléon I, 1858–1870 – *Napoléon I. Correspondance*. Publ. par ordre de l'empereur Napoléon III. T. I–XXXII. P.: Plon, 1858–1870.

Napoléon Bonaparte, 2004–2018 – *Napoléon Bonaparte. Correspondance générale*. T. I–XV. P.: Fayard, 2004–2018.

Naville, 1857 – *Naville E. Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. P.: Joel Cherbuliez, 1857. 421 p.

Pasquier, 1893–1895 – *Pasquier E.-D. Mémoires*. T. 1–6. P.: Plon, 1893–1895.

Robinet, Bruyère 1999 – *Robinet A., Bruyère N. Introduction // Maine de Biran M.F.P. Oeuvres*. T. XII/1. P.: Vrin, 1999. P. VII–XV.

Verdenal, 1999 – *Verdenal R. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin // Histoire de la philosophie / Sous la dir. de F. Châtelet*. T. VI. P.: Hachette, 1999. P. 37–65.

Philosopher in the Service of the Thermidorian Republic and Emperor: to the Political Biography of Maine de Biran

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation;
e-mail: krotov@philos.msu.ru

The article analyzes the peculiarities of the political philosophy of the ancestor of French spiritualism based on documents published at the turn of the 20th–21st centuries. The specificity of his worldview in the early period of philosophical activity is considered, as well as the reasons that prompted him to turn to politics after the Thermidorian coup. Negative attitude towards the Jacobins, regrets about the fall of the monarchy are very characteristic of his views during this period. He meets the Thermidorian republic and then the empire with hopes for close peace, social stability, based on strict observance of laws. At first, he praises Napoleon as a genius who “pacifies and comforts”. But then comes disappointment, a continuous sequence of wars leads him to condemn the Napoleonic policy as part of the “commission of five” of legislative corps in December 1813. The philosopher meets the restoration as an event consistent with the plans of Providence. Undoubtedly, the appeal to religious philosophy was largely motivated by Biran's political experience.

Keywords: Maine de Biran, French philosophy, spiritualism, philosophy and politics

References

Azouvi F. Maine de Biran, *Encyclopédie philosophique universelle*, sous la dir. d'André Jacob, vol. III. Les oeuvres philosophiques, t. 1. Paris: PUF, 1992, pp. 1948–1951.

Blauberger I.I. *Henri Bergson*. Moscow: Progress-Tradicija Publ, 2003. 672 p. (In Russian)

Bréhier E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004. 1790 p.

Gaubert H. *Conspireurs au temps de Napoléon I*. Paris: Flammarion, 1962. 351 p.

Godechot J. *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*. Paris: PUF. 1951. 687 p.

Gouhier H. *Maine de Biran par lui-même*. Paris: Seuil, 1970. 227 p.

Gouhier H. Maine de Biran, *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001, pp. 981–984.

Janicaud D. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Paris: Vrin, 1997. 276 p.

Lentz T. *Le premier Empire. 1804–1815*. Paris: Fayard, 2018. 831 p.

Maine de Biran M.F.P. *Journal intime*, publ. par A. de la Valette-Monbrun, t. I–II. Paris: Plon. 1927–1931.

Maine de Biran M.F.P. *Journal*, publ. par H. Gouhier, t. I–III. Neuchâtel: La Baconnière, 1954–1957.

Maine de Biran M.F.P. *Oeuvres*, t. I–XIII. Paris: Vrin, 1984–2001.

Napoléon Bonaparte. *Correspondance générale*, t. I–XV. Paris: Fayard, 2004–2018.

Napoléon I. *Correspondance*, publ. par ordre de l'empereur Napoléon III, t. I–XXXII. Paris: Plon, 1858–1870.

Naville E. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez, 1857. 421 p.

Pasquier E.-D. *Mémoires*, t. 1–6. Paris: Plon, 1893–1895.

Robinet A., Bruyère N. Introduction. In: Maine de Biran M.F.P. *Oeuvres*, t. XII/1. Paris: Vrin, 1999, pp. VII–XV.

Verdenal R. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin, *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de F. Châtelet, t. VI. Paris: Hachette, 1999, pp. 37–65.

Vizgin V.P. Jekzistencial'nye motivy v «Dnevnikе» Men de Birana [Existential Motives in Maine de Biran's "Diary"]. In: *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2017, no. 2, pp. 44–55. (In Russian)

И.И. Блауберг

Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье

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

В статье рассматривается философская концепция Жюль Лашелье – одного из ведущих представителей французского спиритуализма и неокантианства XIX – начала XX в. Учение Лашелье во многом было связано с идеями его предшественников – Мен де Бирана и Равессона. Вместе с тем, оно было отмечено сильным влиянием философии Канта, что определило своеобразие данной формы спиритуализма. Подобно Бирану и Равессону, Лашелье опирался на «чистую психологию», исследующую факты сознания, но выдвигал на первый план мышление как единственную способность, позволяющую достичь достоверного знания. Используя метод рефлексии, благодаря которой мышление непосредственно постигает собственную природу и свои отношения с явлениями, Лашелье в работе «Об основании индукции» предпринял обоснование спиритуалистического реализма (термин Равессона) как подлинной философии природы, подчеркивая значение закона конечных причин, дающего объяснение природы и мышления. Эта концепция была развита в работе «Психология и метафизика», где описан процесс конституирования мышлением реальности, – процесс, движущей силой которого является стремление мышления ко все более полному самопознанию и самореализации. Таким образом, воззрения Лашелье, который шел собственным теоретическим путем, в поздний период оказались близкими к идеям немецких посткантианцев.

Ключевые слова: французская философия, спиритуализм, Жюль Лашелье, мышление, метафизика

Во французской философии XIX в. часто выделяют три главных направления: позитивизм, основоположником которого был О. Конт; критический и эпистемологический идеализм, вдохновлявшийся прежде всего идеями Канта; спиритуализм в разных его формах [см. Raghianti, 2006, p. 399]. Речь идет не о школах и завершенных теориях, а скорее об общих тенденциях, умонастроениях, которые зачастую переплетались, заимствуя черты друг друга. Эта особенность хорошо заметна на примере концепции Жюль Лашелье – одного из главных представителей французского спиритуализма XIX – начала XX в., а одновременно – и неокантианства. Влияние спиритуализма во Франции во второй половине XIX столетия выразилось, среди

прочего, в том, что именно его идеи легли в основу университетского образования, и эта ситуация сохранялась еще в первой трети XX в. В нем выделяют две основные линии, которые условно можно назвать линиями Кузена и Равессона. Обе они связаны с идеями Мен де Бирана, но существенно различаются. Мысль Лашелье развивалась вне влияния эклектического спиритуализма Виктора Кузена и оказалась близкой ко второй линии, которая в конце XIX в. привела к концепции Бергсона.

Жюль Лашелье родился 27 мая 1832 г. в Фонтенбло, в семье чиновника военноморского флота. В 1847 г., после смерти отца, его отправили на учение в Париж, где он окончил лицей Людовика Великого, а затем получил высшее образование в Высшей нормальной школе. Во время одного из экзаменов он познакомился с Феликсом Равессоном, который в этот период занимал должность генерального инспектора высшего образования и был председателем экзаменационного жюри. Эта встреча много значила в судьбе Лашелье: Равессон на некоторое время стал его философским наставником. По словам Эмиля Бутру, «Феликс Равессон, очень пронизательный судья, высоко ценил силу и оригинальность его философского ума» [Boutroux, 1921, p. 3]. Лашелье всю жизнь сохранял почтительное отношение к нему, держал его в курсе своих философских занятий, в которых, однако, шел самостоятельным путем. Служебная карьера Лашелье была вполне традиционна: после успешного завершения учебы он преподавал в Сансе (1854–1856), Тулузе (1857–1858) и Кане (1858–1861), а затем вернулся в Париж, где вначале работал в лицее Бонапарта, а в 1864–1875 в своей alma mater – Высшей нормальной школе. В 1871 г. защитил две диссертации на степень доктора философии: «Об основании индукции» и «De Natura sullogismi» («О природе силлогизма»). В 1875 г. он был назначен инспектором Парижской академии, а в 1879 г. – генеральным инспектором народного просвещения. В 1896 г. стал членом Академии моральных и политических наук. Среди его учеников – Жюль Ланьо, Теодюль Рибо, Леон Брюншвик, Эмиль Бутру. Философ скончался 16 января 1918 г. в родном городе – Фонтенбло.

Свое призвание Лашелье нашел прежде всего в преподавании, в работе со студентами. В строго регламентированную программу обучения он сумел внести живую искру собственного творчества, что очень заинтересовало и привлекло его учеников. Его наследие невелико, но все же оно сыграло важную роль во французской философии. Теоретическая эволюция Лашелье прошла ряд этапов: вначале он исследовал диалоги Платона¹, затем, очевидно, под влиянием Равессона – заинтересовался идеями Мен де Бирана, потом нашел вдохновение в сочинениях Канта, а в итоге оказался во многом близким представителям посткантианского немецкого идеализма. Следуя Равессону, он полагал, что подлинное бытие неподвластно чисто логическим схемам, духовно по своей природе и состоит в творческой способности, энергии [см. *ibid.*, p. 6]. Эта установка равессоновского спиритуализма легла в основу его концепции. Вместе с тем, если Равессон был натурой художественной, что проявлялось в его стиле философствования, то Лашелье, стремясь обосновать принципы познания природы и независимость духа, придерживался скорее логического способа рассуждения (он вообще интересовался логикой, стал одним из создателей логики отношений).

После 1864 г. он часто дискутировал с Равессоном. Но в одном из писем в 1891 г. отмечал: «Как мне кажется, именно Равессон научил нас всех познавать бытие не в объективных формах субстанций или явлений, но в субъективной форме духовного действия, неважно, является ли это действие в конечном счете мышлением или волей. Думаю, что Вы можете найти эту идею у Рибо, а также у Бутру и у меня. Возможно, она единственная, которая является общей для всех нас и определяет единство философского движения в последние двадцать лет». Цитирующий

¹ Отголоском этого интереса является, например, небольшая статья Лашелье о платоновском «Филебе», где он соотносит число родов, выделенных Платоном в «Филебе» и «Софисте» [Lachelier, 1902].

данные суждения исследователь добавляет, что рамки, установленные Лашелье, крайне широки, но оставались значимыми вплоть до начала феноменологии во Франции [Capeillères, 1998, p. 419].

Следуя Равессону в понимании духа как подлинной реальности, соглашаясь с тем, что дух должен углубляться в самого себя, чтобы познать бытие и его законы, Лашелье искал подходящий для этого метод. Хотя он всегда с большим почтением отзывался о Мен де Биране, однако подверг критике его идею о первичном факте сознания, в котором одновременно схватываются субъект – носитель волевого усилия – и сопротивляющийся ему объект. Ведь усилие – факт чувственного опыта, а потому не может неопровержимо доказать то, на что претендует. Равессон во многом полагался на интуитивный метод, но Лашелье был убежден, что такой метод не имеет доказательной силы. Первичным философ считал мышление, усматривая именно в нем способность достичь достоверного знания. Свои утверждения он стремился высказывать «не исходя из чувственного опыта, столь элементарного, как факт усилия, но от имени высокоинтеллектуальных требований мысли» [Robberechts, 1967, p. 175].

В этом плане опорой для своей концепции он нашел в философии Канта. Как вспоминали современники, на рабочем столе Лашелье часто можно было увидеть «Критику чистого разума», открытую на той странице, где речь шла о том, что «я мыслю» сопровождает все наши представления. «Каковы условия этого я мыслю, коль скоро само оно обуславливает и наше самопознание, и наше познание вещей: вот проблема, решению которой Лашелье отдался весь целиком» [Boutroux, 1921, p. 8]. Существенно позже, в письме Ксавье Леону 8 июля 1903 г., Лашелье замечал, что первые две антиномии чистого разума относятся к «самому сильному и наиболее великому в истории философии» [Robberechts, 1967, p. 177] (имеются в виду антиномии о конечности и бесконечности мира и о сложном и простом). Очень важную роль для него сыграла, как мы увидим, и «Критика способности суждения».

Таким образом, разработанная Лашелье форма спиритуализма была отмечена сильным влиянием идей Канта. Творчество Лашелье может служить одним из показательных примеров рецепции и продвижения учения Канта во Франции. Во многом именно благодаря его преподаванию, которое стало важным фактором пробуждения философской активности во Франции в XIX в., а также его работам, философия Канта постепенно приобретала своих сторонников.

Идеи Канта, воспринятые Лашелье, легли на почву, уже сформированную спиритуализмом. Если подлинно реален только дух, то не может существовать противостоящей ему материальной субстанции, а поскольку нет объекта, внешнего мышлению, нужно исследовать само мышление, чтобы обнаружить там объект. Как философ напишет позже в одной из работ, «гипотеза материального мира, существующего в себе, противоречива и невозможна» [Lachelier, 1903, p. 702]. В 1866–1867 гг. он читал в Высшей нормальной школе курс по логике, в котором изложены многие положения будущей концепции. Убежденный в том, что верность здравому смыслу требует признания субстанциальной тождественности мышления и объекта, Лашелье избрал путь идеализма: «Чтобы избежать скептицизма, нет иного убежища, кроме идеализма» [Lachelier, 1990, p. 118].

Творчество Лашелье можно условно разделить на два этапа, каждый из которых был отмечен программной работой. На первом этапе такой работой стала диссертация «Об основании индукции» (она была посвящена Равессону). Подобно Равессону, который в своей диссертации «О привычке», вопреки столь «скромному» названию, приходит к существенным метафизическим заключениям, Лашелье, обратившись к конкретной проблеме индукции, постепенно достигает все более глубоких уровней рассуждения. Определив индукцию как операцию, «посредством которой мы переходим от познания фактов к познанию управляющих ими законов» [Lachelier,

1896, р. 3], философ задается вопросом об условиях возможности этой операции и о принципах, на которые она опирается. Индукция – один из главных методов достижения знания, постоянно используемых в науке, но что сообщает ему достоверность, т.е. всеобщность и необходимость? В поисках ответа на этот вопрос Лашелье погружается в самую гущу гносеологических и методологических проблем. В диссертации, как и в некоторых последующих работах, он строит свое изложение в дискуссионном ключе, критикуя существовавшие в его время трактовки индукции – эмпирическую, данную Стюартом Миллем, и предложенную Кузеном. На путях эмпиризма, когда любая реальность понимается как явление, а познание сводится к ощущениям, невозможно, по Лашелье, достичь достоверности, а потому подход Милля к проблеме индукции он называет отрицанием науки. У Кузена основным источником знания выступает интеллектуальная интуиция, открывающая природу сущностей, недоступных нашим чувствам. Но при этом Кузен не доказывает правомерность операций разума. Обе теории, по словам Лашелье, терпят крах перед проблемой индукции, но по разным причинам. Эмпиризм тщетно пытается поместить принцип на прочную, но слишком узкую, почву явлений, а школа Кузена «строит в пустоте».

Лашелье хочет найти третий путь, оставаясь на почве фактов и не прибегая к тем гипотезам, которые кажутся ему необоснованными, – например, об интеллектуальной интуиции у Кузена. Отметим, что такое стремление обнаружить третий, средний путь высказывали до него Мен де Биран и Равессон, а после него Бергсон; это стало важной чертой данной традиции. Такой путь подсказывает Лашелье учение Канта: «Вне явлений и при отсутствии сущностей, отличных одновременно от явлений и мышления, остается только само мышление: значит, именно в мышлении и в его отношении с явлениями мы должны теперь искать основу индукции» [ibid., р. 37]. Необходимым методом исследования Лашелье считает рефлексию. Рефлексия играла важную роль и в учениях Бирана и Равессона, но Лашелье, поставивший в центр концепции мышление, понимает ее иначе; во многом он, очевидно, следует Канту, различавшему определяющие и рефлектирующие суждения². Рефлексия предстает у Лашелье высшим способом познания, поскольку с ее помощью «мышление непосредственно схватывает свою собственную природу и свое отношение с явлениями: и именно из этого отношения мы можем вывести вменяемые им законы, которые суть не что иное, как принципы» [ibid., р. 38].

Философ сразу высказывает утверждение о том, что возможность индукции основана на двояком принципе действующих и конечных причин, а затем подробно обосновывает эту точку зрения. Он убежден в том, что только «гипотеза» Канта позволяет понять, как возможно априори познать объективные условия существования предметов. Иным способом нельзя доказать, что наши знания соотносятся с предметами, ведь субъект не может выйти за рамки своего сознания. Лашелье разбирает разные теории, существовавшие на этот счет в философии. Так, можно говорить о врожденных знаниях, но невозможно доказать, что они соотносятся с предметами и суть подлинные знания, а не мечты или сны. Принять предустановленную гармонию? Но как мы можем знать, соответствуют ли наши знания предметам, если нам неизвестна природа ни этих предметов, ни нашего духа? Лашелье не отрицает объективное значение непосредственной интуиции реальности, но полагает, что она

² Поль Рикёр, чья магистерская диссертация была посвящена проблеме Бога у Лашелье и Ланью, считал характерной чертой французской рефлексивной философии (иное название спиритуализма), в отличие от немецкой феноменологии, укорененность в кантовской «Критике способности суждения», согласно которой «мышление является не только определением объекта, но рефлексией над своими собственными операциями в самом движении продуцирования предметов. Отсюда формулировка: “Мыслить значит выносить суждение”» [Le Lannou, Ricoeur, 1990, р. 88].

не может служить основой для принципов, т.е. всеобщих и необходимых знаний: о постигаемых ею вещах мы можем сказать, что они такие-то в момент, когда мы их воспринимаем; но будут ли они такими всегда и повсюду? Где же найти решение этой проблемы? Лашелье пишет: «...если условия существования явлений суть вместе с тем и условия возможности мышления, мы легко выходим из сложной альтернативы», мы можем определить эти условия абсолютно априори, ибо они следуют из самой природы нашего духа, и мы не можем сомневаться, что «они приложимы к предметам опыта, поскольку вне этих условий для нас нет ни опыта, ни предметов» [Lachelier, 1896, p. 41]³. Эти условия и исследует далее Лашелье.

Его рассуждения строятся следующим образом. Для того чтобы мысль была реальной, мир должен подчиняться определенным законам. Разнообразие явлений сводится к единству мышления благодаря закону действующих причин, который предполагает необходимую связь причин и следствий, т.е. детерминизм, основанный на том, что все в мире является движением. Но данный закон, по Лашелье, может обеспечить лишь неполное, поверхностное единство, поскольку он относится только к форме явлений: «Мышление, которое основывается только на механическом единстве природы, скользит... по поверхности вещей, не проникая в сами вещи: чуждое реальности, оно само было бы пустой формой и абстрактной возможностью мышления». Поэтому философ, опираясь на идеи Лейбница, постулирует второе единство, относящееся уже к материи, а не форме явлений, – «органическое единство разнообразия», каждый элемент которого «содержит и выражает по-своему все другие» [ibid., p. 78–79]. Но подобное согласие частей объясняется их зависимостью от единого целого, а это означает, что в природе идея целого предшествует существованию частей и определяет его, т.е. природа подчиняется закону конечных причин. Этот закон, по Лашелье, является необходимым элементом принципа индукции: ведь, совершая операцию индукции, мы предполагаем, что в мире всегда сохраняется определенная гармония между элементами, что он не может распасться на части. Как поясняет этот ход мысли Жан Бофре, «физик верит не только в детерминизм, но и в порядок, высший, нежели строгий порядок детерминизма. Согласно законам строгого детерминизма, мир мог бы вернуться к своего рода хаосу. Когда физик индуцирует, он имплицитно исключает подобную чудовищность, а значит, требует как неизбежного условия законов природы “систематику”» [Beaufret, 1984, p. 36]. В отличие от строгого и необходимого закона действующих причин, второй закон является «гибким и контингентным», т.е. не необходимым. Он требует гармонии в совокупности явлений, но не гарантирует того, что гармонию не может нарушить беспорядок. И все же Лашелье называет его законом, а не просто гипотезой⁴.

Без обоих этих законов невозможно человеческое мышление, а значит, невозможен и принцип индукции. Но если закон действующих причин предполагал лишь абстрактное существование как мышления, так и природы, то закон конечных причин определяет уже их реальное существование. «Итак, природа обладает двумя существованиями, основанными на двух законах, которые мышление вменяет явлениям», причем второе – конкретное существование, «тождественное тому, что можно было бы назвать эстетической функцией мышления, которая основана на контин-

³ Как поясняет данный момент Бутру, «мир существует, если его существование необходимо для того, чтобы наше мышление было возможно. И он с необходимостью обладает способами бытия, в которых нуждается для своего осуществления наше мышление» [Boutroux, 1921, p. 8].

⁴ Как отмечал Ж. Ноэль, комментируя идею Лашелье, при всей значимости трактовки Кантом целесообразности, она оставалась у него «гипотезой, естественной для ума и зачастую богатой открытиями, но не подлинным законом природы. В этом вопросе г-н Лашелье отделяется от Канта и сближается с Гегелем. Для него область целей реальна, и эта реальность даже превосходит реальность механизма» [Noël, 1898, p. 238].

гентном законе конечных причин» [Lachelier, 1896, p. 81]. Различая две эти формы существования, Лашелье подчеркивает, что механическое единство природы является объективным только по отношению к простым модификациям чувственности, но субъективно по отношению к телеологическому единству, которое полагает существование вещей вне нашего рассудка и превращает мышление в объект для него самого, постигаемый в рефлексии. «Но какие бы термины мы ни использовали, ясно, что наука как таковая касается только материальных условий подлинного существования, которое есть целесообразность и гармония, а поскольку всякая гармония есть степень красоты, скажем, что истина, которая не была бы прекрасной, есть... только логическая игра ума» и единственно прочная истина – это красота [ibid., p. 83].

Только целесообразность обеспечивает, по Лашелье, полное объяснение мышления и природы, поскольку освобождает от регресса в бесконечность. Именно здесь мы встречаем выводы философа из его размышлений об антиномиях «Критики чистого разума». Механическое объяснение данного явления никогда не может быть завершено, ведь число явлений бесконечно, а значит, для мышления было бы неразрешимой проблемой познать существование, основанное только на необходимости. Но порядок конечных причин, по Лашелье, снимает эту проблему: «Хотя различные цели природы могут играть по отношению друг к другу роль средств, а вся природа, возможно, подчинена превосходящей ее цели, каждая из этих целей имеет все же абсолютное значение», выражает прогресс мышления. Только в своем развитии к целям «мышление может найти точку остановки, которую тщетно ищет в регрессе к причинам» [ibid., p. 84].

Значит, делает вывод Лашелье, «не универсальная необходимость, а универсальная контингентность есть подлинное определение существования, душа природы и последнее слово мышления» [ibid., p. 86], причем основание контингентности, предполагающей выбор и ведущей к свободе, он видит в благе. Подчеркивая, что всякое явление, или движение, есть результат спонтанности, идущей к цели и являющейся стремлением, философ, вслед за Лейбницем, выдвигает на первый план понятие силы, а тем самым – динамизм и телеологию в природе. Как отмечал Ж. Ноэль, если вначале Лашелье возвращается от детерминизма Канта к механицизму Декарта, то затем, обратившись к закону конечных причин, он, подобно Лейбницу, добавляет динамизм к декартовскому механицизму [Noël, 1898, p. 236, 237].

Лашелье критиковал виталистов, введших особый принцип для объяснения явлений жизни. С его точки зрения, в природе, где все одновременно является необходимостью и целесообразностью, движением и стремлением, «физиологический механизм не исключает жизни, а свобода может примириться с детерминизмом человеческих действий» [Lachelier, 1896, p. 91]. Таким образом, оба закона взаимопроницают, а не действуют каждый сам по себе. Формой целесообразности в природе является организация в живом существе, а потому нет необходимости прибегать к какому-то специальному принципу. По словам Лашелье, природа преодолела пропасть, отделяющую живую материю от неживой, но жизнь «имеет характер более внутренний и в некотором смысле более духовный, чем организация: она состоит в стремлении каждого органа выполнить его функцию» [ibid., p. 92]. И если признать, что в явлениях жизни действует жизненная сила, то она не отличается по сути от движущих сил, присущих всякой живой молекуле. Душа – это тоже сила, хотя и глубоко отличная, даже у низших организмов, от тела: «...она не только сосредоточивает в каждое мгновение в своем единстве все детали их органических движений, но, примешивая к смутному сознанию их настоящего состояния еще более смутное сознание их прежних состояний, она как бы придает им вторую жизнь, которая собирает и сохраняет то, что проистекает из первой» [ibid., p. 95].

Примилив таким образом механизм и жизнь, Лашелье переходит к следующему этапу, где его задачей становится примирение свободы, которую осознает в себе

каждый человек, с детерминизмом, вне которого человек не был бы частью природы. По его убеждению, жизнь доказывает свободу, создавая новые органические формы. Такую свободу предполагает закон конечных причин, поскольку систематическое единство природы может реализоваться только через последовательность оригинальных изобретений, которые, по Лашелье, обусловлены только самими собой. О такой свободе говорит и способность человека создавать новые идеи, которые «рождаются из ничего, как некий мир» [Lachelier, 1896, p. 99]. Свободу философ толкует как сознание необходимости, в силу которой цель, задуманная нашим умом, определяет те способы, которые, в свою очередь, должны определить ее существование. В этом неразрывном круге, образуемом взаимодействием цели и средств, Лашелье видит выражение того, что конечные причины проникают в область причин действующих, но не разрушают ее, а заменяют инерцию силой, смерть жизнью, а фатальность – свободой. Общий вывод философа звучит так: «...подлинная философия природы есть... спиритуалистический реализм, для которого всякое существо есть сила, а всякая сила есть мысль, стремящаяся ко все более полному осознанию самой себя. Эта... философия... независима от всякой религии; но, подчиняя механизм целесообразности, она готовит нас к тому, чтобы подчинить саму целесообразность высшему принципу и преодолеть актом моральной веры границы как мышления, так одновременно и природы» [ibid., p. 102].

Итак, обоснование индукции приводит автора к собственно метафизическим выводам. В концепции Лашелье мы видим иерархическую структуру универсума: сферу механического; область живого; область духовную⁵. Понятие «спиритуалистический реализм» ввел четыремя годами раньше, в 1867 г., Феликс Равессон в «Докладе о французской философии». Оно противостояло как позитивизму, так и материализму (или материалистическому реализму, как его тогда называли). Влияние Равессона вполне заметно в диссертации Лашелье, особенно в темах иерархии природы, значения конечных причин и контингентности (этот термин встречается у Равессона); в стремлении к реалистической трактовке универсума. Но у Равессона такая трактовка была обусловлена восходящей к Аристотелю идеей аналогии между человеческим сознанием и реальностью, а также признанием интеллектуальной интуиции (которая в философии Нового времени как раз обеспечивала связь сознания с реальностью). Лашелье же избрал иной путь, опираясь на учение Канта, которое он толковал при этом, в отличие от Кузена, упрекавшего Канта в скептицизме, как дающее объективное знание.

Дальнейшим обоснованием и развитием своей концепции Лашелье занялся в работе «Психология и метафизика» (1885). Само ее название указывает на одну из важнейших проблем тогдашней философии. Ведь Мен де Биран, Кузен и Равессон строили свои концепции, опираясь именно на психологию (как позже Бергсон). Однако психология в XIX столетии все больше отделялась от философии, стремясь найти основания в физиологии. Как и диссертация «Об основании индукции», «Психология и метафизика» начинается с критического обзора. Кратко рассматривая учения и методы Кузена и представителей экспериментальной психологии, Лашелье формулирует собственную задачу: чтобы постичь свободу, разум, дух, нужно в свою очередь обратиться к фактам сознания и попытаться получить от них другой ответ, причем такой, который подтвердил бы правоту спиритуализма. Он не сомневается, в отличие от новейшей психологии, что сознание есть реальность. «Если сознание – не реальность, мы вправе спросить, откуда у нас иллюзия сознания?..

⁵ Из бесед Лашелье с Селестеном Бугле: «Я различаю три стадии бытия: мышление, желание жить, механизма. Что первое? Без сомнения, мышление, не в порядке хронологического появления, а в порядке онтологического достоинства... По сути, для того чтобы философствовать, важно понять, что реальность – это всегда разум» [Bouglé, 1921, p. 24].

Факты сознания, называемые ощущением и волей, не похожи ни на движение, ни на восприятие движения, ни друг на друга. Откуда тогда этот субъект, предстающий самому себе в недрах чисто объективного мира, и откуда в субъекте эти функции, которые кажутся ему гетерогенными и неустранимыми?» [Lachelier, 1896, p. 126–127] Почему считают, что этот внешний мир существует вне всякого сознания? Этот вопрос нельзя решить опытом, так как он не идет дальше нашего восприятия. Существование вещи в себе не может быть фактом для нас. Это – дело рассуждения.

Вначале рассуждение строится как анализ сознания, выделяющий в нем несколько уровней. Первый – чувственное сознание, опирающееся на волю, которую Лашелье понимает, подобно Равессону, как изначальное стремление и даже как «принцип и скрытую основу всего существующего» [ibid., p. 140]. Воля спонтанна и свободна, так как волит саму себя и является причиной самой себя. Поскольку она предшествует восприятию и его законам, человек является свободным. Воля есть первичное условие всего данного и в определенном смысле – само сознание, но именно поэтому не может быть нам дана непосредственно. Правда, делает оговорку философ, в конечном счете, все в нас зависит от механизма природы, однако сам этот механизм в каком-то смысле управляется нашей свободой – подчиняется ей или сотрудничает с ней в волевом движении. Анализ, проводимый на данном уровне сознания, показывает, что «мы свободны в своем бытии и детерминированы в своих способах бытия; мы свободны в этом детерминизме, когда он действует в направлении наших стремлений, и становимся его рабами, когда он борется с ними» [ibid., p. 145]. Возникающее здесь противоречие не может разрешить экспериментальная психология. Лашелье делает вывод о том, что, положив в основу сознания волю, он попытался вернуть сознанию независимость и спонтанность, но сделал это иначе, чем Кузен, поместивший сознание за пределами и выше внешнего мира, – ведь на уровне чувственного сознания действует не дух, а «слепая сила (puissance)», а спонтанность воли «не имеет ничего общего с моральной свободой» [ibid., p. 146].

Второй уровень сознания, исследуемый Лашелье, – рефлексивное познание фактов внутренней жизни, интеллектуальное осознание чувственного сознания. По убеждению философа, именно интеллектуальное сознание, ничего не добавляющее к содержанию чувственного сознания, «ставит на это содержание печать объективности» [ibid., p. 150], а значит, позволяет доказать, что дух, разум, свобода реальны, а не химеричны. Данный уровень сознания основан на восприятии и через его посредство связан с первым. «Если чувственный мир предстает всем людям как реальность, независимая от их восприятия, то не потому, что он есть вещь в себе, внешняя всякому сознанию, а потому что он есть объект интеллектуального сознания, которое, мысля его, освобождает его от субъективности чувственного сознания» [ibid., p. 151]. Именно интеллектуальное сознание, мышление превращает простые субъективные состояния в факты и существа, существующие сами по себе и для всех умов, а потому оно нацелено не на вещи, а на истину или существование вещей.

Лашелье поясняет свою мысль так: когда мы говорим о какой-то вещи, что она будет, откуда мы это знаем? Ведь мы не можем так сказать о событиях сновидения, сколь бы правдоподобными они ни были. Значит, здесь мы опираемся не на опыт, а на то, что есть в нас до всякого опыта, – на идею, или идеальную сущность, о которой говорил Платон. Именно идею Лашелье считает субъектом познания, называя ее априорной истиной всех вещей. Узнавая себя в реализующих ее вещах, она сама продуцируется в нас. Философ так подытоживает данный этап своих рассуждений: «Не будем бояться как бы подвесить мышление в пустоте: оно может опираться только на самого себя, а все остальное – на него: последняя точка опоры всякой истины и всякого существования – это абсолютная спонтанность духа» [ibid., p. 157–158].

(Заметим, что этот вывод очень сближает Лашелье с Равессоном, который в своих работах, во многом вдохновляясь Шеллингом, тоже писал о спонтанной деятельности духа, составляющей основу подлинной реальности.)

По мнению Леона Брюншвика, возможно, именно потому, что Лашелье освоил бирановский анализ раньше, чем приступил к «Трансцендентальной аналитике», ему удалось «сосредоточить свет критической рефлексии на проблеме внутренней жизни и вывести отсюда решающее событие современного периода: конституирование философии чистого сознания» [Brunschvicg, 1926, p. 533]. Действительно, если до сих пор Лашелье, по его словам, следовал путем анализа, рекомендованного Кузену, то в исследовании чистого мышления он избирает иной метод – априорное конструирование или синтез; такой переход от анализа к синтезу он называет переходом от психологии к метафизике⁶. В кратком изложении это выглядит так. Исследуя, как мышление конституирует реальность, Лашелье выделяет три идеи, или потенции, бытия. Первая идея бытия, рассмотренная в самой себе, есть только пустая форма существования, выражение необходимости. Ее дополняет и объясняет вторая идея – идея содержания, материального бытия, которое становится субъектом существования. Само мышление, стремясь выйти за пределы области абстрактного и пустого, спонтанно полагает конкретное бытие, становясь, таким образом, конкретным и живым мышлением. В отличие от первой идеи, вторая есть воля – воля к бытию; она становится волей к жизни, желанием или целесообразностью, которую Лашелье называет здесь более истинной, чем каузальность. Наконец, на сцену выступает третья идея бытия – чистое сознание и чистое самоутверждение. Именно она обуславливает переход от потенции к акту: «...высшая из идей рождается из свободного воления и есть не что иное, как свобода» [Lachelier, 1896, p. 164]. Именно эта «идея идей», реализующая себя в мышлении, обеспечивает рациональное или философское познание сознания и мира. Таким образом, прогресс мышления проходит три следующих этапа: необходимость, воля, свобода.

Материальными символами трех этих операций являются: на первом этапе – время, в котором каждое мгновение, всегда подобное себе, бесконечно предшествует самому себе, и первое измерение пространства – длина; на втором этапе добавляется ширина, образуется поверхность; на третьем – глубина. В результате возникает твердое тело, обладающее видимостью самостоятельности. Таким образом, три потенции бытия выражаются только через проецирование пространственно-временного мира и развиваются в нем через ощущение и волю к свободе. Лашелье, в отличие от Канта, не берет пространство и время как априорные формы чувственности, а стремится их конструировать.

На третьем этапе Лашелье вводит и третий уровень сознания – это дух, призванный рефлексивно познавать два других, описанных выше сознания. Третья потенция бытия – чистая активность мышления, синтезирующая его опыт, – приходит к самосознанию в человеке. Лашелье соглашается с Кузену в том, что безличный сам по себе разум становится в нас рефлексивным и личным, однако Кузен, полагает он, не объяснил, как дух, в зародыше существующий в природе, отделился от нее. По убеждению Лашелье, это объяснил он сам, описав процесс познания, который начинается со свободного акта и имеет целью свободу. Таким образом, движущей силой всего процесса оказывается стремление к этой цели мышления, которое все более полно осуществляет и познает самого себя. «Мы в самих себе есть абсолютный акт, посредством которого идея бытия в ее третьей форме утверждает

⁶ Как поясняет Бутру, Лашелье полагал, что мышление подлинно существует, если порождает свои предметы посредством чисто синтетической операции. Если метод сугубо аналитический, то мышление является пассивным, вторичным, только «тенью существования»: «Анализ или синтез: вот в чем вопрос. Это *to be or not to be* мышления» [Boutroux, 1921, p. 14].

свою собственную истину; мы есть для себя явление этого акта, или та индивидуальная рефлексия, через которую каждый из нас утверждает свое собственное существование. Это двоякое утверждение свободно, не только потому, что у него нет иной производящей причины, чем оно само, но и потому, что в утверждаемой им истине нет ничего, что ее определяет как предсуществующая материя» [Lachelier, 1896, p. 170]. По Лашелье, мы ежеминутно осознаем этот акт, посредством которого утверждаем собственное бытие, а значит, и свою свободу; данный акт реализуется и закрепляется в нашем характере и развивается в нашей истории. «Словом, мы реализуем судьбу, которую выбрали, или, скорее, не перестаем выбирать: почему наш выбор не является лучшим, почему мы свободно предпочитаем зло добру, это, по всей видимости, нужно отказаться понимать» [ibid., p. 171], – отказаться, поскольку это, полагает философ, уже задача не метафизики, а морали.

Подводя итоги, Лашелье подчеркивает, что его обоснование спиритуализма отлочно от кузеновского: вначале, подобно Кузену, он исследовал мышление как факт, однако истолковал его не как особый род представления, но как действие, придающее объективное значение чувственным представлениям. Приступив к исследованию, он не намеревался выйти за пределы психологии, но понял, что мысль не является простой данностью сознания, поскольку предполагает дедукцию и продуцирование самой себя: «...то, что было для нас только нашим мышлением, предстало как истина в себе, как идеальное бытие, которое содержит и полагает априорно условия всякого существования» [ibid., p. 172].

Итак, опираясь вначале во многом на учение Канта, Лашелье в итоге создал концепцию, в основе которой лежит абсолютное мышление, дух. Ж. Ноэль, специалист по философии Гегеля, автор книги «Логика Гегеля», исследовавший и творчество Лашелье, пояснял его отличие от Канта: Лашелье не считал, что невозможно познать вещи сами по себе, но полагал, что в отличие от вещи в себе «ноумен есть, напротив, то, что дух познает по ту сторону феномена как объяснение последнего: это телеологическое единство каждой сущности. Таким образом, это творчество, которое так мощно способствовало распространению среди нас знания и понимания кантовской философии, само превосходит точку зрения Канта» [Noël, 1898, p. 243; см. также: Seailles, 1920, p. 25], являясь абсолютным идеализмом. У Лашелье нет разрыва между двумя мирами, как у Канта; он утверждал внутреннее единство бытия, представляющего собой бытие мышления, духа, свободы, а соответственно, не разделял теоретический и практический разум.

Путь идеализма, на который он вступил еще в конце 1860-х гг., привел его к учению, сходному с гегелевским (его сопоставляли и с философией Фихте [см.: Brunschvicg, 1926, p. 536–537]). Но в его диалектике главную роль играет не противоречие и его разрешение на высших этапах, а стремление мышления к цели, к совершенствованию и благу. В 1914 г. в письме итальянскому историку философии Гвидо де Руджеро Лашелье отмечал, что оба они являются «учениками великих учеников Канта. Вы их знаете, как мне кажется, гораздо лучше, чем я: я по крайней мере старался их узнать, чувствуя, что это подлинная философия. Но Вы не могли бы себе представить, насколько я в этом отношении одинок здесь, во Франции... Поэтому у меня было мало последователей и меня даже, боюсь, плохо поняли» [Lettres, 2006, p. 406]⁷. Действительно, как отмечали комментаторы, Лашелье плохо знал работы посткантовских мыслителей, но самостоятельно пришел к сходным выводам.

В отличие от Равессона, противопоставлявшего свое понимание спиритуализма идеализму (который он понимал довольно узко), Лашелье – в зависимости от контекста рассуждений – называл собственное учение и спиритуализмом, и идеализмом.

⁷ При этом изложение его концепции Ноэлем Лашелье считал вполне адекватным и рекомендовал своему адресату.

«Концептуально Лашелье относил “идеализм” к “идее”, – что допускает абсолютный идеализм и субъективный релятивизм, – а спиритуализм к духу или разуму, источнику объективной значимости; итак, он понимает собственную рефлексию как спиритуализм, но в 1864 г., чтобы отделить себя от учения Кузена, предпочитает говорить об объективном идеализме; зато, когда речь идет о том, чтобы дистанцироваться от Ренувье и Амлена, он предпочитает говорить о спиритуализме... Это значит, что по сути его идеализм есть форма верно понятого спиритуализма» [Capeillères, 1998, p. 407]. При этом, как и в учении Равессона, в спиритуализме Лашелье важную роль играла трактовка отношения духа и природы, исследование способов и форм их взаимодействия. Дух порождает природу и является единственной абсолютной реальностью, но сам нуждается в объекте, т.е. природе, для собственной реализации, проходящей разные уровни. Так, Лашелье отмечал в своих комментариях в «Специальном философском словаре» А. Лаланда (в подготовке этого словаря он активно участвовал), что в природе действует бессознательная мысль, тождественная той, которая становится сознательной с появлением человека, и такой переход к сознательной форме оказывается возможным благодаря созданию организма, т.е. жизни. Именно такой спиритуализм Лашелье считал «глубоким и полным» [Vocabulaire, p. 1020], относя к нему учение Равессона и, безусловно, свое собственное.

Обратим внимание на то, что французский термин *esprit*, от которого происходит слово «спиритуализм», очень многозначен: он переводится и как «дух», и как «ум», «сознание»⁸. В философии Лашелье дух, казалось бы, приобретает особенно рационализированный характер. Не случайно один из исследователей отмечал, что «неумолимый рационализм – яркая характеристика мышления Лашелье» [Ballard, 1955, p. 692]. Но, с другой стороны, в его учении находят и элементы мистицизма, который оправдывает природу со строго философской точки зрения, но имеет тенденцию осуждать ее с религиозной точки зрения [Enciclopedia Treccani, web]. Так, в «Заметках о пари Паскаля» Лашелье, рассуждая о проблемах религии, отмечал, что «разум или свобода», существующие в человеке и не поддающиеся точному определению, явным образом выходят за границы человеческого сознания, свидетельствуя об интеллектуальной жизни, которая в очень несовершенном виде осуществляется в здешнем мире, хотя, возможно, гораздо лучше реализовалась бы в мире ином. Это несовершенство он объяснял природой человека, чересчур связанной с чувственностью. Жизнь и поступки человека всегда несут на себе печать природы, чувственности, даже в самых, казалось бы, бескорыстных, благородных, а значит, наиболее свободных проявлениях. Опора здесь для человека – мораль, которая в учении Лашелье имеет религиозный характер: она «сфокусирована на духовной жизни, и ее наивысший акт есть союз с Богом» [Devivaise, 1939, p. 449]. Действуя морально, мы признаем, что жизнь обладает сверхчувственным смыслом. Философ определял религию как «общую направленность нашей жизни к потустороннему миру: мистицизм и аскетизм являются благородным, но рискованным усилием уже сейчас преодолеть преграды, отделяющие нас от него» [Lachelier, 1901, p. 635]. Вопрос о реальности «сверхземного будущего» остается в его учении открытым, но Лашелье высказывает надежду на то, что благодаря разуму и свободе человек сможет постоянно совершенствоваться, расширять возможности своего духа, избирать все более высокие мотивы для своего образа действий. Сам разум должен стать принципом новой, более совершенной и счастливой жизни. «Наивысший

⁸ Как пишет М.К. Голованивская, «*esprit*, этимологически связанное с *духом* и *дыханием*, является и мыслящим и чувствующим началом. *Esprit* – не инструмент, а сущность человека, разумное начало... Носитель французского языка “покорил” *душу* и *совесть*, приписав основную жизненную энергию органу мысли – *esprit*, оказавшемуся “больше” и *души* и *совести* и ставшему основным символом человеческой сущности» [Голованивская, 1997, с. 276–277].

вопрос философии, уже, возможно, скорее религиозный, чем философский, – это переход от формального абсолюта к абсолюту реальному и живому, от идеи Бога к Богу» [Lachelier, 1901, p. 636].

Всю жизнь Лашелье продумывал основные положения своей концепции, что-то уточнял, в том числе в беседах с учениками, что-то изменял. Его идеи порой подвергались критике, им даются разные трактовки. Одни исследователи относят его к волюнтаристскому спиритуализму [Ragghianti, 2006, p. 399], другие – к интеллектуализму [Skarga, 1975, s. 250]. Из того, что стало важным для последующей французской философии, отметим идею иерархичности универсума, теорию контингентности, которую развивали Бутру и Бергсон (о влиянии на Бергсона см. подробнее: [Кротов, 2015, с. 11–14]), акцент на целесообразности, которая признается более истинной, чем детерминизм, и связанное с этим обоснование свободы.

Список литературы

- Головановская, 1997 – Головановская М.К. Французский менталитет с точки зрения русского языка. М.: Диалог-МГУ, 1997. 280 с.
- Кротов, 2015 – Кротов А.А. К вопросу об источниках бергсонизма: истолкование метафизических проблем Жюлем Лашелье // Вестник Мос. ун-та. 2015. № 1. С. 3–14.
- Ballard, 1955 – Ballard E.G. Jules Lachelier's Idealism // The Review of Metaphysics. 1955. Vol. 8. No. 4. P. 685–705.
- Beaufret, 1984 – Beaufret J. Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson. P.: Vrin, 1984. 133 p.
- Bouglé, 1921 – Bouglé C. Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1921. T. 28. No. 1. P. 21–26.
- Boutroux, 1921 – Boutroux E. Jules Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1921. T. 28. No. 1. P. 1–20.
- Brunschvicg, 1926 – Brunschvicg L. Réflexion biranienne et réflexion kantienne // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1926. T. 6. No. 6. P. 526–543.
- Capeillères, 1998 – Capeillères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux // Revue de métaphysique et de morale. 1998. No. 3. P. 405–442.
- Devivaise, 1939 – Devivaise C. La philosophie religieuse de Jules Lachelier // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1939. Vol. 28. No. 3–4. P. 435–464.
- Enciclopedia Treccani – Jules Lachelier. URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/jules-lachelier_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (дата обращения – 22.12.2020).
- Lachelier, 1896 – Lachelier J. Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique. P.: Alcan, 1896.
- Lachelier, 1990 – Lachelier J. Cours de la logique / Introd. par J.-L.Dumas. P.: Editions universitaires, 1990. 165 p.
- Noël, 1898 – Noël G. La philosophie de M. Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1898. T. 6. No. 2. P. 230–259.
- Lachelier, 1902 – Lachelier J. Note sur le "Philèbe" // Revue de métaphysique et de morale. 1902. T. 10. No. 2. P. 218–224.
- Lachelier, 1901 – Lachelier J. Notes sur le Pari de Pascal // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1901. T. 51. P. 625–639.
- Lachelier, 1903 – Lachelier J. L'observation de Platner // Revue de métaphysique et de morale. 1903. T. 11. No. 6. P. 679–702.
- Le Lannou, Ricoeur, 1990 – Le Lannou J.-M., Ricoeur P. Entretien // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1990. Vol. 74. No. 1. P. 87–91.
- Lettres, 2006 – Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero / Ed. par R. Ragghianti // Revue de métaphysique et de morale. 2006. No. 3. P. 399–411.
- Ragghianti, 2006 – Ragghianti R. [Introduction] // Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero / Ed. par R. Ragghianti // Revue de métaphysique et de morale. 2006. No. 3. P. 399–402.
- Robberechts, 1967 – Robberechts L. Lachelier à partir de ses sources // Revue philosophique de Louvain. 1967. Vol. 65. P. 169–191.

- Seailles, 1920 – Seailles G. La philosophie de Jules Lachelier. P.: Alcan, 1920. 172 p.
 Skarga, 1975 – Skarga B. Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 1975. 505 s.
 Vocabulaire, 1954 – Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1954. 1323 p.

From the History of French Spiritualism: The Philosophy of Jules Lachelier

Irina I. Blauberg

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

The article examines the philosophical concept of Jules Lachelier – one of the leading representatives of French spiritualism and neo-Kantianism of the 19th – early 20th centuries. Lachelier's teachings were largely associated with the ideas of his predecessors – Maine de Biran and F. Ravaisson. At the same time, it was marked by the strong influence of Kant's philosophy, which determined the originality of this form of spiritualism. Like Biran and Ravaisson, Lachelier relied on “pure psychology”, exploring the facts of consciousness, but highlighted thinking as the only ability to achieve reliable knowledge. Using the method of reflection, thanks to which thinking directly comprehends its own nature and its relationship with phenomena, Lachelier in his work “On the basis of induction” undertook the substantiation of spiritualist realism (Ravaisson's term) as a true philosophy of nature, emphasizing the importance of the law of finite causes, which explains nature and thinking. This concept was developed in the work “Psychology and Metaphysics”, which describes the process of constituting reality by thinking, a process driven by the striving of thinking for ever more complete self-realization and self-knowledge. Thus, the views of Lachelier, who followed his own theoretical path, in the late period turned out to be close to the ideas of the German post-Kantians.

Keywords: French philosophy, spiritualism, Jules Lachelier, thinking

References

- Ballard E.G. Jules Lachelier's Idealism, *The Review of Metaphysics*, 1955, vol. 8, no. 4, pp. 685–705.
 Beaufret J. *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson*. Paris: Vrin, 1984. 133 p.
 Bouglé C. Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, t. 28, no. 1, pp. 21–26.
 Boutroux E. Jules Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, t. 28, no. 1, pp. 1–20.
 Brunschvicg L. Réflexion biranienne et réflexion kantienne, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1926, t. 6, no. 6, pp. 526–543.
 Capeillères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux, *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, no. 3, pp. 405–442.
 Devivaise C. La philosophie religieuse de Jules Lachelier, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, vol. 28, no. 3–4, pp. 435–464.
 Enciclopedia Treccani – Jules Lachelier. Available at: https://www.treccani.it/enciclopedia/jules-lachelier_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (accessed 22.12.2020).
 Golovanivskaya M.K. *Frantsuzskii mentalitet s tochki zreniya russkogo yazyka* [French Mentality from the Point of View of the Russian Language]. Moscow: Dialog-MGU Publ., 1997. 280 p. (In Russian)
 Krotov A.A. K voprosu ob istochnikakh bergsonizma: istolkovanie metafizicheskikh problem Jules'm Lachelier [On the Question of the Sources of Bergsonism: the Interpretation of Metaphysical Problems by Jules Lachelier], *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University], 2015, no. 1, pp. 3–14. (In Russian)
 Lachelier J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique*. Paris: Alcan, 1896.
 Lachelier J. Note sur le “Philèbe”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1902, t. 10, no. 2, pp. 218–224.

- Lachelier J. *Cours de la logique*, introd. par J.-L.Dumas. Paris: Editions universitaires, 1990. 165 p.
- Lachelier J. Notes sur le Pari de Pascal, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1901, t. 51, pp. 625–639.
- Lachelier J. L'observation de Platner, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, t. 11, no. 6, pp. 679–702.
- Le Lannou J.-M., Ricoeur P. Entretien, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1990, vol. 74, no. 1, pp. 87–91.
- Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero, ed. par R. Raghianti, *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 3, pp. 399–411.
- Noël G. La philosophie de M. Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, t. 6, no. 2, pp. 230–259.
- Raghianti R. [Introduction], Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero, ed. par R. Raghianti, *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 3, pp. 399–402.
- Robberechts L. Lachelier à partir de ses sources, *Revue philosophique de Louvain*, 1967, vol. 65, pp. 169–191.
- Seailles G. *La philosophie de Jules Lachelier*. Paris: Alcan, 1920. 172 p.
- Skarga B. *Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 1975. 505 s.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P., 1954. 1323 p.

А.А. Сысолятин

Женские персонажи в «Так говорил Заратустра»

Сысолятин Александр Андреевич – аспирант. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: lar-how@yandex.ru

В статье анализируются отношения между центральным персонажем «Так говорил Заратустра» и сопряженными с ним женскими персонажами, которые условно могут быть обозначены как «возлюбленные Заратустры». Автор рассматривает несколько сочетаний персонажей, в которых позиция принципиального одиночества Заратустры раскрывается с помощью женских персонажей. Раскрытие одиночества тематизировано в тексте как любовь. Проводится сравнение этих персонажей с женскими образами из дневниковых записей Ницше и образами из стихотворений, предшествующих хронологически изданию «Так говорил Заратустра». На основе названных текстов формулируется различие ценностных позиций, обозначаемых как «мужская» и «женская». Несмотря на то, что в подавляющем большинстве сочетаний эти позиции соответствуют разным персонажам, Заратустра демонстрирует одновременно элементы и той, и другой позиций, что позволяет назвать его сложным, мужеско-женским персонажем.

Ключевые слова: сверхчеловек, Ницше, Заратустра, персонаж, разоблачение, неопределенность, мужское, женское

Самой известной фразой из «Так говорил Заратустра» является, пожалуй, эта: «Бог умер; теперь хотим мы, – чтобы жил сверхчеловек» [Ницше, 2007б, с. 263]. Ее стоит считать предельно показательной, так как в ней соединяются два ключевых элемента всего текста: исходный кризис, трагедия, и ее непосредственный эффект. Центральный персонаж Ницше выходит на проповедь именно для того (по крайней мере, так может показаться на первый взгляд), чтобы принести людям весть о смерти Бога и призвать их стремиться к большему, к новому горизонту, сверхчеловеку. Яркость этого призыва скрывает самый сложный вопрос ницшевской философии, а именно: как соотносятся друг с другом фигуры Бога и сверхчеловека?

В тексте «По ту сторону добра и зла» имеется следующий афоризм: «Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полубога – сатирической драмой, а вокруг Бога всё становится – чем же? быть может, “миром”?» [Ницше, 2012, с. 92] Если ухватиться за него в качестве путеводной нити по произведениям Ницше, то мы заметим, что позиция Бога в значительной мере литературная. Это означает, что Ницше интересуется не столько онтологическими импликациями, которые стоят за фигурой

Бога, сколько тем, какой порядок речи выстраивается исходя из нее. «Божественная» форма порядка здесь названа миром, и нельзя не заметить, что о собственном произведении Ницше отзывается точно так же: «Однако нести на себе весь мир этой книги [«Так говорил Заратустра»]... никогда еще доселе невиданного и неслыханного, а затем, попытавшись поделиться им, то есть облегчить свое бремя, встретиться лицом к лицу с мертвым тупым одиночеством, – это, я скажу, чувство, с которым едва ли что сравнится» [Ницше, 2007а, с. 322].

Более того, Ницше усматривает принципиальную близость или даже одинаковость своей позиции автора текста и позиции Бога: «К тому же для всех тех, кто так или иначе находился в обществе “Бога”, еще не существовало по-настоящему того, что я зову “одиночеством”» [там же, с. 239]. Здесь могло бы возникнуть недоумение, связанное с тем, что «божественное одиночество» и одиночество «без Бога» – явно не тождественные позиции. Однако, исследуя роль Бога в упорядочивании речи, Ницше обнаруживает, что именно Бог принципиально лишен какого бы то ни было общения с Богом. Пояснить эту мысль можно, обратившись к буквальному значению термина «Абсолют», наиболее известного философского «имени» Бога. Прямое значение при переводе с латинского – «отвязанный» [Латинско-русский словарь, 1976, с. 15], т.е. лишенный каких-либо связей с другими вещами, полностью независимый. Тем не менее, Ницше подозревает, что считать Бога зрителем самого себя, свободным от мира, совершенно невозможно, так как прежде и больше всего Бог является зрителем мира: «Его сострадание не знало стыда: он проникал в мои самые грязные закоулки. Этот любопытнейший, сверх-назойливый, сверх-сострадательный должен был умереть. <...> Бог, который всё видел, не исключая и человека, – этот Бог должен был умереть!» [Ницше, 2007б, с. 268] Это означает, что авторская позиция, традиционно отождествляемая с всемогуществом в отношении произведения, в не меньшей степени оказывается позицией слабости. «Автор» любого рода действительно дистанцирован от своего произведения, но именно это и ставит его в специфическую зависимость от своего изделия. Одиночество божественной позиции заключается в одновременном невладении результатами своих действий и самим собой.

Однако пока что нам вовсе не был понятен смысл этого одиночества, которым Ницше характеризует Бога и самого себя, и его центральный персонаж, Заратустра, как раз позволяет описать этот смысл. Прежде всего мы замечаем, что главный герой «Так говорил Заратустра» является практически единственным источником речи в тексте. Едва ли не всё, что мы знаем о других персонажах, мы узнаём из речей Заратустры. Кроме того, мы замечаем, что Заратустра не вполне владеет своей речью, – иными словами, что вместе с привилегией речи он не получает привилегии понимания. Проявляется это, прежде всего, в виде неизменной недосказанности во всем, что касается цели его проповеди. Ярчайшим примером является глава «Самый тихий час»: «И я решался долго и дрожал. Наконец сказал я то же, что и в первый раз: “Я не хочу”. Тогда раздался смех вокруг меня. <...> тогда наступила вокруг меня тишина...» [там же, с. 154]. Разговор Заратустры и «безмолвного голоса» не просто скрывает конечный смысл проповеди, но и оставляет читателя в убеждении, что Заратустра действительно не понимает, что именно он должен проповедовать и что именно делать. Финал же четвертой части книги окончательно разрушает наши надежды на откровение о смысле: «На всё это Заратустра произнес одно только слово: “Мои дети близко, мои дети”, – и стал совершенно нем» [там же, с. 329].

Неопределенности, которые воплощает собой Заратустра, так или иначе могут быть сведены к неопределенности смысла. Привилегированный источник речи в тексте является центральным источником незнания, который постоянно разоблачает не только чужие притязания на знание (например, главы «О потусторонниках», «О тарантулах» и т.д.), но и свои собственные. Еще более важно, что движение

сюжета произведения вовсе не приближает к искомому знанию ни читателя, ни главного героя. Точно так же, как для самого Ницше был «невыносим» созданный им мир книги, так же и Заратустра не может совладать со своим собственным учением – до такой степени, что не может даже исчерпывающе объяснить его. Бог, понятый как исключенный центр «мира», в конечном счете, приводит речь к угасанию, т.е. фактически осуществляет саморазоблачение: «Так говорил однажды мне дьявол: “Даже у бога есть свой ад: это его любовь к людям”» [Ницше, 2007б, с. 93].

Заратустра, однако, вовсе не сверхчеловек, а лишь «учит» о грядущем появлении сверхчеловека. То, что было нами сказано о саморазоблачении божественной позиции, является действием именно Заратустры как персонажа, тогда как сверхчеловек – это как раз тот предел речи, перед которым главный герой произведения постоянно замирает. Мы так и не узнаём ничего существенного о сверхчеловеке из текста «Так говорил Заратустра», а в свете сказанного выше можно предположить, что сверхчеловек – это нечто, расположенное после момента угасания речи. О нем стоило бы сказать – текст, переставший быть текстом, в то время как Заратустра – это текст за мгновение до наступления молчания. Сопоставляя два этих образа, мы приходим к предположению, что текст «Так говорил Заратустра», какую бы именно цель он ни преследовал, не может достигнуть этого с помощью одного лишь главного героя. Угасание речи должно преодолеваться, т.е. исходное одиночество не является и финальной точкой мысли Ницше тоже, но стремится к раскрытию.

Наиболее естественным кажется искать способ раскрытия одиночества Заратустры в других персонажах произведения. Даже если они почти не имеют собственной речи в тексте, это вовсе не значит, что они полностью подчинены Заратустре и лишены самостоятельной роли. Глава «Знамение» показывает наравне с безмолвием главного героя особое отношение пришедших к нему существ: «Но и голуби были не менее усердны в любви своей, чем лев» [там же, с. 329]. Любовью, как мы уже видели, обозначается и двойственное ядро божественной позиции: «Даже у бога есть свой ад: это его любовь к людям». Любовью называет Заратустра причину, по которой он решил нарушить свое отшельничество: «“Как в море, жил ты в одиночестве, и море носило тебя. Горе! Ты хочешь выйти на сушу?” Заратустра отвечал: “Я люблю людей”» [там же, с. 12]. Не будет преувеличением сказать, что любовь охватывает в ницшевских текстах те же самые контексты, что и одиночество. Она позволяет неким (пока не вполне ясным) образом объединить Заратустру с остальными персонажами и, возможно, позволит модифицировать саму позицию одиночества.

Одной из наиболее эксплицитно выраженных тематизаций любви в тексте «Заратустры» является глава «О тройном зле», где предлагается три последовательных переворота оценок: «Сладострастие, властолюбие, себялюбие – их до сих пор проклинали, на них клеветали и лгали больше всего, – их хочу я по-человечески хорошо взвесить» [там же, с. 193]. Нужно отметить, что здесь в немецком тексте не употребляется самое частотное слово Liebe: «Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht» [eKGWB, S. 117], – составные слова не включают этот корень, однако терминологическая разница в данном случае не совпадает с концептуальной. «Лже-мудрецы, однако, все эти жрецы, уставшие от мира и те, чья душа похожа на душу женщины и раба, – о, какую жестокую игру вели они всегда с себялюбием!» [Ницше, 2007б, с. 196] – любого рода запредельное миру стремление объявляется признаком самообмана: отрицание чего-то как недолжного оказывается бессмысленным, поскольку агенты этого отрицания фактически лишены предмета, который они пытаются отрицать. То же самое утверждается о позиции альтруиста в главе «О любви к ближнему» [Nächstenliebe]: «Вы не выносите себя самих и любите себя недостаточно; и вот вы хотите соблазнить ближнего к любви и позолотить себя его заблуждением» [там же, с. 63].

Все три переворота оценки осуществляются схожим образом: идея, подлежащая осуждению, получает похвалу именно за то, что должно было стать основанием осуждения. «Сладострастие: только для увядающего сладкий яд, но для тех, у кого воля льва, – великое подкрепление сердца <...> Властолюбие: злая узда, наложенная на самые тщеславные народы... оно ездит верхом на всяком коне и на всякой гордости. <...> Себялюбие, цельное, здоровое, бьющее ключом из могучей души, – из могучей души...» [Ницше, 2007б, с. 193–195]. Происходит достаточно странное разоблачение: в результате «раскапывания оснований» в ядре зла обнаруживается большее благо, чем в самом благе, а кроме того – оказывается как бы зеркально переориентированным способ обоснования блага: оно полностью изымается из порядка прошлого, чтобы быть перенесенным в порядок будущего: «Смотрите, он приближается, он близок, великий полдень!» [там же, с. 196].

Эти две трансформации сопровождают контексты любви в произведении Ницше неизменно. Глава «О дереве на горе» показывает их в любви Заратустры к ученику: «По-моему, ты еще заключенный, мечтающий о свободе; ах, умной становится душа у таких заключенных, но также лукавой и дурной. <...> Но моей любовью и надеждой заклинаю я тебя: не бросай своей любви и надежды!» [там же, с. 44]. Из этой цитаты мы можем получить более точную формулировку превращения, которое осуществляет любовь в тексте: если одиночество является позицией разоблачения *par excellence* (второе «превращение духа» из «Так говорил Заратустра» – лев), то любовь может быть названа позицией разоблачения разоблачения (третье «превращение духа», младенец). Заратустра утверждает прямую необходимость двойного разоблачения относительно любого ориентирования в будущее: то, что стало основанием переворота исходной позиции или же прямым результатом переворота, – должно само быть разоблачено. Кажется, что любовь при таком описании даже усиливает эффекты одиночества, обостряет их, – и содержательно повторяет описание творческого самообмана из предисловия к «Человеческому, слишком человеческому»: «Что вы можете знать о том, сколько в подобном самообмане хитрого самосохранения... и сколько лживости мне еще понадобится, чтобы я все вновь мог позволить себе роскошь своей правдивости?» [Ницше, 2011, с. 12].

Характеристики любви, сформулированные до этого момента, остаются инструментальными, как если бы это был просто термин, обозначающий некий дополнительный эффект, связанный с одиночеством. Если бы это было исключительно так, ничто не помешало бы нам отказаться от слова «любовь» (и развернуть соответствующую интерпретацию текста Ницше), чтобы вести более однородное описание божественной позиции одиночества, т.е. расширять уже обнаруженный образ (Бога/героя). Тем самым, требуется дополнительное основание для сохранения не просто отдельного термина в ницшевском словаре, но и утверждения реальной границы между двумя позициями, даже если текст все время ставит их в союзе. В качестве такого основания стоит испытать женских персонажей, возлюбленных главного героя в «Так говорил Заратустра».

Сразу же стоит сказать, что такого рода персонажи производят несколько странное впечатление, поскольку специфическое одиночество Заратустры едва ли может провоцировать их появление (в качестве ли «искушения», «гостя из прошлого» и т.д.). В главе «О старых и молодых бабенках» из первой части названные выше черты любовной позиции утверждаются также и относительно условных романтических отношений: «Мужчина для женщины средство: цель всегда ребенок. Но что такое женщина для мужчины? Двух вещей хочет настоящий мужчина: опасности и игры. Поэтому хочет он женщины, как самой опасной игрушки. <...> Пусть луч звезды сияет в вашей любви! Пусть ваша надежда зовется: “О, если бы мне родить сверхчеловека!”» [Ницше, 2007б, с. 68–69]. Отношения мужчины и женщины подвергаются разоблачению как направленные на нечто запредельное обеим сторонам

отношения, – причем каждая сторона обращена полностью на другую, но само их отношение должно стремиться к «сверхчеловеку». Однако даже если любви и можно дать какое-то содержательное описание, она все равно будет осмысляться инструментально, а одиночество сохранит текстуальное лидерство.

Первое появление собственно романтической героини происходит во второй части, глава «Танцевальная песнь». Возлюбленная Заратустры оказывается частью его собственной речи, т.е. ее слова являются в этом месте пересказом: «Вы, мужчины, всегда одаряете нас собственными добродетелями – ах, вы, добродетельные!» [Ницше, 2007б, с. 113]. В «ее» словах продолжает утверждаться взаимное разоблачение и переворачивание оценок: «Но я лишь изменчива и дика, и во всем женщина, притом не добродетельная». Однако персонификация приносит с собой и кое-что ранее непредставимое – Заратустра разыгрывает концептуальный любовный треугольник: «До глубины души люблю я только жизнь – и поистине, всего больше тогда, когда ее ненавижу! Но если я благосклонен к мудрости и часто слишком благосклонен к ней, – это оттого, что она очень напоминает мне жизнь! <...> что я могу поделаться, если они так похожи одна на другую?» [там же]. При этом он остается единственным источником речи.

Треугольник Жизни, Мудрости и Заратустры едва ли может быть назван типичным любовным конфликтом уже хотя бы потому, что, несмотря на персонификацию, не все его участники кажутся действительными лицами. Специфическое одиночество главного героя тем не менее не выглядит столь мощным, чтобы полностью поглощать возлюбленных: даже если Жизнь и Мудрость и являются как бы внутренними частями Заратустры, им принадлежит определенная автономия: «И когда я с глазу на глаз говорил со своей дикой мудростью, она сказала мне гневно: “Ты желаешь, ты жаждешь, ты любишь, потому только ты и хвалишь жизнь!” Чуть было зло не ответил я на это и не сказал ей, рассерженной, правду; нельзя злее ответить, как “сказав правду” своей мудрости» [там же]. Этой фразой демонстрируется весьма необычное различие между мудростью (*Weisheit*) и правдой/истиной (*Wahrheit*): знание, сообщаемое Мудростью Заратустре, свободно от требований истинности, оно может позволить себе скрытность и пользование уловками – как в отношении самого себя, так и в отношении других.

В финале третьей части любовный треугольник вновь появляется в главе «Другая танцевальная песнь», повторяя идею дистанцирования (не только одинокий отделен от всех остальных, но есть нечто, что отдаляется от него самого): «По ту сторону добра и зла обрели мы свой остров и зеленый свой луг – мы вдвоем, одни! <...> Если бы мудрость твоя сбежала от тебя, ах! тогда мигом сбежала бы от тебя и моя любовь» [там же, с. 231]. Речь возлюбленной Заратустры по-прежнему является пересказом, произносимым от его лица, т.е. мы фактически не сталкиваемся в тексте с самостоятельно действующим персонажем, но наблюдаем за тем, как в речи главного героя появляется некая преграда, связанная, но не совпадающая с моментом исчезновения речи. Несмотря на то, что Мудрость в этой главе уже никак не высказывается, ее присутствие сохраняет ключевое значение для отношений Заратустры и Жизни. Хотя они могут показаться текстуальными соперницами, их позиции не исключают, а, напротив, поддерживают друг друга.

Могут возникнуть сомнения в том, насколько «любовный» треугольник Заратустры действительно является любовным. Если так и не удастся понять, что именно происходит с Заратустрой, то попытка выстроить некий любовный «сюжет» всегда будет надуманной. Эти сомнения могут быть развеяны с помощью дневниковых записей, параллельных написанию «Так говорил Заратустра». Среди них обнаруживается полноценная сюжетная линия, которая осталась невоплощенной и могла бы превратить этот текст в настоящее драматическое произведение, – и то, что Ницше полностью отказался от этой линии, заставляет думать, что он отказался и от всякого

романтического смысла, пусть и в трагическом измерении. Записи относятся к лету 1883 г. и соседствуют с фрагментами, вошедшими в третью часть «Так говорил Заратустра», – в них речь идет о смерти Заратустры от рук его возлюбленной с примечательным именем Пана [см. Древнегреческо-русский словарь, 1958, с. 1268]:

«Любовь ко мне переубедила тебя, Пана, я вижу это; но я еще не понимаю воли твоей любви, Пана!»

Когда же он увидел, что змея его показывает свой язык, тогда медленно, медленно изменилось его лицо: против воли открылись ему врата познания; словно молния пронзила глубины глаза его и потом еще одна молния: еще бы миг, и он понял бы... Когда женщина увидела это превращение, она закричала, точно от большой беды. «Умри, Заратустра». Левой рукой отстранил он своего орла, который бешено ударял его крыльями, крича и словно побуждая к бегству; охотно унес бы он его на своих крыльях [Ницше, 2010, с. 377–378].

Убийство Заратустры упоминается также в других дневниковых записях [там же, с. 433, 503], неизменно его совершает Пана. Вместе они позволяют составить достаточно ясную фабулу: Заратустра-пророк оказывается обманутым безумцем. Народ, к которому он пришел с проповедью, его ученики – для всех он становится посмешищем, но сам герой видит все совершенно противоположным образом. Заратустра становится счастливым, восторженным и обманутым глупцом, почти сумасшедшим. Пана оказывается единственным человеком, который верит в Заратустру, и поэтому она решает убить его, чтобы избавить его от обмана. В ней интересным образом сочетаются разведенные в изданном тексте по разным женским персонажам черты: Пана является знающим персонажем, знающим намного больше, чем Заратустра, и раньше него, но также она является и персонажем-притворщиком, который играет с Заратустрой глубже, чем он может сразу заметить.

Самое страшное, что может случиться с Заратустрой, это вовсе не смерть, а знание. Несмотря на то, что все его речи являются разоблачениями или содержат его в себе, он постоянно уклоняется от того, чтобы оказаться полностью разоблаченным самому, – это заставляет его конструировать все более тонкое одиночество, но именно его и разрушает Пана, точнее – именно это ее и не может устроить. Возлюбленная Заратустры становится не носителем правды о нем, а источником предельного раскрытия главного героя. Способом этого раскрытия оказывается смерть¹.

Таким образом, речь едва ли идет о некоем типичном любовном сюжете, явном или скрытом. Можно предположить, что Ницше отказался от воплощения истории Заратустры в виде трагедии и вообще отказался от Паны как персонажа потому, что она не справилась с возложенной на нее задачей. Мы видели ранее, что любовь и одиночество составляют своеобразную концептуальную и сюжетную пару в тексте «Заратустры», т.е. связаны неким общим стремлением. Пана, убийца Заратустры, оказывается тем персонажем, которого в этом произведении не должно быть в принципе, а именно – обладателем финала, позицией, заняв или наблюдая которую читатель перестает нуждаться в остальных позициях. Заратустра, скрывающий себя, может быть влюблен в универсальное (τὸ πᾶν) объяснение, но не может подвергнуться ему, будучи Заратустрой.

В работе «Внутренний опыт» Батай указывает на эту невозможность относительно именно любви: «Поскольку истина, которую сулит влюбленному женщина, есть неизвестность (недоступность), то ему ее не узнать и не достичь, зато она может его сокрушить; а если он сокрушен, то что же у него останется, кроме дремавшей в нем самой неизвестности и недоступности? Однако ни любовнику, ни любов-

¹ Момент смерти, однако, не всегда связан с убийством [там же, с. 435, 438, 441, 508]: Заратустра умирает и «по собственной воле» – от отчаяния или счастья. Эти варианты кажутся неприемлемыми по тем же причинам, что названы выше.

нице не дано в этой игре что-либо уловить, закрепить, продлить сколько хочется» [Батай, 2016, с. 205]. Момент убийства является моментом переворачивания ролей, поскольку тем, кто пытается закрепить любовь, т.е. устранить из нее открытость «сообщения» (также термин Батая), оказывается женский персонаж. Заратустра же существует исключительно как персонаж в «сообщении», поскольку ни в одном из своих утверждений не формирует какую-либо однозначную позицию. Несмотря на то, что им декларируется переходный характер любви (по направлению к «большему»), он решительно принимает смерть, которую возлюбленная ему наносит, т.е. действительно оказывается полностью сокрушенным.

И все же смерть остается неприемлемым финалом для Заратустры, даже если снабдить ее дополнительным смыслом ускользания от объяснения. Пусть он и не сам выбирает свою смерть, а принимает от другого, любое фактически ясное завершение его истории выглядит столь же странным, как, например, окончательное выбрасывание игрушки в Fort/Da. Глава «Другая танцевальная песнь» может производить впечатление финальной в сюжетном отношении (четвертая часть «Так говорил Заратустра» не была опубликована самим Ницше): Заратустра и Жизнь вновь максимально приближаются к странной тайне его «пророчества», – однако следующая за ней буквально последняя глава, «Семь печатей», заставляет сомневаться в том, что их беседа была решающей. В этой главе появляется новая возлюбленная Заратустры – Вечность. «О, как не стремиться мне страстно к Вечности и брачному кольцу колец, – к кольцу возвращения! Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, Вечность!» [Ницше, 2007б, с. 233] – повторяющаяся часть всех семи фрагментов главы.

«Семь печатей» можно было бы интерпретировать как финальное аллегорическое восхождение главного героя. Т.К. Сёнг последовательно рассматривает каждую часть этой главы и предлагает понимать их как степени удаления Заратустры от исходного человеческого состояния, которое должно быть отброшено, и приближения к искомому состоянию, сверхчеловеческому [Seung, 2006, p. 231–232]. В соответствии с этим происходит превращение и возлюбленной Заратустры: Вечность – это Жизнь в ее вечном, т.е. возвышенном, состоянии: «Эта декларация [любви Заратустры к Вечности] является переориентацией его любви к Жизни от временного к вечному состоянию» [ibid., p. 230]. Христианская метафорика главы «Семь печатей» оценивается Сёнгом как прямое указание на необходимый путь интерпретации: Заратустра проходит через некое подобие крестной смерти Бога, чтобы полностью отказаться от своей индивидуальной воли (источник его страха в главе «Самый тихий час») и слиться с волей всего мира. Новое существо, которое должно возникнуть таким образом, носит имя Заратустры не как человеческое имя с историей борьбы, а как символ. Возлюбленных главного героя Сёнг сравнивает с провожатыми Данте в «Божественной комедии», которые действительно меняются по мере возвышения: Вергилия сменяет Беатриче, так же и Мудрость и Жизнь уходят, чтобы дать место Вечности.

Несмотря на то, что речи Заратустры действительно насыщены вертикальной метафорикой, такая интерпретация в целом кажется сомнительной. Она не согласуется с общим контекстом философии Ницше. Например, кажется невозможным совместить такое понимание Заратустры с критикой Ницше идеи «удвоения мира»: «Мы упразднили истинный мир – какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!» [Ницше, 2009а, с. 34], т.е. вертикальная метафорика больше не связана с возвышением или «очищением» от чего-либо, и смена имени возлюбленной не может считаться символом обретения подлинной самости персонажем. Кроме того, интерпретация истории Заратустры как истории возвышения не согласуется со сформулированным нами пониманием одиночества главного героя. Восхождение к космической самости как бы возвращает Заратустру в божественную позицию в ее классическом понимании,

а точнее – позволяет к ней присоединиться и дает читателю своего рода образец. Принципиальная незавершенность центрального персонажа может быть сравнена с непостижимостью Бога в том отношении, что познание божественных тайн так же не является исчерпываемым [Григорий Нисский, 1995, с. 30–31]. Однако мы видели, что открытость Заратустры заключается не в бесконечности предлагаемой им перспективы (знания, ценности и пр.), а в невозможности фиксации перспективы. Именно поэтому смысловые пересечения с Новым Заветом не могут быть основанием интерпретации.

Тем не менее внутри возвышенного понимания любви Заратустры обнаруживается важная черта: отношение к Жизни описывалось как постоянная игра дистанцирования, тогда как Вечность вовсе не участвует в подобной игре, как если бы смысл любви здесь становился совершенно иным. Вместе с этим, Вечность наверняка не следует понимать (если мы допускаем, что это еще один новый персонаж, который, однако, больше нигде в тексте не участвует) как некое трансцендентное существо: это было бы еще большим убийством для Заратустры, чем любовь Паны. В этом месте текста Вечность обозначается как возвращение, что, однако, не подразумевает цикличность времени. Глава «О видении и загадке» ясно демонстрирует, что цикличность сама по себе кажется Ницше бессмысленной: «“Всё прямое лжет, – презрительно пробормотал карлик, – Всякая истина крива, само время есть круг”. “Ты, дух тяжести! – сказал я сердито, – не притворяйся, что это так легко!”» [Ницше, 2007б, с. 162]. Утверждать время как цикл, а вечность как бесконечное повторение этого цикла кажется совершенно неприемлемым для персонажа, который столь тщательно уклоняется от какой-либо финализации.

Кроме того, заставляет сомневаться в понимании вечности как предельности жизни персонификация, которая осуществлена в главе «Семь печатей»: Вечность – это имя персонажа, а не только философский символ. В тексте «Так говорил Заратустра» есть более простой и не менее подходящий вариант, соответствующий интерпретации «потока» – в той же главе «О видении и загадке»: «Но мужество лучший убийца, мужество, которое нападает: оно убивает насмерть даже смерть, ибо говорит: “Так это была жизнь? Ну что ж! Еще раз!”» [там же, с. 161]. Возвышение над разделением временного и вневременного порядков осуществляется через решительное самоутверждение, т.е. через полагание основания в утверждении самом по себе, – действие, в котором (по выражению Джоана Стамбау) происходит «ас-симилиция» времени вечностью [Stambaugh, 1972, p. 127]. При этом никакого специального Имени Вечности не произносится. Возможно, что именно персонификация дает исключительному моменту превращения/слияния более определенный статус.

Прежде чем дать собственную интерпретацию Вечности как персонажу, следует обратить внимание на еще один важный источник. Им являются некоторые стихотворения, предшествующие по времени «Так говорил Заратустра», из «Песен принца Фогельфрай» и «Мессинских идиллий», предлагающие более конкретные образы женских персонажей. В составе «Идиллий» нас интересует стихотворение «Маленький бриг по прозванию “Ангелок”», обыгрывающее историю бросившейся в море из-за несчастной любви девушки. Ницше уже здесь демонстрирует принципиально двойственного персонажа:

Ангелок: меня зовут –
Верите ль, собачкой лаю,
И мой ротик извергает
Дым и пламя там и тут?
Кто мой чертов ротик знает! [Ницше, 2014, с. 309]

Грюндленер обращает внимание на сходство образов этого стихотворения и главы «О дереве на горе» из «Заратустры». Юноша, стремящийся освободиться,

вынужден столкнуться с собственной амбивалентностью, – то же самое демонстрирует и «Ангелок» [Grundlehner, 1986, p. 93]. «Дикие псы», рвущиеся на волю (все дурные инстинкты, подавленные влечения и т.д.), ранее были скрыты различными «масками», и попытка снять даже одну-единственную провоцирует проявление ранее невидимого «зла». Однако направленность образов, несмотря на наличие общих смысловых элементов, в том и другом случае кажется совершенно разной. Двойное разоблачение Заратустры является как бы переворачиванием двойного сокрытия, которое осуществляет женский персонаж стихотворения.

Во-первых, она формирует исходную маску – хрупкого возвышенного существа, которое гибнет от любого неосторожного движения. Это объект восхищения, который вместе с необычайной уязвимостью приобретает особенную силу:

Ангелок: меня зовут –
Бросила в сердцах словечко,
И к последнему местечку
Друга быстренько ведут:
Да, он умер от словечка!

Во-вторых, формируется маска «внутренняя» – образ порока и обманчивости, отрицание добродетельности, внушенной зрителю ранее. Внутренней ее можно назвать лишь в отношении маски первичной, поскольку она обнаруживается через разоблачение, но нет никакого основания говорить о большей подлинности этого образа.

Количество масок в данном случае – вероятно, одна из самых ярких условностей. Следующая строфа указывает на отсутствие смыслового преимущества какой-либо одной перед другими:

Ангелок: меня зовут –
Кошечкой душа упорно
В пять прыжочков через волны
На кораблик – тут как тут!
Лапки у нее проворны.

Девушка пребывает в непрекращающемся превращении, ее образы меняются так, как если бы у них не было вполне определенной цели, – и, соответственно, не было образа, который являлся бы действительно скрытым основанием остальных (они настолько же скрывают друг друга, насколько и выдают). Неожиданно, но «Ангелок» разделяет некоторые черты «свободного ума» из «Человеческого, слишком человеческого» [Ницше, 2011, с. 13–14]. Их объединяет стремление оставаться в промежутке между любимыми позициями, из-за чего любая позиция вынуждена относиться к ним, как к угрозе: «Его [Ницше] стихотворения теперь стремятся показать, что самодовольство всегда иллюзорно, а мудрость заключается в освобождении от предписанных мышлению норм» [Grundlehner, 1986, p. 87–88].

Второе интересующее нас стихотворение включено в состав «Песен принца Фогельфрай», – «Набожная Беппа». Женский персонаж полностью повторяет уже описанную двойственность, но еще острее демонстрирует «божественную» маску:

Прославим же величье
Всевышнего, что сам,
Ей-ей, не безразличен
По этой части к нам.
С моею-то фигуркой
От набожности млеть:
А чуть стара, пойду-ка
Хоть к черту под венец! [Ницше, 2014, с. 588]

Имя Бога занимает в текстах Ницше одно из ключевых мест, и можно предположить, что «набожность» в данном случае маска не случайная. Учреждаемая женским персонажем игра не только скрывается за религиозной добродетельностью, но и имеет к ней непосредственное отношение. Бог, т.е. образ полноты, включающей в себя принципиальную нехватку, и в силу этого – образ соблазнительный, вынужденный скрываться, оказывается открыт для любых трансформаций, в том числе он позволяет включать себя в противоречивые сочетания. Беппа говорит, что «новым согрешением стирает прежний грех». Отступления от божественного образца оцениваются как часть самого образца. Божественное Имя сохраняет свое значение даже в том случае, если от него отказываются или привносят в него ранее чуждые смысловые элементы (привязанность к плоти и чувственности, «плотский Бог» [Grundlehner, 1986, p. 100]).

Набожность героини является не просто иронией или сарказмом. Ее позиция весьма напоминает знаменитое утверждение апостола Павла в Послании к Римлянам: «Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим.7:7), но вновь – перевернутое: Беппа не иначе узнала закон, как посредством греха. В грехе обнаруживает она источник знания о Боге, и в силу этого является не только ницшевским, но и батаевским персонажем, через эксцесс и преступление учреждающим закон.

Обоим рассмотренным персонажам соответствует парная позиция. Мужская позиция формально характеризуется «наивностью», т.е. стремлением назначить какое-то одно превращение «истинным» и относительно него оценивать все остальные. Это не является «мужской» ошибкой, так как среди всех переходов, осуществляемых внутри женской позиции, нет наилучшего или финального. Будучи парой для нее, мужская позиция оказывается тем единственным исключенным вариантом, который женский персонаж никогда не принимает, – неким исключением самим по себе или даже источником исключительности чего бы то ни было. Будучи парой, они остаются друг для друга «невидимыми»:

Ангелок: меня зовут –
 Мой наряд из ста флажочков,
 Милый капитан-дружочек
 У руля стоит, надут,
 Как сто первый из флажочков [Ницше, 2014, с. 309].

Располагая его среди множества своих масок, как если бы он не являлся ничем другим, она помещает его на несколько странное место – в дополнение ко всему остальному, нечто лишь очередное и, возможно, лишнее в этом ряду, во всяком случае – совершенно необязательное. Затем, однако, она разоблачает себя:

Ангелок: меня зовут –
 С горя прыгнула с причала
 В море, ребрышко сломала,
 А душа нашла приют:
 Да, сквозь ребрышко сбежала!

Отсылка к библейскому способу сотворения женщины (Быт. 2:22: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку») указывает на совершенно иной характер связи между ее позицией и мужской, чем тот, который она пыталась утвердить выше. Находясь при божественной позиции, женщина вместе с полнотой переживает недостаток, и мужчина становится тем, кто прикрывает этот недостаток, т.е. способом сокрытия и принципиальным моментом ее позиции. Такое описание соответствует ранее рассмотренной цитате из «Так говорил Заратустра»: «Мужчина для женщины средство: цель всегда ребенок».

Отношение мужской и женской позиций этим, однако, не исчерпывается. В стихотворениях того же периода Ф. Грюндленер обнаруживает еще одну смысловую линию, соответствующую заратустровской фразе: «Двух вещей хочет настоящий мужчина: опасности и игры. Поэтому хочет он женщины, как самой опасной игрушки». Серьезность и стремление к однозначности как характеристики мужской позиции оказываются не только предметом разоблачения со стороны женской, но и сами стремятся к тому, чтобы оказаться разоблаченными: «Вместо того, чтобы укреплять привычное благоговение [к женщине], ее лживость производит эффект отчуждения, позволяющий его душе стать свободной»². Речь идет не о том, что снятие с женщины добродетельных масок заставляет мужчину разочароваться в ней, а затем – освободиться от нее через отказ от какого-либо отношения. Мужская позиция не терпит оскорбление от женской двойственности, а обнаруживает отягощенность самой собой, своей внутренней определенностью, которую женщина заставляет оказаться отчужденной от самой себя и затем снимает.

Анализ стихотворений должен был помочь нам в интерпретации позиции Вечности в финале третьей части «Заратустры», т.е. по возможности уточнить те определения женской позиции, позиции возлюбленной, которые были выделены из этого текста. Последний ход в рассуждении (сопряженность двух позиций и их различная направленность) заставляет обратить внимание на одну биографическую деталь, связанную с написанием центрального для Ницше произведения. «Когда же я, наоборот, отсчитываю от этого дня вперед, до внезапно и в самых невероятных обстоятельствах наступившего разрешения от бремени в феврале 1883 года..., то получается, что беременность длилась восемнадцать месяцев» [Ницше, 2009б, с. 252]. Утверждение Ницше можно считать авторской интерпретацией той роли, которую играет «Так говорил Заратустра» в его философии. Ницше прямо указывает на Заратустру как на обнаруженную в себе цель – «ребенка», и приписывает своему состоянию во время «беременности» те же черты, которые были замечены нами в женской позиции (двойное сокрытие, переходность, неустойчивые превращения³ и т.д.). Заратустра, в свою очередь, тоже демонстрирует эти черты и, несомненно, находится в «обремененном» состоянии, хранит в себе некие «плоды», никак более не определенные.

Это наводит на мысль о том, что парные отношения главного героя с женскими персонажами являются более сложными, чем в мужских-женских парах из стихотворений, поскольку черты мужской и женской позиции теперь не распределяются строго между персонажами. Заратустра оказывается одновременно главным и мужским, и женским персонажем произведения, так как он является источником разоблачения для всех остальных (оценивающий персонаж) и вместе с тем – тщательнее всего ускользает от оценки (и собственной, и других). Игра дистанцирования, обнаруженная в отношениях Заратустры, Жизни и Мудрости, становится возможной благодаря его сложной позиции: в более простых случаях из стихотворений в эту игру включается только женский персонаж, оставляя мужского в его «наивности». Отношения же с Вечностью демонстрируют нечто совершенно уникальное, поскольку они не соответствуют ни тому, ни другому варианту. Учитывая то, как менялось отношение позиций ранее, можно предположить, что в главе «Семь печатей» мы видим двух сложных персонажей, мужеско-женских, стоящих в отношении любви.

² Не вполне ясно, понимает ли эту смысловую линию Грюндленер точно так же, как она понимается нами [Grundlehner, 1986, p. 89].

³ «Тут я вспоминаю свою последнюю глупость, я имею в виду “Заратустру” <...> я хочу понять, имеет ли она хоть какую-то ценность» [Ницше, 2007а, с. 202].

В рефрене всех частей главы Заратустра произносит двойственную фразу, которая, при единственной замене, равно может быть произнесена с мужской и женской позиции: «Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей». Каждая из частей представляет собой краткое описание «проповеди» Заратустры, причем лидирующим мотивом этих описаний является «женское» переворачивание оценок, утверждение «смесей» («Если некогда рука моя подливала самое дальнее к самому близкому, и огонь – к духу, и радость – к страданию, и самое худшее – к самому лучшему...» [Ницше, 2007б, с. 234]). Вечность, однако, не выступает финальной оценкой, к которой приходит герой, хотя она и становится объектом его страстного стремления. Вечность здесь характеризуется той же переходностью и неопределенностью, что и сам Заратустра. Вместо предшествующего противостояния позиций, где одна сторона пытается сдержать эксцесс другой, мы видим здесь своеобразный взаимный эксцесс, умножающийся от столкновения с другим.

По аналогии с «тремя превращениями духа» можно говорить о трех превращениях любви в тексте. Вначале она фиксируется как болезненное отношение, стремящееся закрыться от любого внешнего воздействия и овладеть другим. Выходом из этого состояния является себялюбие – эксцесс, пользующийся другим как «ступенью» в своем движении и сразу же оставляющий его; «освобождение». Затем, однако, эксцесс вновь оборачивается к другому для того, чтобы увлечь его в то же состояние, и возникает странная экстатическая пара, не достигающая слияния или растворения в чем-то «большем» нее самой. Формируется новое состояние существования, не сообщающееся вовне и непроницаемое извне, т.е. точка утрата речи оказывается общей точкой движения и одиночества, и любви: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно возвращающееся колесо, первое движение, святое Да <...> своей воли хочет теперь дух, свой мир обретает тот, кто потерял мир. <...> Так говорит птица-мудрость: “Знай, нет ни верха, ни низа! Бросайся и вверх, и вниз, ты, легкий! Пой! перестань говорить!”» [там же, с. 236].

В проповеди о сверхчеловеке первым эффектом, с которым сталкиваются равно и пророк, и слушатели (в их число Ницше, видимо, включал и самого себя [Ницше, 2009б, с. 255]), является неопределенность смысла. Это означает не то, что сверхчеловек – нечто совершенно неопределенное, а то, что сверхчеловек реализует себя именно в качестве смысловой неопределенности. Одиночество Заратустры действует как необходимая уловка, которая приводит читателя в состояние растерянности, подобное растерянности центрального персонажа. Затем, однако, текст не предоставляет некоего «подлинного» знания, а напротив, предлагает углубиться в это состояние. Через столкновение с женскими персонажами позиция Заратустры приходит к эксцессу, т.е. происходит саморазоблачение одиночества. Последняя рассмотренная нами пара, Заратустра и Вечность, демонстрирует искомую перспективу преодоления угадания речи. Два сложных, мужеско-женских персонажа, являются парадоксальным сочетанием элементов, которое учреждает не абсолютную позицию знания.

Список литературы

- Багай, 2016 – *Багай Ж.* Сумма атеологии. М.: Ладомир, 2016. 566 с.
- Григорий Нисский, 1995 – *Григорий Нисский.* Об устройении человека / Пер. В.М. Лурье // СПб.: Аксиома, 1995. 173 с.
- Древнегреческо-русский словарь, 1958 – *Древнегреческо-русский словарь:* в 2 т. / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. 2. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. 1906 с.
- Латинско-русский словарь, 1976 – *Латинско-русский словарь* / Сост. И.Х. Дворецкий. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
- Ницше, 2014 – *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 315–596.

Ницше, 2007а – *Ницше Ф.* Письма / Пер. с нем. И. Эбаноидзе // М.: Культурная революция, 2007. 400 с.

Ницше, 2012 – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н.Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 7–228.

Ницше, 2009а – *Ницше Ф.* Сумерки идолов / Пер. с нем. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–106.

Ницше, 2007б – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.

Ницше, 2011 – *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. В.М. Бакусева // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.

Ницше, 2010 – *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1882–1884 гг. / Пер. с нем. Ю.И. Архипова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 10. М.: Культурная революция, 2010. 640 с.

Ницше, 2009б – *Ницше Ф.* Ессе homo / Пер. с нем. Ю. Антоновского и И. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 185–284.

eKGWB – *Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra* / URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-IV> (дата обращения: 29.04.2020).

Stambaugh, 1972 – *Stambaugh J.* Nietzsche's Thought of Eternal Return. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1972. 143 p.

Grundlehner, 1986 – *Grundlehner Ph.* The Poetry of Friedrich Nietzsche. New York: Oxford University Press, 1986. 389 p.

Seung, 2006 – *Seung T.K.* Goethe. Nietzsche and Wagner. Their Spinozan Epics of Love and Power. Lanham (MD): Lexington Books, 2006. 400 p.

Female Characters in “Thus spoke Zarathustra”

Alexander A. Sysoyatın

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. GSP-1, 27-4 Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: lar-how@yandex.ru

The article analyses relation between the central character of “Thus spoke Zarathustra” and associated female characters, which could be nominally indicated as “Zarathustra’s beloved ones”. The author examines several sets of characters, inside which intrinsic solitude of Zarathustra becomes disclosed through the relation to female characters. Such a disclosure is thematized in Nietzsche’s text as love. Pursued the comparison of these characters to other female characters from Nietzsche’s unpublished writings and his poems, chronologically preceding the edition of “Thus spoke Zarathustra”. On the basis of these texts formulated the difference between two value positions, defined as “masculine” and “feminine”. Despite of the fact, that in the majority of sets these positions are divided between distinct characters, Zarathustra displays simultaneously elements of both positions, which makes it possible to indicate him as a complicated, male-female character.

Keywords: overman, Nietzsche, Zarathustra, character, disclosure, ambiguity, masculine, feminine

References

Bataille G. *Summa ateologii* [Summa Atheologica]. Moscow: Ladimir Publ., 2016. 566 p. (In Russian)
Drevnegrechesko-russkii slovar' [Ancient Greek-Russian Dictionary], comp. by I.Kh. Dvoretzkii. vol. 2. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei Publ., 1958. 1906 p. (In Russian)

Gregory Nyssen. *Ob ustroenii cheloveka* [On the Making of Man], trans. by V.M. Lur'e. St. Petersburg: Aksioma Publ., 1995. 173 p. (In Russian)

Latinsko-russkii slovar' [Latin-Russian Dictionary], comp. by I.Kh. Dvoretzkii. Moscow: Russkii yazyk Publ., 1976. 1096 p. (In Russian)

Nietzsche F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe [Human, All Too Human], trans. by V.M. Bakusev. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 2. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011. 672 p. (In Russian)

Nietzsche F. Chernoviki i nabroski 1882–1884 gg. [Unpublished Fragments 1882–1884], trans. by Yu.I. Arkhipov. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 10. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2010. 640 p. (In Russian)

Nietzsche F. Ecce homo, trans. by Yu. Antonovskii and I. Ebanoidze. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 185–284. (In Russian)

Nietzsche F. *Pis'ma*, trans. by I. Ebanoidze. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2007. 400 p. (In Russian)

Nietzsche F. Po tu storonu dobra i zla [Beyond Good and Evil], trans. by N.N. Polilov. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 7–228. (In Russian)

Nietzsche F. Sumerki idolov [Twilight of the Idols], trans. by N.N. Polilov. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 9–106. (In Russian)

Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra], trans. by Yu. Antonovskii. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2007. 432 p. (In Russian)

Nietzsche F. Veselaya nauka [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2014, pp. 315–596. (In Russian)

Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra. Available at <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-IV> (accessed: 29.04.2020).

Stambaugh J. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1972. 143 p. (In Russian)

Grundlehner Ph. *The Poetry of Friedrich Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 1986. 389 p.

Seung T.K. *Goethe. Nietzsche and Wagner. Their Spinozan Epics of Love and Power*. Lanham (MD): Lexington Books, 2006. 400 p.

О.А. Матвейчев

Аполлоническое и дионисийское: жизнь и судьба одной известной метафоры

Матвейчев Олег Анатольевич – кандидат философских наук, профессор. Финансовый университет при Правительстве РФ. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Ленинградский проспект, д. 49; e-mail: matveyol@yandex.ru

В статье исследуются генезис, развитие и исторические судьбы знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское». Анализируются содержание и последствия дискуссии относительно «Рождения трагедии» Ф. Ницше между У. Виламовицем-Мёллендорфом и Э. Роде. Оценивается эвристический потенциал указанной метафоры. Автор обращает внимание на тот факт, что противопоставление «культы Аполлона» и «культы Диониса» никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции. Вместе с тем, схема Ницше оказалась исключительно живучей, к ней с удовольствием прибегали не только многочисленные литераторы и публицисты, но и ученые самых разных специализаций.

Ключевые слова: история философии, история идей, древнегреческая религия, мифология, Древняя Греция, «аполлоническое» и «дионисийское», Ф. Ницше, У. Виламовиц-Мёллендорф, Э. Роде

Разделение культур, способов мышления и самих начал бытия на «аполлонические» и «дионисийские» сегодня кажется естественным, самим собой разумеющимся, пришедшим от самих греков. До наших дней многие писатели, публицисты и даже ученые пользуются этой дихотомией как готовой формулой для всех случаев жизни. Между тем, это противопоставление имеет сравнительно недолгую историю, хотя оно и старше едва ли не на целое столетие, чем знаменитый труд Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), с которым чаще всего и связывают появление этих парных категорий.

В своей программной статье «Об изучении греческой поэзии» (1797) Фридрих Шлегель впервые развел аполлонизм и дионисийство в качестве различающихся психологических типов, описывая многостороннюю личность Софокла, в душе которого «гармонично сливались божественное опьянение Диониса, глубокая изобретательность Афины и тихая разумность Аполлона» [Шлегель, 1983, с. 148]. С помощью этого метафорического противопоставления Шлегель и другие романтики, по словам немецкого филолога Курта Латте, позднее станут демонстрировать коренное различие между «олимпийской» поэзией позднего Гёте и их собственным творчеством,

которое «хоть и было лишено мягкой ясности, свойственной Мастеру, но, возможно, оказалось способным восполнить этот недостаток более четким рассмотрением темной и иррациональной стороны человеческой природы» [Latte, 1940, p. 9].

Гёте не остался в долгу перед Шлегелем и в свою очередь ввел свою дихотомию, представившую романтизм не в самом лестном свете по сравнению с классикой. «Мне пришло на ум, – сказал Гёте в беседе с Эккерманом, – новое обозначение, которое, кажется, неплохо характеризует соотношение этих понятий. Классическое я называю здоровым, а романтическое больным... Большинство новейших произведений романтично не потому, что они новы, а потому, что слабы, хилы и болезненны, древнее же классично не потому, что старо, а потому, что оно сильно, свежо, радостно и здорово. Если мы станем по этим признакам различать классическое и романтическое, то вскоре все станет на свои места» [Эккерман, 1981, с. 300–301].

Оба достаточно спекулятивных противопоставления относительно типов культуры и мышления (разумное/пьяное, больное/здоровое) пришлись по душе молодому Ницше, склонному к интеллектуальным экзальтациям; и он развил их до абсолютных значений. В работе «Рождение трагедии из духа музыки», решая вполне конкретную филологическую проблему исторического развития жанров древнегреческого театра, он противопоставил аполлоническое (закосневшее в мертвых формах) и дионисийское (живое, витальное) начала в европейской культуре. Эта антитеза пройдет красной нитью через все его творчество.

Нужно заметить, что об источниках своей концепции Ницше говорил весьма неохотно, указывая разве что на своего старшего товарища по Базельскому университету Я. Буркхардта, посвятившего феномену Диониса довольно крупный пассаж в четырехтомной «Истории греческой культуры». Всю «славу первооткрывателя» Ницше был склонен приписывать себе: «Я был первым, кто, для уразумения более древнего, еще богатого и даже бьющего через край эллинского инстинкта, отнесся всерьез к тому удивительному феномену, который носит имя Диониса: он объясним единственно избытком силы» [Ницше, 2009, с. 102].

Между тем, довольно трудно представить себе, что Ницше был не знаком с трудами своих великих предшественников – Шлегеля, Шеллинга, Гёльдерлина, противопоставлявшего в одном из своих писем аполлоновскую «огненность» и юноновскую «трезвость», и тем более Йохана Якоба Бахофена, в доме которого молодой Ницше был частым гостем.

Профессор Базельского университета Бахофен охотно использовал в своих исследованиях противопоставление дионисийского и аполлонического. В своей нашумевшей книге «Материнское право» (1861) он доказывал, что с крушением системы материнского господства, характерной для архаического общества Греции, произошло вытеснение прежней «гинекократической» религии, наивысшее положение в которой занимала богиня Деметра, культами богов мужского пола. В период формирования первых институтов патриархата распространяется культ Диониса, по сути, «криптоматриархальный»: фигура Вакха замещала хтонических богинь-матерей, олицетворявших природные, стихийные силы. «Дионис, – утверждал Бахофен, – это в самом полном смысле слова бог женщин, источник всех их чувственных и сверхчувственных упований, средоточие всего их бытия. И потому именно женщины первыми познают его во всем великолепии, они первыми получают его откровение, они распространяют его культ и приводят его к победе» [Бахофен, 2018, с. 89]. Эпоха Диониса со временем сменяется эпохой Аполлона, знаменующей окончательное закрепление норм патриархата, когда разум берет верх над инстинктом, дух – над материей, цивилизация – над природой, а олимпийский пантеон во главе с Зевсом – над сонмом хтонических богинь.

Вопрос о том, являлась ли теория Бахофена непосредственным источником схемы Ницше, остается открытым. Во всяком случае, автор «Материнского права»

не рассматривал противоположение аполлонического и дионисийского в аксиологической плоскости – в отличие от Ницше, для которого существовало только однозначно «дурное» и однозначно «хорошее». Как последовательный антифеминист, Ницше не мог допустить, чтобы образ его любимого бога был опорочен подозрениями в его связи с женским началом; «его, очевидно, раздражало учение Бахофена о матриархальных корнях культа Диониса. Можно предположить, что именно по этой причине Ницше ни разу не упоминает имя Бахофена в своих работах» [Лифинцева, 2001, с. 52].

Так или иначе, после выхода «Рождения трагедии» антитеза аполлонического и дионисийского накрепко связалась именно с именем Ницше, хотя уже для многих его современников было очевидно, что эта концепция, развивающаяся и в позднейших произведениях, служила по большому счету каркасом для более общих рассуждений, что называется, на злобу дня. Лейтмотивом произведений немецкого философа была критика современной ему эпохи, противной «инстинкту роста, власти, упрямого существования» и отмеченной деградацией жизненных сил. Корни европейского декаданса Ницше находит в классической Греции, в творчестве Еврипида и «деспотического логика» Сократа, убивших греческое в греках, отвергших дионисийское начало в трагедии и философии в пользу рассудочного, мещанского, морализаторского аполлонизма.

В оживлении подавленного дионисийского начала – оргастического, телесного, спонтанного – Ницше видит выход из кризиса европейской культуры.

Фигура Диониса станет альтер эго Ницше – философ будет подписываться этим именем в переписке; все вещи и явления он будет оценивать по степени их «дионисийства». Именно Дионис, а не Заратустра, как верно подметил Ж. Делёз, выступит подлинным прообразом ницшеанского сверхчеловека: «...рождаясь в человеке, сверхчеловек не является порождением человека: это плод любви Диониса и Ариадны... Заратустра называет сверхчеловека своим детищем, но он ему уступает, поскольку настоящим отцом сверхчеловека является Дионис» [Делёз, 1997, с. 57–58]¹.

Выход «Рождения трагедии» вызвал ожесточенную полемику, повлиявшую на дальнейшее развитие всего комплекса гуманитарных наук, от филологии до психологии. У. фон Виламовиц-Мёллендорф, как и Ницше, обучавшийся в Пфорте, но тремя классами младше, ответил на трактат Ницше язвительным памфлетом «Филология будущего!». В нем будущий «старейшина» немецких филологов корил своего чуть более старшего товарища за невежественность (не знаком с археологическими открытиями, не знает истории музыки, путает Пана и сатира, не читал «Илиады») и отсутствие уважения к историко-критическому методу и самой научной традиции: «...мудрость, обретенная на путях интуиции, излагается отчасти слогом проповеди, отчасти же в такого вида рассуждениях, которые слишком уж близки журналисту, “бумажному рабу-поденщику”» – отсюда и обилие в тексте Ницше «словесных чудовищ», и фраз, лишенных всякой конструкции [Виламовиц-Мёллендорф, 2001, с. 243–244]. Отсюда и рассчитанные на сенсацию, однако, совершенно антинаучные, по мнению Виламовица, «открытия», касающиеся ключевых фигур античной литературы: «...воображаемая гениальность и наглость, с которой выставляются тут утверждения, прямо пропорциональны невежеству и недостатку любви к истине» [там же, с. 245].

¹ Несколько позже Ницше расширит метафорический ряд и обратится к еще одному античному концепту – Гиперборее. Гиперборею – суровую страну в северных льдах, край чистой витальности и доблести духа, где только и может быть воплощен высший тип человека – «своего рода сверхчеловек в пропорции к человечеству в целом», Ницше противопоставит миру мещанской рассудительности, пошлости и беззубого сострадания к тому, что давно созрело для гибели. О метафоре Гиперборей в творчестве Ницше, развитие которой имело далеко идущие культурно-исторические и социальные последствия, см. [Беляков, Матвейчев, 2019, с. 152–157].

Ближайший друг Ницше, также будущее светило германской филологии и религиоведения Э. Роде не смог сдержать эмоций и обрушил на Виламовица всю свою полемическую мощь. Самые безобидные из эпитетов, которыми он удостоил в своей брошюре «Лжефилология» критика Ницше, звучали так: «пасквилянт», «злобствующий клеветник», «крюкотвор», «филистер», «сапожник». Роде обвинил Виламовица в «передергивании карт», «цитатном соре» и, ни на дюйм не уступая своему оппоненту в мелочности, препарировал буквально каждый его аргумент. Состязание в эрудиции продолжил Виламовиц, ответив на выпады Роде вторым памфлетом.

Позднее, став именитыми учеными, оба диспутанта спишут свою грубость и многочисленные фактические ошибки на юношескую горячность, однако для обоих дискуссия вокруг текста Ницше станет толчком для формирования собственных научных концепций.

Основная претензия Виламовица к Ницше состояла в том, что он занимается модернизацией истории, т.е. использует античность в конъюнктурных целях. Античная трагедия толкуется искаженно – так, чтобы она как две капли воды походила на музыкальную драму почитаемого Ницше Р. Вагнера, подкрепляя тем самым позиции композитора. По мнению Виламовица, необходимо воспринимать греческую философию именно из греческого опыта, т.е. «думать по-гречески обо всем греческом». Этому методу он будет придерживаться во всех своих работах, в том числе, во «Введении в греческую трагедию», написанном в 1889 г. (в противовес Ницше, Виламовиц выводил ее истоки не из дионисийского культа, а из хоровой лирики).

В «Филологии будущего» Виламовиц определил и фронт работ для антиковедения, задачей которого должно стать политическое воспитание молодых немцев и превращение Германии в интеллектуальный и культурный центр всего человечества. Этой задаче будет подчинено и 1200-страничное исследование о Платоне; работа над ним завершится уже во время Первой мировой войны, результатом которой станет крах кайзеровской империи. В предисловии к нему Виламовиц, не скрывая разочарования, напишет о «саморазрушении народа, который сам лишил себя мужественности» [Wilamowitz-Moellendorff, 1920, S. 0 (Nachwort)], утратив интерес к греческим древностям.

Если Виламовиц со временем, пусть и неохотно, но признает величие Ницше как философа, то чувства Роде по отношению к лучшему другу, напротив, постепенно остынут. «В его сочинении “Психея” (1893), где трактуются предметы их общего интереса юношеской поры, Ницше не упоминается ни разу: тем самым как ученый-классик он был подвергнут остракизму и со стороны Роде» [Ясперс, 2003, с. 129]. Между тем, в этой знаменитой книге влияние Ницше ощущается вполне отчетливо. В ней последовательно развивается основополагающий тезис автора «Рождения трагедии» о темной, иррациональной, «изнаночной» стороне греческой культуры. Одна из главных задач, которую ставит перед собой Роде, – доказать определяющую роль культа Диониса в формировании в Греции доктрины бессмертия души. Входя в особое экстатическое состояние, участники мистерий переживали «отделение» души от тела и на время приобретали способность видеть «духовным оком» вещи, отдаленные в пространстве и времени [Rohde, 1925, p. 260], что и породило представление о душе как субстанции, существующей отдельно от тела и не сводимой к телу.

Роде обращает внимание на инородность «мистической» доктрины противостояния души и тела для греческой ментальности. Называя ее «каплей чуждой крови в греческих жилах»² [Rohde, 1895, S. 27], он настаивает на восточном, негреческом и достаточно позднем происхождении культа Диониса (с чем согласен и Виламовиц,

² В оригинале – труднопереводимая игра слов: “ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute”.

кстати, утверждавший в своих «Воспоминаниях» (1928), что Ницше впервые узнал «кое-что» о Дионисе именно от Роде, «ибо одной из главных заслуг этого выдающегося ученого было признание того факта, что вместе с чужим богом в Грецию проникла новая форма религиозного чувства и действия, чуждая древнему богослужению эллинов» [цит. по: Россиус, 2001, с. 489]).

Положение об инородстве Диониса будет господствовать в науке об античности вплоть до дешифровки в начале 1950-х гг. М. Вентрисом и Дж. Чедвиком линейного письма Б. Обнаружение имени Диониса (di-wo-ni-so-jo) на пиловских табличках, датированных серединой XIII в. до н.э., стало доказательством, что этот бог почитался греками еще в крито-микенскую эпоху. Вскоре были прочитаны и посвященные надписи в святилище Айя-Ирины (о. Кеос), непрерывно функционировавшем с XV в. до н.э., – они дали основание идентифицировать его как святилище Диониса [Буркерт, 2004, с. 268].

Не прошла проверку временем и другая идея Роде – о происхождении экстатического элемента в дельфийском культе Аполлона из культа Диониса. По мнению Роде, культ Аполлона как традиционно греческий (? – О.М.) тип религии был совершенно враждебен экстатическому началу; лишь с появлением Диониса и связанным с ним основанием дельфийского прорицалища в греческую религию было привнесено прежде неизвестное пророческое неистовство [Rohde, 1925, p. 289]. Автор книги «Греки и иррациональное» (1951) Э. Доддс подвергает эту идею критике, указывая на тот факт, что цели аполлоновского медиумизма и дионисийских практик были совершенно разными: первый был направлен на познание событий грядущих или сокрытых в настоящем и являлся редким даром избранных, вторые служили средством душевного исцеления и носили групповой, коллективный характер. К тому же культ Аполлона не предполагал ритуального употребления вина и оргиастических танцев. «Эти две религиозные системы столь различны, что кажется совершенно невероятным, чтобы одна из них могла произойти из другой» [Доддс, 2000, с. 107].

По мнению Доддса, Роде привело к ложным выводам не что иное, как некритическое принятие ницшевского различия «рациональной» религии Аполлона и «иррациональной» религии Диониса [там же, с. 106]. Роде оказался в плену красивой схемы, родившейся из литературной полемики XIX в., но к реальному положению дел в греческой религии имеющей отношение весьма отдаленное.

Реальные Аполлон и Дионис, каковыми они предстали после целого ряда открытий XX в., не помещались в прокрустово ложе концепции Роде. «Иностранцем» в греческом пантеоне оказался не Дионис, а как раз таки Аполлон (его родиной чаще всего называют малоазиатскую Ликию – см. работы У. Виламовица-Мёллендорфа, П. Кречмера, М. Нильссона, В. Отто, А. Кина, А.Ф. Лосева, Л.А. Гиндина, В.Л. Цымбурского и др.). И этот Аполлон, как он представлен еще у Гомера, мало походит на свой классический образ. Это грозный, непредсказуемый бог, несущий смерть и страдания. Вероятно, именно таким был азиатский предшественник Аполлона, пока не превратился в бога чистоты, ясности, меры, порядка. Невоздержанный, гневливый каратель-стреловец не мог попасть в пантеон олимпийцев в своем исконном облике. «Между этим пугающим образом и богом дельфийских пророчеств, – пишет В. Отто, – такое огромное расстояние, какое могло возникнуть лишь в результате решительной религиозной реформы» [Отто, 2019, с. 86].

Можно предположить, что культ Аполлона как грозного божества, ведущего к победе, был заимствован греками у троянцев после проигранной Троянской войны³. Распространение его культа в Элладе началось лишь в «темные века» и охватило к началу VII в. до н. э. весь греческий мир [Буркерт, 2004, с. 246].

³ Тезис о том, что проигравшей стороной в Троянской войне оказались греки, доказывается в нашей книге «Троянский конь западной истории» [Беляков, Матвейчев, 2014].

Дионис, в свою очередь, в отличие от Аполлона, оказался богом весьма «старым». Само его имя восходит к праиндоевропейскому корню *dīeu-, имевшему значение «сиять, сверкать», «небо, день» и к которому возводятся греческие понятия δῖος («божественный», «блистательный», «лучезарный»), εὐδία («хорошая погода»), латинское dies («день»), латинское же наименование Зевса Diespiter-Juppiter, а также имя древнеиндийского бога Dyaus, илирийского Δεῖλάτιρος, древнегерманского Ziu, древнеисландского Týr. От того же корня образовано слово, означающее «светлых», небесных богов – на санскрите devah, по-латыни dues, по-гречески θεός. От того же корня происходит и имя верховного бога в греческом пантеоне – Зевс, Ζεὺς (в род. падеже – Διός) [Зайцев, 2005, с. 72; Буркерт, 2004, с. 35, 225].

На тот факт, что эвристический потенциал ницшевской антитезы близок к нулю и что противопоставление «культу Аполлона» и «культу Диониса» никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции, обращали внимание многие мыслители XX в. – уже после того, как философия Ницше начала триумфальное шествие по миру.

К. Юнг, например, в своей книге «Психологические типы» (1921) упрекал Ницше в склонности рассматривать религиозный вопрос взаимосвязи древних культов исключительно с эстетической точки зрения, что, конечно, не позволяет постигнуть его истинное содержание – это как если бы мы захотели понять сущность железнодорожного моста лишь в аспекте его художественной ценности: «...эстетизм – это новомодные очки, через которые психологические тайны дионисийского культа представляются в таком свете, в каком античный мир, наверное, никогда не видел и не переживал их» [Юнг, 1998, с. 184].

М. Хайдеггер в лекциях о Пармениде (1942–1943) отмечает, что в случае с ницшевской трактовкой «дионисийства» «мы имеем дело с грубым навязыванием эллинскому миру того не критического “биологизма”, который был характерен для XIX в.» и что «вопрос о так называемом “дионисийском” начале должен раскрываться только как греческий вопрос» [Хайдеггер, 2009, с. 267].

Однако схема Ницше оказалась исключительно живучей, к ней с удовольствием прибегали не только литераторы и публицисты (коим несть числа – взять хотя бы русский Серебряный век!), но и ученые самых разных специализаций.

Этнограф Рут Бенедикт, например, в чрезвычайно влиятельной книге «Модели культуры» (1934) использовала ницшевскую антитезу для описания различных способов организации индейских племен Америки. Исходя из соображения, что каждая культура выбирает из «огромной кривой» возможных форм поведения, образов мышления и мотиваций свой индивидуальный сегмент, который определяет ее «дух» и конфигурацию и предписывает членам данного общества считать «асоциальными» и «аномальными» все прочие поведенческие модели и мировоззренческие установки, Бенедикт делит все культуры на «аполлонические» (сдержанные, рациональные, склонные к скромности и соблюдению норм) и «дионисийские» (воинственные, трансгрессивные, параноидальные).

Тема «аполлонического» и «дионисийского» весьма своеобразно преломилась в творчестве французского философа Ж. Батая. Под влиянием прочитанной им в 1925 г. книги М. Мосса «Опыт о даре» Батай создает концепцию экономики бесцельных затрат как первичной по отношению к буржуазным экономикам, в основе которых лежит принцип рационального поведения производителя. По определению, буржуазная экономика должна быть экономной, экономист должен уметь считать, чтобы достичь максимума прибыли при минимуме затрат. Согласно Батаю, такая экономика является производной по отношению к экономике потлача. В архаических обществах она существует только для обеспечения возможности безрассудной траты⁴.

⁴ Подробнее см. в первой в России диссертации, посвященной данному вопросу: [Беляков, 1996].

Батай оказался едва ли не первым мыслителем, заявившим о приоритете иррациональных порывов общества даже в экономической сфере. В свое время З. Фрейд рассматривал возможные способы распределения и расходования сексуальной энергии на примере классического (замкнутого) экономического строя. Принципу эквивалентности, умеренности и рациональности Батай противопоставляет избыточность, стремление к излишеству (в том числе и сексуальному) как то, что раньше и сильнее определяет всю нашу жизнь. «Нет такой вещи, как до-вольство, полное насыщение воли, достаточное количество. Напротив, есть врожденное стремление к излишеству, превозмоганию (горению), преувеличению» [Браун, 1995, с. 233]. Скучному аполлоническому принципу умеренности противостоит дионисийское начало – чрезмерность. Ницше называл это «опьянением».

В творчестве Батая возрождение дионисийства совпало с выступлениями против устрашающей серьезности капиталистического общества, против его безжизненности. Эта интенция станет определяющей для участников студенческого движения 1968 г. Один из ее идеологов, неофрейдист Норман Браун, «скрестив» Ницше, Батая и классический психоанализ, создаст «теоретические основания» для сексуальной революции, в самом скором времени захлестнувшей мир.

Пафос дионисийской трансгрессии был присущ и американскому биохимику А. Сент-Дьёрдьи. В своей статье «Дионисийцы и аполлонийцы» (1972), посвященной теории научных открытий, он делит всех ученых на две соответствующие категории. Если ученые-аполлонийцы стремятся к совершенству в рамках устоявшихся научных тенденций, то дионисийцы, «научные диссиденты», избегают нахоженных дорог и, полагаясь на интуицию, действуют «по краям», открывая новые, неожиданные пути для исследований. Нобелевский лауреат негодует: «Будущее человечества зависит от прогресса науки, а прогресс науки зависит от поддержки, которую она может найти. Поддержка в основном принимает форму грантов, а нынешние методы распределения грантов неоправданно благоприятствуют аполлонийцам» [Szent-Györgyi, 1972, p. 966].

Легко заметить, что антитеза Ницше используется учеными по большей мере как удобная схема, когда необходимо поделить элементы какого-либо множества на двое. Компоненты этой схемы вполне взаимозаменяемы. Так, О. Шпенглер противопоставляет «аполлонической душе культуры» не дионисийскую, а «фаустовскую». Известная антифеминистка, автор мирового научного бестселлера «Личины сексуальности» (1990) профессор К. Палья использует для обозначения женского начала в культуре (в противовес мужскому, «аполлоническому» – т.е. гармонизирующему и рациональному) понятие «хтоническое» – «взамен дискредитированного вульгарными шутками термина “дионисийское”» [Палья, 2006, с. 17]. Да и у самого Ницше подлинным оппонентом Дионису является не Аполлон, а Сократ, главный антигерой «Рождения трагедии».

Впрочем, в области гуманитарного знания практически любая методологическая схема, построенная по принципу бинарной оппозиции, грешит вульгаризацией, неправомерным упрощением реальности. Как гласит известная присказка, «все люди делятся на две категории – на тех, кто делит людей на две категории, и на тех, кто не делит». Становясь заложником расхожих схем, ученый рискует пустить свои исследования по ложному пути. И последствия этого предсказать невозможно.

Список литературы

Бахофен, 2018 – Бахофен И.Я. Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой: в 3 т. Т. 1. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2018. 384 с.

- Беляков, 1996 – *Беляков А.В.* Тема дара в неклассической философии. Дисс. ... к. филос. н. Екатеринбург, 1996. 113 с.
- Беляков, Матвейчев, 2014 – *Беляков А.В., Матвейчев О.А.* Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014. 224 с.
- Беляков, Матвейчев, 2019 – *Беляков А.В., Матвейчев О.А.* Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.
- Браун, 1995 – *Браун Н.О.* Дионис в 1990 году // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 231–239.
- Буркерт, 2004 – *Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004. 584 с.
- Виламовиц-Мёллендорф, 2001 – *Виламовиц-Мёллендорф У.* Филология будущего! Возражения против «Рождения трагедии» Фридриха Ницше, ординарного профессора классической филологии в Базеле // *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 242–278.
- Делёз, 1997 – *Делёз Ж.* Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. 186 с.
- Доддс, 2000 – *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
- Зайцев, 2005 – *Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Академия, 2005. 208 с.
- Лифинцева, 2001 – *Лифинцева Т.П.* Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя // История философии / History of philosophy. 2001. Вып. 8. С. 47–57.
- Ницше, 2009 – *Ницше Ф.* Сумерки идолов // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–105.
- Отто, 2019 – *Отто В.* Греческие боги. СПб.: Владимир Даль, 2019. 319 с.
- Палья, 2006 – *Палья К.* Личины сексуальности. Екатеринбург: У-Фактория; Изд-во Урал. ун-та, 2006. 880 с.
- Россиус, 2001 – *Россиус А.А.* Комментарии // *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 411–543.
- Хайдеггер, 2009 – *Хайдеггер М.* Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
- Шлегель, 1983 – *Шлегель Ф.* Об изучении греческой поэзии // *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. С. 91–190.
- Эккерман, 1981 – *Эккерман И.-П.* Разговоры с Гёте. М.: Художественная литература, 1981. 687 с.
- Юнг, 1998 – *Юнг К.* Психологические типы. М.: Университетская книга, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. 720 с.
- Ясперс, 2003 – *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2003. 628 с.
- Latte, 1940 – *Latte K.* The coming of the Pythia // Harvard Theological Review. 1940. Vol. 33. No. 1. P. 9–18.
- Rohde, 1895 – *Rohde E.* Die Religion der Griechen. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1895. 47 S.
- Rohde, 1925 – *Rohde E.* Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.
- Szent-Györgyi, 1972 – *Szent-Györgyi A.* Dionysians and Apollonians // Science. 1972. No. 176 (4038). 966 p.
- Wilamowitz-Moellendorff, 1920 – *Wilamowitz-Moellendorff U.* Platon. Bd. 1. Leben und Werke. Berlin: Weidmann, 1920. 767 S.

Apollonian and Dionysian: the Life and Fate of a Famous Metaphor

Oleg A. Matveychev

Financial University under the Government of the Russian Federation. 49 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: matveyol@yandex.ru

The article examines the genesis, development and historical fate of the famous Nietzschean antithesis “Apollonian and Dionysian”. The content and consequences of the discussion on the “Birth of Tragedy” by F. Nietzsche between U. Wilamowitz-Moellendorff and E. Rohde are analyzed. The heuristic potential of this metaphor is evaluated. The author draws attention to the fact that the opposition between the “cult of Apollo” and “the cult of Dionysus” was never practiced in Ancient Greece itself. At the same time, Nietzsche’s scheme turned out to be

extremely long lived; not only for numerous writers and publicists, but also for scientists of various specializations who used it liberally.

Keywords: history of philosophy, history of ideas, Ancient Greek religion, mythology, Ancient Greece, “Apollonian” and “Dionysian”, F. Nietzsche, U. von Wilamowitz-Moellendorff, E. Rohde

References

- Bachofen J.J. *Materinskoe pravo* [Mother Right], vol. 1. St.-Petersburg: Quadrivium Publ., 2018. 384 p. (In Russian)
- Belyakov A.V. *Tema dara v neklassicheskoj filosofii* [Gift Theme in Non-classical Philosophy], Cand. Diss. Ekaterinburg, 1996. 113 p. (In Russian)
- Belyakov A.V., Matveychev O.A. *Giperboreya: priklyucheniya idei* [Hyperborea: Adventures of an Idea]. Moscow, Knizhnyj mir Publ., 2019, 416 p. (In Russian)
- Belyakov A.V., Matveychev O.A. *Troyanskij kon' zapadnoj istorii* [Trojan Horse of Western History], St.-Petersburg: Piter Publ., 2014. 224 p. (In Russian)
- Brown N.O. Dionis v 1990 godu [Dionysus in 1990], *Inostrannaja literatura*, 1995, no. 1, pp. 231–239. (In Russian)
- Burkert W. *Grecheskaya religiya: Arhaika i klassika* [Greek Religion: Archaic and Classical]. St.-Petersburg: Aletheia Publ., 2004. 584 p. (In Russian)
- Deleuze G. *Nietzsche*. St.-Petersburg: Aksioma, Kol'na Publ., 1997. 186 p. (In Russian)
- Dodds E. *Greki i irracional'noe* [The Greeks and the Irrational]. St.-Petersburg: Aletheia Publ., 2000. 507 p. (In Russian)
- Eckermann J.P. *Razgovory s Goethe* [Conversations with Goethe]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura Publ., 1981. 687 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Parmenid* [Parmenides]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 384 p. (In Russian)
- Jaspers K. *Nietzsche. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003. 628 p. (In Russian)
- Jung C. *Psihologicheskie tipy* [Psychological Types]. Moscow: Universitetskaja kniga Publ., Izdatel'stvo AST Publ., 1998. 720 p. (In Russian)
- Latte K. The coming of the Pythia, *Harvard Theological Review*, 1940, vol. 33, no. 1, pp. 9–18.
- Lifintseva T.P. *Obraz Dionisa v filosofii Nietzsche: tragedija myslitelja* [The Image of Dionysus in the Philosophy of Nietzsche: the Tragedy of a Thinker], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2001, no. 8, pp. 47–57. (In Russian)
- Nietzsche F. *Sumerki idolov* [Twilight of the Idols], in: F. Nietzsche *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 6. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2009, pp. 9–105. (In Russian)
- Otto W. *Grecheskie bogi* [The Homeric Gods]. St.-Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2019. 319 p. (In Russian)
- Paglia C. *Lichiny seksual'nosti* [Sexual Personae]. Ekaterinburg: U-Faktorija Publ.; Ural State University Press Publ., 2006. 880 p. (In Russian)
- Rohde E. *Die Religion der Griechen*. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörmig, 1895. 47 S.
- Rohde E. *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.
- Rossius A.A. *Kommentarii* [Comments], in: F. Nietzsche *Rozhdenie tragedii* [The Birth of Tragedy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001, pp. 411–543. (In Russian)
- Schlegel F. *Ob izuchenii grecheskoj poezii* [On the Study of Greek Poetry], in: F. Schlegel *Jestitika. Filosofija. Kritika* [Aesthetics. Philosophy. Criticism], vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1983, pp. 91–190. (In Russian)
- Szent-Györgyi A. Dionysians and Apollonians, *Science*, 1972, no. 176 (4038). 966 p.
- Wilamowitz-Moellendorff U. *Filologija budushhego!* [Philology of the Future!], in: F. Nietzsche *Rozhdenie tragedii* [The Birth of Tragedy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001, p. 242–278. (In Russian)
- Wilamowitz-Moellendorff U. *Platon*, Bd. 1, *Leben und Werke*. Berlin: Weidmann, 1920. 767 S.
- Zajcev A.I. *Grecheskaja religija i mifologija* [Greek Religion and Mythology]. St.-Petersburg: Saint-Petersburg University, Academy Publ., 2005. 208 p. (In Russian)

Д.Г. Мионов

Учение А. Майнонга о предположениях*

Мионов Дмитрий Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: d-21312556@yandex.ru

В статье проясняются основания, в силу которых А. Майнонг расширяет классификацию психических феноменов, предложенную Ф. Brentano, и располагает между классами представлений и суждений класс предположений. Акты предположения Майнонг понимает как пропозициональные акты, специфика которых состоит в том, что они лишены утвердительной силы или момента серьезности, характерного для актов суждения. Невозможность редукции актов предположения к актам представления Майнонг демонстрирует на примере отрицательных предположений: схватываемые в таких предположениях отрицательные характеристики предметов не улавливаются представлениями. Демонстрируется, что выдвинутое в ответ на этот аргумент Майнонга учение Brentano и Марти о модусах представления не позволяет защитить тезис о сводимости предположений к представлениям: даже с помощью нового понятия представления не удастся без искусственных усложнений объяснить такие феномены, как игра, притворство и ложь. Далее в статье обсуждаются некоторые детали семантического учения Майнонга, необходимые для ответа на вопрос об отличии предположений от суждений. Указывается на особенность понимания Майнонгом значения слов и предложений, дается краткая характеристика учения об объективах. После сделанных пояснений обсуждается аргумент, позволяющий Майнонгу обосновать отличие актов предположения от актов суждения. Аргумент выстраивается как последовательный анализ предложений, задача – показать, что предложения разных видов, и простые, и нагруженные придаточными, и сложносоставные, в разных обстоятельствах выражают пропозициональную установку, лишенную утвердительной силы.

Ключевые слова: предположение, суждение, представление, объектив, пропозициональная установка, предложение, школа Ф. Brentano, А. Майнонг

Цель нашей статьи – прояснить аргументы, с помощью которых А. Майнонг доказывал, что акты предположения должны пониматься как самостоятельный класс психических феноменов, несводимых к комбинациям из актов представлений и актов

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX вв.: основные идеи и позднесcholasticкие корни».

суждений. В статье три части. В первой части обозначается проблема, во второй части рассматриваются аргументы, позволяющие Майнонгу показать отличие предположений от представлений, в третьей части кратко обсуждается теория значений Майнонга и приводятся основания, в силу которых он отличал предположения от суждений.

Введение: постановка проблемы

В школе Brentano тема классификации психических феноменов и прояснения характерных особенностей ментальных актов была одной из наиболее важных: дескриптивная психология задумывалась как дисциплина, позволяющая прояснить основания отдельных наук, и существенным шагом на пути к такой дисциплине становилось определение типов психических феноменов (прежде всего, типов когнитивных актов). Сам Ф. Brentano еще в «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874 г.) различал три базовых класса психических феноменов: класс представлений, класс суждений и класс эмоциональных и волевых актов («феноменов любви и ненависти») [см.: Brentano, 1971, S. 28–37]. Уже в первом издании работы «О предположениях» (1902 г.) Майнонг предложил дополнить эту классификацию и включить в число базовых такие акты, как предположения (Annahmen). Предположения, согласно Майнонгу, оказываются «областью психических фактов, расположенной между актами представления и актами суждения» [Meinong, 1902, S. 1]. Brentano считал, что акты представления – базовые акты сознания, над которыми надстраиваются все без исключения остальные акты. Представляя, субъект просто осознает объект, имеет этот объект перед собой. В актах суждения субъект уже занимает в отношении к объекту некоторую установку: представленный предмет либо принимается, либо отвергается. В 1902 г. Майнонг обнаружил, что установка, которую в актах суждения занимает субъект, достаточно сложна и вовсе не столь «монолитна», как полагал Brentano. Вынося суждение о предмете, субъект заодно формирует какие-то убеждения. Но как быть с такими случаями, когда, например, в целях проверки силлогизма на корректность посылки и заключение просто принимаются, но не признаются за истинные (т.е. убеждение в их истинности не формируется), или когда как-то оцениваются герои литературных вымыслов (формируется своего рода «фиктивное убеждение»)? И в таких случаях совершается некоторая интеллектуальная работа, и в таких случаях делается (и создается) нечто большее, чем простое представление предметов; согласно Майнонгу, особенность таких случаев заключается в том, что переживания, которые здесь могут быть атрибутированы субъекту, лишены момента «убежденности» или «серьезности»: о субъекте можно сказать только то, что он как будто бы выносит суждения. Такое «как будто бы» Майнонг предлагает рассматривать как указание на особый характер ментального переживания: переживание такого типа по содержанию вполне совпадает с соответствующим ему актом суждения, но отличается от этого акта модусом «несерьезности». Поясним на еще одном примере. В целях какой-то физической демонстрации я предполагаю, что вечный двигатель существует. Какой акт я совершаю? Это не акт суждения, так как я, как и мои коллеги физики, убежден в том, что вечный двигатель не существует, и я лишь «притворяюсь», что собираюсь осуществить референцию к какому-то объекту. Но при этом можно сказать, что содержание моего акта – не просто «вечный двигатель»; речь должна идти о некоторой «пропозициональной установке» – я предполагаю, «что вечный двигатель существует».

Для обоснования того, что акты предположения составляют особый класс психических феноменов, Майнонг применяет двойную стратегию: во-первых, он подробно анализирует те случаи, которые интерпретировались в школе Brentano как

примеры деятельности по представлению предметов, и показывает, что эти случаи естественнее было бы интерпретировать как деятельность по предположению предметов; во-вторых, он анализирует различные по своей форме предложения и демонстрирует, что выражаемая в них пропозициональная установка не всегда должна интерпретироваться как суждение (а в тех случаях, когда деятельность субъекта интеллектуальна по своему характеру, установка, не оказавшаяся суждением, должна пониматься как предположение). Мы последовательно рассмотрим: сначала – аргументы, с помощью которых Майнонг пытается противопоставить акту представления акт предположения, затем – основания, в силу которых Майнонг отличает акт предположения от акта суждения.

Обоснование того, что акты предположения отличаются от актов представления

В своей рецензии на книгу Майнонга «О предположениях» Б. Рассел несколько раз подчеркивал, что не видит в предположениях некоторую особую установку и понимает их как такие представления, предмет которых – пропозиция (или «объектив», в терминологии Майнонга) [см.: Russell, 1983, p. 445, 448, 456–458]. Оценка Рассела ясно свидетельствует о том, что он не признал в предположениях важный для Майнонга момент – интеллектуальный характер этих актов. В предположениях мы находим пример таких установок, которые могут оцениваться как корректные или некорректные и в отношении к которым имеет смысл спрашивать «Почему?..» («Почему ты предположил, что дело закончится именно так?»). Предположения, в отличие от представлений, требуют того, чтобы у субъекта имелась в запасе какая-то совокупность суждений и других предположений («Принцип неограниченной свободы предположений», о котором Майнонг говорит в §60 «О предположениях», до некоторой степени ограничен – если имеются какие-то предположения, то я не свободен предполагать то, что вступало бы с имеющимися предположениями в противоречие [Meinong, 1910, S. 346]). То, что в случае с представлениями дело обстоит иначе, можно понять хотя бы из того, что вопрос «Почему?..» («Почему ты воспринимаешь стол как зеленый?») в ситуации, которую Майнонг называет «представлением восприятия», не применим [см.: Donato-Rodríguez, 2016, p. 154–157].

Примечательно, что немецкоязычные критики Майнонга, пытаясь сделать границу между представлением и предположением менее четкой, «интеллектуализировали» (или «усложняли») представления. Так, Керлер, основываясь на рассуждениях Гуссерля, представленных в «Логических исследованиях», подчеркивал, что в случае «простых представлений (*bloße Vorstellungen*) не может идти и речи о пассивном, похожем на чувство, интенциональном отношении, но и здесь действуют акты соотношения, синтезирования, толкования» [Kerler, 1911, S. 122]. Марти, один из наиболее верных учеников Brentano, указывал на то, что представление несколько сложнее, чем казалось Майнонгу: надо различать представление *in modo recto* и представление *in modo obliquo* [см.: Marty, 1906, S. 29]. Подобные усложнения «простого» феномена представления позволяли Brentano и его наиболее верным ученикам (Марти, Краус) сохранить трехчленное деление психических феноменов и отразить аргументы, с помощью которых Майнонг пытался такое деление модифицировать.

Первый (и достаточно показательный) аргумент, который приводит Майнонг, состоит в демонстрации того, что во всех случаях, когда мы имеем дело с какими-либо отрицаниями (отрицание существования, отрицательные характеристики), требуются «пропозициональные акты» и что отрицательных представлений, строго говоря, нет («Отрицание никогда не может быть делом актов представления»

[Meinong, 1910, S. 9]). Прежде всего, надо, согласно Майнонгу, обратить внимание на предметную специфику того акта, в котором схватывается отрицательный предмет. Когда утверждается, что имеется представление (чего-то) не-красного, то утверждается не просто то, что имеется представление (чего-то) красного; к схваченному предмету добавляется некоторый момент, на который в повседневной речи мы пытаемся указать с помощью частицы «не-». Вопрос, который в несколько шагов рассматривает Майнонг, заключается в том, способны ли мы действительно ухватить в представлении этот отрицательный момент?

Майнонг делит представления на несколько групп. Первую группу образуют «представления восприятия» (например, представление (чего-то) красного или (чего-то) зеленого). Во вторую группу входят «продуцированные представления» или «представления высшего порядка» (например, представление отличия красного от зеленого). Представления и первой, и второй группы могут быть воспроизведены; однако, подчеркивает Майнонг, способ схватывания предметов у воспроизведенных представлений не будет отличаться от того способа, который характерен или для представлений восприятия, или для представлений высшего порядка.

Обратимся теперь к случаю представлений восприятия. Можно ли воспринять отрицательный предметный момент? Ответ, согласно Майнонгу, может быть только одним: нет, нельзя. В тех случаях, когда нас просят представить предметы, выступающие значениями отрицательных по своему смыслу слов («Представь нож без клинка», «Представь негромкий звук»), мы представляем какие-то «положительные» предметы (соответственно, рукоять ножа и тихий звук). Иначе говоря, просьба представить «отрицательные» предметы (в терминах Гуссерля, исполнить значение слов, включающих в свой состав отрицания) в действительности не предполагает возможность восприятия таких предметов; скорее возможность восприятия каких-то «положительных» предметов находит себе несколько витиеватое выражение в языке.

Случай продуцированных представлений сложнее. Как образуется представление, которое выражают в словах «похожий на А»? Во-первых, требуется представление о самом А. Во-вторых, требуется представление о каком-то другом предмете (например, Y). Далее, на основании операции над этими представлениями, которую называют сравнением А и Y, порождают представление, выражаемое как «Y похож на А». И из этого порожденного представления уже при помощи операции абстрагирования производят представление, называемое «похожий на А». Образование такой мысли, которая выражается как «Не-А», можно было бы объяснить по аналогии с тем, как образуется представление, выраженное словами «похожий на А». Можно рассуждать так. Мысль об отрицательном предмете я не могу образовать, имея в своем распоряжении только тот предмет, который отрицается. Помимо представления об А у меня также должно иметься представление о некотором X. Имея в своем распоряжении эти два представления, я могу высказать отрицательное суждение вида «Некоторое X не есть А». И далее с помощью операции абстрагирования я могу перейти к абстрактной мысли «нечто, которое не есть А», а затем собственно к «Не-А».

В свете приведенной аналогии отрицательный предмет предстает «фундированным предметом», который схватывается в «продуцированном представлении». Положение дел можно было бы представить в целом так: всегда, когда с помощью определенной операции над несколькими представлениями производится новое представление, предметы «продуцирующих» представлений служат фундаментами для предмета «продуцированного» представления, который также называется «фундированным» предметом [ibid., S. 15]. Однако, спрашивает Майнонг, насколько полна аналогия? Можно ли отрицательный предмет интерпретировать как предмет высшего порядка?

Чтобы ответить на вопросы, Майнонг предлагает нам обратить внимание на характер связи между «фундированным» предметом и его фундаментами. Связь между ними необходимая: красное и зеленое с необходимостью различаются, 3 с необходимостью больше 2, и так далее. Конечно, можно обнаружить такие отрицания, которые значимы с необходимостью: равенство между красным и зеленым отрицается с той же необходимостью, с какой утверждается различие. Но точно так же можно обнаружить отрицания, которые не-необходимы: в том, что камень, брошенный вверх, не движется дальше вверх, не больше необходимости, чем в том, что он движется вниз. Поскольку в самом предмете «Не-А» нельзя обнаружить и малейшего элемента необходимости, предмет этот нельзя, согласно Майнонгу, трактовать как некоторый *Superius*, предмет фундированный.

Однако если показано, что отрицательный предмет (и характерный для него отрицательный момент) не может быть предметом ни представления восприятия, ни представления высшего порядка, и если воспроизведенные представления ничего существенного в способ схватывания отрицательного момента не привносят, то тем самым доказан исходный тезис Майнонга: «Отрицание никогда не может быть делом актов представления».

Вернемся теперь к тем усложнениям, которые Brentano и Marti внесли в акт представления. Marti в своем ответе на первое издание «О предположениях» пытался показать, что не обязательно допускать особый класс ментальных феноменов для объяснения возможности образования отрицательных понятий; достаточно различать модусы представления. Например, если я представляю человека, который верит в троллей, то необязательность для меня самого верить в троллей может быть прояснена тем обстоятельством, что человека этого я представляю «прямо», а то, что он представляет «прямо», я представляю «косвенно», постольку, поскольку у меня есть представление о предметах убеждений данного человека. В применении к «отрицательным» предметам это различие в модусах представления сводится к следующему: когда у меня есть представление (некоторого) «Не-А», представление мое должно интерпретироваться как косвенное, и оно должно интерпретироваться как прямое, если речь идет о том, что у меня есть представление о человеке, который высказывает отрицательное суждение вида «Нечто не есть А» [Marty, 1906, S. 32–33; см. также: Richard, 2017, p. 229–230].

Объяснение, предложенное Marti, Майнонг находил неестественным. Чтобы продемонстрировать это, он во втором издании «О предположениях» несколько дополнил анализ такого феномена, как ложь. Анализ феномена лжи предшествует анализу феноменов игры (игры детей и взрослых, в том числе актерская игра). Для игр всех видов характерна такая установка субъекта, которая выражается словами «как если бы». Играющий ребенок «выдумывает» свойства, которыми наделяет себя и своих окружающих, придумывает ситуации, где эти свойства могли бы быть реализованы, и затем, пока продолжается игра, действует так, как если бы он верил в свою выдумку, хотя, как утверждает Майнонг, ребенок далек от того, чтобы смешивать выдумку и реальность [Meinong, 1910, S. 111]. Схожим образом Майнонг интерпретирует актерскую игру: актер «помещает себя на место другого», действует на сцене так, как если бы он сам был изображаемой персоной и жил в предложенных обстоятельствах. Момент «как если бы» указывает на то, что субъект «переключает» свои установки, и это «переключение» установок, согласно Майнонгу, невозможно было бы объяснить, если бы из рассмотрения исключались акты предположения.

Феномен лжи отличается от феноменов игры тем, что лжец имеет особое намерение – обмануть. Тот, кто хочет обмануть, не верит в то, видимость веры во что он хочет породить в других; лжец сам не высказывает тех суждений, которые он хочет внушить другим. Эти обстоятельства иногда выражают так: «Лжец говорит не то,

что думает». Майнонг предлагает несколько скорректировать это утверждение: лжец не верит в то, о чем говорит, но лжец думает о том, что говорит (его слова – не субъективная бессмыслица). Лжец говорит так, как если бы его слова выражали его убеждения. Действия лжеца находят естественное объяснение тогда, когда из рассмотрения не исключаются акты предположения.

В объяснении, которое предлагают Brentano и Marti, особый акцент делается на намеренности действий лжеца. Если А намеревается что-то внушить Б, то для достижения своей цели этот А должен представить Б как высказывающего нужное ему суждение. Сложность такой задачи заметна даже тогда, когда речь идет о «единичной» лжи. Нашему А надо не просто представить Б как высказывающего суждение, надо также детализировать представление, отличить (косвенно) представляемое суждение от множества всех других суждений. И задача еще более усложняется, если А плетет «путину лжи». Кроме того, А неожиданно для себя может поверить в собственную ложь, и такой незаметный переход от «простого представления» к суждению сложно объяснить в терминах Brentano и Marti. Объяснение, предлагаемое Майнонгом, более естественно: лжецу, который хочет сплести паутину лжи, достаточно поместить себя в положение человека, действительно верящего в то, что он говорит; и поверить в собственную ложь такому лжецу тем более проще, что по предмету (и по содержанию, но не по акту) предположение не отличается от соответствующего ему суждения.

Предложенная Майнонгом интерпретация феномена игры и связанного с ним феномена притворства, безусловно, требует некоторого уточнения. Себастьян Ришар, например, обратил внимание на то, что игровое притворство включает в себе нечто большее, чем простое предположение, характеризуемое отсутствием момента «серьезности» или «убежденности»: притворяясь, мы действуем так, как если бы мы были убеждены, и потому скорее следует говорить о «квази-убежденности» или, ближе к терминологии Р. Ингардена, о «квази-суждении» [Richard, 2017, p. 224]. Примечательно в связи с этим, что в работе 1917 г. «Об эмоциональной презентации» Майнонг предложил различать предположения в зависимости от степени «силы убежденности» и близости к «полноценному» суждению: есть предположения, которые в высокой степени подобны суждениям (*urteilsartige Annahmen*), и есть предположения, которые в высокой степени отличаются от суждений и в силу этого менее заметны и требуют дополнительных усилий для анализа (*schattenhafte Annahmen*) [Meinong, 1968, S. 332–334]. О значении этого различия для анализа языка литературных произведений мы еще скажем ниже.

Отметим также другое обстоятельство: как доказывает Фредерик Крун, нечто, подобное учению Майнонга о предположениях, вполне могло бы понадобиться Б. Расселу для усиления теории дескрипций [см.: Kroon, 2006]. Дело в том, что в терминах игры и притворства Рассел мог бы предложить естественную логико-семантическую интерпретацию отрицательных экзистенциальных предложений, в которых определенная дескрипция, лишённая референта, дополняется идентифицирующей дескрипцией («Золотая гора, то есть та самая никак не находящаяся гора, о которой писал Смит в своей книге об искателях приключений, на самом деле не существует»). Любопытно, что Рассел действительно несколько изменил свою оценку учения Майнонга о предположениях. Он признал, что предположение не может быть представлением (пусть и имеющим своим предметом пропозицию), и в начале 1910-х гг. попытался разработать теорию познания, в которой важную роль играет «понимание пропозиции», т.е. когнитивное состояние, лежащее в основе всех пропозициональных актов и отличающееся от простого знания-знакомства как сложностью своего предмета, так и сложностью своей логической формы [см.: Russell, 1992, p. 105–110].

Аргументы, рассмотренные нами в этом разделе, должны продемонстрировать, почему, согласно Майнонгу, нужно отличать от актов представления акты

предположения. В следующем разделе мы приведем основания, в силу которых акты предположения Майнонг отличал от актов суждения. Но прежде мы обсудим предметные особенности таких актов. Из того, что говорилось выше, следует, что предположения, подобно суждениям, должны рассматриваться как особые разновидности пропозициональных установок, которым соответствуют особые – пропозициональные – предметы. Однако тема пропозициональных предметов важна для Майнонга не только в контексте классификации актов (дескриптивной психологии в целом), но и в контексте семантических исследований (теории значения).

Обоснование того, что акты предположения отличаются от актов суждения

Теория значения в понимании Майнонга оказывается частной областью теории предметов. Поскольку теория предметов всегда у Майнонга дополняется теорией актов, в которых предметы схватываются («теорией постигающих переживаний»), теория значения дополняется теорией выражения: слова, словосочетания, предложения, системы предложений языка рассматриваются как разного вида выражения психической жизни субъекта. Для представителей школы Brentano в целом отношение языка к мышлению – разновидность такого отношения, в котором чувственно воспринимаемый знак находится к психическим процессам, непосредственно постижимым только с помощью внутреннего восприятия. Поясним некоторые детали этого учения о языке на примере имен. Имена – это, прежде всего, знаки, обозначающие представления. Отношение знака и обозначаемого здесь – это когнитивное отношение: из наличия такого знака, как имя, компетентный носитель языка (слушающий) узнает о наличии некоторого представления, переживаемого другим компетентным носителем языка (говорящим). В школе Brentano за этим отношением закрепилось обозначение «извещение» (Kundgabe), хотя сам Майнонг предпочитал говорить о «выражении». С семантической точки зрения более важным будет другое отношение – то, в котором имя находится к тому, что оно «именует». Это отношение Майнонг называл «значением», однако такие представители школы Brentano, как К. Твардовский и Э. Гуссерль, предпочитали различать отношение «значения» и отношение «именования». Так, согласно Майнонгу, значением имени «число пять» будет число пять, согласно Твардовскому, – содержание представления числа пять, а согласно Гуссерлю, – понятие числа пять (идеальное значение). Заметим, что подобное расхождение не могло не повлиять на решения о допустимых семантических коррелятах языковых выражений. Имя «кентавр Хирон» не лишено значения, однако из сделанных Майнонгом допущений следовало, что должен иметься некоторый несуществующий объект, тогда как Гуссерль вполне мог обойтись и без таких предметов.

В работе «О предположениях» проблемы, связанные с несуществующими объектами, Майнонга не интересуют. Вообще, в сфере его интересов оказываются темы, связанные не с именами, а с такими фрагментами языка, как предложения. Вот некоторые из обсуждаемых им вопросов: чем предложения отличаются от простых последовательностей слов и словосочетаний? Каковы семантические корреляты предложений (или, ближе к формулировке Майнонга, – что является значением предложения)? В каких случаях последовательность предложений становится дедуктивной цепочкой? На эти вопросы Майнонг пытается ответить в терминах «объективов».

Один из основных тезисов, который Майнонг обосновывает в «О предположениях», сводится к тому, что синтаксической сложности предложений соответствует сложность семантическая, что выраженные в языке пропозициональные установки

имеют пропозициональное содержание. Этот тезис резко контрастирует с одним из основных тезисов Brentano, представленным уже в «Психологии с эмпирической точки зрения»: синтаксическая сложность предложений полностью объясняется интенциональной сложностью выражаемых с их помощью психических феноменов, никак не сложностью семантических коррелятов (иными словами, согласно Brentano, содержание пропозициональных установок по своему характеру ничем не отличается от содержания представлений, выражаемых именами и именными фразами). Главный недостаток семантической теории Brentano, согласно Майнонгу, состоит в том, что она не способна предложить корректную, интуитивно приемлемую интерпретацию тех предложений и словосочетаний, в которых извещаются отрицательные суждения и отрицательные понятия. Для объяснения характерных особенностей отрицательных понятий и суждений, выражаемых с помощью предложений вида «Небелые лебеди существуют», Brentano в середине 1880-х гг. разработал теорию «двойного суждения» [Brentano, 1971, S. 163–172]. Согласно этой теории, суждение, выраженное в предложении «Этот лебедь не является белым», имеет сложную, «двойную» интенциональность: над суждением о существовании определенного лебеда надстраивается суждение о том, что этот лебедь не существует как некоторый белый предмет. Поскольку посредством двойного суждения мы схватываем предмет как лишенный какой-то характеристики, рефлексия на такое суждение позволяет нам, согласно Brentano, образовать отрицательное понятие (предмета, который не является таким-то и таким-то).

Интересное развитие теория двойного суждения получила у Антона Марти. Марти предложил добавить к различию модусов акта суждения различие уровней суждения: некоторые суждения направлены не на объекты, а на сами суждения [Marty, 1908, S. 293; см. также: Vacigalupo, 2018, p. 256]. Суждение, выраженное в предложении «Все лебеди белые», согласно Марти, более корректно может быть выражено в предложении «Неправильно признавать существующим некоторого лебеда и полагать неправильным признание существования того же самого лебеда как чего-то белого». По мнению Джулиано Бачигалупо, теория двойного суждения Марти достаточно перспективна и позволяет выработать стратегию, защищающую теорию суждений Brentano от аргументов, показывающих невозможность отрицательных суждений. Один из наиболее известных аргументов в 1911 г. выдвинул А. Райнах: он показал, что противоположный к модусу утверждения модус отрицания приписывается актам суждения только потому, что полемические суждения, направленные на противоречивые к ним утверждения, смешиваются с теми суждениями, которые направлены на некоторое отрицательное положение дел [Reinach, 1989, S. 96–97, 132–134]. Бачигалупо, развивая «нео-брентанианскую» теорию суждений, предлагает отказаться от различения двух модусов акта суждения и дополнить понятие утверждения понятием (не-)правильности. В рамках такой теории понятие отрицания предлагается определять логико-семантически через понятие ложности, а эпистемологически – через понятие неправильности. На наш взгляд, ответ, который мог бы предложить Майнонг, заключается в указании на то, что само понятие неправильности требует объяснения. Правильность или неправильность суждений у Антона Марти объясняется учением о содержаниях суждений, т.е. учением об определенных пропозициональных предметах. Бачигалупо, пытаясь сохранить реистскую онтологию Brentano, предлагает смотреть на логику и эпистемологию как на нормативные дисциплины. Является ли для теории суждений эпистемологический нормативизм чем-то более приемлемым, чем онтологический плюрализм, – вопрос открытый и, безусловно, требующий отдельного рассмотрения.

Сам Майнонг уже в рецензии 1892 г. на книгу Ф. Хиллебранда «Новые теории категорических умозаключений» рассматривал учение о двойном суждении как ясное свидетельство искусственности теории суждений, предложенной Brentano

(и развиваемой, в частности, Хиллебрандом). В 1902 г. Майнонг показывал, что искусственных усложнений теории суждений можно избежать, если допустить, что отрицательный момент объясняется не только спецификой модуса интенционального отношения, но и некоторой особенностью постигаемых предметов. Поскольку предметы представлений исключительно положительны, то отрицательный момент может содержаться только в предметах каких-то надстроенных над представлениями актов. Способность таких предметов «включить в себя» отрицание, согласно Майнонгу, ясно показывает, что их сложность не может быть сведена к сложности предметов тех актов, которые выражаются именами и именными фразами, что они составляют отдельную предметную категорию.

Рассмотрим несколько разъясняющих примеров. Никто не будет спорить с тем, что благодаря суждению, сделанному по случаю парламентских выборов и выраженному в словах «Нарушение режима тишины (во время выборов) не произошло», мы «нечто» узнаем. Но каково это «нечто»? Безусловно, не то, что выражают слова «нарушение режима тишины». Правильно было бы сказать, что мы узнаем о том обстоятельстве, что никакого нарушения режима тишины не произошло. Что же, собственно, было нами познано? Некоторое «состояние дел», некоторая «фактичность», не оцениваемая в суждении, но посредством суждения выявляемая. То, что данное суждение выявляет, для другого суждения может стать объектом оценки. Так, мы можем утверждать: «То, что нарушение режима тишины не произошло, – это факт». Фактичность здесь приписывается именно тому предмету, который Майнонг называет «объективом». Другой пример. Как проинтерпретировать предметную особенность суждения вида «Установлено, что договоры пока не были заключены»? Утверждается, что нечто было установлено; но что именно? Очевидно, то, о чем идет речь в подчиненном (зависимом) предложении, начинающемся со слова «что». Подчиненное предложение выражает некоторое суждение, но, безусловно, не имеет своим предметом это суждение (говорящий имеет в виду договоры и все, что с ними связано, а никак не свое суждение об этих договорах). Нельзя сказать и того, что посредством суждения было установлено заключение договоров. Что же было установлено? То обстоятельство, что договоры не были заключены. Именно такое обстоятельство, о котором утверждается, что «оно было установлено», Майнонг предлагает называть некоторым объективом [см.: Meinong, 1910, S. 48].

Стоит отметить, что «объективы», как специфические предметы пропозициональных актов и как значения выражающих эти акты предложений, Майнонг трактует достаточно широко. В §14 работы «О предположениях», где он разъясняет мотивы, в силу которых вводит столь странный термин, указывается на то, что учение Больцано о «предложениях в себе» весьма приближается к учению об объективах [см.: *ibid.*, S. 99]. С точки зрения Гуссерля и представителей его школы (например, А. Райнаха – см.: [Reinach, 1989, S. 114]), Майнонг смешивает то, что следовало бы различать. Больцановские «предложения в себе» Гуссерль трактует как (идеальные) значения предложений, тождественные «идеальной материи» пропозициональных актов; именно такие «предложения в себе» оцениваются на истинность или ложность, именно они выступают *truthbearers*. От них надо отличать те предметные корреляты пропозициональных актов, в силу которых эти акты оцениваются как корректные; такие предметные корреляты – «положения дел» (*Sachverhalten*) – являются верификаторами предложений, *truthmakers*. То, что терминологически можно различать как пропозиции и факты, Майнонг объединяет в одном понятии объектива.

Одно из оснований, по которому Майнонг пришел к подобной «гибридной» теории, состоит в том, что учение об объективах во многом оказывается естественным продолжением учения Майнонга о предметах высшего порядка. Уже в первом издании «О предположениях» он обосновывал тезис: каждый раз, когда схватывается предмет высшего порядка (отношение или комплекс), заодно схватывается

и соответствующий ему объектив. В упомянутой нами рецензии 1892 г. Майнонг утверждал, что некорректна теория суждений, согласно которой формы категорических суждений можно без потерь свести к формам экзистенциальных суждений: в результате редукции формы «Некоторые S суть P» к форме «SP существует» утрачивается момент соотношения между субъектом и предикатом [см.: Meinong, 1892, S. 453–454]. В 1902 г. Майнонг приходит к выводу, что отношение между субъектом и предикатом не может быть представлено, что такое отношение может быть схвачено только с помощью суждения (или акта предположения). А в 1910 г., обобщая, Майнонг утверждает, что любой предмет (и предмет высшего порядка, прежде всего), поскольку он отличается от других предметов и постигается как тождественный самому себе, схватывается лишь потому, что он «стоит» в некоторых объективах. Но объективы, как Майнонг стремится показать (и как следует из приведенных выше примеров), не только структурируют наше мышление и определяют логическую форму предложений; они – предметы, с характерными для них особенностями, обладающие каким-то бытийным статусом. «Не-субъективность» объективов обсуждается Майнонгом именно в контексте обсуждения объективности предметов высшего порядка.

Детали учения Майнонга об объективах не могут быть рассмотрены в этой статье. Чтобы вернуться к главной теме, еще раз воспроизведем семантический тезис Майнонга: значением предложения является объектив; предложение выражает пропозициональный акт. То, что суждение – не единственный тип пропозиционального акта, Майнонг демонстрирует посредством анализа самых разных видов предложений. В ходе анализа доказывалась некорректность утверждения о том, что предложения являются такими фрагментами языка, которые предназначены только для того, чтобы выражать акты суждения.

Первый из рассматриваемых Майнонгом вид предложений – так называемые «независимые предложения». То, что не все независимые предложения выражают акты суждения, можно понять на примере предложений-вопросов. Предложение вида «Я спрашиваю, можно ли положиться на это высказывание» без каких-либо потерь может быть преобразовано в (независимое) предложение «Можно ли положиться на это высказывание?». Выражаемое с помощью этого предложения переживание не может интерпретироваться как суждение: спрашивающему недостает знаний, убежденности, – он желал бы прийти к суждению о предмете, обозначенном в вопросе. Отметим, что феномен вопроса Майнонг отдельно обсуждает в §18 работы «О предположениях». Специально исследуются такие вопросы, на которые даются «односложные» ответы, – «Да» или «Нет» (вопросы-подтверждения или вопросы-решения). В результате исследования Майнонг приходит к следующему выводу: тот, кто задает вопрос-подтверждение, делает в отношении к определенному объективу предположение, которое в зависимости от обстоятельств может быть утвердительным или отрицательным по своему характеру, и цель выражаемого в таком вопросе желания – перейти от предположения к ему соответствующему или же к качественно противоположному суждению.

Еще менее оправдывается тезис «Предложения выражают суждения» в случае зависимых предложений. Например, гид, предупреждающий туристов об опасности («Потеряете здесь равновесие – разобьетесь!»), не утверждает (и тем самым не выражает суждения о том), что когда-то на этом опасном участке горной тропы кто-то действительно потерял равновесие и разбился. Говоря: «Мой друг X придерживается того мнения, что проблема детерминизма и индетерминизма неразрешима», – я не выражаю в зависимом предложении свое суждение, поскольку вполне могу быть убежденным детерминистом.

Присмотримся теперь к «составным предложениям» особой формы – так называемым «гипотетическим» (условным придаточным) и «дизъюнктивным». Ни антецедент, ни консеквент гипотетического предложения не обязаны утверждаться, бо-

лее того, они вполне могут быть ложными. Распространенным знаком для такого положения дел часто служит конъюнктив: в дождливую погоду ничто не мешает сказать «Если бы стояла прекрасная погода, то можно было бы выбраться за город». Схожим образом можно понимать и дизъюнктивное предложение: человек, говорящий «Либо воздух остынет, либо дождливая погода продолжится», не обязан утверждать ни первый, ни второй дизъюнкт.

Сделаем небольшое уточнение: Майнонг не утверждает, что условные придаточные предложения никогда не выражают суждений, скорее его тезис заключается в том, что это не является их стандартной функцией. При определенных обстоятельствах, например, когда условное предложение содержит в себе модальный элемент, может быть выражено суждение (например, акт, в котором утверждается наличие отношения необходимости). Однако стоит подчеркнуть, что, согласно Майнонгу, никаких гипотетических *суждений* нет. Для обоснования этого тезиса Майнонг демонстрирует, что так называемые гипотетические суждения не проходят стандартный тест на «бытие суждением»: для любого (подлинного) суждения с помощью операции отрицания можно найти контрадикторную противоположность, однако для «гипотетических суждений» приемлемых контрадикторных противоположностей найти невозможно [Meinong, 1910, S. 197–206].

Гипотетическое предложение тесно связано с теми умозаключениями, которые делаются лишь по форме, без какого-либо учета правильности их «материи». Согласно Майнонгу, уже по самой схеме «А есть В, В есть С, потому А есть С» можно понять правильность силлогизма по модусу Barbara, никак не заботясь о корректности самих А, В и С. То, что переживается в этом случае, находит себе вполне адекватное выражение в гипотетическом предложении «Если А есть В и В есть С, то также А есть С». Выходит, что три предложения, способные в приведенной схеме занять место букв А, В, С, совсем не обязаны выражать какие-либо суждения. В силу таких соображений Майнонг предлагает трактовать гипотетическое суждение как «свернутое» умозаключение, посылки и вывод которого не утверждаются делающим умозаключение субъектом, а просто предполагаются (Annahmeschluss). Любопытно, что такая трактовка гипотетического суждения встретила разные по характеру возражения. Гуссерль не был согласен с эпистемологической стороной тезиса Майнонга: когда мы постигаем формальную правильность силлогизма, мы усматриваем то, что все посылки определенной формы приводят к заключениям определенной формы, и это не может быть выражено в гипотетическом предложении, но требует общего предложения (которое будет выражать общее суждение) [см.: Rollinger, 1996, p. 96–97]. С логической стороной тезиса Майнонга не был согласен Рассел: условное предложение выражает акт, в котором схватывается отношение следования между пропозициями, истинность которых может и не признаваться, тогда как настоящее умозаключение всегда предполагает признание истинности посылок [Stepanians, 1995, S. 418–422]. Заметим, что требование обязательной истинности посылок, которого придерживался Рассел, с современной точки зрения избыточно, если речь идет о проверке вывода на формальную правильность (отметим также, что Гуссерль скорее поддерживал учение Майнонга о Annahmeschlüsse).

Анализ предложений – не единственный способ, которым доказывается необходимость различать предположения и суждения. Майнонг исследует и более крупные контексты – собственно, те, где встречаются «фикции»: язык науки и язык литературных произведений. Учение Майнонга о предположениях позволяет прояснить некоторые детали споров рубежа XIX–XX вв. о природе и статусе гипотез в науке [см.: de Courtenay, 2010, p. 42–48]. С одной стороны, требовалось отличить гипотезы от аксиом, постулатов и принципов в физике: эвристическая ценность гипотез состоит в том, что они, как не прямые способы репрезентации исследуемых

феноменов, позволяют изучать новые или плохо известные области науки. С другой стороны, гипотезы оказывались чем-то большим, чем «непрямой репрезентацией», поскольку от простого описания в гипотезах переходят к объяснениям и постулированию «ненаблюдаемых объектов», свойства которых должны объяснять свойства наблюдаемых явлений. Нежелание некоторых физиков и теоретиков науки (например, Эрнста Маха и Вильгельма Оствальда) соглашаться с онтологическими обязательствами гипотез и их стремление остаться только на уровне непрямого описания Майнонг может интерпретировать как желание работать с одними чистыми предположениями и не переходить на уровень утверждений (или даже догадок) [см.: Meinong, 1910, S. 108–109].

Различение «чистых предположений» и предположений, в разной степени приближающихся к суждениям, как показывают Распа и Дёллинг [см.: Raspa 2001; Dölling, 2005, S. 149–150]), можно использовать в анализе литературных текстов. Майнонг, как мы уже указывали выше, в работе «Об эмоциональной презентации» различал «суждение-подобные» и «смутные» (*schattenhafte*) предположения. В применении к литературным текстам это различие можно разъяснить так: предложения, в которых выражаются суждение-подобные предположения, могут быть поняты вне контекста литературного произведения, тогда как предложения, в которых выражаются смутные предположения, не могут быть поняты независимо от контекста литературного произведения. Следующее предложение из «Пармской обители» может быть понято независимо от знания этого романа Стендаля: «Наполеон только что высадился в бухте Жуан», – и потому выраженное здесь предположение можно интерпретировать как «суждение-подобное». Напротив, предложение: «Графиня говорила [Фабрицио] об участии, ожидавшей Наполеона, с глубоким, страстным волнением» – требует некоторого знания романа (о какой графине идет речь и почему она так взволнованно говорила (некому Фабрицио) об участии Наполеона) и выражает «смутное» предположение. Степень «смутности» предположений может варьироваться и определяться «степенью зависимости» понимания предложения от знания контекста произведения. Заметим, что вариациям предположений на уровне акта можно сопоставить вариации на уровне предмета: в поздних работах Майнонга подробно развивается учение о «неполных» предметах и отношении «имплектированности» между ними.

Итак, последовательный анализ различных видов контекстов (предложений, прежде всего) позволяет Майнонгу показать, что имеется больше, чем одна пропозициональная установка. Дополнительными к актам суждения оказываются акты, лишенные своего рода «утвердительной силы», – предположения. Отметим, что предположения как состояния, в которых мы воздерживаемся от суждений, позволяют нам иметь дело с такими предметами, которые Brentano и его ближайшие ученики изгоняли в область фикций. Одним из неявных следствий расширения исходной Brentanovской классификации психических феноменов становится то, что «предубеждение в пользу действительного» разоблачается Майнонгом как наиболее вредное для подлинного научного исследования предубеждение. Кроме того, Майнонг получает возможность по-новому объяснить ту «игру воображения и рассудка», без которой не были бы возможны ни наука, ни искусство.

Список литературы / References

Bacigalupo, 2018 – *Bacigalupo G.* Towards a New Brentanian Theory of Judgment // *Grazer Philosophische Studien*. 2018. Vol. 95. No. 2. P. 245–264.

Brentano, 1971 – *Brentano F.C.* *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971. 340 S.

de Courtenay, 2010 – *de Courtenay N.* The epistemological virtues of assumptions: towards a coming of age of Boltzmann and Meinong's objections to 'the prejudice in favour of the actual'? // *Studies in History and Philosophy of Science Part A.* 2010. Vol. 41. No. 1. P. 41–57.

Dölling, 2005 – *Dölling E.* „...dieser Umweg führt über sprachliche Ausdrücke, durch die sich Annahmen verraten“: Eine semiotische Sicht auf Meinongs Annahmenlehre // *Meinongian Issues in Contemporary Italian Philosophy* / Ed. by A. Schramm. Berlin, Boston: De Gruyter, 2005. P. 129–158.

Donato-Rodríguez, 2016 – *Donato-Rodríguez d. X.* Meinong's Theory of Assumptions and its Relevance for Scientific Contexts // *Existence, Fiction, Assumption: Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy* / Ed. by M. David and M. Antonelli. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016. P. 141–174.

Kerler, 1911 – *Kerler D.H.* Meinong, A. v., Über Annahmen, 2. Aufl. // *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.* 1911. Bd. 35. S. 121–128.

Kroon, 2006 – *Kroon F.* Russell's Descriptions and Meinong's Assumptions // *Modes of Existence* / Ed. by A. Bottani and R. Davies. Berlin, Boston: De Gruyter, 2006. P. 81–104.

Marty, 1906 – *Marty A.* Über Annahmen. (Ein kritischer Beitrag zur Psychologie, namentlich der deskriptiven.) // *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* 1906. Bd. 40. S. 1–54.

Marty, 1908 – *Marty A.* Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Erster Band. Halle a. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1908. 764 S.

Meinong, 1892 – *Meinong A.* Rezension von: Franz Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse // *Göttingische gelehrte Anzeigen.* 1892. No. 11. S. 443–466.

Meinong, 1902 – *Meinong A.* Über Annahmen. Leipzig: J.A. Barth, 1902. 298 S.

Meinong, 1910 – *Meinong A.* Über Annahmen. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig: J.A. Barth, 1910. 403 S.

Meinong, 1968 – *Meinong A.* Über emotionale Präsentation // *Alexius Meinong Gesamtausgabe* / Hrsg. von R.M. Chisholm, R. Haller und R. Kindinger. Bd. III. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968. S. 283–476.

Raspa, 2001 – *Raspa V.* Zeichen, „schattenhafte“ Ausdrücke und fiktionale Gegenstände: Meinongische Überlegungen zu einer Semiotik des Fiktiven // *Zeitschrift für Semiotik.* 2001. Bd. 23. Hft. 1. S. 57–77.

Reinach, 1989 – *Reinach A.* Zur Theorie des negativen Urteils // *Reinach A. Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bände* / Hrsg. von K. Schumann und B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989. S. 95–140.

Richard, 2017 – *Richard S.* Marty against Meinong on Assumption // *Mind and Language – On the Philosophy of Anton Marty* / Ed. by H. Taieb and G. Fréchette. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017. P. 219–240.

Rollinger, 1996 – *Rollinger R.D.* Meinong and Husserl on assumptions // *Axiomathes.* 1996. Vol. 7. P. 89–102.

Russell, 1983 – *Russell B.* Meinong's Theory of Complexes and Assumptions // *Collected Papers of Bertrand Russell.* Vol. 4: Foundations of Logic: 1903–05 / Ed. by A. Urquhart and A.C. Lewis. London, New York: Routledge, 1983. P. 431–474.

Russell, 1992 – *Russell B.* Theory of knowledge: the 1913 manuscript / Ed. by E.R. Eames. London, New York: Routledge, 1992. 248 p.

Stepanians, 1995 – *Stepanians M.S.* Russells Kritik an Meinongs Begriff des Annahmeschlusses // *Grazer Philosophische Studien.* 1995. Vol. 50. No. 1. S. 415–432.

Meinong's Theory of Assumptions*

Dmitry G. Mironov

History of Foreign Philosophy Dept., Philosophy Faculty. Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: d-21312556@yandex.ru

The article clarifies the reasons why A. Meinong expands the classification of mental phenomena proposed by F. Brentano and places the class of assumptions between the classes of presentations

* The article was written on the basis of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project № 20-18-00161: «Alexius Meinong and Austrian Philosophy of the 19th – early 20th Centuries: Main Ideas and Late Scholastic Roots».

and judgments. Meinong understands acts of assumption as propositional acts, the specificity of which is that they lack the affirmative force or the moment of seriousness characteristic for acts of judgment. Meinong demonstrates the impossibility of reducing the acts of assumption to the acts of presentation on the example of negative assumptions: the negative characteristics of objects grasped in such assumptions are not captured by the presentations. It is demonstrated that the theory of modes of presentation put forward by Brentano and Marty in response to this argument of Meinong does not allow us to defend the thesis of the reducibility of assumptions to presentations: even with the help of a new notion of presentation, it is not possible to explain such phenomena as play, pretense and lies without artificial complications. The article goes on to discuss some of the details of Meinong's semantic theory that are in need for resolving the issue of the difference between assumptions and judgments. The author points out the peculiarity of Meinong's understanding of words and sentences meanings, and gives a brief description of the theory of objectives. After the explanations made, an argument is discussed that allows Meinong to justify the difference between acts of assumption and acts of judgment. The argument is constructed as a sequential analysis of sentences, the task is to show that sentences of different types, both simple, and loaded with subordinate clauses, and composite, in different circumstances express a propositional attitude devoid of affirmative force.

Keywords: assumption, judgment, presentation, objective, propositional attitude, sentence, school of F. Brentano, A. Meinong

Е.В. Бессчетнова

Стал ли Вл.С. Соловьев католиком (историко-философский анализ)*

Бессчетнова Елена Валерьевна – кандидат философских наук, преподаватель школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, Мясницкая ул., д. 20, e-mail: ebesschetnova@hse.ru

В статье автор рассматривает религиозно-философские взгляды Вл.С. Соловьева периода 1880-х гг., когда Римско-католическая церковь представлялась ему центром объединения христианского человечества. На основе материалов архивов Ватикана, а также периодических изданий Святого Престола реконструирована рецепция со стороны католического мира выдвинутого философом проекта объединения церквей и в новом ракурсе освещается вопрос о его возможном переходе в католичество. В частности, рассматривается бывший до настоящего момента неизвестным документ о подготовке специальных инструкций для Соловьева Конгрегацией Вероучения в рамках устного запроса Государственного секретариата Ватикана. В статье представлен обзор контактов Соловьева с курией Римско-католической церкви. Автор также кратко останавливается на рецепции идеи Вселенской Церкви Соловьева русскими религиозными философами начала XX в., подчеркивая, что они не принимали мысль о переходе Соловьева в католичество и указывали на принципиальное религиозно-философское значение для мыслителя идеи Вселенской Церкви как мистического единства Восточной и Западной Церквей. Таким образом, в статье показано, что религиозно-философские идеи Соловьева были тесно связаны с его социокультурными и политическими взглядами: мыслитель понимал христианство как основополагающий принцип бытия и ключевую движущую силу истории.

Ключевые слова: Вселенская Церковь, теократия, католичество, православие, экуменизм, диалог Церквей, акт присоединения, личность и христианская идея, русская религиозная философия, Россия и Святой Престол

* Статья подготовлена в рамках исследования с привлечением средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. – начала XX в.». Соглашение № 075-15-2019-1164 от 31.05.2019 г.

Проект воссоединения церквей Вл.С. Соловьева. Контекст

В 80-гг. XIX в. для Вл.С. Соловьева остро встал вопрос фактической разобщенности видимой земной церкви. Он попытался выработать проект возможного пути объединения церквей. Философ на протяжении десяти лет был страстно увлечен этой идеей. Он мечтал, что она приведет к христианскому возрождению, которое охватит всю Европу. Соловьев обосновал тезис о том, что в существующих условиях свободное единение всего человечества не может быть достигнуто, так как Церковь, прообраз этого единства, раздроблена. И в этом контексте объединение церквей и установление Всемирной свободной теократии представлялись Соловьеву необходимым подготовительным этапом к превращению великого человеческого единства во вселенское тело Богочеловечества. По мнению Соловьева, Вселенская Церковь заключается в вечной Божественной идее, которая объединяла христианские народы в первые века и ради которой они должны объединиться, чтобы достигнуть полноты бытия.

Философ обозначил свои ключевые идеи о возможных путях достижения церковного единства в нескольких работах: «Великий спор и христианская политика» (1883), Pro memoria “*Quelques Considérations sur la Reunion des Eglises*” (1886), «История и будущность теократии» (1887), «Владимир Святой и христианское государство» (1888), «Корреспонденция из Кракова» (1888), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889).

Стоит отметить, что проект Соловьева еще при жизни философа привлек внимание видных католических деятелей, в число которых входили также официальные лица Ватикана. Прежде всего, стоит отметить епископа дьяковарского (боснийского и сремского) Йосипа Юрая Штроссмайера¹, хорватского каноника Франьо Рачки², о. Чезаре Тондини де Кваренги из ордена варнавитов³, кардиналов Винченцо и Серафино Ванутелли⁴, статс-секретаря Ватикана кардинала Мариано

¹ Еп. Йосип Юрай Штроссмайер (1815–1905) – хорватский католический епископ, теолог, политический деятель, приверженец проекта объединения балканских славян, одна из ключевых фигур диалога с Восточными церквями и проекта унии в период понтификата Льва XIII. Был другом Вл.С. Соловьева, при его поддержке был опубликован первый том работы «История и будущность теократии» в 1887 г. в Загребе; был посредником Соловьева в контактах со Святым Престолом и непосредственно с папой Львом XIII и кардиналом статс-секретарем Мариано Рамполла.

² Франьо Рачки (1828–1894) – католический священник, хорватский политический деятель, член-корреспондент петербургской Императорской Академии наук, был близко знаком с Вл.С. Соловьевым, которого познакомил с еп. Штроссмайером.

³ О. Чезаре Тондини де Кваренги (1839–1907) – пионер экуменизма, внесший значительный вклад в идеи и инициативы Святого Престола в отношении развития диалога с Православной Россией, Сербией и Черногорией, был важнейшим лицом в заключении конкордата Святого престола и Черногории в 1886 г., занимался разработкой общего календаря для православных и католиков. Находился в дружеской переписке с кн. Е. Волконской и Вл.С. Соловьевым, с которым познакомился в Хорватии в 1886 г. через кн. Волконскую. Автор работы «Папа Римский и папы Восточных Православных церквей», на которую ссылается Соловьев в работе «Россия и Вселенская церковь».

⁴ Винченцо Ваннутелли (1836–1930) – кардинал Римско-католической церкви, автор работы «*Sguardo all’Oriente*». Ваннутелли рассматривал империю Александра III как оплот христианской государственности в Европе. Он считал союз России и Рима взаимовыгодной сделкой и неоднократно подчеркивал, что в союзе с католической церковью Россия станет еще более могущественной. Напротив, отказавшись от союза с Римом, Россия обречет себя на междоусобицы, так как не сможет самостоятельно противостоять революционным силам. Лев XIII назначил Ваннутелли апостольским делегатом на коронацию Александра III в 1883 г. Во время пребывания в Москве Ваннутелли встречался с Вл.С. Соловьевым, о чем написал в своем отчете кардиналу статс-секретарю Ватикана Лодовико Якобини от 23 июля 1883 г.: «Молодой русский свободного образа жизни и прекрасного уровня образования, доктор Владимир Соловьев из Москвы, задумал изучить вопрос о Первенстве Папы Римского и смог написать несколько статей, которые, насколько я смог

Рамполла⁵, епископа Розеа Феликса Журдана де ла Пассардиер, выступавшего за разделение церкви и государства и сыгравшего значительную роль в появлении движения христианских демократов, французского журналиста католического издания *L'Univers* Евгения Тавернье, иезуитов Ивана Мартынова и Павла Пирлинга, свящ. Фернана Порталья из ордена лазаритов – одного из пионеров идеи равноправного диалога церквей.

В свою очередь в России контакты Соловьева с католиками, его прокатолические взгляды и публикация соответствующих работ на Западе вызвали бурную дискуссию в интеллектуальных и правительственных кругах. С резкой критикой проекта Соловьева выступил обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев. А.В. Черняев и А.Ю. Бердникова точно отметили, что «идеи Соловьева шли вразрез с охранительной политикой обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, опасавшегося, что “религиозное просвещение приведет к протестантизму” и “расколу” русской церкви» [Черняев, Бердникова, 2019, с. 120]. В сущности проект Соловьева, по словам самого философа, был ответом на антихристианскую и сугубо национальную, не универсальную официальную идеологию К.П. Победоносцева. Также с Соловьевым полемизировали славянофилы: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, А.А. Киреев, Л.А. Тихомиров. Раскритиковали его проект иеромонах Антоний Храповицкий и А.М. Иванцов-Платонов. К.Н. Леонтьев иронично называл идеи Соловьева проектом «идти под папу», но при этом отмечал, что считает основной его целью преодоление раскола церкви через соединение наибольшего числа христианских душ, их спасение и приготовление к эсхатологическому концу истории. Философ писал: «Римский католицизм нравится и моим искренне деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию, и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум, сверх этого я еще думаю, что такой оригинальный (для русских) взгляд, как Влад. Соловьева, и при тех ресурсах, которыми его одарила судьба, не может пройти бесследно. Я уверен, даже, что не пройдет» [Леонтьев, 2002, с. 513].

Был ли переход в католичество?

Параллельно с обсуждением выдвинутого Соловьевым проекта объединения церквей поднимался вопрос о его возможном переходе в католичество. Сам философ в 1886 г. после возвращения из поездки в Хорватию, где он познакомился

убедиться, приняты среди его сограждан с большим сочувствием. Он пришел ко мне, и я, кажется, был очень воодушевлен и утешен словами, которые он мне сказал. Я знаю, что он продолжает свое святое дело, вызывая определенный энтузиазм» [ASSRS AA.EE.SS, 1883, f. 33–34]. Е.Н. Трубецкой в работе «Мирозерцание Вл.С. Соловьева», ссылаясь на рассказ Соловьева, преподносит эту историю как мистическое провидение и случайность, которая во многом обусловила дальнейший переход философа к теократическому периоду и его прокатолическим взглядам.

Серафино Ваннутелли – кардинал Римско-католической церкви. Апостольский нунций в Вене с 3 декабря 1880 по 14 марта 1887 г. Брат Винченцо Ваннутелли, был знаком с работами Вл.С. Соловьева, в частности непосредственно с промеморией «Quelques Considerations sur la Reunion des Eglises», которую ему направил еп. Штроссмайер 12 октября 1886 г. Саму работу и сопроводительное письмо Штроссмайера Ваннутелли переслал кардиналу статс-секретарю Лодовико Якобини 16 октября 1886 г. [ASSRS AA.EE.SS, 1886, f. 38].

⁵ Мариано Рамполла дел Тиндаро – кардинал Римско-католической церкви, статс-секретарь Святого Престола 2 июня 1887 г. – 20 июля 1903 г. в период понтификата Льва XIII. Сыграл значительную роль в переговорах Российской империи и Святого Престола в период царствования Александра III, приведших к восстановлению в 1894 г. официальных дипломатических отношений, разорванных по причине польского восстания 1862–1863 гг. Именно к нему были адресованы письма еп. Штроссмайера с представлениями Вл.С. Соловьева и его работ.

с еп. Штроссмайером и о. Чезаре Тондини де Кваренги и где подготовил к публикации первый том работы «История и будущность теократии», писал архимандриту Антонию: «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, если можно так сказать, более православным, нежели, как из нее уехал» [Соловьев, 1911, с. 189].

Большинство авторов интеллектуальных биографий философа⁶ упоминают о том, что после публикации в Париже в 1889 г. работы «Россия и Вселенская церковь» появились слухи о фактическом переходе Соловьева в католичество, а духовник «Соловьева отец Варнава сказал ему: «Иди на исповедь к своим католическим священникам» [Лосский, 1991, с. 97]. Но в этот период не было официального подтверждения перехода Соловьева. Единственным косвенным свидетельством можно считать письмо о. Чезаре Тондини от 20 июля 1888 г. к кн. Волконскому, в котором он благодарит князя за оказанную Соловьеву поддержку в сложном и тайном для него вопросе [ASBR, 1886–1887, f. n/n]. Кроме того, известно, что перед смертью Соловьев исповедался и причастился у православного священника С.А. Беляева.

В начале XX в. дискуссии о переходе Соловьева в католичество возобновились. В 1910 г. две газеты – «Русское слово» (выпуски от 2 и 5 сентября) и «Современное слово» (выпуски от 20 и 23 августа) опубликовали статьи Дмитрия Новского, в которых сообщалось о присоединении Соловьева к католической церкви. Сам Дмитрий Новский также перешел в католичество и был возведен в сан иподиакона митрополитом униатов Андреем Шептицким, который во многих отношениях был последователем идей Соловьева. Кроме того, в номере от 9 сентября 1910 г. журнала *L'Univers* была опубликована статья, написанная Н.А. Толстым, католическим священником восточного обряда⁷. Толстой писал, что 18 февраля 1896 г. Соловьев исповедался ему, причастился и произнес Тридентский символ веры, что, по словам Толстого, несомненно означало присоединение философа к католической церкви⁸. Позже в декабре 1927 г. в католическом журнале «Китеж» было опубликовано факсимиле акта присоединения Соловьева к католической церкви византийского обряда, подписан он был свящ. Н.А. Толстым, Д.С. Новским и кн. Е.В. Долгоруковой [Мочульский, 1936, с. 215]. Именно на это событие ссылаются все исследователи творчества Соловьева, говоря о возможном переходе философа в католичество.

Кроме того, как справедливо отмечено А.В. Черняевым и А.Ю. Бердниковой, «вопрос о том, принимал ли Соловьев католичество, оказался едва ли не первостепенным для понимания всего его наследия в том числе после публикации работы Мишеля д'Эрбиньи (1880–1857) *Vladimir Soloviev: Un Newman russe*» [Черняев, Бердникова, 2019, с. 122]. Д'Эрбиньи в своей работе отметил, что главная причина считать Соловьева русским Ньюманом⁹ заключается не только в его присоединении к католичеству, но скорее в идее об историческом призвании своей страны в рамках осуществления «Вселенской церкви, по своей структуре монархической»

⁶ С.М. Соловьев, К.В. Мочульский, В.Л. Величко, А.Ф. Лосев, а также Н.О. Лосский в главе о Вл.С. Соловьеве в своей работе «История русской философии».

⁷ Н.А. Толстой опубликовал русскую версию статьи под названием «Владимир Соловьев – католик» в издании «Русское слово», № 192, от 21 августа 1910.

⁸ Официально Римско-католической церковью такой акт присоединения признан быть не мог, так как в конце XIX в. и начале XX в. присоединение к католичеству официально признавалось только с учетом акта отречения (abjuratio) от ересей и заблуждений других конфессий.

⁹ Кардинал Джон Генри Ньюман (1801–1890), канонизированный Папой Франциском в 2019 г., – англиканский священник, перешедший в католичество и активно способствовавший его распространению в Англии в викторианскую эпоху, когда особенно усилились антикатолические настроения в стране.

[D'Herbigny, 1911, p. 3]. Книга д'Эрбиньи повлекла за собой и другие публикации на Западе, в которых Соловьев рассматривался как русский философ, пророк церковного единства, не просто филокатолик, но мыслитель, в действительности признававший духовное первенство Римско-католической церкви¹⁰. Также позиция интеллектуальных кругов Святого Престола была устойчиво связана со взглядом на Соловьева как русского философа, не просто проповедовавшего необходимость объединения церквей, но и лично принявшего католичество. Так, в главном печатном органе Ватикана *L'Osservatore Romano* 11 октября 1929 г. была опубликована статья "Un covertito. Vladimiro Soloviev"¹¹, которая во многом была вдохновлена книгой Мишеля д'Эрбиньи. В статье отмечалось: «Жизнь Соловьева была гораздо короче, чем жизнь Ньюмана, но влияние, которое он имел в России, никем не было превзойдено. Его произведениям удалось в корне изменить направление философских и религиозных течений на его родине, и его авторитет растет все больше и больше» [L'Osservatore romano, 1929, f. 2]. В номере *L'Osservatore Romano* от 1–2 октября 1962 г. была опубликована статья "Due grandi anime unionistiche Leone XIII e Vladimiro Solovieff"¹², в которой отмечалось, что Владимир Соловьев и папа Лев XIII – две родственные души, мечтавшие о церковном единстве, и добавлялось, что они познакомились через хорватского еп. Штроссмайера и «папа Лев втайне сделал епископом своего большого друга, доверив специальное задание в рамках проекта унии в бескрайней царской России» [Bilogeris, 1962, p. 6].

Также ранее, в 1920 г., Мишель д'Эрбиньи в своей статье "Vladimir Soloviev devient-il catholique?"¹³ в *Revue du Clerge 'français* привел в пример два письма кардинала Мариано Рамполла от 29 июня 1911 г. и 22 августа 1912 г. [Stremooukhoff, 1935, p. 207], в которых Рамполла отмечал, что Соловьев умер католиком, будучи принятым в католическую церковь на основании чина, установленного для него *ad hoc*. Папа Лев XIII благословил переход и определил, как Соловьев должен был вести себя в будущем. В данном случае кардинал Рамполла, конечно, не ссылался на статью, опубликованную Н.А. Толстым, и на факт «присоединения» в 1896 г. Кардинал, вероятнее всего, имел в виду события весны 1888 г., когда Соловьев должен был приехать в Рим для встречи с Львом XIII во время празднования юбилея священства понтифика. Еп. Штроссмайер писал кардиналу Рамполла с просьбой организовать аудиенцию и способствовать тому, чтобы Лев XIII благосклонно принял Соловьева, поскольку это имеет большое значение для дела унии Рима с Восточными церквями. Епископ также подчеркивал важность того, чтобы Соловьев остался доволен встречей и вернулся из Рима с положительными воспоминаниями [Соловьев, 1913, с. 21]¹⁴.

¹⁰ См.: Palmieri A. Wladimir Soloviev e la sua opera apologetic // La civiltà cattolica. 1912. № 1 (63). P. 169–182; Muckermann, F. Soloviev et l'Occident // Irenikon. 1928. № 3. P. 453–459; Muckermann F. Wladimir Solowieff // Schweizerische Rundschau. 1925–1926. № 25. P. 743–750; Muckermann F. Abendland und Morgenland bei Solowieff // Stimmen der Zeit. 1924. № 107. P. 455–468; Albert J. Solowjew, der russische Newman // Klerusblatt. 1956. № 36. P. 233–235; Gurian W. Wladimir Solowieffs Universalkirche // Die Tat. 1922–1923. № 14 (I). P. 48–55; Stremooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. P.: Les belle lettres, 1935.

¹¹ Новообращенный Вл.С. Соловьев (um.)

¹² Две великие души унии Лев XIII и Владимир Соловьев (um.)

¹³ Стал ли Владимир Соловьев католиком? (фр.)

¹⁴ Фрагмент этого письма был опубликован в 1913 г. князем Евгением Трубецким после его поездки в 1911 г. в Рим и визита в Ватикан. Письмо является приложением к публикации на русском языке статей «Владимир Святой и христианское государство» и «Ответ на корреспонденцию из Кракова» с выдержкой из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисловием кн. Е.Н. Трубецкого [см.: Соловьев, 1913].

Однако официальных документов, подтверждающих визит Соловьева в Рим и аудиенцию философа с Львом XIII или кардиналом Рамполлой, нет, равно как и нет свидетельств официального отказа Святого Отца от аудиенции. Авторитетным источником для исследователей в этом вопросе является на данный момент, прежде всего, труд племянника мыслителя С.М. Соловьева «Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция», а также опубликованная переписка философа. Отъезд Соловьева за границу в 1888 г. С.М. Соловьев объясняет его растущими католическими симпатиями [Соловьёв, 1977, с. 280]. Однако весной 1888 г. он отправился не в Рим, а в Париж и пробыл там до конца ноября 1888 г., т.е. до принятия в печать работы «Россия и Вселенская церковь». Но при этом в Историческом архиве конгрегации доктрины веры (Конгрегация Вероучения) хранится документ, который мог бы позволить исследователям взглянуть с нового ракурса на контакты Соловьева непосредственно с высшими иерархами Римско-католической церкви и на вопрос о возможном его присоединении к католицизму. Согласно архивным материалам, в Конгрегацию Вероучения поступил устный запрос из Государственного секретариата Ватикана «о подготовке инструкций для Владимира Соловьева, важного лица из России, который в силу серьезных обстоятельств просил скрыть его переход в католицизм» [ACDF, 1888, f. 1], но при этом на документах стоит пометка об отсутствии документов, подтверждающих акт отречения (*abjurato*) от ересей и заблуждений Православной церкви. Соответствующие материалы датированы 23 мая 1888 г., поэтому просьба, о которой идет речь, вполне вероятно, могла быть высказана во время предполагаемого визита философа в Рим весной 1888 г. Согласно инструкциям, Соловьеву было запрещено исповедоваться, причащаться и получать благословения от священников «схизматиков», но он мог воздержаться от посещения католических церквей в случае угрозы его безопасности. На факт перехода Соловьева в католицизм ссылается также Умберто Бенини, католический богослов, интегрис, главный помощник папы Пия X в его борьбе с модернизмом. Бенини в своих редакторских материалах бюллетеня *La Correspondance de Rome* от 1910 г., разбирая вопрос о русских католиках, отмечал, что «Соловьев перешел в католицизм тайно, чтобы не отправиться в Сибирь, и при переписи населения в графе вероисповедание указал “православно-кафолическое”. Так, (продолжил Сол. – Прим. У. Бенини), полиция, безусловно, будет думать, что он принадлежит к раскольнической церкви, в то время как он намерен был сказать, что он католик *in pectore*¹⁵ с папой» [AAV, 1910, f. 268].

Рецепция идеи Вселенской Церкви Вл.С. Соловьева последующей русской мыслью

При этом важно отметить, что многие русские мыслители, не принимая западные представления о Соловьеве как русском Ньюмане, также пытались прояснить для себя личную позицию философа в отношении католицизма и понять содержание его религиозного опыта и внутреннего откровения, которое во многом обусловило и метафизические представления о мире и истории. Так, Е.Н. Трубецкой в своем предисловии к публикации статей «Святой Владимир и христианское государство» и «Ответ на корреспонденцию из Кракова» поднял вопрос о возможном присоединении Соловьева к католицизму и отметил, что такой шаг противоречил бы самой идее философа. С точки зрения Трубецкого, Соловьев считал себя пророком воссоединения церквей и именно поэтому не мог единолично принять католицизм. Но при этом Трубецкой допускал, что папа Лев XIII мог потребовать от Соловьева при встрече фактического перехода. Данное требование Римского первосвященника,

¹⁵ «Тайно» или «в сердце» (*ut.*)

а также знакомство с действительной внутренней жизнью Ватикана могли вызвать у философа сомнения. Трубецкой уверен, что Соловьев, будучи укоренным в православной традиции, именно поэтому отказался от поездки в Рим на аудиенцию со Львом XIII [Соловьев, 1913, с. 8].

Двумя годами позже сестра Соловьева М.В. Безобразова опубликовала в издании «Русская мысль» статью «Был ли Вл.С. Соловьев католиком?». В ней она отметила, что фактический переход философа в католичество был невозможен по причине несоответствия данного акта его ключевой идее. Соловьев считал, что обе церкви, Восточная и Западная, являются равноправными частями единой Вселенской Церкви, где превосходство одной части над другой невозможно. Далее Безобразова подчеркивала: «Такой поступок был бы отрицанием его идеи о соединении Церквей, о Церкви христианской как о вселенском теле Христовом. Как же был Соловьев православным или католиком? На этот вопрос я позволю себе ответить, что по моему личному мнению, он был исключительно истинным христианином. <...> Он изучал христианство как философ, он изучал христианство как теолог. Он пропустил его, если можно так выразиться, через фильтры научной критики, и оно, выдержав, по глубочайшему убеждению брата, этот иску, было принято им как чистейшая живая вода, текущая из источника жизни» [Безобразова, 1915, с. 51]. Сам же мыслитель еще в 1892 г. в письме к В.В. Розанову писал о своей ключевой религиозно-философской идее: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов» [Соловьев, 1911, с. 44].

Идею о том, что Соловьев в конфессиональных спорах пытался уйти от рассуждений о внешних догматических, обрядовых и даже эстетических различиях, что он в действительности был пророком единого христианского человечества и единой Вселенской Церкви, которая соединяет в себе всемирность (кафоличность) и чистоту символа веры, восприняли многие другие русские религиозные философы первой половины XX в. (С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский). Они ощущали себя экуменическими христианами в Соловьевском духе. С.Л. Франк очень точно выразил свое понимание соловьевского подхода в беседах о философе на радио Би-би-си, в которых он отмечал: «Соловьев был не хладнокровным церковным политиком и даже не светским теологом, но мистиком и пророком. Подобно Данте он был одержим видением вселенского, истинно христианского человечества, новой теократии. <...> Соловьев был против любого официального, внешнего союза между восточной и западной церквями. Подобный союз должен основываться на внутреннем урегулировании и духовном единении» [Франк, 2017, с. 119]. Также Франк в своей статье «В каком смысле Соловьев был католиком?» резюмировал заявления Соловьева по церковному вопросу и пришел к тому же выводу, что и Трубецкой и Безобразова: Соловьев признал и Восточную, и Западную церкви как истинные, законные части единой Вселенской Церкви [Аляев, 2017, с. 14]. Именно в этом ключе он писал своему сыну Виктору 26 мая 1945 г. по поводу его перехода в католичество: «Я хотел бы, чтобы свое “обращение” ты по крайней мере воспринимал не как переход из восточной церкви в западную, а как воссоединение в твоей душе разделенных и организационно пока не соединимых церквей. Так это сделал Вл. Соловьев, которому обращение в католицизм не помешало перед смертью исповедаться и причаститься у православного священника. <...> Тогда ты не оторвался бы от великой русской духовной традиции, и мы с тобой оказались бы в одной церкви, потому что, <...> не будучи только католиком, я почитаю себя и католиком» [цит. в: Оболевич, Аляев, 2021, с. 95].

Принципиальность идеи Вселенской Церкви для Соловьева отмечал и Вяч.И. Иванов, писавший, что «через Соловьева русский народ логически (т.е. действием Логоса) осознал свое призвание – до потери личной души своей служить

началу Церкви Вселенской» [Иванов, 1979, с. 305]. В практическом отношении Иванов все же пошел дальше своего идейного учителя, как и племянник философа С.М. Соловьев, и официально принял католичество. Но при этом, как отмечал сам Иванов, это был именно акт не перехода, а воссоединения с Римско-католической церковью по формуле Соловьева, изложенной во введении к работе «Россия и Вселенская церковь» [Шишкин, 2003, с. 160]. Эта формула звучала следующим образом: «Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым святой Ириной, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т.д., – а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова Господа “ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. – Утверди братьев твоих. – Паси овец моих, паси агнцев моих”» [Соловьев, 1969, с. 159]. Таким образом, очевидно, Иванов принимал тезис Соловьева о Вечном духовном Риме как скале Церкви и о Римском Понтифике как законном преемнике апостола Петра. При этом, по его собственным словам, он верил, как и Соловьев, именно во Вселенскую Церковь, где Западная и Восточная части являются равноправными частями единого целого. Но не стоит забывать, что, в отличие от Соловьева, переход Иванова в католичество не просто фактически состоялся, но был публично известен, а также согласован Конгрегацией Вероучения. А.В. Юдин по итогам своих исследований в римском архиве Вяч. Иванова обнаружил документ Конгрегации Вероучения о переходе Иванова. Данный документ представляет собой стандартную формулу принятия в общение с Римско-католической церковью, т.е. формулу, которая отнюдь не совпадала с Соловьевской экуменической формулой воссоединения, а предусматривала стандартный на начало XX в. акт отречения (*abjuratio*) от ересей и заблуждений греко-российской Церкви вместе со всеми и отдельными другими какими-либо ересями и заблуждениями [Юдин, 2014, с. 272].

Конечно, в данном случае вопрос стоит о том, как сам Иванов относился к данной формуле, и он скорее всего не воспринимал ее вне контекста суждений Соловьева о мистическом единстве двух церквей, которые «уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, – в единстве с нею» [Соловьев, 1969, с. 190], а под ересями понимал заблуждения исторической церкви в России, которые критиковал и сам Соловьев.

В этом же ключе с акцентом на принципиальное значение мистического единства Церкви говорили об идеях Соловьева и Г.В. Флоровский и Н.О. Лосский. Флоровский отмечал, что Соловьев «не считал, что церковь Божия действительно была разделена. Борьба между римским католицизмом и восточным православием (что обычно, хотя неточно, описывается как “разделение Церквей”) была для него скорее внутренним конфликтом, происходящим в неразделенном Теле. Он просто не верил в разделение и раскол. <...> Его горизонт был поистине экуменическим» [цит. в: Оболевич, Аляев, 2021, с. 107]. В свою очередь Лосский подчеркивал, что «Соловьев твердо верил в мистическое единство римско-католической и православной церквей, а его опрометчивые поступки создали у католиков впечатление, будто он отошел от православия и перешел в католичество. Однако не трудно доказать, что Соловьев остался верным православию» [Лосский, 1991, с. 142].

Заключительные выводы

В действительности Соловьев, как точно отметил С.Л. Франк, не был политиком, государственным или церковным деятелем. Прежде всего, он был философом, мистиком и метафизиком. Его миссия заключалась не в решении конкретных политических и дипломатических проблем текущего момента, а в создании своего собственного метафизического проекта, чтобы пояснить свою мысль о наилучшей форме существования человеческого общества в соответствии с божественной идеей о ней. Его мысли были подхвачены и воплощены только в двадцатом веке, но в целом русское религиозное возрождение началось именно с него. В сущности Соловьев выразил ключевую интуицию всей последующей русской религиозной мысли о том, что самое важное для каждого человека – достойно принять не только конец своей собственной жизни, но и эсхатологический конец истории.

Список литературы

Архивные источники

- AAV, 1910 – Archivio Apostolico Vaticano (AAV) Fondo Begnini 47 F. 268 v.
 ASBR, 1886–1887 – Archivio Storico Barnabiti Rome (ASBR) Sala Orale 1, Arm 17, Fondo Tondini Fasc. Lettere di Tondini a Princepsa Volkonskay 86–87. F. n/n.
 ACDF, 1888 – Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) 1888 N66 Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimmiro Solowieff. Alto funzionario della Russia il quale per gravissime ragioni domandava di poter dissimulare la Sua conversion al cattolicismo. F. n/n.
 ASSRS AA.EE.SS, 1883 – Archivio Storico della Sezione per I Raporti con gli Stati della Segreteria di Stato fondo Affari Ecclesiastici Straordinari (ASSRS AA.EE.SS) Russia e Polonia II Pos. 530 Fasc. 164. F. 33–34.
 ASSRS AA.EE.SS, 1886 – Archivio Storico della Sezione per i Raporti con gli Stati della Segreteria di Stato fondo Affari Ecclesiastici Straordinari (ASSRS AA.EE.SS) AUSTRIA-UNGHERIA II Pos.554. Fasc. 250. F. 38.

Исследования

- Аляев, 2017 – *Аляев Г.Е.* С. Франк: подготовка антологии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2017. № 1 (53). С. 6–15.
 Безобразова, 1915 – *Безобразова М.В.* Был ли Вл.С. Соловьев католиком? // Русская мысль. 1915. № 11. С.39–53.
 Иванов, 1979 – *Иванов Вяч. И.* Религиозное дело Владимира Соловьева // *Вяч.И. Иванов.* Соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. С. 295–306.
 Леонтьев, 2002 – *Леонтьев К.Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам) // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб.: РХГА, 2002. С. 28–41.
 Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 482 с.
 Мочульский, 1936 – *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1936. 264 с.
 Оболевич, Аляев, 2021 – *Оболевич Т., Аляев Г.Е.* «Истина во вселенскости»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 93. С. 93–130.
 Соловьев, 1911 – *Соловьев В.С.* Письма: в 4 т. Т. 3. СПб.: Общественная польза, 1911. 343 с.
 Соловьев, 1913 – *Соловьев В.С.* Владимир Святой и христианское государство и ответ на переписку из Кракова / Пер. с фр. Г.А. Рачинского с прил. отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. Е.Н. Трубецкого. М.: Путь, 1913. 51 с.

Соловьев, 1969 – *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 12. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. 674 с.

Соловьев, 1977 – *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. 448 с.

Франк 2017 – *Франк С.Л.* Три беседы о Владимире Соловьеве // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 109–122.

Черняев, Бердникова, 2019 – *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Путь В.С. Соловьева к «Истории и будущности теократии»: полемика о догматическом развитии церкви на страницах журнала «Вера и Разум» (1884–1891) // *Вестник РУДН. Серия: Философия.* 2019. № 2 (23). С. 118–132.

Шишкин, 2003 – *Шишкин А.Б.* Россия и Вселенская церковь в формуле Соловьева и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы Междунар. науч. конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск; Москва: Водолей Publishers, 2003. С. 159–179.

Юдин, 2014 – *Юдин А.В.* Об обращении Вяч. Иванова в католичество: формула присоединения или формула отречения? // *Россия и Ватикан. Вып. 3: Русская эмиграция в Европе и Католическая церковь между двумя мировыми войнами / Под. ред. Е.С. Токаревой, А.В. Юдина.* М.: Лена-нанд, 2014. С. 272–282.

Bilogeris, 1962 – *Bilogeris B.* Due grandi anime unionistiche Leone XIII e Vladimiro Soloviev // *L'Osservatore romano.* 1–2 ottobre 1962. F. 5–6.

D'Herbigny, 1911 – *D'Herbigny M.* Vladimir Soloviev. A Russian Newman. P.: Gabriel Beauchesne & C. Editeure, 1911. 336 p.

L'Osservatore romano, 1929 – Un Convertito. Vladimir Soloviev // *L'Osservatore romano* 11 ottobre 1929. № 238. F. 2–3.

Stremooukhoff, 1935 – *Stremooukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. P.: Les belles lettres, 1935. 351 pp.

Whether Vladimir S. Solovyov Became a Catholic (Historical and Philosophical Analysis)¹⁶

Elena V. Besschetnova

School of Philosophy and Cultural Studies. National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow 101000, Russian Federation; e-mail: ebesschetnova@hse.ru

In the article, the author examines the religious and philosophical views of Vladimir Solovyov during the period of his appeal to the Roman Catholic Church as a rock and center of unification of Christian humanity. Based on materials from the Vatican archives and periodicals of the Holy See, it was reconstructed how Catholic world perceived Solovyov's project of ecclesiastic union. In particular, the question of Solovyov's conversion in Catholicism was studied. The author points to unknown document on the preparation of special instructions for Solovyov by the Congregation for the Doctrine of the Faith. In addition, the author analyses the reception of the idea of the Universal Church by Russian religious philosophers of the early 20th century. It is emphasized that they did not accept the idea of Solovyov's conversion to Catholicism and pointed to the fundamental religious and philosophical significance the idea of the Universal Church as a mystical unity of the Eastern and Western Churches. Thus, the article shows that the religious and philosophical ideas of Solovyov were closely related to his sociocultural and political views. He was a person who adopted Christianity as a fundamental principle of being and a key driving force of history.

Keywords: Vladimir Solovyov, Universal Church, theocracy, Catholicism, Orthodoxy, ecumenism, dialogue of the Churches, act of accession, Christian idea, Russian religious philosophy, Russia and the Holy See

¹⁶ The article was prepared as part of a study with the assistance of the grant of the President of the Russian Federation MK-3702.2019.6 “Ecumenical projects of Russian thinkers of the second half of the 19th century – the beginning of the 20th century”. Agreement No. 075-15-2019-1164 dated May 31, 2019.

References

- Alyaeв G.E. S.L. Frank: podgotovka antologii Vladimira Solov'yeva [S.L. Frank: Preparation of the Solovyov's Antology], *Solov'yovskiy issledovaniya*, 2017, no. 1 (53), pp. 6–15. (In Russian)
- Archivio Apostolico Vaticano (AAV) Fondo Begnini 47. F. 268 v.
- Archivio Storico Barnabiti Rome (ASBR) Sala Orale 1, Arm 17, Fondo Tondini Fasc. Lettere di Tondini a Princepsa Volkonskay 86–87. F. n/n.
- Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) 1888 N66 Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimiro Solowieff. Alto funzionario della Russia il quale per gravissime ragioni domandava di poter dissimulare la Sua conversione al cattolicesimo. F. n/n.
- Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato fondo Affari Ecclesiastici Straordinari (ASSRS AA.EE.SS) Russia e Polonia II Pos. 530. Fasc.164. F. 33–34.
- Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato fondo Affari Ecclesiastici Straordinari (ASSRS AA.EE.SS) AUSTRIA-UNGHERIA II Pos. 554 Fasc. 250. F. 38.
- Bezobrasova M.V. Byl li Vl. S. Solov'yev katolikom? [Was Vladimir Solovyov Catholic?], *Russkaya mysl*, 1915, no. 11, pp. 39–53. (In Russian)
- Bilgeric B. Due grandi anime unionistiche Leone XIII e Vladimiro Soloviev [Two Great Unionistic Souls Leo XIII and Vladimir Solovyov], *L'Osservatore romano*, 1–2 ottobre 1962, pp. 5–6.
- Chernyayev A.V., Berdnikova A.Yu. Put' V.S. Solov'yova k «Istorii i budushchnosti teokratii»: polemika o dogmaticheskom razvitii tserkvi na stranitsakh zhurnala "Vera i Razum" (1884–1891) [Vladimir Soloviev's Way to "The History and The Future of Theocracy": Controversy about the Dogmatic Development of the Church on the Pages of "Faith and Reason" Magazine (1884–1891)], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 2019, no. 2 (23), pp. 118–132. (In Russian)
- D'Herbigny M. *Vladimir Soloviev. Un Newman russe* [Vladimir Solovyov. A Russian Newman]. Paris: Gabriel Beauchesne & C. Editeur, 1911. 336 p.
- Frank S.L. *Tri besedy o Vladimire Solov'yove* [Three Speeches on Vladimir Solovyov], *Voprosy filosofii*, 2017, no. 6, pp. 109–122. (In Russian)
- Ivanov V.I. Religioznoye delo Vladimira Solov'yova [Religious Deal of Vladimir Solovyov]. In: V.I. Ivanov. *Writings*: in 4 vol., vol. 3. Brussel: Foyer Oriental Chretien Publ., 1979, pp. 295–306. (In Russian)
- Leontiev K.N. O Vladimire Solov'yeve i estetike zhizni (po dvum pis'mam) [Vladimir Solovyov on Aesthetic of Life according to Two Letters]. In: *Solovyov Vl.S.: Pro et contra* in 2 vol., vol. 2. St.-Petersburg.: RHGA Publ., 2002, pp. 28–41. (In Russian)
- Loskiy N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel' Publ., 1991, 482 p. (In Russian)
- Mochul'skiy K.V. *Vladimir Solov'yev. Zhizn' i ucheniye* [Vladimir Solovyov. Life and Teaching]. Paris: YMCA-Press, 1936, 264 p. (In Russian)
- Obolevich T., Alyaeв G.Ye. «Istina vo vselenskosti»: perepiska S.L. Franka s o. Klimentom Lyalinym (1937–1948) [Truth in Universality: Correspondence between S. Frank and fr. K. Lyalin], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, 2021, no. 93, p. 93–130. (In Russian)
- Shishkin A.B. Rossiya i vselenskaya tserkov' v formule Solov'yova i Vyach. Ivanova [Russia and Universal Church in the Formula of Solovyov and Vyach. Ivanov]. In *Vyacheslav Ivanov – Peterburg – mirovaya kul'tura*. Tomsk; Moscow: Водолей Publishers, 2003, pp. 129–179. (In Russian)
- Solovyov S.M. *Zhizn' i Tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'yeva* [Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov]. Brussel: Zhizn' s Bogom Publ., 1977. 448 p. (In Russian)
- Solovyov Vl.S. *Letters*: in 4 vol., vol. 3. St.-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za Publ., 1911, 343 p. (In Russian)
- Solovyov Vl.S. *Vladimir Svyatoy i khristianskoye gosudarstvo i otvet na perepisku iz Krakova s pril. otryvka iz pis'ma yep. Shtrossmayyera kardinalu Rampolle i predisloviyem E.N. Trubetskogo* [Saint Vladimir and Christian State and Reply from Krakow]. Moscow: Put' Publ., 1913, 51 p. (In Russian)
- Solovyov Vl.S. *Writings*: in 12 vol., vol. 12. Brussel: Zhizn' s Bogom Publ., 1969, 674 p. (In Russian)
- Stremoukhoff D. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* [Vladimir Solovyov and His Messianic Work]. Paris: Les belles lettres, 1935. 351 p.
- Un Convertito. Vladimir Soloviev [A Converted Vladimir Solovyov], *L'Osservatore romano*, 11 ottobre 1929, no. 238, pp. 2–3.
- Yudin A.V. Ob obrashchenii Vyach. Ivanova v katolichestvo: formula prisoyedineniya ili formula otrencheniya? [About converting of Vyach. Ivanov to the Catholicism: Formula of accession or the formula of renunciation?]. In: *Rossiya i Vatikan*, vol. 3: Russkaya emigratsiya v Evrope i Katolicheskaya tserkov' mezhdru dvumya mirovymi voynami. Moscow: Lenand, 2014, p. 272–282. (In Russian)

О.А. Глебов

Концепт понимания и его идеалистическая трактовка в теоретической философии В.В. Розанова

Глебов Олег Александрович – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: matfandor@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению ключевых положений раннего теоретического трактата В.В. Розанова «О понимании», являющегося образцом русского философского идеализма. Показывается, что работа Розанова, предвосхитившая некоторые идеи герменевтики и феноменологии в XX в., осталась малозамеченной в рамках отечественной философской традиции. Целью статьи является выявление основания розановского тезиса о том, что в первой идее разума потенциально заложено все знание в единстве. Автор анализирует следующие аспекты творчества Розанова, связанные с поставленной мыслителем проблемой понимания: мотив и цель написания трактата, тему врожденных идей, концепцию живости идей, теорию потенциального знания и ее субъект, цикличность процесса понимания, различие разума и ума, понимания и знания. Реконструируется также розановское толкование идеи разума, схемы разума, учения о числе. В работе делается вывод о том, что основополагающий тезис Розанова о заложенности всего знания в единстве первой идеи разума обосновывается первичностью положения идеи в таксономии познавательных актов, а также тем, что цель познавательного процесса подталкивает разум к самой себе.

Ключевые слова: русская философия, теория познания, проблема понимания, философия В.В. Розанова, проблема познаваемости внешнего мира, схемы разума, смысл, событие, предпонимание, потенциальность

Введение

Обыденному сознанию понятия «знание» и «понимание» представляются синонимичными. В рационалистической, эмпирической и классической немецкой теориях познания они рассматривались как корреляты, так как находились в контексте уразумения и указывали на рассудочную деятельность [Семенюк, 2008б, с. 55]. Симптоматично, что в XX в. одним из проявлений духовного и социального кризиса, по мнению русских и европейских философов, обсуждавших тему кризиса культуры, стало утилитарное, «потребительское» отношение к знанию [Сидорина, 2018]. Знание стало рассматриваться как товар, т.е. утратило свою самостоятельную

ценность и превратилось в информацию, измеряющуюся количественными критериями. Оппозицией этому подходу выступило, в частности, такое направление философии, как герменевтика, в рамках которого отвлеченному знанию противопоставлялось познание органическое. Крупнейшим представителем этого направления является Х.Г. Гадамер, основным открытием которого явилось учение о реабилитации предрассудков. По Гадамеру, исторически накопленные смыслы «окаменевают» в предрассудки современного сознания, лишая его понимания. Следствием этого является «омертвление» живости в мысли и традиции, как наследовании бытия. В предрассудках нет ничего негативного, но для их понимания и аутентичного следования необходимо реактуализировать заложенный в них смысл [Гадамер, 1988, с. 317–355].

Схожую позицию можно найти и в работах основоположников феноменологии. Согласно Э. Гуссерлю, смысл фиксируется понимающим рассудком в потоке сознания использованием редукции [Гуссерль, 2013, с. 235–245]. Интенциональное конституирование по отношению к действительно данному обладает чертами упрощения. Следовательно, конституирование является умалением первичного понимания. Таким образом, как герменевтическое, так и феноменологическое направление сходятся в том, что рефлексия по отношению к изначальному событию схватывания смысла утрачивает живую связь с данным в действительности. Следовательно, рефлексия не может считаться актом, удостоверяющим о происходящем в бытии. С точки зрения истории философии важно отметить: прежде чем Гуссерль приступил к написанию «Логических исследований», такой подход к проблеме понимания, характерный, скорее, для неклассического типа философии, был высказан В.В. Розановым в его трактате «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки».

Трактат «О понимании» как экзистенциально-личностный опыт философии

Трактат молодого Розанова «О понимании» (1886), кропотливо писавшийся 5 лет 25-летним учителем провинциальных гимназий, оформленный без единой ссылки, не имеющий четкой опоры на какую-либо философскую школу, для современников Розанова, как справедливо отмечают исследователи, остался незамеченным [Серкова, 2013, с. 59]. Даже ближайшим товарищам Розанова – Н.Н. Страхову и Ф.Э. Шперку – потребовалось десятилетие, чтобы проникнуть в смысл текста, увидеть в нем значимое содержание. Причем, как указывает А.П. Семенюк, работу они трактовали с позиции немецкой классической философии, что затрудняло адекватное понимание основной интенции автора [Семенюк, 2005, с. 67]. Во многом именно ввиду негативных отзывов о его раннем трактате Розанов отказался от новых попыток в области теоретической философии и занялся публицистикой. По этому поводу он позже писал: «Встретить книга какой-нибудь привет, – я бы на всю жизнь остался “философом”. Но эта книга ничего не вызвала (она, однако, написана легко). Тогда я перешел к критике, публицистике: но все это было “не то”. То есть это не настоящее мое» [Розанов, 1990, с. 710].

Обстоятельства написания трактата, его биографический и интеллектуальный контекст представляются крайне важными для понимания как основных идей работы, так и его значения в творческой судьбе философа. Обратимся к вопросу мотивации, стоящей за написанием трактата. Зачем молодому учителю понадобилось в течение пяти лет методично реализовывать задуманное и писать трактат «с нуля», т.е. опираться не на какое-либо направление в философии и имеющиеся источники, а измышлять-из-себя? В этом контексте справедливо говорить, что трактат молодого

Розанова «О понимании» является очень личным произведением. Сам Розанов описывает этот период своей жизни следующими словами: «Мир для меня был не Космос (κόσμος – украшаю), а Безобразия, и, в отчаянные минуты, просто Дыра. Мне совершенно было непонятно, зачем все живут, и зачем я живу, что такое и зачем вообще жизнь? – такая проклятая, тупая и совершенно никому не нужная. Думать, думать и думать (философствовать, “О понимании”) – этого всегда хотелось, это “летело”: но что творится, в области действия или вообще “жизни”, – хаос, мучение и проклятие» [Розанов, 2010, с. 127].

Розанов говорит об ощущении хаоса, неупорядоченности жизни и мира, но что он имеет в виду? Несмотря на свою молодость Розанов к моменту написания трактата успел пережить немало психологических и моральных кризисов: кризис в личной жизни – у него появилась вторая, незаконная жена; интеллектуально-духовный кризис, вызванный юношеским увлечением нигилизмом; кризис нравственно-метафизический, который Розанов выражает концепцией «русской метафизической лени» (беспорядок и несвязность во внутреннем мире русского человека) [Семенов, 2005, с. 67–68]. Совокупность этих экзистенциально переживаемых кризисов ввергла Розанова в состояние глубокой депрессии, вызванной осознанием бессмысленности и раздробленности всего сущего, а потому для сознания Розанова и для его личного бытия необходимо было разумное усмотрение и устройство. Трактат «О понимании» – это импульсивная персональная попытка нащупать почву, найти основание, собрать свой внутренний мир воедино. Мотив, побудивший написать трактат, оказывается глубоко личным. Н.М. Мурадова замечает: «Реальные коллизии жизни В.В. Розанова породили его “интимную философию”; личная жизнь становится поводом для размышлений о глобальных философских вопросах» [Мурадова, 2012, с. 282]. Этот экзистенциально-персональный мотив отчасти объясняет «дилетантизм» Розанова и отсутствие теоретической базы.

Проблематика и философские идеи трактата

Рассмотрим цель написания трактата, которая исходит из вышеописанного мотива. Работа является реакцией Розанова на потерю целостности картины мира [Семенов, 2008а, с. 53]. Современный Розанову мир стал слишком сложным, ввиду специализации научных отраслей. Науки отпочковались от единого древа философии и тем самым стали порождать множество конфликтующих и взаимоисключающих друг друга описаний предмета и мира в целом [Фролов, 2013, с. 207]. Розанов писал: «Едва ли может подлежать сомнению, что если наши успехи в науке незначительны, то наше понимание ее природы, границ и целей ничтожно. Трудясь в отдельных областях знания, мы никогда не имели ни случая, ни необходимости задуматься над ним, как целым. Не мы устанавливали вопросы, на которые отвечали приобретаемые нами знания, и не мы находили им место в ряду других, ранее установленных знаний. В построении великого здания человеческой мысли мы были делателями, но мы не были зодчими» [Розанов, 2006, с. 5]. В восприятии Розанова фрагментарный и множественный характер описания мира нарушает связность и единство бытия, без которых невозможно понимание. Розанову был ближе идеал древней науки, «когда люди любили истину и искали ее, и о том, что находили – говорили друг другу» [Барабанов, 2002]. Поэтому Розанов начинает свой трактат с критического взгляда на науку, философию и на все современное ему мировоззрение, так как все опыты человеческого разума, его изыскания и открытия привели, по его мнению, к состоянию безразличия к человеку. В них нет заботы о человеке, они чуждо возвышаются над ним, вызывая у человека ощущение беспомощности и одиночества. Обращение Розанова к проблеме понимания является попыткой

найти и выявить новые основания единства мира как смыслового понятия и бытия как наличного. А.А. Грякалов так интерпретирует замысел книги: «Замысел книги “О понимании” состоял в том, чтобы “понять пределы науки через рассмотрение строения разума человеческого”. Особенностью было стремление разумно раскрыть потенцию науки, неотделимой от включенного в бытие человека» [Грякалов, 2017, с. 62]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что целью книги являлось описание и классифицирование наук и мышления в целом. А основным вопросом трактата стал вопрос о возможности понимания, без которого познание теряет свой смысл, а жизнь свое содержание.

Следует заметить, что проблема поиска цельности, единства, является одной из ключевых онто-гносеологических проблем в русской идеалистической философии [Жукова, 2017, с. 509; Жукова 2019, с. 18–20]. Так, предшественники Розанова – славянофилы (И.В. Киреевский и А.С. Хомяков) и В.С. Соловьев противопоставляли отвлеченному знанию, являющемуся предметом абстракции, знание «живое», представляющее собой подлинный опыт, религиозное переживание бытия – подлинную встречу с ним [Куликова, 2008, с. 57; Семенюк, 2008а, с. 54; Семенюк 2008б; Соловьев, 1988, с. 199]. Философские идеи В. Соловьева в построении системы Розанова занимают особое место. Очевидно, что обогащенная религиозными интуициями идеалистическая философия Соловьева вдохновляла Розанова при написании трактата. Заметно, что метафизическим горизонтом розановского трактата выступает концепция «цельного знания», на что справедливо указывает А.А. Грякалов [Грякалов, 2017, с. 77]. Итогом размышлений славянофилов и Соловьева является концепция единства смысловой реальности – «соборность». Таким образом, Розанов, проблематикой своего трактата оказывается вписанным в идейные рамки русской идеалистической философии, ее теоретико-методологический и религиозно-этический контекст [Засухина, 2000, с. 112].

С историко-философской точки зрения основой для розановской теории познания выступает идея, знакомая нам по трудам Платона, Аристотеля (важную роль сыграло его учение о потенциальном и актуальном, а также понятие «схема») и Лейбница, о существовании врожденных знаний. С философским наследием античных авторов Розанов был хорошо знаком. Известно, что вместе с П.Д. Первым он занимался переводом «Метафизики» Аристотеля. Платоновский идеализм, по утверждению Л.Я. Подвойского, имплицитно содержится в творчестве Розанова: он многократно рефлексировал о платоновских идеях в своих публицистических произведениях и собирался написать комментарии к диалогам «Пир» и «Федр» [Подвойский, 2013]. Розановская критика *tabula rasa* и теория потенциального знания имеют сходство с концепциями Лейбница, описанными в трактате «Новые опыты о человеческом понимании» (1704) [Семенюк, 2014, с. 118–119]. Об идеях Розанов пишет: «Возведение науки к чистому пониманию только проясняет это смутное сознание, и отрицание научности во всём, что не связано с пониманием, только оправдывает это влечение, столь глубоко коренящееся в человеческих инстинктах <...> Оно показывает, что в свободном и чистом проявлении этого инстинкта... и состоит всецело сущность науки» [Розанов, 2006, с. 28]. Следствием этого является утверждение о соприсущности телесно-эмпирической природы природе разума. А из этого следует, что внешний, эмпирический мир является как бы «стимулом», позволяющим проявляться изначальным потенциям разума, а не основным источником познания. Следует заметить, что вопросы о природе внешнего мира и источнике воздействия «стимула» на разум Розанов в трактате не освящает. Таким образом, внешний мир как «стимул» облекается в смысловую форму разума.

Для Розанова мир идей – это не отвлеченная абстракция, порожденная сознанием, а живая действительность, которая непосредственно переживается человеком. Мир идей проявляется в сознании, но не творится им [Там же, с. 430–436]. Сами

идеи являются живыми существами, имеющими как идеальную, так и реальную природу. Розанов пишет: идеи есть «нечто в одно и то же время и идеальное и реальное; идеи – это тела, по своей сущности духовные, по своей ясной определенности ясно ощутимые <...> идеи не представляют собою только состояния сознания, но суть некоторые самостоятельные существа, пребывающие в нем» [Розанов, 2006, с. 82].

Развивая свою систему, Розанов приходит к теории потенциального знания, согласно которой весь множественный мир воспроизводится человеком в каждом познавательном акте. Познающим началом в его системе выступает интерсубъективный, дорефлективный и допредикативный разум [Семенюк, 2014, с. 118]. Так происходит потому, что рефлексия является продуктом соприкосновения разума с «внешним миром» (чистым бытием, «внешним» сознанию), а это, по Розанову, означает, что разум не поддается определению. Именно эту неопределимую, бессубъектную разумность Розанов называет пониманием. Он пишет: «Разум есть потенция, в которой предустановлены формы понимания, материал для которого дается внешним миром, и обладающая скрытой жизненностью, состоящая в стремлении и в способности образовывать это понимание» [Розанов, 2006, с. 53]. Следует заметить, что такой тип мышления предполагает аффицированность разума сверхрациональными факторами, которые отсылают к абсолютному разумному началу – Богу. Розанов формулирует это следующим образом: «Когда я понимаю, я не имею отношения ни к людям, ни к жизни их; я стою перед одною моею природою и перед Творцом моим; и моя воля лежит в воле Его. В это время Его одного знаю и Ему одному повинуюсь; и всё, что становится между мною и между Творцом моим, восстаёт против меня и против Творца моего» [там же, с. 586].

Познавательный процесс, по Розанову, осуществляется не по традиционной для новоевропейской науки фигуре – линии, а по кругу, так как акты мышления связываются друг с другом через точку в центре окружности, к которой мышление имеет тяготение для выстраивания нового акта. Центром схем понимания является «потенция идеи чистого существования», которая понимается не как теоретическое допущение, но как особое чистое бытие (существование само по себе, вне зависимости от существующего). На ее основании строится способность понимать мир. Розанов отмечает: «Это есть центр, к которому сходятся все схемы понимания, воспринимающий на себя все первые впечатления внешнего мира и представляющий собою потенцию идеи чистого существования, простую и неразложимую, состоящую в чистой способности образовать эту идею» [там же, с. 36]. Понимание разворачивается на фоне постоянного наличия идеи чистого существования в разуме, и любой акт всегда возвращается к ней. А.П. Семенюк характеризует этот процесс так: «развертывание понимания заключается в предположении (предпонимании) и одновременном овозможнении этого предположения (полном понимании), происходящем в результате постоянного соотнесения возникающих догадок, первых проблесков смысла с набрасыванием смысла целого» [Семенюк, 2014, с. 119]. Таким образом, у Розанова появляется идея чистого существования, которая, подвергаясь влиянию схем разума, потенциально заложенных в нем, распадается на частные идеи.

Прежде чем перейти к рассмотрению вопроса об идеях и схемах разума, нам необходимо выяснить, что такое разум и чем он отличается от ума, также нам необходимо выявить разницу между знанием и пониманием. Именно вокруг этих вопросов строится философская программа трактата Розанова.

Ключевые понятия трактата и их толкование: Разум, Ум, Знание, Понимание, Идеи разума, Числа

Розанов считает, что ум является практической способностью, позволяющей человеку ориентироваться в эмпирической действительности и приспосабливаться к ней. Ум связан с приземленным вещным миром, а потому постичь истину бытия через него не представляется возможным. Согласно Розанову, «Ум представляет собою что-то несамостоятельное, как бы приданное к другим способностям человека; и, подобно этим последним, он употребляется им как орудие для достижения различных целей. Он не имеет своих задач, и поэтому бездействует и ослабевает всегда, когда утихает внешняя деятельность, помогать которой есть его назначение; деятельное состояние его можно назвать состоянием “узнавания” и “обдумывания”» [Розанов, 2006, с. 24]. Разум у Розанова выступает противоположностью ума. Он отрешен от мирского, следовательно, позволяет осознать пределы знаний и возможностей и познать истину. Розанов пишет: «Разум представляет собою нечто замкнутое в себе и глубоко самостоятельное; не человек обладает им, но он живет в человеке, покоряя себе его волю и желания, но не покоряясь им. В самом себе носит он свою цель, и скорее заставляет человека забывать о всех нуждах и потребностях своих, нежели служит им. Внешняя деятельность болезненно подавляет его, и только в полном самоуединении и покое раскрывается он во всей силе и полноте своей» [там же, с. 24].

Знание и понимание у Розанова различаются по природе и происхождению. Знание выполняет функцию регистрации: фактов, событий, явлений. В дискурсивном поле знания не задается вопросов о причинах, предшествующих их существованию и единстве (взаимосвязанности и системности). У Розанова читаем: знание «отрывочно, бессвязно: оно не соединяет различных явлений в одно целое, неразрывно скрепленное внутреннею причинною связью» [там же, с. 13]. Стремление связать воедино, дать ответы на фундаментальные вопросы, выходящие за пределы фактологии, обозначает переход к области понимания. Как утверждает Розанов, «понимание цельно: оно понимает отдельные явления в их взаимной связи, понимает целое, части которого составляют эти явления, поэтому для знания всё случайно и необъяснимо; для понимания всё необходимо и понятно» [там же]. Знание достигается количественным накоплением, тогда как понимание является качественно иным уровнем познания. По мнению Розанова, «в развитии знания и понимания лежит резкое и глубокое различие: знание увеличивается через простое механическое прибавление одних знаний к другим, понимание совершенствуется, становясь глубже и полнее. Каждое приобретённое знание замкнуто в самом себе и не вызывает необходимо нового знания; всякое начавшееся понимание приобретает этот замкнутый характер только тогда, когда оно становится совершенным... Истины, в которых выражается знание, присоединяются друг к другу; но только в понимании они соединяются... Понимание есть стремление понять то, что уже известно как знание» [там же, с. 14].

Рассмотрим детальнее вопрос об идеях разума и их месте в концепции понимания Розанова. Разум, сталкиваясь с сущим, воспринимает его через идеи. Первой и центральной, по Розанову, является идея чистого бытия. Эта идея предшествует любому познавательному акту и другим идеям. А.А. Грякалов замечает: «... всегда есть бытийное предшествование мысли – неразложимый и нерастворимый далее слой, не вмещающийся, можно сказать – не поддающийся никакому диалектическому членению. Эта трансцендентная заданность везде присутствует как существенное» [Грякалов, 2016, с. 81]. Первое, что делает разум, – фиксирует наличие чего-то. Каким образом это происходит и на каком основании – вопросы, которые Розанов не рассматривает. А.П. Семенюк считает, что этот основополагающий этап в жизни

разума является «предпониманием», представляющим собой врожденную идею разума [Семенюк, 2005, с. 69]. Следующим этапом познавательной деятельности является «спрашивающее недоумение». Этому этапу соответствует вопрошание – «Что есть это существующее нечто?». Второй этап познавательной деятельности обусловлен стремлением разума образовать «идею о природе бытия». Он связан со строением разума и уже не имеет непосредственной связи с первичным «стимулом», как и последующие идеи. Третьим этапом является попытка образовать знание благодаря изучению природы вызвавшего впечатление. На этом этапе человек обращается к внешнему миру и использует процедуры для исследования. Можно описать механизм действия первых трех идей следующей цепочкой: 1) «Есть нечто» 2) «Что это нечто?» 3) «Какие свойства у этого нечто?». Эти три этапа позволяют определить вещь, которая завладела вниманием. Когда вещь определена, разум переходит к четвертой идее – поиску предшествующих вещей для того, чтобы найти вещи, сходные с изученной. Пятая идея посвящена поиску последующих вещей или цели изученной вещи. На этом этапе разум обращается не к существующему в действительности, а к потенциальному существованию. Шестая идея – идея сходства и различия – отличается от предшествующих. В ней нет никакой внутренней необходимости, и её происхождение лежит в свободной природе разума.

Характерна трактовка разума в этом контексте, которую дает Розанов: «...разум проявляет необыкновенно большое творчество, и творчество это зависит не столько от присущей разуму соответствующей схемы понимания, сколько от развития той общей жизненности и самостоятельности, которая пробудилась и укрепилась в нем во время образования предыдущих идей» [Розанов, 2006, с. 42]. На этом этапе разум конструирует истины, основываясь на уже познанном, руководствуясь абстракцией. Можно согласиться с трактовкой Н.Л. Варовой этого этапа действий разума. Как пишет исследовательница, «разум умозрительно отвлекает атрибуты вещей от них самих и начинает работать с ними как с самостоятельными сущностями, уничтожая тождественные и сохраняя различные из них. А потом заново налагает их на вещи. Вещи, атрибуты которых не слились в единое в мышлении, остаются различными. Вещи, атрибуты которых соединились в единое, мыслятся как сходные между собой. Разум открывает для себя множество вещей различных и сходных, и естественным образом возникает идея о сходстве и несходстве количеств» [Варова, 2017, с. 9]. Таким образом, последовательное прохождение данного в действительности оформляется через идеи разума в вещь и знание. Рассмотренные идеи в логической схеме Розанова описывают механизм приобретения знания и дают объяснение стремлению разума к знанию.

Немаловажной темой для понимания метафизики трактата является и учение об отношении чисел к разуму. По Розанову, очевидными для разума представляются три объекта: изучаемое (идея чистого бытия); вещь ее создавшая (предшествующая идея); вещь ею создаваемая (последующая идея). Для Розанова «три» – это первичное число, лежащее в основе счета. Он пишет: «три» «сперва бессознательно запечатлевается в разуме, а затем и сознательно выступает в нем, когда, как часть его, выделяется в сознании число два» [Розанов, 2006, с. 44]. «Два» – обнаруживается разумом в контексте отношения идей разума как причина (предшествующее) и следствие (последующее). В последнюю очередь разумом осознается «один» как число предметов, положившее начало процессу понимания (первая идея – идея чистого бытия). Дальнейшая рефлексия разума над идеей числа благодаря использованию абстракции (шестая идея о сходстве и различии) привела к тому, что началом исчисления стала единица. Число «три» для Розанова имеет особое метафизическое значение, так как в тройственности заключено единство: 1 – чистое бытие, 2 – предшествующая идея (причина) и 3 – последующая идея (следствие). Цифра 3 выражает единство вещи в различные моменты ее существования. И поскольку Розанов

говорит о идеях разума, то этот вывод относится ко всему сущему, которое сталкивается с разумом. Следовательно, «реальная вещь есть осуществленная потенция-причина и неосуществленная потенция-следствие» [Розанов, 2006, с. 45].

Идеи разума, в которых является бытие, в системе Розанова оформляются схемами разума, упорядочивающими в форме основных отношений явленное разуму (феномен). Розанов выделяет шесть схем: существование и сущность, сущность и атрибуты, причина и следствие, существование и цель, сходство и различие, количественные пропорции. Определение содержания соотношений, соответствующих схеме разума в вещи, приносит удовлетворение от увеличения знаний о предмете. Но следует заметить, что полученное представление, по Розанову, не будет являться истиной, так как чистое бытие, уложенное в идеи и схемы разума, обозначает лишь логическую завершенность круга познания. Характеристики отношений и состояние представленной вещи в дальнейшем обязательно изменятся, следовательно, начнется новый цикл в круговом движении познания. Процесс постановки вопросов и нахождения ответов на них – это содержание интеллектуальной деятельности. А потому его результатом являются системы, учения, методы, причем как научные, так и художественные.

Таким образом, Розанов в своем трактате описал полный цикл мышления, от столкновения разума с чистым бытием до оформления полноценных направлений в интеллектуальной (разумной) деятельности в науке и искусстве. Для ответа на наш основной вопрос – «каким образом и на каком основании в первой идее разума потенциально заложено все знание в единстве?» – вернемся к изначальной точке мышления, к первой идее – идее чистого существования. Несмотря на то, что на этом этапе мысль еще не развернулась, т.е. не прошла этапы укладывания чистого бытия в идеи и схемы разума, все возможные линии ее развития доступны изначальным образом. Поскольку чистое бытие запускает как процесс познания, так и понимание, из этого следует, что все знание и понимание предзадано им. Все, что можно понять и познать, все, что предстоит кропотливо изучать, уже содержится в первичном акте мышления в единстве (в предчувстве или предпонимании). Чистое бытие, данное в первичной интуиции, – «нечто есть», является единым, цельным и полным. Так происходит, поскольку познавательные процессы направлены на «последующее» (т.е. будущее), а интересующий предмет расположен в чистом бытии уложенным в совокупность идей и схем разума (настоящее); следовательно, цель познавательных актов подталкивает разум к самой себе, она налична как в начале познавательного акта, так и в конце, она вечна. Вечно то, что есть всегда, а это бытие. Отсюда следует, что все открывшееся и открывающееся есть припоминание. Розанов заключает: «Ранее чувственного опыта и со-прикосновения с миром в разуме человека лежат уже схемы идей, готовых обнять собою мир; и тот факт, что мир этот, существующий независимо от человеческого разума и ранее его, действительно вступает в эту схему идей, раз соприкосновение с ними произошло, невольно заставляет видеть и в разуме нечто космическое, и в космосе нечто разумное. Разум есть как бы мир, выраженный в символах, – мир есть как бы разум, выраженный в вещах; и только поэтому возможно познание мира разумом, возможно понимание, возникающее о мире в разуме, – возможен мир идей, отличных от этих соотносительных начал, не из них возникающий, но через их соприкосновение» [Там же, с. 56–57]. Таким образом, справедливо утверждать, что в розановской концепции проявляет себя платоновский идеализм, специфически преломленный сквозь призму идей нововременной философии в ее версии немецкого идеализма.

Заключение

Исходя из анализа основных идей трактата, предпринятой историко-философской реконструкции, мы можем видеть, что трактат непосредственно демонстрирует экзистенциально-мотивированное стремление Розанова дать свою трактовку современному состоянию наук и мышлению с целью создания стройной концепции понимания. Проблематика трактата позволяет поместить Розанова в контекст русского идеализма, поскольку стремление к целостному опыту познания, в случае Розанова устанавливаемое через процедуру различения понимания и знания, является типичным мотивом и ходом для данного направления отечественной мысли. Генетически учение Розанова произрастает из платонизма, лейбнизианства, философии славянофилов и В.С. Соловьева. Розановская теория понимания, которая сформулирована и предложена в данном трактате, опирается на врожденные знания, идеи, изначально заложенные в разуме. В этом смысле теорию понимания Розанова можно назвать теорией потенциального знания. Как можно понять Розанова, в каждом акте мышления разумом воспроизводится весь множественный мир.

В трактате Розанов различает такие понятия, как ум/разум и знание/понимание. Субъектом понимания является интерсубъективный разум, сталкивающийся с чистым бытием, являющимся у Розанова центром, с которым соотносятся все познавательные акты. Понимание осуществляется благодаря облечению/оформлению чистого бытия в идеи и схемы разума. Бытие, оформленное идеями и схемами разума, Розанов называет представлением. Представления цикличны, так как опираются на характеристики отношений и состояние вещей, которые являются динамичными.

Подробное рассмотрение познавательных актов, выявление их природы и механизмов приводит Розанова к утверждению о том, что содержание всего знания в единстве дано в первом познавательном акте (первой идее) – чистом бытии. Учение о первичности числа «три», содержащего в себе чистое бытие, предшествующее и последующее в единстве, по нашему мнению, наглядно иллюстрирует, что в предчувстве (первая идея разума) дано единство вещи в различные моменты ее существования в единстве. Познавательные процессы направлены в будущее, а интересующий предмет расположен в настоящем; следовательно, цель познавательных актов подталкивает разум к самой себе, она налична как в начале познавательного акта, так и в конце: все, что мы можем познать, налично в бытии и находится в единстве.

Подводя итог, выскажем важное для дальнейшего исследования предположение. Неудача Розанова – философа-теоретика – изменила стиль его высказывания, и в историю русской мысли он вошел как оригинальный эссеист и публицист. Однако теоретические основы трактата «О понимании» специфическим образом преломляются в его эстетике, историософии и религиозной метафизике. В своем раннем творчестве Розанов раскрыл проблему понимания с позиции допредикативного и дорефлексивного разума, оперирующего универсальными идеями и схемами. Следствием такой гносеологической установки является невольное исключение индивидуального, личностного, которое не получает своего бытийного статуса. В связи с этим Розанов в трактате приходит к позиции, утверждающей онтологическую и гносеологическую ценность бытия вообще. В зрелый и поздний период своего творчества, развивая эссеистический жанр философского дискурса, он пытается преодолеть этот универсализирующий схематизм и доказать ценность бытия индивидуального, неповторимого в своей привязанности к конкретным событиям жизни и мысли («Эмбрионы», «Уединенное», «Мимолетное», «Опавшие листья» и т.д.). В своем творчестве после трактата он показывает уникальность проявлений жизни в диалектике единичного и общего, по существу, продолжая развивать ранее высказанную идею понимания как первичной интуиции бытия.

Список литературы

- Барабанов, 2002 – *Барабанов Е.В.* В.В. Розанов // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/tozanov/liik/barabanov.html> (дата обращения: 08.01.2021).
- Варова, 2017 – *Варова Н.Л.* Понимание в философии В.В. Розанова: от схем разума к образу феномена // Вестник Омского гос. пед. ун-та. Гуманитарные исследования. 2017. № 4 (17). С. 8–12.
- Гадамер, 1988 – *Гадамер Х.Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Грякалов, 2016 – *Грякалов А.А.* Понимание и неопределенность (опыт В.В. Розанова) // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2016. Т. 5. № 1–2 (9–10). С. 80–106.
- Грякалов, 2017 – *Грякалов А.А.* Василий Розанов. СПб.: Наука, 2017. 287 с.
- Гуссерль, 2013 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013. 494 с.
- Жукова, 2017 – *Жукова О.А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. 624 с.
- Жукова, 2019 – *Жукова О.А.* Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Согласие, 2019. 588 с.
- Засухина, 2000 – *Засухина В.Н.* Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. Дисс. канд. фил. наук. СПб., 2000. 187 с.
- Куликова, 2008 – *Куликова О.Б.* Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. № 2. С. 56–68.
- Мурадова, 2012 – *Мурадова Н.М.* В.В. Розанов: Жизнетворчество как философский аргумент русской литературы // Научные ведомости Белградского гос. ун-та. Серия: Философия, Социология, Право. 2012. № 8 (127). С. 279–283.
- Подвойский, 2013 – *Подвойский Л.Я.* Философия Платона в «коробах» В.В. Розанова // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2013. № 1. С. 180–189.
- Розанов, 1990 – *Розанов В.В.* О себе и жизни своей / Сост. и ред. В.Г. Сукача. М.: Московский рабочий, 1990. 876 с.
- Розанов, 2006 – *Розанов В.В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Ин-т философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. 640 с.
- Розанов, 2010 – *Розанов В.В.* Собр. соч. Листва / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 591 с.
- Семенюк, 2005 – *Семенюк А.П.* Проблема понимания в философии В.В. Розанова // Вестник Томского гос. ун-та. 2005. № 287. С. 66–71.
- Семенюк, 2008а – *Семенюк А.П.* Проблема понимания в русской философии середины XIX – начала XX вв. // Вестник Томского гос. ун-та. 2008. № 308. С. 53–56.
- Семенюк, 2008б – *Семенюк А.П.* Соотношение понятий «Живое знание» и «Понимание» в гносеологических учениях русских философов XIX – начала XX вв. // Вестник Томского гос. ун-та. 2008. № 315. С. 55–58.
- Семенюк, 2014 – *Семенюк А.П.* Гносеологическая проблематика в трактате «О понимании» В.В. Розанова // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 4. С. 118–121.
- Серкова, 2013 – *Серкова В.А.* «О понимании» В.В. Розанова // Мысль: Журнал Петербургского филос. об-ва. 2013. Т. 14. С. 58–66.
- Сидорина, 2018 – *Сидорина Т.Ю.* Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей. Монография. М.: Проспект, 2018. 384 с.
- Соловьёв, 1988 – *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // *Соловьёв В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
- Фролов, 2013 – *Фролов А.А.* Гносеологические основания стиля мышления В. Розанова // Историч., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение. Вопр. теории и практики. 2013. № 10 (36): ч. II. С. 205–210.

The Concept of Understanding and its Idealistic Interpretation in the Theoretical Philosophy of V.V. Rozanov

Oleg A. Glebov

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. National Research University "Higher School of Economics". 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: matfandor@gmail.com

The article is devoted to the analysis of the key provisions of Rozanov's early theoretical treatise "On Understanding", which is a model of Russian philosophical idealism. It shows that Rozanov's work, which anticipated some ideas of hermeneutics and phenomenology in the 20th century, remained unnoticed within the Russian philosophical tradition. The purpose of this article is to reveal the basis of Rozanov's thesis that the first idea of reason potentially contains all knowledge in unity. The author analyzes the following aspects of Rozanov's work related to the problem of understanding: the motive and purpose of writing a treatise, the theme of innate ideas, the concept of vivacity of ideas, the theory of potential knowledge and its subject, the cyclical process of understanding, the difference between mind and reason, understanding from knowledge. Rozanov's interpretation of the idea of reason, the scheme of reason, and the doctrine of number are also reconstructed. The paper concludes: the fundamental thesis of Rozanov about the embeddedness of all knowledge in the unity of the first idea of reason is justified by the primacy of the position of the idea in the taxonomy of cognitive acts. And also, by the fact that the purpose of the cognitive process pushes reason to itself.

Keywords: Russian philosophy, theory of cognition, problem of understanding, philosophy of V.V. Rozanov, the problem of cognizability of the external world, schemes of mind, meaning, event, preunderstanding, potentiality

References

- Barabanov E.V.V. Rozanov, *Biblioteka russkoi religiozno-filosofskoi i khudozhestvennoi literatury «Vekhi»*. Available at: <http://www.vehi.net/rozanov/lik/barabanov.html> (accessed 08.01.2021). (In Russian)
- Frolov A. Gnoseologicheskie osnovaniya stilya myshleniya V. Rozanova [The Epistemological Foundations of Rozanov's Style of Thinking], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i.uridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art History. Questions of Theory and Practice], 2013, vol. 2, no. 10 (36), pp. 205–210. (In Russian)
- Gadamer H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevтики* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics], trans. by B. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian)
- Gryakalov A. Ponimanie i neopredelennost' (opyt V.V. Rozanova) [Understanding and Uncertainty (V.V. Rozanov's Experience)], *EINAI: Problemy filosofii i teologii* [EINAI: Problems of Philosophy and Theology], 2016, vol. 1, no. 1–2 (9–10), pp. 80–106. (In Russian)
- Gryakalov A. *Vasilii Rozanov*. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2017. 287 p. (In Russian)
- Husserl E. *Krizis evropeiskikh nauk i transsendental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. by D. Kuznitsyna. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2013. 494 p. (In Russian)
- Kulikova O. Kontseptsiya sub'ekta poznaniya v gnoseologii Vl. Solov'eva [The Concept of the Subject of Knowledge in Solovyov's Gnoseology], *Solov'evskie issledovaniya* [Soloviev Studies], 2008, no. 2, pp. 56–68. (In Russian)
- Muradova N.V.V. Rozanov: Zhiznetvorchestvo kak filosofskii argument russkoi literatury [Life-creativity as a Philosophical Argument in Russian Literature], *Nauchnye vedomosti Belgradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya, Sotsiologiya, Pravo* [Scientific Bulletin of the Belgrade State University], 2012, no. 8 (127), pp. 279–283. (In Russian)

Podvoiskii L. *Filosofiya Platona v "korobakh"* V.V. Rozanova [Plato's Philosophy in the "Boxes" of V.V. Rozanov], *Kaspiiski region: politika, ekonomika, kul'tura* [Caspian Region: Politics, Economics, Culture], 2013, no. 1, pp. 180–189. (In Russian)

Rozanov V. *O ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [On Understanding. The Experience of Investigating the Nature, Boundaries, and Internal Structure of Science as Integral Knowledge]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Svyatogo Fomy Publ., 2006. 640 p. (In Russian)

Rozanov V. *O sebe i zhizni svoei* [About Myself and My Life]. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1990. 876 p. (In Russian)

Rozanov V. *Sobranie sochinenii. Listva* [Selected Works. Leaves], ed. by A. Nikol'yukin. Moscow: Respublika Publ.; St.-Petersburg: Rostok Publ., 2010. 591 p. (In Russian)

Semenyuk A. Gnoseologicheskaya problematika v traktate "O ponimanii" V.V. Rozanova [Gnoseological Problems in the Treatise "On Understanding" by V.V. Rozanov], *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova* [Bulletin of the Kostroma State University], 2014, vol. 20, no. 4, pp. 118–121. (In Russian)

Semenyuk A. Problema ponimaniya v filosofii V.V. Rozanova [The Problem of Understanding in the Philosophy of V.V. Rozanov], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University], 2005, no. 287, pp. 66–71. (In Russian)

Semenyuk A. Problema ponimaniya v russkoi filosofii serediny XIX – nachala XX vv. [The Problem of Understanding in Russian Philosophy in the Mid-19th and Early 20th Centuries], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University], 2008, no. 308, pp. 53–56. (In Russian)

Semenyuk A. Sootnoshenie ponyatii "Zhivoe znanie" i "Ponimanie" v gnoseologicheskikh ucheniyakh russkikh filosofov XIX – nachala XX vv. [Correlation of the Concepts of "Living Knowledge" and "Understanding" in the Epistemological Doctrines of Russian Philosophers of the 19th – early 20th centuries], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University], 2008, no. 315, pp. 55–58. (In Russian)

Serkova V. "O ponimanii" V.V. Rozanova ["On Understanding" by V.V. Rozanov], *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Idea: the Journal of the St. Petersburg Philosophical Society], 2013, vol. 14, pp. 58–66. (In Russian)

Sidorina T. *Kul'turnye transformatsii dvadtsatogo stoletiya: krizis kul'tury v otsenke zapadno-evropeiskikh i otechestvennykh myslitelei. Monografiya.* [Cultural Transformations of the Twentieth Century: Cultural Crisis as Evaluated by Western European and Domestic Thinkers]. Moscow: Prospekt Publ., 2018. 384 p. (In Russian)

Solov'ev V. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Foundations of Whole Knowledge]. In: *Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2 t.* [Solov'ev V.S. Essays in two vol.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 139–288. (In Russian)

Varova N. *Ponimanie v filosofii V.V. Rozanova: ot skhem razuma k obrazu fenomena* [Understanding in the Philosophy of V.V. Rozanov: from Schemes of Mind to the Image of the Phenomenon], *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya* [Bulletin of the Omsk State Pedagogical University. Humanities Research], 2017, no. 4 (17), pp. 8–12. (In Russian)

Zasukhina V. *Sobornost' kak npravstvennyi ideal v russkoi religioznoi filosofii kontsa XIX – nachala XX vekov* [Sobornost as a Moral Ideal in Russian Religious Philosophy of the late 19th and early 20th Centuries]. St.-Petersburg: Ph.D. thesis in Philosophy, 2000. 187 p. (In Russian)

Zhukova O. *Opyt o russkoi kul'ture. Filosofiya istorii, literatury i iskusstva* [Experience of Russian Culture. Philosophy of History, Literature and Art]. Moscow: Soglasiye Publ., 2019. 588 p. (In Russian)

Zhukova O. *Filosofiya russkoi kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian Culture. Metaphysical Perspective of Man and History]. Moscow: Soglasiye Publ., 2017. 624 p. (In Russian)

Н.И. Герасимов, Д.А. Ткаченко

От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых*

Герасимов Николай Игоревич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Дом русского зарубежья. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Ткаченко Дмитрий Александрович – независимый исследователь; e-mail: bytie.moe@gmail.com

В статье анализируется эволюция философских взглядов теоретиков пананархизма А.Л. и В.Л. Гординых сквозь призму проблемы человека. Исследованию подвергнуты не только коллективные работы мыслителей, но и их авторское творчество в период 1909–1924 гг. На основании изучения таких концептуальных феноменов, как пананархизм, язык АО, социотехника и интериндивидуализм, делается вывод: вдохновляясь философией М. Штирнера, А.Л. и В.Л. Гордины исследовали проблему человека, используя один из самых эклектичных понятийных аппаратов в истории русской интеллектуальной культуры. Вместе с тем авторы статьи полагают, что эклектизм в данном случае стоит оценивать положительно – как попытку комплексного философско-антропологического исследования, в основе которого лежат этико-эстетические воззрения мыслителей, тесно связанные с их социально-политическими взглядами.

Ключевые слова: анархизм, пананархизм, русские анархисты, Макс Штирнер, космизм, русский авангард, русская революция, философская антропология, русская философия

Имена Абы Лейбовича Гордина (1887–1964) и Вольфа Лейбовича Гордина (1884 или 1885 – не ранее 1931) нередко встречаются в исследованиях по истории анархизма. Путь братьев в мир социально-политической жизни революционной России пролегал от увлечения философией М. Штирнера до создания целого направления внутри анархистской теории – пананархизма. Позицию братьев отличало критическое отношение к идеологии леворадикальных групп того времени, использование художественного языка, пропаганда анархизма как «тотального» явления, как окончательного освобождения человека от мира навязанных социальных ролей (гендерных, этнических и т.д.). К сожалению, политическая сторона их творческой

* Авторы статьи выражают благодарность художнику Г. Орехову (Московская школа фотографии и мультимедиа им. А.М. Родченко) за помощь и ценные советы.

деятельности долгое время как бы «затемняла» философскую и художественную – историки отдавали предпочтение изучению их непосредственной революционной борьбы, а не интеллектуальным сюжетам, которые лежали в ее основе [Avrich, 1967; Рублёв, 2019; Гончарок, 2017; Семигин, 1997; Анархизм, 2015; Ударцев, 1994].

Сочинения мыслителей стали объектом специального историко-философского и историко-культурного исследования в 1995 г. благодаря лингвисту С.Н. Кузнецову, опубликовавшему во французском научном сборнике статью, которая была им переработана и переведена на русский язык в 2014 г. для отечественного журнала «Современная наука» [Кузнецов, 2014]. Более углубленный анализ творческого наследия братьев Гординых в контексте русской культуры первой трети XX в. был проведен в 2004 г. в диссертации А.В. Аролович [Аролович, 2004]. Два независимых исследования объединяет общая черта – попытка интегрировать идеи мыслителей в историю становления русского космизма. Ряд статей об отдельных аспектах политических воззрений братьев Гординых написал историк А.Н. Гарявин [Гарявин, 2000; Гарявин, 2004]. В 2014 г. в Германии историк Л. Тёрк защитил диссертацию по позднему эмигрантскому творчеству А.Л. Гордина [Tuerk, 2014]. В 2016 г. М.Ю. Мартынов обратил внимание на связь между революционными взглядами мыслителей и их собственным изобретением – искусственным языком АО в двух редакциях (1919, 1924) [Мартынов, 2016].

В 2019 г. в свет выходят две большие публикации работ братьев Гординых: «Страна Анархия» в издательстве «Common place» [Братья Гордины, 2019] и «Анархия в мечте» в издательстве «Гилея» [Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019]. В обоих случаях основу книги составляет один и тот же текст – философско-художественная утопия Абы и Вольфа «Страна Анархия» (1919). Но в последнем случае мы имеем дело с научной редакцией текста, а также с важными приложениями, среди которых особое место занимает статья Л. Геллера [Геллер, 2019]. Отдельно стоит сказать об историке философии Е.В. Кучинове, в текстах которого удивительным образом сочетаются герменевтика Хайдеггера, космизм братьев Гординых, современный материализм К. Мейясу и многое другое [Кучинов, 2019а; Кучинов, 2019б].

Можно говорить о следующих оптиках исследования жизни и творчества мыслителей: 1) история анархизма; 2) русский космизм; 3) художественный авангард. Несмотря на то, что с каждой новой научной публикацией наше понимание творческого наследия братьев Гординых становится все глубже, без внимания остается наиболее важная философская проблема в их сочинениях – проблема человека.

А.Л. и В.Л. Гордины родились в местечке Михалишки, недалеко от города Сморгонь, в семье философски одаренного раввина И.Л. Гордина [Геллер, 2019, с. 364]. Старший брат Вольф родился в 1884 г. или 1885 г. (точную дату установить пока не представляется возможным) [там же, с. 365], младший Аба – в 1887 г. В начале 1900-х гг. Аба и Вольф увлекались чтением М. Штирнера [там же, с. 366] и в 1908 г. открыли в Сморгони собственную экспериментальную школу «Иврия». Уже в это время их волновала проблема естественности – как можно относиться к тому, что «не обработано», что не подверглось творческому осмыслению [Братья Гордины, 1909]. Разразившаяся Первая мировая война положила конец педагогическим начинаниям – снаряды уничтожили здание школы и большинство построек в Сморгони. Сами братья оказались беженцами в поисках нового дома.

В атмосфере хаоса, когда, вероятно ими и были сформулированы основы пананархизма¹, каждый нашел для себя нужное направление мысли, но не стремился окончательно оборвать прежнюю традицию коллективного творчества. Можно говорить о переменном сотрудничестве братьев до 1921 г., после которого у Абы

¹ Часть опубликованных в 1917–1919 гг. сочинений были написаны в период 1908–1909 г., например «Младочеловек» (1909).

возникло стремление к полной автономности от брата. Вопрос об авторстве тех или иных сочинений мыслителей часто является дискуссионным. Под именем «Бр. Гордины» публиковался В.Л. Гордин, в то время как его брат нередко подписывал свои работы «Бр. Гордин». С 1919 г. В.Л. Гордин стал использовать псевдоним Бэоби, а тексты А.Л. Гордина нередко были подписаны «Братья Гордины». Мы склонны согласиться с С. Кудрявцевым, что целый ряд текстов мыслителей, которые сложно классифицировать и определить их точное авторство, необходимо рассматривать как результат совместного творчества [Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019, с. 303]. А.Л. и В.Л. Гордины являются самостоятельными мыслителями, но ключевые тексты, имеющие непосредственное отношение к пананархизму до 1921 г., все же написаны коллективными усилиями. В данной статье мы подвергли анализу как совместное творчество мыслителей, так и их авторские работы.

Братья Гордины: пананархизм и «Страна Анархия»

Главная причина, по которой Аба и Вольф стали разрабатывать теорию пананархизма, – критика «однобоких» направлений внутри анархизма. «Всесвобода», «всесправедливость», «вселюбовь» – такие понятия используют мыслители, чтобы подчеркнуть тотальность освободительного движения. Локальность, дифференцированность и незавершенность многочисленных анархистских теорий, по мнению братьев Гординых, опасны для революции – большинство теоретиков описывают лишь отдельный сегмент проблемного поля, а некоторые вопросы и вовсе не рассматривают в качестве важных (например, гендерный) [Бр. Гордины, 2015, с. 765]. Пананархизм, «всеанархизм» называется так потому, что требует не только безвластия, но и воплощения других освободительных идеалов. Интегрируя в своем учении коммунизм, антиэтатизм, феминизм, космизм и идею самоопределения наций, братья Гордины в своем «Манифесте пананархистов» [Братья Гордины, 1918] называют такие идеалы и составные части своего учения: 1) коммунизм; 2) педизм (освобождение ребенка); 3) национал-космополитизм (освобождение угнетенных наций в лоне общего мира без государств и границ); 4) гениантропизм («освобождение и очеловечивание женщины»).

Как и М. Штирнер, использовавший сразу несколько терминов («Единственный», «Ничто», «Собственник», «Я», «Эгоист») для своей интерпретации проблемы человека, Аба и Вольф в «Стране Анархии» вводят несколько персонажей («Угнетенные»): Я, Рабочий, Женщина, Угнетенная нация и Молодежь. Природа в утопии-поэме братьев Гординых понимается как царство необходимости, откуда Угнетенные бегут в поисках счастья в страну Анархия. В этой стране нет места естественности. Там всё преобразовано, всё синтезировано. В этом искусственном мире человек полностью контролирует себя, владеет своими страстями, эмоциями, мыслями и всегда может остановить действие того или иного аффекта. Продолжая мысли М. Штирнера [Stirner, 2002; Штирнер, 1994], братья Гордины приходят к выводу: человек есть волевое существо, которое способно обрести над собой контроль в мире, где преодолен хаос естественности, где культура принимает фантазию гения-изобретателя. В стране Анархии люди способны летать и не нуждаются в пище. Мы видим мир, напоминающий осознанный сон, где человеческая воля управляет фантазмами, мир, где воля человека проявляет себя настолько, насколько личность сама способна вообразить.

Пананархизм – учение, ведущее общество к такому идеалу человеческого взаимодействия, где подобные фантазии мыслителей обретают реальность. Несложно соотнести составные части учения «Манифеста пананархистов» с героями «Страны Анархии»:

- Коммунизм – Рабочий
- Педизм – Молодежь
- Национал-космополитизм – Угнетенная нация
- Гениантропизм – Женщина.

Персонаж «Я» не находит своего соответствия в списке составных частей «Манифеста» по простой причине – «Я» несводимо ни к чему, как и у М. Штирнера. В отличие от других персонажей повести-утопии, у «Я» нет предыстории. «Я» – это своего рода соединяющее звено других персонажей. «Я» так же угнетаемо, как и другие, но в силу своей специфики не может быть поименовано, не может составить класс объектов, не может существовать через подобию [Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019, с. 16].

В мире «Страны Анархии» отсутствует причинность. Нет слова «почему». В изданной ранее сказке А.Л. Гордина «Почему? или Как мужик попал в страну Анархия» [Гордин, 1917] есть особый персонаж – сын крестьянина по прозвищу Почему, который публично высказывает свое недоумение, когда сталкивается с разными социальными ограничениями. Мир сказки А.Л. Гордина иронично описывает нашу жизнь, в то время как «Страна Анархия» изображает жизнь такой, какой она будет, если человек восстанет против угнетения.

В этом царстве свободы Угнетенные обходят Пантехнический сад, где представлено огромное количество предметов и явлений, созданных жителями страны Анархии. Три силы помогли людям достичь власти над миром, слияния с ним и свободы творчества: Nihil (лат. «ничто»), Atud (ивр. «будущее») и Duber (ивр. «слово») [Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019, с. 58–67]. Своеобразный онтологический «переворот» произошел после того, как жители Анархии смогли усилием воли подчинить Nihil, которое здесь преодолело себя и стало всем. Благодаря этому гегельянскому отрицанию многое из того, что было невозможно ранее, здесь является обыденностью.

Язык в мире Анархии помимо средства коммуникации и художественной презентации культуры обладает магическим характером в прямом смысле этого слова – с его помощью человек «управляет» предметами и явлениями. Например, благодаря озвученной фразе можно контролировать не только предметы техники, но даже деревья. Дерево подчиняется слову так, как будто бы речь идет о современном голосовом управлении гаджетом. Дерево в стране Анархия – это биомеханизм, наделенный всеми органическими свойствами живого дерева, но созданный технически для гармонического существования в мире тотальной коммуникации предметов и людей. Может показаться, что в Анархии предметы подчиняются людям, но это не так. Язык тоже преобразован. Здесь нет повелительного наклонения. Человек в данном случае «просит» дерево, а не заставляет подчиняться его воле. В.Л. Гордин замечает, что так древние люди обращались к духам – например, рубя дерево в лесу, дровосек обращается к духу дерева или леса и просит разрешения срубить дерево [там же, с. 223–228].

«Мир и происхождение не соотносительны», «жизнь и происхождение не соотносительны», «мир и познание не соотносительны», «мир преобразуем, и пересоздаем, и создаем посредством Техники» – такие тезисы относятся к «Философским основным началам социотехникума» В.Л. Гордина [там же, с. 237–238]. Отвергаются традиционные представления и противопоставления, классическая двузначная логика – в пользу идеи творческого взрыва из ничего как единственного основания всего. Идеальная корреляция человеческого ума и внешнего мира заключается в слиянии воображения и действительности, поскольку тогда не нужны будут объяснения.

Творческая эволюция братьев Гординых так сложна для исследования, потому что мыслители старались развивать свои идеи путем обращения к разным литературным и социальным практикам: от написания художественных утопий и сказок

до составления программных документов будущих анархистских организаций. На этом фоне жанр философской публицистики кажется чем-то тривиальным. Сместем предположить, что без эстетизации проблемы человеческого угнетения братья Гордины вряд ли бы отважились на следующий шаг – попытаться найти единомышленников.

В.Л. Гордин: язык АО и Социотехникум

В 1917 г. А.Л. Гордин становится одним из ключевых участников Московской федерации анархистских групп и редактирует газету «Анархия», а В.Л. Гордин – влиятельным анархистом в Петрограде. Судьба разводит братьев по разным городам, но в декабре 1917 г. Вольф приезжает в Москву как делегат от Комиссии по созыву съезда анархистов России, где посещает Абу, раненного в ходе уличных боев с юнкерами. Вернувшись назад, он пессимистично замечает в своем докладе, что «пожар революции» локализован в Петрограде, что Москва «молчит» [Доклад, 1917].

После 1917 г. В.Л. Гордин все меньше времени уделяет революционной деятельности и все больше творческой. К 1919 г. ему удается создать тот самый Социотехникум, который должен был стать примером будущих техникумов, как это представлено в «Стране Анархии» [Бэоби, 1921а]. После дела «О взрыве в Леонтьевском переулке» 25 сентября 1919 г. в Москве большевики посетили с допросом и обыском В.Л. Гордина и его единомышленников. В «Записке о причастности анархистской группы к организации взрыва в МК РКП(б)» за 10 октября 1919 г. можно прочитать такие строки:

«Их “Социал-техникум” – это 10–12 сектантов-коммунистов, отрекшихся от частной собственности. Они не воюют с государством, не желая силой его разрушать, создают свою коммуну, живущую вне государства» [Записка, 1919]. Социотехникум издавал и выпускал в продажу книги П.А. Кропоткина, М.А. Бакунина, Э. Реклю, Г.Б. Сандомирского и других теоретиков анархизма [Братья Гордины, 1918, с. 121].

Покорение космоса – одна из важных ступеней в освобождении человека. На пути к ней лежит множество проблем, в том числе и проблема языка. Будущие покорители Вселенной с неизбежностью будут обмениваться знаниями, используя национальные языки, что приведет к проблеме перевода. Более того – используя существующие национальные языки, человек, несмотря на прогресс науки и техники, будет умножать культуру патриархата и насилия. Следовательно, изобретение единого для всех языка, максимально простого для освоения, с минимальным количеством синтаксических единиц – потребность, удовлетворить которую нужно немедленно. В период 1919–1924 гг. В.Л. Гордин разрабатывает проект искусственного «космического» языка АО – языка, благодаря которому человечество быстрее сможет покорить космос. Фонетический алфавит АО состоит из 11 звуков, среди которых 5 гласных и 6 согласных. Более подробный анализ грамматики АО представлен в соответствующей статье лингвиста С.Н. Кузнецова [Кузнецов, 2014].

Язык АО претендует быть единым, простота комбинаторики, малое число звуков и знаков призваны облегчить его освоение «разноязыким человечеством». Звуки в АО должны соответствовать понятиям – таким образом предпринимается попытка преодоления разрыва знака и значения. Аксиологическая и идеологическая основа АО проявляется в следующем: язык АО «очищен» от повелительного наклонения, местоимения «она» (гендерное равноправие) и родительного падежа (так как он связан с «генетизмом» и культом предопределенности). «Старый язык» обвиняется Гординым в фетишизме (в марксистском смысле), главным источником которого является «старый» глагол. Примером такого фетишизма автор считает, например, выражение «солнце светит», где солнце представлено как действующее сознательно.

В АО для несознательных и инстинктивных действий используется не глагол, а особое спрягаемое по временам прилагательное, позволяющее сказать «солнцу свойственна светлость теперь» [Братья Гордины, 1924, с. 7].

Язык АО релятивизируется по отношению к политике, идеологии, общественному бытию. В.Л. Гордин показывает, что язык не отражает, а конструирует реальность. Другими словами, лингвистическими и логическими средствами его изобретение формирует идеологически и аксиологически выверенное бытие, в котором, как он представляет, человек обретает свободу.

Язык АО и Социотехникум провозглашаются В.Л. Гординым явлениями новой эпохи, а 1919 год, год изобретения языка АО – точкой отсчета новой истории. С 1921 г. Вольф подписывает свои работы как «Бэоби» на языке АО, хронология выпуска книг и статей тоже подчиняются алгоритму этой новой эпохи. Например, книга «Изобретение питания (как выход из всех тупиков и разрух и путь к бессмертию)» вышла в свет во «2-й год по Изобретению Человечества», издана в «Аограде» (Москва). В этой книге Вольф утверждает, что смерть человека технически преодолима. Он отмечает, что человечество способно создать таблетку «Пептон», «препарат, полученный из молока и мяса животных под действием протеолитических ферментов». «Пептон» может заменить человеку пищу и усваиваться организмом так, что не будет оставлять шлаков [Бэоби, 1921b].

В скором времени из сторонника анархизма Бэоби превращается в его противника – он приходит к выводу, что анархисты не видят всей картины творящегося вокруг, не стремятся преобразовать мир, все еще цепляются за устаревшие формы культуры [Бэоби, 1921a]. В 1925 г. он покидает Россию и уезжает в США, где, как показывают последние исследования, пытался продолжить начатое (АО и разработку концепции Социотехникума), но уже на английском языке и на идише.

В 1927 г. на Первой Всемирной выставке межпланетных аппаратов и механизмов в Москве язык АО был представлен в качестве средства космического общения. Выставка была организована Ассоциацией «Изобретатели – изобретателям» (АИИЗ) («Ассоциация изобретателей-инвентистов»). Язык АО оказался востребованным не только группой АИИЗ, но и участниками некоторых толстовских коммун, а значит, осуществлялся на практике. Более подробно о судьбе последователей В.Л. Гордина и их отношениях с К.Э. Циолковским можно узнать из статьи Е.В. Кучинова [Кучинов, 2019b].

А.Л. Гордин: интериндивидуализм

Если о В.Л. Гордине советская пресса писала крайне мало, то его братом интересовалась даже газета «Известия ВЦИК», в одном из номеров которой отмечается, что речь идет о «настоящем Гордине», «а не о том Гордине-брате, который сочинил универсальный-логический язык АО». Рассказывается, как на одном из творческих вечеров Аба вдохновенно комментировал философию М. Штирнера [Московские силуэты, 1922, с. 2].

Если В.Л. Гордин преимущественно занимался вопросами непосредственного преобразования человеческой натуры (через создание нового языка и техники), то его брат – проблемами философского осмысления личности и ее свободы. К 1921 г. А.Л. Гордин завершает свой путь пананархиста. Он разрабатывает собственную концепцию анархизма-универсализма, философски обосновать которую должен интериндивидуализм – продукт рецепции индивидуализма М. Штирнера. В течение апреля-августа 1921 г. он выпускает в свет журнал «Через социализм к анархо-универсализму», помещая в каждый номер развернутое философское эссе, в котором разрабатывает концепцию интериндивидуализма. Набор этих эссе складывается в единый текст.

По мнению А.Л. Гордина, личность исходит из Ничто, «как все творческое». В начале своей жизни человек «не имеет своего лица», затем в процессе социализации он порождает себя в качестве индивида через самоотрицание (как «не-субъект»). Преодолевая себя как «не-субъекта», т.е. «раба», человек становится «собственником». «Собственник» осознаёт реальность общественных интересов и становится «подданным» (как «не-субъект публичных прав»). На следующем этапе самоотрицания человек становится «гражданином» (как «субъект публичных прав»). Следующие операции отрицания предполагают преодоление идеи нации, класса и «типа» (то, что является источником любой организации по какому-либо признаку). Конечная цель такого пути – рождение личности [Гордин, 1921б].

Почему же личность не появляется сразу с момента рождения? А.Л. Гордин предполагает, что проблема заключается в генеалогии понятий «собственность» и «власть». Власть первичнее собственности, первой формой собственности являлся сам человек, раб. Власть – это и есть отношение к человеку как к вещи. «Опредмечивание» человека породило культуру насилия, в которой и существует современный мир. Первый раб – это рабыня, женщина [Гордин, 1921а]. Традиционная семья является источником насилия, власти и собственности. В семье человек социализируется и становится индивидом («не-субъектом»).

Мыслитель считает, что человек «биологически замкнут», однако «пол есть единственное разделение труда, существующее в биологическом хозяйстве». Таким образом, «пол есть мост, перекинутый через пропасть, отделяющий особь от вида» [Гордин, 1921б, с. 8]. Но личность невозможно редуцировать ни до социальных категорий, ни до категорий натуралистических. Личность – это и не трудящийся, и не человек в его родовой истории. Личность – единственное, что обладает реальностью. А.Л. Гордин также предлагает гегельянскую схему личности как высшей реальности, которая «восходит к себе», к своему полному раскрытию по ступеням материального мира и культуры [Гордин, 1921в].

А.Л. Гордин утверждает, что, «освободившись от вещи, от собственности, от Не-Я, человек попадает в кабалу труда», а труд является формой «Не-Я» внутри целого «Я». При социализме с его культом труда сохраняется разделение на руководителей и исполнителей, неравенство и власть. И лишь интериндивидуализм способен сделать последний шаг – разработать «план» по освобождению человека от собственных действий, чтобы личность могла «вкусать плоды от древа интериндивидуалистической жизни». После интернационала, всемирного союза освобожденных наций (народов), должен возникнуть интериндивидуал – всемирный союз освобожденных личностей [Гордин, 1921г, с. 33].

История человека – говорим ли мы о политике, экономике, технике или культуре – есть история постепенного освобождения творческих сил, снятия барьеров, мешающих их проявлению, – нации и класса, капитализма и социализма, власти и организации. Высшей формой творчества является самотворчество, самопреобразование, «автика», в которой соединяются субъект и объект, техника и культура, идея и материя, управляющий и управляемый. Именно этим, видимо, будет «заниматься» личность в прекрасном мире будущего, при анархо-универсализме [Гордин, 1921д].

А.Л. Гордину не удалось «легализовать» свой вариант анархизма в большевистской России – с конца 1921 г. его идеи стали подвергаться резкой критике. В 1924 г. он уезжает в США, а затем мигрирует в Израиль, где становится влиятельным левым интеллектуалом.

Этическая сторона философии А.Л. и В.Л. Гординых схожа с концепцией русского космизма, художественная – с русским авангардом, лингвистическая – с неопозитивизмом, логическая – с младогегельянством. Философия братьев эклектична, а понятийный аппарат с многочисленными неологизмами – весьма своеобразен. Однако данный эклектизм можно оценить положительно – как попытку целостного

философского исследования, как попытку выражения сущности человека через идеи творчества и освобождения. Для современной науки творчество А.Л. и В.Л. Гординых важно не только потому, что оно «прокладывает мосты» между разными отраслями культуры начала XX в., но и потому что, как нам кажется, без него невозможно понять интеллектуальный потенциал человека в эпоху крушения «старого мира».

Список литературы

- Анархизм, 2015 – Анархизм: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, комм. П.И. Талерова. СПб.: РХГА, 2015. 1142 с.
- Аролович, 2005 – *Аролович А.В.* Анархизм-универсализм в контексте русской «космической парадигмы» начала XX века: Дис. канд. культурологических наук: 24.00.01. Москва, 2005. 163 с.
- Бр. Гордины, 2015 – *Бр. Гордины.* Долой анархию! // Анархизм: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, комм. П.И. Талерова. СПб.: РХГА, 2015. С. 740–765.
- Братья Гордины, 1909 – *Братья Гордины.* Система материальной и относительной естественности. Вильно: Типография А.Г. Сыркина, 1909. 20 с.
- Братья Гордины, 1918 – Манифест пананархистов. М.: Издание малого секретариата Северного областного союза анархистов, 1918. 60 с.
- Братья Гордины, 1919 – *Братья Гордины.* Речи анархиста. М.: Тип. Товарищества Рябушинских (Издание Первого центрального социотехникума), 1919. 119 с.
- Братья Гордины, 1924 – *Братья Гордины.* Грамматика панметодологического языка АО. Изд. второе. М.: Типография АО «Человечество», 1924. 16 с.
- Братья Гордины, 2019 – *Братья Гордины.* Страна Анархия. Утопии братьев Гординых. М.: Common place, 2019. 302 с.
- Бэоби, 1921а – *Бэоби (В. Гордин).* План человечества (внегосударственников-всеизобретателей). М.: Издание Всеизобретальни, 1921. 36 с.
- Бэоби, 1921б – *Бэоби (В. Гордин).* Изобрет-питание (Как выход из всех соврем. тупииков-разрух и как путь к бессмертию): Опыт попул. очерка жизнеизобретательства / Пер. с яз. АО. М.: Издво Всеизобретальни, 1921. 40 с.
- Гарявин, 2004 – *Гарявин А.Н.* Государственно- и гражданско-правовые идеи в свете теории анархизма-универсализма (пананархизма) А.Л. и В.Л. Гординых // Институту правоведения и предпринимательства – 10 лет: Юбилейный сб. трудов. СПб.: Ин-т правоведения и предпринимательства, 2004, 208 с. С. 53–64.
- Гарявин, 2000 – *Гарявин А.Н.* Фигура русского крестьянина в сказке А.Л. и В.Л. Гординых «Почему? или Как мужик попал в страну – «Анархия»» // Гуманитарное образование в аграрном вузе: Экология и гуманизм: Материалы Второй междунар. научно-практ. конф. 20–21 июня 2000 года. СПб.: Агентство «ИНФО ОЛ», 2000. С. 108–109.
- Геллер, 2019 – *Геллер Л.* Анархизм, модернизм, авангард, революция. О братьях Гординых // *Гордин А.Л., Гордин В.Л.* Анархия в мечте: Публикации 1917–1919 годов и статья Леонида Геллера «Анархизм, модернизм, авангард, революция. О братьях Гординых» / Сост., подг. текстов и комм. С. Кудрявцева. М.: Гилея, 2019. 444 с. С.341–419.
- Герасимов, Ткаченко, 2017 – *Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А.* Философские аспекты языка «АО» братьев Гординых // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2017». М.: МАКС Пресс, 2017. [Электронный ресурс] https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2017/data/10934/uid880_report.pdf (дата обращения: 25.02. 2020).
- Гончарок, 2017 – *Гончарок М.* Пепел наших костров. Очерки истории еврейского анархистского движения (идиш-анархизма), М.: Common place, 2017. 400 с.
- Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019 – *Гордин А.Л., Гордин В.Л.* Страна Анархия // *Гордин А.Л., Гордин В.Л.* Анархия в мечте: Публикации 1917–1919 годов и статья Леонида Геллера «Анархизм, модернизм, авангард, революция. О братьях Гординых» / Сост., подг. текстов и комм. С. Кудрявцева. М.: Гилея, 2019. 444 с.
- Гордин, 1917 – *Гордин А.Л.* Почему? или Как мужик попал в страну «Анархия»? М.: Моск. федерация анархист. групп, 1917. 63 с.
- Гордин, 1921а – *Гордин А.Л.* Анархо-универсализм. I. Классы и типы // Через социализм к анархо-универсализму. 1921. № 1. С. 7–27.

- Гордин, 1921б – Гордин А.Л. Анархо-универсализм. II. Интериндивидуализм. Нация и личность // Через социализм к анархо-универсализму. 1921. № 2. С. 7–38.
- Гордин, 1921в – Гордин А.Л. Интериндивидуализм в культуре. II. Последователь и претеча // Через социализм к анархо-универсализму. 1921. № 2. С. 50–64.
- Гордин, 1921г – Гордин А.Л. Анархо-универсализм. II. Интериндивидуализм // Через социализм к анархо-универсализму. 1921. № 3. С. 8–53.
- Гордин, 1921д – Гордин А.Л. Анархо-универсализм. III. Трансформизм // Через социализм к анархо-универсализму. 1921. № 5. С. 1–21.
- Доклад, 1917 – Доклад тов. Гордина 4 декабря (1917 г.) в Комиссии по созыву Съезда анархистов России // Буревестник. 1917. № 20. С. 3.
- Записка, 1919 – Записка о причастности анархистской группы к организации взрыва в МК РКП(б), 10.10.1919. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 3. Д. 8. Л. 10. Копия. Машинопись.
- Кузнецов, 2014 – Кузнецов С.В. *Linguistica cosmica: рождение «космической парадигмы»* // Современная наука. 2014. № 2. С. 39–65.
- Кучинов, 2019а – Кучинов Е.В. Техника анархии: утопии на полях хайдеггеровского вопроса // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 (158). С. 124–141.
- Кучинов, 2019б – Кучинов Е.В. От пананархизма к АОизму и АИИЗу: очерк истории и мифологии одного инопланетного племени // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 34–48.
- Мартынов, 2016 – Мартынов М.Ю. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. 176 с.
- Московские силуэты, 1922 – Московские силуэты // Известия ВЦИК. 1922. № 26 (1465). С. 2–3.
- Рублёв, 2019 – Рублёв Д.И. Российский анархизм в XX веке. М.: Родина, 2019. 704 с.
- Семигин, 1997 – Семигин Г.Ю. Антология мировой политической мысли. Т. 4. Политическая мысль в России. Вторая половина XIX–XX в. М.: Мысль, 1997. 829 с.
- Ударцев, 1994 – Ударцев С.Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. М.: Форум, 1994. 382 с.
- Штирнер, 1994 – Штирнер М. Единственный и его собственность / Пер. Б.В. Гиммельмарфа, М.Л. Гошиллера. Харьков: Основа, 1994. 560 с.
- Avrich, 1967 – Avrich P. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967. 303 p.
- Stirner, 2002 – Stirner M. *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus*. Berlin: Dreigliederungsverlag, 2002. 10 S.
- Tuerk, 2014 – Tuerk L. *Religiöser Nonkonformismus und Radikale Yidishkayt*. Abba Gordin (1887–1964) und die Prozesse der Gemeinschaftsbildung in der jiddisch-anarchistischen Wochenschrift *Fraye Arbeter Shtime* 1937–1945 // URL:<http://digital.bibliothek.uni-halle.de/ulbhalhs/urn/urn:nbn:de:gbv:3:4-16253> (дата обращения: 25.02.2020).

From Pan-Anarchism to Social Engineering and Interindividualism: the Human Being Problem in the Work of the Gordin Brothers

Nikolai I. Gerasimov, Dmitry A. Tkachenko

Alexander Solzhenitsyn Centre for the Study of the Russian Diaspora. 2 Nizhnaya Radishchevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Dmitry A. Tkachenko. Independent researcher; e-mail: bytie.moe@gmail.com

The article analyzes the evolution of the philosophical views of the pananarchism-theorists A.L. and W.L. Gordin through the prism of human being problem. The study involved not only the collective work of thinkers, but also their solo-creative work in the period 1909–1924. Based on the study of such conceptual phenomena as pananarchism, the AO language, social engineering and interindividualism, the conclusion is drawn: being inspired by the philosophy of M. Stirner, A.L. and W.L. Gordin explored the human being problem using one of the most eclectic conceptual devices in the history of Russian intellectual culture. At the same time, the authors of the article consider that eclecticism in this case should be evaluated positively – as an attempt at a comprehensive philosophical and anthropological study, which is based on the ethical and aesthetic views of thinkers, closely related to their socio-political views.

Keywords: anarchism, pan-anarchism, Russian anarchists, Max Stirner, cosmism, Russian avant-garde, Russian revolution, philosophical anthropology, Russian philosophy

References

- Anarkhizm: pro et contra, antologia* [Anarchism, pro et contra, Antology], ed. by P. Talerov, D. Bogatyrev. St. Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities Publ., 2015. 1142 p. (In Russian)
- Arolovich A.V. *Anarkhizm-universalizm v kontekste russkoi "kosmicheskoi paradigmy" nachala XX veka* [Anarchism-Universalism in the Context of the Russian "Cosmic Paradigm" of the Beginning of the 20th century]: Dis. kand. kul'turologicheskikh nauk: 24.00.01. Moscow, 2005. 163 p. (In Russian)
- Avrich P. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967. 303 p.
- Behobi (W. Gordin). *Izobret-pitanie (Kak vykhod iz vsekh sovrem. tupikov-razrukh i kak put' k bessmertiyu)*: Opyt popul. ocherka zhizneizobretatel'stva [Invention-Nutrition (As a Way out of all modern. Deadlocks-Devastation and as a Path to Immortality): Experience Popul. Essay on Life Invention], transl. from AO and skorozoberapis languages. Moscow: Izd-vo Vseizobretal'ni Publ., 1921. 40 p. (In Russian)
- Behobi (W. Gordin). *Plan chelovechestva (vnegosudarstvennikov-vseizobretatelei)* [Plan of Humanity (Non-State-Inventors)]. Moscow: Izdanie Vseizobretal'ni Publ., 1921. 36 p. (In Russian)
- Br. Gordiny. Doloi anarkhiyu! [Down with Anarchy!] In: *Anarkhizm: pro et contra, antologia* [Anarchism, pro et contra, Antology], ed. by P. Talerov, D. Bogatyrev. St. Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities, 2015, pp. 740–765. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Grammatika panmetodologicheskogo yazyka AO*. Izd. vtoroe [Grammar of the Panmethodological Language AO. Second Edition]. Moscow: Tipografiya AO "Chelovechestvo", 1924. 16 p. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Manifest pananarkhistov* [Pan-Anarchist Manifesto]. Moscow: Izdanie malogo sekretariata Severnogo oblastnogo soyuza anarkhistov Publ., 1918. 60 p. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Rechi anarkhista* [The Anarchist's Speeches]. Moscow: Tip. Tovarishchestva Ryabushinskikh (Izdanie Pervogo tsentral'nogo sotsiotekhnikuma) Publ., 1919. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Sistema material'noi i otnositel'noi estestvennosti* [The Systems of Material and Relative Naturalism]. Vilna: Tipografiya A.G. Syrkina, 1909. 20 p. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Strana anarkhiya. Utopii brat'ev Gordinykh* [The Land of Anarchy. Utopias of the Gordin Brothers]. Moscow: Common place Publ., 2019. 302 p. (In Russian)
- Garjavin A.N. Gosudarstvenno- i grazhdansko-pravovye idei v svete teorii anarhizma-universalizma (pananarhizma) A.L. i V.L. Gordinykh [State and Civil Law Ideas in the Light of the A.L. and W.L. Gordin's Theory of Anarchism-Universalism (Pan-anarchism)], *Institute of Law and Business – 10 years old: Jubilee Collection of Works*. St. Petersburg: Institute of Law and Business Publ., 2004, pp. 53–64. (In Russian)
- Garjavin A.N. Figura russkogo krest'janina v skazke A.L. i V.L. Gordinykh «Pochemu? ili Kak muzhik popal v stranu – «Anarhija»» [The Figure of a Russian Peasant in the A.L. and V.L. Gordin's tale "Why? or How the Man got in the Land "Anarchy""], *Humanities education in an agricultural university: Ecology and humanism: Materials of the Second International scientific and practical conf.* June 20–21, 2000. St. Petersburg: INFO OL Agency Publ., 2000, pp. 108–109. (In Russian)
- Doklad tovarishcha W. Gordina 4 dekabrya (1917 g.) v komissii po sozyvu s'ezda anarkhistov Rossii. Moskva, 1 dekabrya 1917 g. [Report of Comrade V. Gordin on December 4 (1917) in a Commission on the Convening of a Congress of Anarchists in Russia. Moscow, December 1, 1917], *Burevestnik* [Petrel] 1917, no. 20, p. 3. (In Russian)
- Gerasimov N.I., Tkachenko D.A. Filosofskie aspekty yazyka AO brat'ev Gordinykh [Philosophical Aspects of the Gordin Brothers' AO Language], *Materialy Mezhdunarodnogo molodezhnogo nauchnogo foruma "LOMONOSOV-2017"* [Elektronnyi resurs] [Materials of the International Youth Scientific Forum "LOMONOSOV-2017" [Electronic Resource]]. Moscow: MAKS Press, 2017. URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2017/data/10934/uid880_report.pdf (accessed 25.02. 2020) (In Russian)
- Geller L. Anarkhizm, modernizm, avangard, revolyuciya. O brat'yax Gordinyx [Anarchism, Modernism, Avant-garde, Revolution. About the Gordin Brothers]. In: Gorlin A.L., Gordin W.L. *Anarkhiya v mechte: Publikatsii 1917–1919 godov i stat'ya Leonida Gellera "Anarkhizm, modernizm, avangard, revolyuciya. O brat'yakh Gordinykh"* [Anarchy in a Dream: Publications 1917–1919 and an

article by Leonid Geller “Anarchism, Modernism, Avant-garde, Revolution. About the Gordin Brothers”, ed. by S. Kudriavtsev. Moscow: Gileya Publ., 2019, pp. 341–419. (In Russian)

Goncharok M. *Pepel nashikh kostrov*. Ocherki istorii evreiskogo anarkhistskogo dvizheniya (idish-anarkhizma) [Ashes of our Bonfires. Essays on the History of the Jewish Anarchist Movement (Yiddish Anarchism)]. Moscow: Common place Publ., 2017. 400 p. (In Russian)

Gordin A.L., Gordin W.L. Strana Anarhija [The Land of Anarchy], *Anarkhiya v mechte*: Publikatsii 1917–1919 godov i stat'ya Leonida Gellera “Anarkhizm, modernizm, avangard, revolyutsiya. O brat'yakh Gordinykh” [Anarchy in a Dream: Publications 1917–1919 and an article by Leonid Geller “Anarchism, Modernism, Avant-garde, Revolution. About the Gordin Brothers”], ed. by S. Kudriavtsev. Moscow: Gileya Publ., 2019. 444 p. (In Russian)

Gordin A.L. *Pochemu? ili Kak muzhik popal v stranu «Anarkhiya»* [Why? or How the Man got in the Land “Anarchy”]. Moscow: Mosk. federatsiya anarkhist. grupp Publ., 1917. 63 p. (In Russian)

Gordin A.L. Anarkho-universalizm. I. Klassy i tipy [Anarcho-Universalism. I. Classes and Types], *Through Socialism to Anarcho-Universalism*, 1921, no. 1, pp. 7–27. (In Russian)

Gordin A.L. Anarkho-universalizm. II. Interdindividualizm. Natsiya i lichnost' [Anarcho-Universalism. II. Interindividuelles. Nation and Personality], *Through Socialism to Anarcho-Universalism*, 1921, no. 2, pp. 7–38. (In Russian)

Gordin A.L. Interdindividualizm v kul'ture. II. Posledovatel' i predtecha [Interindividuelles in Culture. II. Follower and Forerunner], *Through Socialism to Anarcho-Universalism*, 1921, no. 2, pp. 50–64. (In Russian)

Gordin A.L. Anarkho-universalizm. II. Interdindividualizm [Anarkho-Universalizm. II. Interdindividualizm], *Through Socialism to Anarcho-Universalism*, 1921, no. 3, pp. 8–53. (In Russian)

Gordin A.L. Anarkho-universalizm. III. Transformizm [Anarcho-Universalizm. III. Transformism], *Through Socialism to Anarcho-Universalism*, 1921, no. 5, pp. 1–21. (In Russian)

Kuchinov E.V. Ot pananarkhizma k AOizmu i AIIZu: ocherk istorii i mifologii odnogo inoplanetnogo plemeni [From Pan-Anarchism to AOism and AIIZ'm: An Essay of the History and Mythology of an Alien Tribe], *Ethnographic Review*, 2019, no. 6, pp. 34–48. (In Russian)

Kuchinov E.V. Tekhnika anarkhii: utopii na polyakh khaideggerovskogo voprosa [The Technique of Anarchy: Utopias on the Fields of the Heidegger Question], *New Literary Review*, 2019, no. 4 (158), pp. 124–141. (In Russian)

Kuznecov S. *Linguistica cosmica: rozhdenie “kosmicheskoi paradigmi”* [Linguistica Cosmica: the Birth of the Cosmic Paradigm], *Modern Science*, 2014, no. 2, pp. 39–65. (In Russian)

Martynov M.Ju. *Jazyk russkogo anarhizma* [The Language of Russian Anarchism]. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2016. 176 p. (In Russian)

Moskovskie siluety [Moscow Silhouettes], *Izvestiya VTSIK*, 1922, no. 26 (1465), pp. 2–3. (In Russian)

Rublev D.I. *Rossiiskii anarkhizm v XX veke* [Russian Anarchism in the 20th century]. Moscow: Rodina Publ., 2019. 704 p. (In Russian)

Semigin G. *Antologiya mirovoi politicheskoi mysli*. Tom 4. Politicheskaya mysl' v Rossii. Vtoraja polovina XIX–XX v. [Anthology of World Political Thought, vol. 4. Political Thought in Russia. Second half of XIX–XX century]. Moscow: Mysl Publ., 1997. 829 p. (In Russian)

Stirner M. *Edinstvennyi i ego sobstvennost'* [The Ego and Its Own], transl. by B.V. Gimmel'marf, M.L. Gokhshiller. Khar'kov: Osnova Publ., 1994. 560 p. (In Russian)

Stirner M. *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus*. Berlin: Dreigliederungsverlag, 2002. 10 S.

Udarcev S.F. *Politicheskaja i pravovaja teorija anarhizma v Rossii: istorija i sovremennost'* [Political and Legal Theory of Anarchism in Russia: History and Modernity]. Moscow: Forum Publ., 1994. 382 p. (In Russian)

Zapiska o prichastnosti anarkhistskoi gruppy k organizatsii vzryva v MK RKP(b) [A Note on the Involvement of the Anarchist Group in the Organization of the Explosion in MK RCP (b), CA FSB], T.A. FSB Rossii Arch. 1, op. 3, inv. 8, l. 10. Typewritten copy. (In Russian)

Р.И. Соколова

Всемирно известный и незнакомый нам философ Дитер Хенрих (краткий обзор творческого пути)*

Соколова Римма Ивановна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rimmsok70@yandex.ru

В обзоре кратко рассматриваются основные вехи творческого пути выдающегося немецкого философа Дитера Хенриха (р. 1927), которого в Германии считают крупнейшим мыслителем послевоенного времени наряду с Х.Г. Гадамером и Ю. Хабермасом. Хенрих является не только глубоким исследователем немецкой классической философии, но и создателем собственной оригинальной теории, посвященной проблеме субъективности. В данном обзоре этой проблеме уделяется особое внимание. Хенрих оказал большое влияние на многие области знания – социологию, психологию, литературоведение и другие. Его труды переведены на многие языки мира; в июле 2020 г. в Билефельде был проведен международный коллоквиум, специально посвященный его творчеству. Однако в России в силу исторических и социально-политических причин Хенрих оказался почти неизвестным для российского читателя. Только в 2018 г. на русском языке была издана одна его книга «Мышление и самобытие». Кроме этой книги, в обзоре упоминаются также крупные работы последних лет – «Бытие и ничто» (2016), «Это Я и этим все сказано. Размышления о прозрении Фихте» (2019). В них развиваются идеи, содержащиеся во многих предыдущих его работах, но также изложена новая аргументация, которая представляет исследуемую проблематику с неожиданной, порой противоположной стороны. Цель данного обзора – познакомить читателя с этим философом и пробудить интерес к дальнейшему исследованию его творчества.

Ключевые слова: самосознание, субъективность, мышление, бытие, человек, целостность, «я», жизнь, «последние вопросы», прозрение

Для русской культуры естественно стремление сочувственно и глубоко вживаться в чужие культуры, открывать в них новые творческие импульсы и горизонты, о чем свидетельствует множество публикаций, посвященных зарубежным философам. В этом, полагаю, проявляется не столько пресловутое «западничество», сколько свойство нашей души, которое можно подвести под знакомую нам из русской

* Полное представление о творческом пути Д. Хенриха можно получить из его философско-автобиографической книги [Henrich, 2021].

философии «всечеловечность». Но, пожалуй, есть еще одно, не всегда манифестируемое свойство, которое довольно точно определяется немецким словом *Fernweh*, т.е. тоска по неизведанному. Поэтому наш взор обращается к тем представителям западной философии, которые в наибольшей мере могут удовлетворить эту нашу тоску и жажду неизведанного (в философии).

По стечению обстоятельств таковым неизведанным автором для нас оказался современный немецкий философ Дитер Хенрих (р. 1927), являющийся одним из крупнейших представителей немецкой послевоенной философии наряду с Гансом-Георгом Гадамером и Юргеном Хабермасом. Он оказал значительное влияние также на другие дисциплины, особенно теологию, социологию, психиатрические теории о причинах «расстройства личности», на литературные исследования и т.д. Творческая энергия, продуктивность и новаторство Хенриха вызывают уважение и удивление: его перу принадлежат 45 книг и около 300 статей.

Однако в новой России он почти неизвестен: только недавно, в 2018 г., была издана одна его книга «Мышление и самобытие» [Хенрих, 2018], при том что труды философа переведены на многие языки мира: английский, итальянский, чешский, испанский, французский, греческий, португальский, японский, китайский и даже украинский. Такое положение дел – досадное упущение и несправедливость, объясняющиеся не отношением к Хенриху российских философов, с которыми он в советское время активно сотрудничал (несколько раз приезжал в Москву в качестве руководителя немецкой делегации для участия в международных гегелевских форумах), а сложной социально-экономической ситуацией в стране после распада Советского Союза, отразившейся, в частности, и на положении философии.

Хенрих принадлежит к наиболее глубоким исследователям немецкой философии. Он не довольствуется каталогизацией философских систем мышления, а рассматривает их как проекты, как «теоретические потенциалы», которые он пытается продуктивно развивать. Поэтому Хенрих на протяжении десятков лет заслуженно пользуется большим признанием как в Германии, так и за ее пределами. Об этом свидетельствуют, например, лекции, прочитанные им в 1973 г. в США, в Гарварде: они буквально взорвали сознание слушателей, а атмосфера, царившая в аудитории, была наэлектризована. Конспекты лекций, которые были названы легендарными, неизменно вызывали жгучий интерес и передавались из рук в руки. И так продолжалось до тех пор, пока в 2003 г. на основе лекций Хенриха не была издана книга «Между Кантом и Гегелем» [Henrich, 2003]. Эти лекции стали первым послевоенным контактом англоязычной аудитории с немецким философом, который раскрывает творческий потенциал немецкой классической философии, исследуя глубины человеческого духа.

Являясь автором множества книг по философии, Хенрих неоднократно удостоивался многих почетных званий и наград, в том числе государственных. Так, например, при вручении ему Гегелевской премии отмечалось, что это мыслитель, который смог постичь произведения Гегеля в таком объеме и с таким глубоким проникновением в их сущность, что это едва ли можно представить. Впрочем, подобный масштаб философских исследований вполне в традиции столпов классической немецкой философии, однако Хенрих не только продолжает и развивает эту традицию, но и стал основателем собственной «Гейдельбергской школы». В ее рамках выявилась недостаточность наследия философского анализа субъекта и пришло понимание необходимости разработки теории, сфокусированной на феномене самосознания, которое подверглось совершенно новой интерпретации. Достижения этой школы, начиная с 1966 г. и по сей день, оказались весьма эффективными и современными, что подтверждает обоснованность концентрации внимания на данной проблематике. Большой интерес к ним со стороны других дисциплин является еще одним доказательством их плодотворности.

Следует отметить, что Хенрих являет собой олицетворение Большого стиля в философии, который вызывает сегодня в России интерес самых различных, в том числе рафинированных аудиторий. Его аргументация отличается не только высоким научным уровнем и эрудированностью, но также изяществом и своеобразием изложения. В этом он следует примеру Канта, которым Хенрих всегда восхищался, и не столько из-за выводов, содержащихся в его трудах, сколько из-за изощренности хода его мыслей, как он сам отмечал в интервью латышскому философу и журналисту Арнису Ритупсу: «Ведь философия сродни искусству. Труды великих философов в чем-то схожи с великими произведениями искусства, их связывают незримые тончайшие нити, в них обнажаются самые глубинные формы вещей» [Ритупс, 2013].

О высокой оценке немецкими и зарубежными учеными обширной философской деятельности Хенриха свидетельствует и состоявшийся в июле 2020 г. в Билефельде специально посвященный ему международный colloquium «Теория самосознания Дитера Хенриха в междисциплинарном контексте». Целью colloquium было почтить выдающегося философа и уделить его центральной теории то внимание, которого она заслуживает. Кроме того, поводом для организации colloquium с междисциплинарной направленностью стало влияние Хенриха на смежные дисциплины, обусловленное новым подходом к феномену самосознания, на котором фокусируется его обширное творчество.

Окружающие воспринимают Хенриха – что совсем неудивительно – как *человека-памятник*, ибо за свою долгую и насыщенную событиями жизнь (5 января 2021 г. ему исполнилось 94 года) он был свидетелем многих исторических событий, в том числе в философии. Он общался и сотрудничал со многими выдающимися философами XX в. Его учителем был Х.-Г. Гадамер, который в свою очередь был учеником Хайдеггера. В 2006 г. Хенрих, а также круг учеников и последователей Мартина Хайдеггера сформировали в Немецком литературном архиве г. Мирбаха отдел, включивший произведения важнейших философских учителей Хенриха послевоенного времени – Х.Г. Гадамера, Й. Риттера и Э. Ротхакера, а в 2017 г., в год 90-летнего юбилея мыслителя, этот архив был пополнен и его собственными трудами.

В связи со своим юбилеем Хенрих дал много интервью как немецким, так и зарубежным изданиям, в которых рассказал о своем долгом философском пути и встречах с известными философами начала XX в. В частности, во время юбилейной конференции в интервью Юргену Каубе он остановился на том, какую роль в его жизни и философской судьбе сыграл его учитель Гадамер. Хенрих рассказал о своем участии в семинаре Гадамера во Франкфурте, о беседах с ним во время прогулок, о поддержке, которую тот ему оказывал. Когда Хенриху предстояло поехать в Марбург, чтобы материально позаботиться о своей матери-вдове с маленькой пенсией, для чего требовалось сдать государственный экзамен, Гадамер заявил ему: «Никакого государственного экзамена. Вам этого не нужно. Вы, несомненно, уже профессор философии» [Henrich, 2018. S. 314]. Хенриху было тогда 22 года. Гадамер предоставил ему место своего ассистента с правом полной свободы писать то, что он хочет и что может. Кроме того, Гадамер вскоре неожиданно сказал: «Я хочу написать книгу о “Критике суждения” Канта. Но считаю, что вы сделаете это лучше меня» [ibid.]. Таким образом, Гадамер одним из первых заметил незаурядный философский талант своего ученика.

Интерес Хенриха к «тайне человека», его сущности, к «последним» вопросам является лейтмотивом всего его творчества. Для него вопрос «что такое человек?» неразрывно связан с вопросом о субъекте, в котором всегда звучит какая-то загадка. Тем не менее, в философию Хенрих пришел по иной причине: он осознал необходимость всестороннего и обоснованного познания Целого, что связано с осмыслением архитектуры философской системы и места в ней различных конкурирующих подходов, а также следствий, которые из этого вытекают. Философствование для него означает установление отношений между отдельными сферами мышления для

лучшего понимания определенной проблематики, такой, например, как «самосознание» или «нравственность». Хенрих говорит о «многомерной теории», которая должна быть способна принять к рассмотрению противоположные и даже противоречащие друг другу концепции. В этом он следует за Кантом, который считал, что различные сферы философии не могут изолироваться друг от друга – нужно все держать под пристальным вниманием, ибо в изоляции нельзя найти убедительных философских аргументов. Для его последователей, особенно для Гегеля, это было уже само собой разумеющимся, это часть немецкой традиции [Esser, Krüger, 2017]. Иными словами, Хенрих является сторонником системного видения в познании.

Систематический способ мышления и аргументированность означают для него постоянное расширение горизонта, а также освобождение от тесных пут мышления и необдуманых предположений, касающихся вопросов жизни человека во всех ее измерениях. Главная задача философии для Хенриха – описание человеческой субъективности, которая должна сама найти место в том, что философски воспринимается как Целое. Хенрих убежден, что ни одна другая наука не приближается к жизни человека в такой мере, как философия, ибо от нее всегда ожидалось, что она может внести ясность в вопросе о том, что такое человеческая жизнь и мышление. Ведь жизнь человека такая короткая, преходящая, а вокруг есть Целое, воплощающее в себе весь мир, в котором у человека должно быть место и которое он должен осознать. И только философия способна объяснить человеку, что он представляет собой, в связи с проблемами, возникающими перед ним из самой жизни и вовлекающими его в размышления об основных философских вопросах.

Хенрих начинает изложение своей философии субъективности с, казалось бы, достаточно обыденных и даже банальных вещей: «...люди не просто живут, они должны вести свою жизнь, исходя из знания о себе самих» [Хенрих, 2018, с. 11]. По мере разворачивания этих кажущихся «очевидностей» эксплицируется сложный комплекс вопросов относительно природы человека, его индивидуальности, сознания и самосознания, о природе знания, познаваемости мира, свободе и ответственности и т.д. В результате философия субъективности оказывается довольно сложной по своему замыслу, многослойности и многообразию аргументации, сугубой философичности и в силу выхода за границы очевидного, а также обширного объема материала. В связи с этим изложение данной теории в рамках краткого обзора может содержать риск ее огрубления и примитивизации. Поэтому считаю возможным ограничиться лишь указанием основных вех ее разработки. Более подробно о ней можно прочесть в недавно переведенной на русский язык книге Хенриха «Мышление и самобытие» (2018), в основе которой лежит цикл лекций, прочитанный автором в 2003–2006 гг. Изложению его идей посвящена также статья Е.Л. Чертковой «В поисках основы сознательного существования (размышление о книге)», опубликованная в журнале «Вопросы философии» [Черткова, 2020].

Тема субъективности обсуждается достаточно бурно как в современной немецкой философии, так и в российской. Несмотря на то, что отдельные философы в Германии и в России по-прежнему исходят из очень разных идейных предпочтений и противоположных методологических подходов, сложившаяся пестрая и дифференцированная картина исследований позволяет предполагать, что теории субъективности принадлежит большое философское будущее. Хенрих предпринял попытку представить собственную оригинальную философскую концепцию – впечатляющий вариант философии субъекта, или теорию субъективности, оставаясь при этом в рамках классической традиции исследования субъективности Канта, Фихте и Гегеля, развивавших декартовские представления о субъекте как исходном принципе философии.

Отталкиваясь от декартовского: «Я мыслю, следовательно, существую», Хенрих обогащает эту позицию достижениями современной философии XX в., несмотря

на его сложные отношения с ней. Ему приходилось отстаивать положения своей концепции в полемике с аналитической, коммуникационной, конструктивистской и натуралистическими теориями. Дополнительные вызовы для проблематики субъективности, которой Хенрих занимался с ранних студенческих лет, исходили из негативного отношения к ней: в те годы она не пользовалась большим спросом. Поэтому основной его заботой являлась необходимость охранять эту теорию от эрозии, угрожавшей ей под давлением мощных тенденций в философии того времени. Следует отметить, что Хенрих в трактовке субъективности противостоит всем главным позициям в философии: Хайдеггеру; «новому марксизму», рассматривавшему субъективность как «буржуазную категорию»; Ницше, который называл ее «величайшей иллюзией нашего времени»; феноменологии и философии экзистенциализма 20-х гг. XX в. и наконец, логическому эмпиризму Карнапа и Венского кружка. Хенрих был убежден в том, что эту тему нужно развивать на совершенно иных путях. После 1945 г. в академическом сообществе, где господствовали герменевтика, логический позитивизм и экзистенциализм, субъективность также отнюдь не привлекала внимания. Англосаксонская философия под влиянием языкового анализа долго избегала этой проблемы. Но постепенно аналитическая философия все же столкнулась с неизбежностью ее признания.

Субъективность – фундаментальная предпосылка всей философии Хенриха, которая обосновывается, формируется и актуализируется поисками ее причины и истока. На этом пути, обращаясь к достижениям классической немецкой философии, он стремится устранить ее крайности, неточности, переосмысливает некоторые положения; критически анализирует современные течения философской мысли; соотносит свои представления с выводами естественно-научных теорий. Такой широкий охват всевозможных достижений человеческой мысли позволяет ему более тщательно выверять аргументацию и в итоге находить убедительные доказательства правильности своего стремления придать субъективности статус отправной точки для базового наброска современного философствования и своеобразного ключа к процессу мышления. Развертывая свою аргументацию во многих книгах¹, он постепенно подводит к тому, чтобы сфокусировать внимание на истоке, причине субъективности, которая является конституирующей для его концепции, хотя и не дана в явном виде.

Что же такое субъективность именно как основа философствования в изложении Хенриха? Прежде всего, он отмежевывается от ее общеупотребительного понимания. Субъективность, как отмечает философ, обычно воспринимают в ошибочном, элементарном смысле, пришедшем из языка при использовании выражения «персона», т.е. с позиции третьего лица. В этом смысле субъекту приписывается все то, что относится к личностным качествам и свойствам человека, к его «конституции» [Henrich, 2019, S. 126]. При элементарном понимании субъекта все притязания познания сводятся лишь к простым мнениям, предвзятым представлениям и впечатлениям человека о жизни и окружающем мире, не соответствующим действительности.

Хенрих же использует субъективность в ином, собственно философском смысле, берущем начало в воззрениях Канта, Гегеля и особенно Фихте, который в своем наукоучении сделал акцент на достоверности субъективности как высшей формы познания. Речь уже не шла об описании способности отдельного индивида к развитию

¹ Вот только некоторые из книг Хенриха: *Selbstbewußtsein und Sittlichkeit*. Habilitationsschrift (Schreibmaschinenscript). Heidelberg, 1956. 420 S.; *Versuch über Kunst und Leben, Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*. München: Hanser Verlag, 2001. 347 S.; *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1999. 223 S.; *Die Philosophie im Prozess der Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006. 249 S.

личного внутреннего мира. У Фихте как наукоучение в целом, так и субъективность характеризуются в качестве всеохватывающего процесса и всеобщего измерения. Тем самым, как отмечает Хенрих, был сделан важнейший шаг: теперь стало возможным говорить о субъективности как о факте, являющемся основой подлинной сознательной жизни человека, включающей в себя много потенциалов. Это был довольно значимый перелом, который «маркирует перемену в истории культуры человечества» и который был подтвержден Дильтеем [Henrich, 2019, S. 128].

Следуя Фихте, Хенрих рассматривает субъективность как процесс раскрытия субъекта во все более расширяющейся перспективе, благодаря чему субъект становится самосознающим, т.е. находящимся на пути к пониманию себя и того, что составляет его жизнь. Отправной точкой является наиболее знакомый, но в то же время и наиболее непрозрачный человеческий опыт – самосознание, т.е. изначальное знакомство с собой, которое предшествует всем проявлениям субъекта и лежит в их основе. Субъект, который не знает о себе, вообще не может считаться субъектом. Знание о себе дает возможность субъекту осуществляться в процессе постоянного напряжения знающего о себе мышления, т.е. это творящее начало. Но возникает вопрос: каков исток этого знания? Ответом Хенриха является тезис о непостижимости, неузнаваемости и невозможности его использования в нормальном когнитивном процессе: «...мы не можем ни проследить его генезис, ни понять до конца его устройство» [Хенрих, 2018, с. 73]. Но философ при этом не закрывает иной, метафизический путь его познания.

Само знание о себе пронизано противоречием, осуществляясь в амбивалентности и антиномиях. Это можно объяснить наличием двух значений субъективности, которые в комплексе охватывают все то, чем является человек в сознательной жизни. С одной стороны, субъект знает себя, но это знание не имеет основы в себе, и его причина не принадлежит открытому ему миру. Возникновение самого знания о себе является событием, которое хотя и происходит по причине, присущей ему, но при этом совершенно спонтанно и без какого-либо объяснения. С другой стороны, субъект знает о самом себе как о части мира благодаря своему существованию в мире в качестве живого тела в определенной точке пространства и времени. Это порождает противоречивые устремления в познании: 1) направленность на весь мир как целое, который можно считать заданным, и в то же время эта направленность несет в себе тенденцию к выпадению субъективности из мира и ее устранение; 2) ориентация на целое, которое достигается только в мышлении, исходящем из субъективности, имеющей свою причину и цель. Хенрих считает, что оба устремления невозможно отделить друг от друга, а потому возникает проблема их согласования. Решение проблемы он видит в понимании субъективности как целого, в котором находит примирение самопонимание человека и знание о себе самом как части мира. Подробно разрабатывая понятие субъективности, придавая ей объемность и глубину в динамике ее разворачивания, Хенрих уделяет большое внимание существованию субъектов как личностей и характеру их взаимоотношений с другими людьми, исходя из субъективности. Философ показывает, что в результате постоянно меняющейся ситуации физического и социального существования субъекта возникает напряженность, приводящая к его вовлечению в процесс формирования идентичности и самопонимания на основе субъективности, которые разворачиваются и проявляются в социальной сфере, нравственном, эстетическом сознании, понимании свободы, в становлении всех форм культуры. В каждой из этих сфер субъективность обогащается новыми качествами, помогая субъекту приобрести более глубокое самопонимание и осознание самого себя, а также окружающего мира. Всем этим сферам Хенрих посвятил отдельные философские исследования.

Интерпретируя субъективность человека как фундаментальный, но не имеющий основы в себе самый факт, Хенрих тем самым очерчивает альтернативу широ-

ко распространенному натуралистическому подходу (особенно нейрофизиологии), который в объяснении субъективности основывает свою аргументацию на изучении строения и функционирования мозга. Однако такое объяснение философ считает неудовлетворительным и, глубоко изучив достижения натуралистического подхода, настаивает на том, что редукция субъективности к функционированию нейронов представляется и в дальнейшем бесперспективной [Hohe Luft, 2018]. Натуралистические исследования, согласно Хенриху, «не могут устранить границу, проходящую между материальным базисом сознания и тем способом, которым оно раскрыто для самого себя» [Хенрих, 2018, с. 138]. И в самом деле, набирающая сегодня силу тенденция к серьезной смене парадигмы в науке, затрагивающая также сферу сознания, приводит к мысли о том, что сознание есть нечто более совершенное, а вовсе не субстанция и функция головного мозга.

Заканчивая очень схематичное изложение теории субъективности, необходимо внести некоторую ясность в тезис Хенриха о непознаваемости ее истока. Судя по всему, он приблизился к очень сложной проблеме мозга и мышления, а следовательно, и субъективности, которую пытается решить в философском ключе. Как показывает история науки, такой чисто философский подход оказывается порой довольно успешным: достаточно вспомнить Анри Бергсона, который при помощи сугубо философского рассуждения смог предвосхитить сущность физиологического учения И.П. Павлова, пришедшего к похожим выводам, но только экспериментальным путем. Не случайно Войно-Ясенецкий – ученый и религиозный деятель – был поражен тем, что «эти ошеломляющие мысли великого метафизика почти полностью совпадают с новым учением о высшей нервной деятельности, созданным нашим гениальным физиологом Иваном Петровичем Павловым» [Войно-Ясенецкий, 2019, с. 53]. Можно привести и другие примеры. Французский академик, известный физиолог и физик Шарль Рише на строго научной основе пришел к выводу, что в окружающем мире существуют вибрации, которые могут исходить из мозга других людей, но что самое важное – из неведомого нам трансцендентального мира. Хенрих в свою очередь приходит к мысли об абсолюте. Однако апелляция к абсолюту не дает повода характеризовать его привычным для нас узким термином «идеалист», так как он прибегает к понятию абсолюта потому, что современная наука пока не имеет строгих доказательств относительно сущности трансцендентального мира. Полагаю, именно это обстоятельство вызывает интерес к его теории субъективности, изложенной в упомянутой книге и переведенной на многие языки, а теперь и на русский.

Важно отметить, что основополагающие смыслы бытия, находящиеся в центре философских исканий Хенриха, неразрывно связаны с напряженным вниманием к самосознанию не только как основе любого философского размышления, но и как определяющего то, кем мы являемся и кем можем быть. В этом смысле Хенрих не отделяет себя принципиально от обычного человека, так как считает, что «в некотором роде все мы философы. Это часть человеческой природы – размышлять над тем, что значит быть человеком. У каждого есть на это свой взгляд, и каждый задумывается о своей жизни: есть ли у нее цель и смысл» [Ритупс, 2013]. Но отличие профессионального философа от обычного человека состоит в том, что он «может упорядочить все эти вопросы, волнующие каждого, распределить по разным степеням важности, добиться ясности в том, почему возникают такие вопросы, и составить предположительные ответы или наметить пути получения этих ответов. И тогда то, что только едва намечается или существует в скрытом виде в жизни обычного человека, становится четким и организованным благодаря философии как научной дисциплине» [там же]. Иными словами, вся философия в такой перспективе есть по большому счету экспликация сознания человека.

В упомянутом выше интервью Каубе также обратил внимание на фразу Хенриха «каждый человек философствует», которая его, с одной стороны, заинтриговала,

а с другой – вызвала некоторое сомнение. Хенрих разъяснил, что нет ни одного человека, который совсем не философствует. Можно даже сильнее сказать: не существует такого человеческого бытия, в котором философствование не является постоянным элементом сущности человека, его активной жизнедеятельности. Размышление человека о себе сопровождает и руководит его заботой о себе, что можно видеть также в учении Руссо, который подчеркивал различие между естественным (природным) размышлением о себе и научной философией. «Конечно, – уточняет Хенрих, – в этой фразе речь идет о естественно-природном размышлении. Я думаю, что философия связана с основной потребностью человека в том, чтобы глубоко понять себя самого» [Henrich, 2018, S. 319].

Но это совсем не означает, что философское мышление ничего не добавляет к жизни в поисках «последних» причин. Интерес Хенриха к «последним», т.е. метафизическим, вопросам проявился также в опубликованной в 2016 г. книге «Бытие и ничто», основным идеям которой была посвящена рецензия в журнале «Вопросы философии» [Соколова, 2017]. В этой книге он нащупал удивительные соответствия между Гёльдерлином и Беккетом, подчеркнув склонность Беккета обращаться к запредельному, пограничному, заключенному в первоначалах «бытия» и «ничто», скрывающих немислимую глубину, куда человек стремится, но не может проникнуть, так как прямого доступа туда нет, ибо «последнее» не вмещает всего только в мыслях. Поэтому философия должна задаться вопросом: в состоянии ли она развивать дальше один из важнейших элементов ее картины мира, исходя из своего времени, а также из человеческого опыта, и сделать его понятным. В этой книге и иных работах Хенрих пытается дать ответ на поставленный вопрос, где путем сложной рефлексии, требующей от читателя соответствующей квалификации, открывает все новые грани в решении данного вопроса.

На этом пути он в какой-то степени следует за Шеллингом, Гегелем, Гёльдерлином, которые, до того как стать философами, были студентами богословия и, соответственно, обращаясь к вопросам божественного, должны были размышлять и о самых важных проблемах жизни человека. Отойдя впоследствии от религии, они столкнулись с необходимостью дать какое-то объяснение людям, не верящим в бессмертие. Поэтому тема самосознания с его ключевым понятием субъекта сделалась для них, как и для Канта, одной из самых важных. Однако, отмечает Хенрих, «как я понял довольно рано, у них почти не было что сказать по этому поводу» [Ритупс, 2013], и прежде всего не было адекватного понимания того, как данное понятие образовалось. Поэтому нерешенность этих вопросов, двойственность понимания сознания стали для Хенриха определенным вызовом. В самом деле, с одной стороны, мы знаем, что живем и в какой-то степени управляем своей жизнью, но с другой – у нас нет удовлетворяющего нас понимания смысла жизни, что делает наши попытки управлять ею весьма ограниченными и порой ошибочными. Поскольку мы не знаем основы основ жизни, нам остается только такое управление жизнью.

Развивая взгляды этих философов, а также и Фихте, Хенрих снова и снова пытается выразить экзистенциальные вопросы, возникающие в жизни любого человека, в рамках созданной им философской теории, в которой очень тщательно аргументируется каждый поворот его мысли и все вытекающие из него следствия. Такая особенность изложения требует от читателя напряженного внимания, ибо Хенрих методично шаг за шагом углубляет свое понимание, открывая в нем все новые смыслы.

Как уже отмечалось, отправной точкой его философствования является человеческий опыт, который является, казалось бы, самым знакомым, но в то же время и самым непрозрачным, т.е. опыт самосознания. Вернее сказать – это «первоначальное знакомство» с самим собой, которое предшествует и лежит в основе ясного

самосознания. На пути самосознания открывается для сознания еще одна предпосылка его Я, превосходящая субъективность. Это опора в некоем «Целом», которое не может быть полностью дано ни в одном опыте. К данной проблеме Хенрих обратился более пятидесяти лет назад в небольшой (50 стр.) книге «Первоначальное прозрение Фихте» [Henrich, 1966], в которой он объясняет, как субъективность, представленная у Фихте, может стать отправной точкой для архитектуры философской системы и как вопрос об эго является в то же время исходным пунктом для поиска «разума в сознании».

Хенрих показал историческую заслугу Фихте, состоящую в том, что именно он первым сумел глубоко постичь эту проблему и решающим образом сделал ее главной темой своей философской программы. В последующие десятилетия данная тема активно развивалась: многие философы пытались ее по-своему интерпретировать. Но в любом случае интерес к ней не только не угасал, а напротив, возрастал; в соответствии с этим значительно усиливался интерес к работе Хенриха о Фихте как к наиболее убедительной и авторитетной. Поэтому спустя полвека издательство Клостермана, опубликовавшее ее в 1966 г., вновь обратилось, теперь уже в лице сына этого издателя, к Хенриху с предложением подготовить – по просьбе многих читателей – расширенный вариант указанной книги. Это был естественный ход событий: ведь вскоре после ее издания Хенрих опубликовал еще ряд работ по аналогичной теме, хотя использовал другие подходы. Кроме того, в этом первоначальном труде было показано развитие проблемы, но не дано дефинитивных разъяснений. Поэтому ощущалась явная необходимость осветить многие нерешенные проблемы и наметить перспективы возможных решений, а также следовало прояснить, как глубоко простирается проблема и какие измерения она охватывает; тем самым открывались новые горизонты для философии. В результате осенью 2019 г. из печати вышло значительно расширенное и дополненное издание книги уже объемом в 305 стр.: «Это Я и этим многое сказано. Размышления о прозрении Фихте» [Henrich, 2019].

Книга содержит два текста. Первый из них – это текст 1966 г., второй же представляет собой основательное его развитие и новую интерпретацию. Большой временной перерыв между ними и тот интерес, который вызвал первый текст, стали для Хенриха основанием для того, чтобы оставить его без изменений и представить как исторический документ. Название новой книги – это цитата из работы Лейбница («Рассуждение о метафизике», § 34), для которого «я» уже многое объясняет, поскольку речь идет о внутреннем единстве духовного субъекта, который только таким и может познаваться. Для Фихте «я» тоже многое говорит, но вместе с тем содержит проблему, в которой концентрируются все другие проблемы. Фихте увидел ее в совершенно новом свете, а именно: можно обойтись без предварительного мнения о субъекте, употребляющем это «я», а его сущность и тем более возможность его самопознания должны быть легко поняты. Разгадка того, как это возможно, и последующая экспликация представляет большой вызов для философии, но именно она может дать ключ для всеобъемлющего объяснения. Оба момента в их взаимосвязи составляют то, что Хенрих называет «первоначальным прозрением Фихте». Постичь это прозрение совсем непросто ввиду его комплексности, постоянно влекущей за собой обманчивые попытки понимания. К этому следует добавить трудности выражения сути философии Фихте в языке. Не случайно современная философия, как и современное искусство, относятся с недоверием к патетическому тону относительно «я». Они противопоставили ему «экзистенцию» и опредмеченный анализ языка.

В связи с этим Хенрих задается вопросом: на каком основании Фихте считает, что он нашел ключ к совершенно новой процедуре на той территории, на которую прежде никто не вступал? Для прояснения данного вопроса он проводит подробную

теоретическую реконструкцию основной ситуации «этого я», которая в познавательном отношении очень спекулятивна², т.е. рефлексивна, не опирается на опыт и не содержит предпосылок для рационального анализа. На этом пути Хенрих сталкивается с центральным выводом Фихте: способность к аналитическому объяснению комплексных фактов, связанных с «этим я», подошла к своей границе. А значит, нужно постичь все связи, а также изменить существующий способ познания на противоположный.

В своей книге Хенрих как раз и предпринял такую сложную работу, раскрыть содержание которой еще только предстоит исследователям – не только философам Германии и других стран, но и, надеюсь, российским. В целом Хенрих видит значительный вклад Фихте в философское познание в том, что он обратился к глубочайшим переживаниям человеческого духа, к человеческому «Я», вмещающему в себя духовный мир. Для Фихте познать глубинную сущность «Я» – значит понять его как нечто постоянно творящее и тем самым созвучное с духовно-божественным. В связи с этим Хенрих отвергает общепринятую точку зрения, согласно которой философия «Я» воспринималась как теория, уравнивающая самосознание и самовластие, а ее генезис трактовался как процесс растущего притязания и самонадеянности субъективности, начавшийся с Декарта и достигший своего наивысшего пункта у Фихте. При такой оценке утрачивается собственное содержание его учения, а также мотивы развивать его дальше. И только при глубоком погружении в философию Фихте становится понятной ошибочность глобального диагноза относительно его философии и диагноза современного ему мира, который в своем философском выражении усмотрел в фихтевском абсолютном Я предтечу формулы Ницше об эквиваленте нигилизма и воли к власти. Поэтому для Хенриха постижение подлинного смысла первоначального прозрения Фихте является не только важной темой философской теории, но и плодотворной возможностью для философии, согласующейся с основными чертами современного сознания. Однако интерес к этому Хенрих оставляет на заднем плане.

Таким образом, по мнению Хенриха, именно Фихте ближе всех подошел к решению вопроса о «самосознании» и увидел то, чего не замечал Лейбниц и избегал Кант. А там, где ему что-то не удавалось, он форсировал постановку проблемы и при этом в такой отдаленной перспективе, что «и сегодня нужно ему следовать, а также учиться у него» [Henrich, 2019, S. 5]. Хенрих с его склонностью к глубокому анализу увидел в Фихте нечто близкое себе, а именно: нестандартное мышление, умение посмотреть на проблему с неожиданной, порой с противоположной стороны. Завершить краткий обзор творческого пути Хенриха с полным правом можно словами, сказанными им о Фихте: они уместны и применительно к самому Хенриху, ибо ему, несомненно, тоже стоит следовать и у него можно учиться. Свойственная философу исследовательская напряженность изложения, разнообразие и скрупулезность аргументации, обращение к важнейшим особенностям личностного существования и к вечным, «последним» метафизическим вопросам дают нам образец подлинного философствования.

² Спекулятивное понимается Хенрихом «не в смысле произвольного, рискованного и безответственного, но в качестве категориально-дисциплинированного устремления за границы очевидного и убедительно доказуемого» [Хенрих, 2018, с. 66].

Список литературы

- Войно-Ясенецкий, 2019 – Лука (*Войно-Ясенецкий*). Дух, душа и тело. М.: ООО «Духовное преображение», 2019. 223 с.
- Ритупс, 2013 – *Ритупс А.* Свобода между раной и благодарностью. Разговор с Дитером Хенрихом. Rigas Leiks. 2013. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/svoboda-mezhdu-ranoy-i-blagodarnos...> (дата обращения: 12. 04. 2019).
- Соколова, 2017 – *Соколова Р.И.* Дитер Хенрих. Бытие или Ничто. Размышления о Сэмюэле Беккете и Гельдерлине // *Вопр. философии.* 2017. № 3. С. 215–218.
- Хенрих, 2018 – *Хенрих Д.* Мышление и самобытие. Чтения о субъективности / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Весь Мир, 2018. 320 с.
- Черткова, 2020 – *Черткова Е.Л.* В поисках основы сознательного существования (размышление о книге) // *Вопр. философии.* 2020. № 12. С. 124–132.
- Henrich, 2007 – *Henrich D.* Denken und Selbstsein – Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, 2007. 350 S.
- Henrich, 2003 – *Henrich D.* Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism / Hrsg. v. David Pacini. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2003. 341 S.
- Henrich, 2016 – *Henrich D.* Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München: Verlag C.N. Beck, 2016. 493 S.
- Henrich, 2018 – *Henrich Dieter* im Gespräch mit Jürgen Kaube // *Philosophie und Leben.* Erkundungen mit Dieter Henrich. Göttingen: Wallstein Verlag, 2018. S. 307–330.
- Henrich, 2017 – *Dieter Henrich* interviewt von Andrea Esser und Hans-Peter Krüger. *Subjektivität und Metaphisik* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* 2017. Vol. 65. Issue 2. S. 302–336.
- Henrich, 1966 – *Henrich D.* Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt: 1966. 51 S.
- Henrich, 2019 – *Henrich D.* Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019. 305 S.
- Henrich, 2021 – *Henrich D.* Ins Denken ziehen, eine philosophische Autobiographie in Gesprächen mit Mathias Bormuth und Ulrich von Bülow. München: C.H. Beck, 2021. 288 S.
- Hohe Luft, 2018 – *Idealist Dieter Henrich* über das Rätsel der Subjektivität. Interview Henrich. *Hohe Luft / Philosophie Zeitschrift.* 2018. Heft 1.

The Worldwide Famous and Unknown to Us Philosopher Dieter Henrich (a brief Overview of His Creative Path)

Rimma I. Sokolova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. 12/1 Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation; e-mail: rimmsok70@yandex.ru

The review briefly examines the main milestones of the creative path of the outstanding German philosopher Dieter Henrich (b. 1927), who in Germany is considered the greatest thinker of the post-war period, along with H.G. Gadamer and Yu. Habermas. Henrich is not only a deep researcher of German classical philosophy, but also the creator of his own original theory on the problem of subjectivity. This review pays special attention to this problem. Henrich had a great influence on many fields of knowledge – sociology, psychology, literary studies, and others. His works have been translated into many languages around the world; in July 2020, an international colloquium dedicated specifically to his work was held in Bielefeld. However, in Russia, due to historical and socio-political reasons, Henrich was almost unknown to the Russian reader. Only in 2018, one of his books, “Thinking and Self-Existence”, was published in Russian. In addition to this book, the review also mentions major works of recent years – “Being and Nothing” (2016), “This is Me and this is all said. Reflections on Fichte’s Insight” (2019). They develop the ideas contained in many of his previous works, but also present a new argument that presents the problem under study from an unexpected, sometimes opposite side. The purpose of this review is to introduce the reader to this philosopher and to arouse interest in further research of his work.

Keywords: self-awareness, subjectivity, thinking, being, man, integrity, “I”, life, “last questions”, insight

References

Chertkova E. V poiskah osnovy soznatel'nogo sushchestvovaniya (razmyshlenie o knige) [In Search of the Basis of Conscious Existence (Reflection on the Book)], *Voprossy filosofii* [Questions of philosophy], 2020, no. 12, pp. 124–132. (In Russian)

Henrich D. *Myshlenie i samobytie. Chteniya o sub"ektivnosti* [Thinking and Self-being. Read about the Subjectivity], trans. by A. Sudakov. Moscow: the Whole world Publ., 2018. 320 p. (In Russian)

Henrich D. *Denken und Selbstsein – Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007. 350 S.

Henrich D. *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, hrsg. v. D. Pacini, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2003. 341 p.

Henrich D. *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*. München: Verlag C.N. Beck, 2016. 493 S.

Henrich Dieter im Gespräch mit Jürgen Kaube. In: *Philosophie und Leben. Erkundungen mit Dieter Henrich*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2018, SS. 307–330.

Henrich Dieter interviewt von Andrea Esser und Hans-Peter Krüger. Subjektivität und Metaphisik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2017. Vol. 65. Issue 2, SS. 302–336.

Henrich D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1966. 51 S.

Henrich D. *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. GmbH. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2019. 305 S.

Henrich D. *Ins Denken ziehen, eine philosophische Autobiographie in Gesprächen mit Mathias Bormuth und Ulrich von Bülow*. München: C.H. Beck, 2021. 288 S.

Idealist Dieter Henrich über das Rätsel der Subjektivität. Interview Henrich. *Hohe Luft / Philosophie Zeitschrift*, 2018, h. 1.

Luka (Vojno-Yasineckij), 2019 – Luka (Vojno-Yasineckij). *Duh, dusha i telo*. Moscow: OOO «Duhovnoe preobrazhenie» Publ., 2019. 223 p. (In Russian)

Ritups A. *Svoboda mezhduranoi i blagodarnost'yu. Razgovor s Dieter'om Henrich'om* [Freedom Between Injury and Gratitude. Conversation with Dieter Henrich]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/svoboda-mezhduranoi-i-blagodarnost...> [accessed 12. 04. 2019]. (In Russian)

Sokolova R. Dieter Henrich. Bytie ili Nichto. Razmyshleniya o Samuel'e Beckett'e i Hölderlin'e [Review. Dieter Henrich. Being or Nothing. Reflections on Samuel Beckett and Hölderlin]. *Voprossy filosofii* [Questions of Philosophy], 2017, no. 3, pp. 215–218. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

К.А. Мартемьянов

«Конкретность метафизики»: Ф.М. Достоевский в философии Н.А. Бердяева и С.Л. Франка

Мартемьянов Кирилл Алексеевич – аспирант школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: martemyanov1996@bk.ru

В статье обсуждается влияние мысли и творчества Ф.М. Достоевского на философию Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Рассматриваются парадигмальные для русской религиозной философии понятие и опыт «живого знания», а также его предвосхищение в творчестве Ф.М. Достоевского. В связи с тем, что проблема живого знания выходит за пределы чистой гносеологии, в статье также поднимаются темы этического идеала, смысла религиозной веры и ее экзистенциального значения. Кроме того, в статье представлены три взаимодополняющих проекта теодицеи в русской философии XX в. (Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка), общим источником которых также является мысль Достоевского. В приложении к статье впервые публикуется перевод доклада русского философа, поэта и историка культуры Н.С. Арсеньева “The Central Inspiration of Dostoevsky” (Основная интуиция Достоевского).

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, религиозная метафизика, теодицея, живое знание, дух, бытие, экзистенциальный опыт

Формирование русской религиозной мысли XX в., по признанию ключевых ее представителей – В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, Н.С. Арсеньева и других, происходило под сильнейшим влиянием Ф.М. Достоевского, 200 лет со дня рождения которого отмечается в этом году. Именно Достоевский очертил поле моральных, экзистенциальных и религиозно-метафизических проблем, рассмотрению которых посвящены главные, системообразующие труды выдающихся отечественных философов [Жукова, 2017, с. 566–568]. Во многом интерес к творчеству Достоевского у русских мыслителей, как справедливо указывает Б.Н. Тарасов, связан с тем, что автор «Братьев Карамазовых» тщательно разрабатывает две основополагающие логики развития человека и мира – «с Богом» и «без Бога» [Тарасов, 2017, с. 154].

Один из крупнейших представителей русской философии Н.С. Бердяев небезосновательно утверждал, что «все наши метафизические идеи идут от Достоевского» [Бердяев, 2016, с. 502]. Более того, Бердяев считает, что метафизика может

быть отныне сохранена лишь в том виде, какой она имеет у Достоевского [Бердяев, 2016, с. 501], т.е. в предельной экзистенциальной *задетости* ее проблемами – невозможности жить вне сосредоточенности на вопросах о Боге, добре и зле, смысле и смерти. Именно эта задетость является, по Бердяеву, признаком *конкретности* метафизики Достоевского. В понятии «конкретности» Бердяев, как нам представляется, схватил сущностную черту не только творчества Достоевского, но и русской философии в период наивысшего расцвета религиозной метафизики. В рамках исследования мы попробуем сначала истолковать, в чем проявляется «конкретность метафизики» Достоевского, а затем проследить ее влияние на определяющие для метафизики Н.А. Бердяева и С.Л. Франка концепты. На наш взгляд, именно опыт «конкретности» не просто заимствуется русской мыслью у Достоевского, но становится парадигмальным для нее. В этом опыте русская философия опознает свою самобытность, отделяя себя от «отвлеченности» (В. Соловьев) или «меонизма» (В. Эрн) европейской мысли. Так о какой же конкретности идет речь?

Христианская метафизика Достоевского и ее философская концептуализация

Под *конкретностью* следует понимать, во-первых, *способ проживания* той или иной идеи, – проживания, вбирающего в себя и познающую, и чувственную, и духовно-волевою грани человеческого опыта. Такое понимание «конкретности», явно обнаруживаемое в произведениях Достоевского¹, можно назвать предвосхищением одного из ведущих концептов русской мысли – *цельного* (в формулировке В.С. Соловьева) или *живого* (в формулировке С.Л. Франка) знания. Ключевая особенность такого знания состоит в том, что оно включает в себя *сущностные экзистенциальные запросы* человека. Так, в «Положительных началах цельного знания» В.С. Соловьев замечает: «Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера; оно должно отвечать *всем потребностям* человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере *всем высшим стремлениям* человека» [Соловьев, 1996, с. 229; *курсив наш.* – К.М.]. Таким «высшим стремлением» является, к примеру, стремление к преодолению наличного состояния действительности, – состояния, омраченного разладом, страданием и господством закона смерти. Своеобразная интерпретация этого феномена *несогласия* с наличным порядком мира, эксплицированного Достоевским уже в «Записках из подполья»², станет для русских философов метафизическим «окном» – тем *разрывом* в мире, который подрывает абсолютность его законов.

Концептуализация противостояния *законов мира* и *опыта личности* была сущностной чертой самых значимых русских философских систем XX в. Так, например, *трагедия объективации* и *этика творчества* выражают и преодолевают этот

¹ С.Л. Франк отмечает, что *идеи* у Достоевского есть живые имманентные силы, определяющие судьбу человека – см. *Frank S. Dostojevskys Weltanschauung* // BAR. S.L. Frank Papers. Box 11. Цит. по: [Цыганков, Оболевич, 2019, с. 136].

² См. знаменитый отрывок, в котором герой отказывается смиряться перед железной необходимостью законов логики и природы: «Помилуйте, – закричат вам, – восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следовательно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т.д., и т.д.». Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватало» [Достоевский, 1998, с. 312].

конфликт в философии Н.А. Бердяева³. Не будет преувеличением сказать, что в философии С.Л. Франка ключевую роль играет выявление трагической асимметрии между человеком и миром, на чем, в свою очередь, базируется оригинальное онтологическое «доказательство»⁴ бытия Бога. Согласно этому доказательству, очевидность существования Бога не выводится логически из понятия о Нем, а усматривается в самом экзистенциальном опыте ищущего: в сознании собственной безосновности Франк видит *смутное знание* о том, к чему (точнее, к Кому) нужно стремиться, чтобы превзойти свое несовершенство, а само наличие этого знания воспринимает как свидетельство *метафизичности, не-от-мирности* человеческого бытия⁶, т.е. того, что, по словам Зосимы из «Братьев Карамазовых», «корни наших чувств и мыслей не здесь, а в мирах иных» [Достоевский, 1976, с. 290]. Именно в свете сказанного стоит понимать его же емкую фразу о том, что «единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности...» [Франк, 1997, с. 313]. И примечательно, что истоки своей версии онтологического доказательства Франк видит именно в творчестве Достоевского. В своей работе «Теодицея Достоевского», изначально написанной по-немецки, Франк отмечает, что Достоевский утверждает особое доказательство бытия Бога, основанное не на логической достоверности, а на Его самоочевидности. «Своеобразие воззрения Достоевского при этом заключается в том, что для него основание, из которого выводится очевидная реальность Бога, – не понятие схваченной в мышлении сущности Бога, как это встречается у соответствующих богословов и философов, но (в обоих случаях лучше снять) конкретный образ Божий. «Тот, кто однажды познал образ Христа и позволил ему повлиять на себя, тот с полной очевидностью знает, что он более убедительный, потрясающий и вместе с тем в глубочайшем смысле слова, более реальный, чем вся реальность мира» [Frank, 1936, S. 10]⁷.

Установленная нами связь между мыслью Достоевского (в частности, способом бытия его персонажей) и концептом цельного (живого) знания в русской мысли подтверждается схожим *пониманием истины* в обоих случаях. Мы помним, что, различая между «математически доказанной» (и потому *действительной*) истиной и идеалом Христа, Достоевский без сомнений выбирает второй [Достоевский, 1985, с. 176]. Подобный выбор возможен лишь при условии четкого разделения логики «ума» и логики «сердца», более того, при условии признания, что вторая логика по своему ценностному значению превосходит первую. Комментируя эту важнейшую дилемму, немецкий философ Рихард Лаут точно отмечает, что Достоевский «противопоставляет реальному познанию закона *становления и исчезновения* размышления о смысле и ценности», добавляя, что выбор Христа свидетельствует не о «самодурстве или слепой партийности», а о том, что «Достоевский придавал вопросу о смысле и ценности принципиально большее значение, чем эмпирическому познанию» [Лаут, 1996, с. 332–333].

³ См., например, работу Бердяева «Дух и реальность», в которой этот конфликт выражен наиболее остро [Бердяев, 1994б, с. 364–475].

⁴ «Доказательство» взято здесь в кавычки, ибо речь идет не столько о логическом заключении, призывающем принять *именно такое* положение дел, сколько об очевидности, возникающей в результате волевого усилия «направить взор на предмет религиозного опыта и при этом напрячь духовный взор, чтобы подлинно рассмотреть то, что есть» [Франк, 1992, с. 253].

⁶ «Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо *противостоящего* человеческому бытию, есть тем самым его необходимый *коррелят*, т.е. что связь с Богом есть *внутренний признак* самого существа человека» [Франк, 1992, с. 313].

⁷ Цит. по: [Аляев, Оболевич, Резвых, Цыганков, 2021].

Введение Достоевским двух типов истины имело *непосредственное* продолжение в философии С.Л. Франка. Так, в своей поздней работе «Свет во тьме» (1949) Франк, говоря об основаниях христологии, так же указывает на два фундаментально различных смысла слова «истина». С одной стороны, истина понимается как совпадение мыслимого с действительным (т.н. корреспондентская концепция). Эта трактовка, принятая в научном познании, отвечает за ориентацию человека в мире и дает инструменты для власти над ним; с другой стороны, в силу недостаточности такой истины *для нас*, Франк выделяет иной тип истины, которая открывается в опыте приобщения к подлинной реальности⁸. По Франку, именно в этой опытно проживаемой истине преодолевается шаткость и беспочвенность нашего личного существования [Франк, 1998, с. 89–90]. В пределах концепта «живого знания» бьется и мысль Бердяева, хотя он никогда не обращался к этому понятию напрямую. Ведь именно в свете живого знания может быть понято его восприятие истины: «...истина должна быть соизмерима с моей духовной природой, с моей духовной жизнью. Она не может быть для меня внешней, деспотически меня насилующей» [Бердяев, 1994а, с. 103].

Итак, мы прояснили первое значение слова «конкретность», показав как его смысловое присутствие в мысли Достоевского, так и его ведущую роль в дискурсе русской религиозной философии. Перейдем ко второму значению.

Конкретность, во-вторых, указывает на преодоление *разделенности* «сознания» (как принципа субъективности) и «бытия» (как принципа объективности) – преодоление, предполагающее опыт живой связи с реальностью и всем ее содержанием. В случае Достоевского это преодоление явлено как в *действующем* характере поведения многих его персонажей, так и в его собственных размышлениях. Так, в подготовительных материалах к роману «Бесы» Достоевский, пытаясь охарактеризовать Ставрогина, указывает на то, что «идея владеет им» и, «раз поселившись в его натуре, требует немедленного применения к делу». Комментируя это видение, русский мыслитель С.И. Гессен выходит на более обобщенное понимание того способа, каким существуют персонажи Достоевского: «...подлинное лицо есть у Достоевского всегда воплощение идеи, проявляющейся однако как метафизическая сила *во всем образе действий данного лица*, а не в одном только его мышлении или его словах» [Гессен, 1932, с. 49]. Кроме того, стоит обратиться к концепту «*живой жизни*», который встречается и в произведениях, и в записных тетрадях писателя. И хотя некоторые исследователи считают, что окончательный смысл этого «туманно-мистического идеала» утерян [Мочульский, 1995, с. 339], все же мы можем сформулировать некоторые его константы.

Впервые Достоевский вводит мысль о «живой жизни» в повести «Записки из подполья» (1864). Здесь она апофатически определяется как нечто противоположное отвлеченному мечтательству и «подпольной» жизни, т.е. жизни в пределах только своего сознания, жизни, неспособной переступить порог этого сознания⁹.

⁸ «Подлинная реальность» у Франка – это философски определенное, а не туманно-мистическое понятие. Оно означает единство объективного и личностного бытия, – единство, «непредставимое в творении» и потому относящееся только к Богу [Франк, 1997, с. 323].

⁹ Показательно последнее событие «Записок из подполья», точнее, сопровождающие его переживания героя: оскорбив Лизу и вынудив ее уйти, он выбегает на заснеженную улицу, всем существом желая вернуть ее, но затем в очередной раз проваливается в «подполье», т.е. позволяет сознанию притупить острое стремление к действию, цинизму – чистое желание сердца. Этот переход виден в следующем отрывке, состоящем почти полностью из внутреннего монолога героя: «Куда пошла она? и зачем я бегу за ней? Зачем? Упасть перед ней, зарыдать от раскаяния, целовать ее ноги, молить о прощении! Я и хотел этого; вся грудь моя разрывалась на части, и никогда, никогда не вспомню я равнодушно эту минуту. Но – зачем? – подумалось мне (курсив мой. – К.М.). – Разве я не возненавижу ее, может быть, завтра же, именно за то, что сегодня целовал ее ноги? Разве дам я ей счастье? Разве я не узнал сегодня опять, в сотый раз, цены себе? Разве я не замучу ее!» *Я стоял на снегу, всматриваясь в мутную мглу, и думал об этом* [Достоевский, 1973, с. 177].

Именно в этом смысле подпольный герой «отвыкает» от *живой* жизни и даже чувствует к ней омерзение [Достоевский, 1973, с. 178]. В записной тетради того же года («Записки из подполья» уже опубликованы) Достоевский, углубляясь в тему конфликта подпольности и живой жизни, вводит дополнительные коннотации. Здесь «болезненность» обособленно-личного сознания объясняется двумя свидетельствами: во-первых, потерей «живой идеи о боге», а во-вторых, тем фактом, что в состоянии обособленного сознания человек «чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и всё сознает» [Достоевский, 1980, с. 192]. В этой записи еще не утверждается, что отрыв от Бога *и есть* отрыв от «источника живой жизни». В эксплицитном виде Достоевский выскажет это спустя 12 лет в «Дневнике писателя» за 1876 г., обострив это высказывание мыслью, что безрелигиозное сознание, опытно оторванное от идеи бессмертия, логически должно приходиться к отчаянию, а от него – к самоубийству. Самосознающая жизнь, скованная «косными законами природы», которые в конечном счете уничтожают все живущее, воспринимается как неоправданная. Любые же идеалы, *принимающие* эти условия, – как бессмысленные из-за своей бессильности против них. «В результате ясно, что самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человечка, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещающая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей... Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство... Словом, *идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь* (курсив наш. – К.М.), ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества», – формулирует писатель [Достоевский, 1982, с. 49–50].

Таким образом, «живая жизнь» понимается как жизнь, *осмысленная и оправданная в своих последних основах*, а таковой, по Достоевскому, может быть лишь та жизнь, которая восприняла идею собственного бессмертия. Без сопряжения с ней жизнь оказывается не «живой», а отравленной тоской или помраченной чувственными аффектами. Опыт бессмертия же обретается в практике преобразования себя в «я» Христа. Содержательной стороны этой практики мы коснемся ниже. Сейчас же нельзя не отметить, что Достоевский здесь в емкой форме уже предвосхищает основные константы «Смысла жизни» С.Л. Франка (1923) – текста, который с философской скрупулезностью обосновывает религиозную интерпретацию этого вопроса. Франк формулирует два условия осуществимости смысла жизни: первый из них – существование Бога, а второй – достижимость для нас жизни в Боге, возможность нашей причастности к Нему [Франк, 2003, с. 54]. В основании этих условий лежит интуиция того, что достижение смысла жизни прямо связано с возможностью преодоления собственной временности и смерти. То есть основным условием осуществленности смысла является *непрерывное присутствие личностного сознания этого смысла*. И наоборот: признание неизбежности того момента, в котором нить личностного сознания окончательно обрывается (смерти), есть одновременно признание невозможности того, что жизнь может быть осмысленна. «Мы должны иметь возможность преодолеть все обесмысливающую смерть», – пишет Франк [там же, с. 56].

Итак, мы прояснили *конкретность* мысли и опыта Достоевского, во-первых, на примере его предвосхищения концепта «живого знания», а во-вторых, через понятие «живой жизни», которое мы *пока* поняли как чисто внутреннее состояние, характеризующее опыт связи с Богом и, как следствие, осознания своего бессмертия. Теперь мы должны поставить вопрос: каким образом «живая жизнь» осуществляется в мире? Имеет ли она этическое измерение? Разработке этого вопроса посвящена

одна из «тайных» записей Достоевского от 16 апреля 1864 г. (на следующий день после смерти его первой супруги), которая была обнаружена Б.П. Вышеславцевым и опубликована в 1932 г. с сопроводительным комментарием¹⁰. Вышеславцев дает следующую характеристику этому отрывку: «Метафизика смерти ставит сразу все проблемы посюстороннего и потустороннего мира. И потому медитация Достоевского вырастает в грандиозную этическую систему, решающую проблему смысла жизни, смысла любви, смысла развития и вечного человеческого стремления к совершенству» [Вышеславцев, 1932, с. 291].

В этой краткой, но философски заряженной записи Достоевский уже в имплицитном виде предвосхищает главные, преимущественно этические, интуиции русской религиозной мысли XX в. Эта схожесть этических установок коренится в общем источнике – Евангелии, т.е. как в случае Достоевского, так и в случае русских религиозно-философских систем XX в. речь идет об этике, основанной на образе, словах и способе поведения Иисуса Христа. Так, Достоевский говорит о Христе как об «идеале человека во плоти», после появления которого становится ясно, что высочайшая точка развития, высочайшее назначение личности заключается в том, чтобы, дойдя до полноты саморазвития, «как бы уничтожить свое я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский, 1980, с. 172]. И именно подобное действие отказа от своего «я» и служения другому, представленное в коллективном масштабе, создает состояние «рая», «соборности» или «Царства Божьего». Важно сказать, что Достоевский далек от утопизма, он трезво сознает, что это этическое действие, основанное на беззаветной любви к другому, *неосуществимо целиком* в текущих, «земных», условиях, ибо «закон личности на земле связывает». Поэтому текущее состояние человека, которое прервется только физической смертью, есть всегда состояние *переходное, борющееся и стремящееся*.

Эту этику любви особым образом, формулируя авторские концепты объективации и творчества, разрабатывал Н.А. Бердяев. Любовь к другому (не только к человеку, но и к животному или растению) он понимал как *величайшее* обнаружение творчества в жизни [Бердяев, 1994б, с. 447]. Если творчество в первичном значении связано с производством тех или иных объектов и потому с наращиванием объективированного (по Бердяеву, «падшего») бытия, то творчество любви уничтожает объективацию, расчищая место для внутренней взаимосвязи, для «я» и «ты». Само это состояние единения двух лиц в любви Бердяев воспринимает как *частичное* пришествие Царства Божьего, как преобразование наличного бытия, происходящее в жизни двух соединенных людей. «Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект и открывается “ты”. Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходит Царство Божье, иной порядок бытия, отличный от нашего падшего, выброшенного наружу, объективированного мира» [Бердяев, 1994в, с. 313].

Проблема теодицеи

В рамках рассмотрения проблемы религиозного опыта и познания, а также этики любви, исходящей из этого опыта, возникает важнейшая для религиозно-философской традиции проблема теодицеи. Уверенность в присутствии Бога и опыт мира, который радикально не соответствует статусу божественного творения в силу

¹⁰ О неизвестности этой записи до 1932 г. Вышеславцев пишет так: «Когда этот отрывок был мною прочитан на юбилейном собрании в память Достоевского, я мог убедиться, что он неизвестен никому, даже знатокам Достоевского» [Вышеславцев, 1932, с. 293].

зла, господствующего в нем, неизбежно ставит вопрос: как совместить бытие совершенного Бога с миром, который «во зле лежит»?

Можно сказать, что именно Достоевский пробудился от «догматического сна» рациональной теодицеи новоевропейской метафизики. Франк небезосновательно говорит о том, что, «вероятно, со времен книги Иова эта проблема никогда так безжалостно-остро не была поставлена в человеческом сознании и столь мучительно пережита, как у Достоевского» [Frank, 1936, S. 104]. И действительно, «бунт» Ивана Карамазова (в частности, рассказанная им история о мальчике, которого до смерти загрызла свора цепных собак по произвольному приказу генерала) окончательно подрывает убедительность типичных для рациональной теодицеи высказываний о том, что существование зла «вписано» в изначальный порядок мироздания и потому служит его совершенству¹¹. Как бы вторя Ивану, против рациональной теодицеи категорично и даже обвинительно выступил Б.П. Вышеславцев: «...зло, ведущее к “лучшему в этом лучшем из миров”, становится сугубым злом; зло, ведущее к “прогрессу”, справедливому строю – есть наихудшее зло, зло, имеющее дерзость оправдывать себя, вообразившее себя добром... Всякая телеологическая рационализация исторического процесса есть предприятие имморальное» [Вышеславцев, 1928, с. 16]. Стройности теоретических конструкций здесь противостоит трагический и нравственно возмущенный опыт личности, не понимающей, как – при допущении присутствия благого и всемогущего Бога – возможна насильственная смерть невинного ребенка. Достоевский настолько обострил проблему теодицеи для религиозного сознания, что почти ни один крупный русский философ XX в. не смог обойти ее стороной.

Интуиция глубокой поврежденности объективного мира достигает радикального размаха в философии Н.А. Бердяева. Не будет преувеличением сказать, что гносеология, онтология и антропология Бердяева непосредственно связаны с восприятием мира как зла, поработавшего человека, и, следовательно, со стремлением освободиться от него. Отсюда же возникает проблема оправдания бытия Бога, которую Бердяев решает гностическим способом¹². Отбрасывая мысль о том, что свобода человека в качестве одного из источников зла в мире могла быть сотворена Богом, Бердяев мыслит свободу как *изначально иное* по отношению к Богу, а значит, полностью равноправное Ему [Бердяев, 1993, с. 39]. Из показанного таким образом бессилия Бога по отношению к злу мира (Он не властен над *несотворенной* свободой) Бердяев выводит образ страдающего и нуждающегося в человеке Бога. Подобная оптика, однако, подрывает сами основания религиозного опыта, ибо страдание, нужда и зависимость от внешних сил есть наша, исключительно человеческая, *тварная* черта, от которой человек желает освободиться посредством богообщения. Но как сможет он освободиться от нее, если сам Бог находится в плену этих же состояний? Выступив против рациональной теодицеи, Бердяев парадоксальным образом восстановил ее. Разница этих систем лишь в следующем: если классические теодицеи оправдывали оптимистическое отношение к миру (частное зло служит совершенству целого), то Бердяев создает пессимистическую теодицею (свобода и Бог находятся в изначальном и, видимо, непреодолимом противоборстве).

Этих недостатков лишены иные версии теодицеи, возникающие в русской религиозной мысли XX в., из которых, помимо специально интересующей нас антиномической теодицеи С.Л. Франка, мы упомянем также «трагическую теодицею»

¹¹ Ср., например, позицию Фомы Аквинского, в том или ином виде дошедшую до Спинозы и Лейбница, согласно которой «ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали не только вечные, но также и тленные вещи», и «вселенная лучше и совершенней оттого, что некоторые вещи могут отпасть...» [Фома Аквинский, 2006, с. 607].

¹² Подробнее см.: [Мартемьянов, 2020, с. 143–159].

Б.П. Вышеславцева, которая располагается как бы «между» теодицеями Бердяева и Франка. Отметим, что как Вышеславцев, так и Франк черпают вдохновение из мысли Достоевского.

Согласно Вышеславцеву, неверной является уже сама исходная позиция, из которой задается фундаментальный вопрос теодицеи (как можно оправдать Бога?). В ней человек берет на себя роль судьбы, ставит категории и нормы своего логоса выше Промысла. Более того, сама логика Промысла с присущей ей непостижимостью вытесняется за пределы опыта. На мир и Бога как бы набрасывается сеть рациональных, т.е. понятных уму, категорий, и тем самым человек оказывается отрезанным от опыта *абсолютно иною*. Вышеславцев совершает смелый и оригинальный шаг. Теодицея, говорит он, может быть *только* трагической. Апорию, которая ставится теодицеей, нужно *принять* во всей ее неразрешимости. Вышеславцев даже находит в *самом* опыте трагедии своеобразное свидетельство присутствия Божества: «Только здесь находит свое объяснение тот странный духовный опыт, что в страдании, безвыходности и Богооставленности – всего сильнее чувствуется присутствие Божества; здесь, в предельном трагизме – заключается настоящая “Теодицея”, ибо здесь обнаружение Божества – в непонятности его Промысла» [Вышеславцев, 1928, с. 21]. Трагедия выбивает нас из колеи упорядоченной и устроенной жизни, она вызывает в нас вопрос «за что?» – и именно в нем зияет бездна несоизмерности между нашими представлениями о том, как «должно быть», и событийной логикой самого бытия. В итоге Вышеславцев, поддерживая Бердяева и одновременно оппонировав ему, утверждает и страдающее участие Бога в мире, и *в то же время* Его абсолютную непричастность миру: «...Бог участвует в трагизме бытия и вместе с тем за пределами (“абсолютен”), “отрешен”) по отношению к трагизму бытия, не участвует в нем. Только такая апория адекватна предельной глубине и таинственности вопроса. Одностороннее, недиалектическое решение было бы бедным: только страдающее, или только блаженное божество неполно» [там же, с. 31].

Похожим образом разрабатывается теодицея С.Л. Франка. Франк признает эмпирически-активную реальность зла, но вместе с ней и невозможность рационально объяснить ее наличие с религиозной точки зрения: «Объяснить зло значило бы обосновать и, тем самым, оправдать зло. *Но это противоречит самому существу зла* как тому, что *неправомерно, что не должно быть...* теодицея в рациональной форме невозможна, и самая попытка ее построения не только логически, но и *морально и духовно недопустима*» [Франк, 1990, с. 531, 539]. Отказываясь таким образом от всякого теоретического рассуждения, выводящего зло из предшествующего *чего-либо*, Франк призывает к экзистенциально-этическому разрешению проблемы теодицеи. От установки обвинительной претензии к Богу и его замыслу нужно перейти к самообвинению, к сознанию вины за тот грех, который вошел в мир *через меня*. И примечательно, что это разрешение теодицеи Франк открыто заимствует у Достоевского, лишь перекладывая его на систематическую философскую речь. Приведем важнейший отрывок из уже упомянутой статьи Франка «Теодицея Достоевского», в которой ясно и лаконично развернут этот ход мысли: «Сознание вины и свободы не может и не должно быть объективно-предметным, оно не должно быть направлено на что-то иное вне нас самих – будь то человек (в абстрактно-объективном смысле), мир или сам Бог; оно должно быть пережито и схвачено лишь как самосознание. Связанное с этим обвинение должно быть самообвинением. Наблюдение *мировой дисгармонии* должно быть понято, как: я сам несу вину и ответственность за весь грех и все зло мира. *Человек должен повернуть свой духовный взгляд и увидеть в себе самом, в своем собственном внутреннем существе ту точку бытия, из-за которой грех и вся дисгармония прорвались в мир*» [Frank, 1936, S. 13].

Как мы можем видеть, мысль Достоевского стала для виднейших представителей русской философии важнейшим источником не только для эксплицитной постановки

гносеологических, экзистенциальных, этических и богословских проблем, но и для различных способов их разрешения. Более того, в первой половине XX в. мы встречаемся со свидетельствами актуальности русской мысли в контексте европейской философии. Так, например, в онто-гносеологии Макса Шелера можно усмотреть смысловое содержание концепта «живого знания»¹³, а в философии Г. Марселя мы видим уже знакомую нам оппозицию «экзистенциального измерения реальности» и «объективности», необходимую для полноценного обоснования *реальности* христианского опыта [см. Визгин, 2013, с. 7]. Мысль Достоевского продолжает оставаться побудительным мотивом творчества для младшего поколения ученых и представителей культуры Серебряного века, к которому относятся С.И. Гессен (1887–1950), Н.С. Арсеньев (1888–1977) и др. Выразительным примером является доклад Арсеньева «Основная интуиция Достоевского», сделанный к 150-летию юбилею писателя. Здесь последователь русской религиозно-философской традиции Арсеньев, продолжая рецепцию идей Достоевского, предпринятую его старшими современниками-философами, обращается к проблемам религиозного познания, этики и теодицеи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Н.С. Арсеньев

Основная интуиция Достоевского*

I

Читатель Достоевского неминуемо сталкивается со сложностью, способной озадачить и даже дезориентировать его. Он встречается с поражающим сочетанием, с одной стороны, хаотичной, часто истеричной и необузданной эмоциональности, которая *вдруг* вырывается наружу из подсознательных бездн, с другой же – глубокого, всепроникающего света осознанности и осмысленности. Это соединение противоречащих друг другу элементов – вовсе не привнесенная извне и потому искусственная особенность «стиля», оно, скорее, выражает ясное видение автором тех конфликтов и противоречий жизни, сквозь которые, однако, им прозревается ее органическое единство. С помощью этих прозрений – иногда немощных и блеклых, а иногда ясных и покоряющих своей очевидностью – человек встречается с Высшей Реальностью, в которой преодолены все болезненные столкновения и искаженности текущей жизни.

¹³ См., например, в его статье «Формы знания и образование»: «Мы говорим, что знание есть *бытийное отношение*, а именно такое, которое предполагает бытийные формы “целого” и “части”. Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не сополагаются изменения. “Знаемое” становится “частью” того, кто “знает”...» [Шелер, 1994, с. 39–40].

* Настоящий текст является переводом с английского языка доклада «The Central Inspiration of Dostoevsky», прочитанного Н.С. Арсеньевым в рамках ежегодного заседания «Русской академической группы в США» и приуроченного к 150-летию со дня рождения русского писателя и мыслителя. Письменная версия доклада была опубликована в пятом томе журнала «Записки русской академической группы в США», вышедшем в 1971 г. Все примечания по умолчанию принадлежат Н.С. Арсеньеву. Примечания переводчика сопровождаются обозначением «*прим. пер.*».

II

Нам известен в общих чертах тот образ человеческой жизни, который транслирует в своих произведениях Достоевский. Не внушает ли этот образ чувство тревоги? Эта нищета, эта пучина нравственной развращенности, эти дикие чувства, что рвутся из глубин подсознания и, неожиданно овладевая человеком, толкают его на самый край пропасти; эти несправедливость и жестокость, караулящие человека на каждом шагу и сливающиеся в великую симфонию страдания... Добавим к этому образ Смерти, неуклонное шествие которой, овладевая всем существующим, сметает его в небытие. И хотя с очевидностью этих фактов нельзя спорить, можно, однако, спросить: не является ли такая картина жизни слишком односторонней из-за того, что внимание в ней обращено лишь на темные, угнетающие аспекты, тогда как то, что несет наслаждение и радость, остается незамеченным? Этот вопрос имел бы положительный ответ, «если бы я был цветок или корова», «но как могу я, сознающее себя существо, наслаждаться чем-либо, зная о собственной неизбежной смерти»¹?

Но позволим себе отвлечься от нашей личной судьбы, попробуем сконцентрироваться на мыслях о «будущей гармонии» и о «будущем счастье человечества» – главных предметах политических и социальных утопий. «Пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен, – продолжает автор письма. – Но ведь планета наша не вечна, и человечеству срок – такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – всё это тоже приравняется завтра к тому же нулю». Этот резкий и отчаянный пафос, разделяемый самим Достоевским, исключает саму возможность доверия тем утопическим обещаниям о мировых реформах, которые исходят от революционно настроенных умов. Осознание вышеизложенной истины требует той радикальной решимости, которая крайне трудна для человека. Это и делает талант Достоевского, по слову Михайловского, «жестоким». Но является ли «жестокость» Достоевского действительно жестокой? Не есть ли это *честность*? Не является ли эта столь дискомфортная жесткость, раскрывающая нам наши иллюзии *лишь как иллюзии*, той ценой, какую требует Истина? И что тогда означает «жестокость» в этом контексте? Жестокость по отношению к кому? Здесь мы приближаемся к тому центру, из которого проистекает целостное мировоззрение Достоевского, а значит, и каждое из его произведений. Да, он хотел быть «жестоким», но движущей причиной и конечной целью этой «жестокости» было *сострадание*. Он хотел быть жестоким к нам, читателям, чтобы пробуждать в нас сопереживание всем тем, кто страдает, даже всему, что хотя бы живет, ибо все живущее связано друг с другом общей судьбой и общим страданием, оно подобно каплям одного океана². Он хотел как бы взрастить в наших душах сознательное и в то же время страстное чувство, выступающее в качестве *реакции* на страдания несчастных: тех, кто остался брошен в одиночестве; тех, кто оказался «униженным и оскорбленным»; тех, кого охватило уныние и отчаяние; тех, кто попал под власть демонических сил, которые, поднимаясь из бездны души, обращаются в дикие, чуждые всякой закономерности аффекты ненависти, безграничного

¹ Здесь Н. Арсеньев пытается своими словами передать мысль неизвестного самоубийцы, письмо которого Достоевский опубликовал в главе «Приговор» «Дневника писателя» за 1880 г. Отрывок оригинального текста таков: «Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество – обратится в ничто, в прежний хаос». – *Прим. пер.*

² Идеал нравственной сплоченности (solidarity), основанный на невидимой духовной связи между людьми, был дорог Достоевскому. Все вещи и существа в глубине связаны – именно об этом говорит старец Зосима в «Братьях Карамазовых»: ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, «в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается».

вожделения, гордыни, исступленного вызова всем и вся – аффекты, уничтожающие нас (ведущие в небытие). Более всего, однако, Достоевский был озабочен жизнями именно тех, кто ищет сочувствия, кто, *прося о нем криком*, все же не получает его. Мы должны *чувствовать* вместе с ними, мы должны через действенное сопереживание разделить с ними их страдание (всегда уже присутствующее в глубинах наших сердец). Это – исходная интуиция Достоевского. И он относит эту проблему и свою попытку разрешить ее к «самым реалистичным темам из всех возможных».

III

У Достоевского попросту *не было выбора*. Он должен был делать то, что делал. В этом долженствовании проявлялся его гений, действующий через *внутреннее принуждение*. Потрясенный событиями собственной жизни, Достоевский все же чувствовал себя вынужденным копать дальше, копать в глубину. Открывшаяся его умозрению картина реальности, степень масштаба которой соответствует степени ее невыносимости, навязывала ему свою (кажущуюся) безнадежность. Но Достоевский как искатель Истины, остающийся верным звучащему в нем зову, не имел выбора, он *должен был* описывать эту картину, представлять ее нам.

[Его творчество, однако, исходило] не столько из потребности освобождения [от этой тяжести] посредством творческой «экстериоризации» (своеобразного самоспасения в эстетике), сколько из чувства, что оно есть его миссия, долг, призвание. Он не наслаждался той жестокостью, которая ничего не имела за собой, и причину мрачности его видения не следует искать в недостаточной прогрессивности его политической позиции (как на это иногда указывали его критики). Напротив, Достоевский проявлял деятельный интерес к социальной справедливости и социальным реформам. Но он копал глубже, ибо верил, что проблема лежит глубже. Чтобы решить эту проблему, мы должны дать нашему ближнему не только справедливость, но и наше сострадание, которое, являясь *частью нас самих*, отдается в *любящем самоотречении*. [И то, что подобное решение есть единственное], было очевидно для тех, кто непосредственно встречался с нравственным обликом Достоевского в течение всей его жизни и особенно в последнее десятилетие – время окончательного созревания его гения и его мировидения. Так, молодой корректор О. Починовская, работавшая в типографии в то время, когда Достоевский издавал свой «Дневник писателя» (1873 г.), с сильным сопереживанием рассказывает в своих знаменитых «Воспоминаниях» о беседах с Достоевским на религиозные и моральные темы. Она была глубоко тронута его поразительной и одухотворенной личностью, в которой сквозь внешние угрюмость и даже грубость просвечивали горячий нравственный энтузиазм, чуткость и доброта. «Это был человек, который освободился от всех наших общепринятых представлений о жизни и наполнил [(точнее, пронзил)] наши души живым сопереживанием всем тем, кто страдает, так что все то, что мучимо, подавлено и унижено, становится в итоге чем-то близким и родственным нам». Это же подразумевал сам Достоевский в тех столь важных и столь выразительных словах «Идиота»: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества». Как странно и даже утрированно это может звучать! Однако слово «закон» должно пониматься здесь в смысле «нормы», и в данном случае эти слова выражают самое заветное убеждение Достоевского. Сострадание есть самое ценное и прекрасное, [что есть в жизни], оно есть та сила, которой искупается человеческое существование. [Самим своим присутствием] сострадание [уже] свидетельствует об ином истоке, о прорыве и присутствии иной Реальности. Оно является чем-то большим, чем просто моральная задача, имеющая первостепенное значение в человеческой жизни. Не является ли сострадание тем, что всякий раз уже *предполагает* восприятие [(опыт)] Высшей Реальности, лежащей в основе существования мира и, по сути, осмысливающей его?

IV

Мы уже отметили, что сострадание, даже наше – человеческое, – обладает свойством искупления. Но, следуя Достоевскому, это *так* лишь потому, что существует искупающая сила безграничного Сострадания, [которую иначе можно назвать] Божественной Любовью, входящей в мир. Хотя [существование последней] – основное упование не одного только Достоевского, но оно есть его ведущая интуиция, первоисток его вдохновения. Он «не может жить» без Бога³. В то же время, однако, в персонаже Ивана Карамазова обретают голос растерянность и дурные предчувствия, мучившие самого Достоевского. Иван не может принять этот мир, сотворенный Богом, со всеми царящими в нем несправедливостью и страданием. Он отвергает не Бога, но мир, сотворенный им. Эта позиция Ивана Карамазова есть, согласно Достоевскому, высшее выражение атеизма среди всех, с которыми он когда-либо встречался. И [в этом выражении] в определенной степени обретает голос [обратная сторона] его собственного мироощущения.

Ответ – единственный удовлетворительный ответ, согласно Достоевскому, – не из числа теоретических. Им может быть лишь покоряющий факт Божественной Любви, которая прорвалась в наш мир и «уничжила» Саму Себя⁴ через снисхождение в бездну нашего страдания, в нашу смерть и оставленность. *Распятая любовь* – это и есть ответ, ключевая проблема в знаменитом споре «Pro and Contra» между двумя братьями, это то, [сфокусированность на чем] ознаменовала апогей всего творчества и религиозного опыта Достоевского (см., к примеру, главу «Кана Галилейская» в «Братьях Карамазовых»).

Но существует также ответ Ивана, обращенный к исповеданию веры своего брата, – прозаическая поэма «Легенда о Великом Инквизиторе». Как можем мы верить в Христа? Старый инквизитор, являющийся в некоторой мере проекцией личности самого Ивана, какое-то время верил в Христа, но [затем] отказался от этой веры, как и от веры в Бога вообще. Эта вера была так прекрасна, но вместе с тем слишком непрактична и слишком недоступна для просвещенных и искушенных натур.

Отвергая чувство сострадания к необъятному количеству людей из своей пасты – к этим слабым существам, которые так трусливы, так ограничены в своём мировоззрении, так несдержанны и легкомысленны в своих страстях, так глупы и инфантильно зависимы, что заслуживают, скорее, презрения, нежели жалости, – отвергая жалость к ним, Инквизитор настаивал: *нужно* все же скрывать от них жестокую Истину (о последнем Ничто) и продолжать проповедовать им Благую Весть. [Нужно] позволить этому несчастному «стаду» верить по крайней мере в вечную жизнь, в жизнь будущего века. Но на деле, даже если вечная жизнь существовала бы (во что Инквизитор больше не верит), то ее не заслуживало бы это жалкое, зависимое «стадо». Согласно Инквизитору, следует продолжать проповедовать им Христа как Того, кто приносит комфорт и дает надежду. [В этой проповеди] жалость смешана с презрением, и сама эта проповедь исходит из неверия ни в Христа, ни в спасение. Это – трагедия инквизитора. Но такое изощренное атеистическое сострадание неприемлемо ни для Алеши, ни для самого Достоевского. Только Истина [и, значит, вера в нее] обладает силой спасения.

И снова, и снова возникает вопрос: как мы можем верить? Как мы можем достичь Истины? Существует ли какой-либо внешний, логический, осязаемый [критерий] проверки последней Истины (the Ultimate Truth)? И какой же ответ дается

³ См. февральский выпуск «Дневника Писателя» (1876 г.) под заглавием «Семья и наши святыни. Заключительное слово об одной юной школе»: «Я неисправимый идеалист; я ищу святынь, я люблю их, мое сердце их жаждет, потому что я так создан, что не могу жить без святынь...»

⁴ Выражение из «Послания к Филиппийцам» св. ап. Павла: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба...» (2:7).

в конце «Легенды о Великом Инквизиторе» или сна Версилова в «Подростке» или в уже упомянутой главе «Кана Галилейская»? Единственный убедительный ответ может быть дан лишь во встрече (encounter) с Богом. Мы должны встретиться с Ним.

[Идея] встречи с Богом как с покоряющей Любовью – это центр и корень веры Достоевского, его вдохновения и свидетельства. Еще у древних христиан мы находим опыт подобного свидетельства о Присутствии [Божественного] среди них. Особенно богатым на такие эпизоды является Евангелие от Луки, например, сцена «чудесной рыбалки»: «...выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный, – восклицает Петр, – ибо ужас объял его и всех, бывших с ним...» (Лк. 5: 8-9). [В другом месте] сотник говорит Иисусу: «...я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой; ...но скажи слово, и выздоровеет слуга мой» (Лк. 7: 6-7). Сколько поразительных историй о неожиданных внутренних переменах, о возрождении души (renewal of mind) мы там находим. Женщина, живущая в грехе, *вдруг*, следуя полусознательному импульсу, желает славить великого Проповедника через омовение Его ног мирром. Когда она приходит в дом богатого фарисея, где Иисус принимает пищу, она неожиданно теряет самообладание и начинает плакать у Его ног так, что они становятся мокрыми от слез; она отирает и целует их. Подобным образом жадный и состоятельный начальник мытарей Закхей так приветствует Христа: «Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк: 19-8). Ибо [после встречи с Ним] Закхей был уже изменившимся человеком.

В Его присутствии возникают чувства всепобеждающего прощения, величия, святости, доброты, а также смиренного сострадания. Но затем наступает ужасающая катастрофа Страстей и Распятия, пугающая Его учеников настолько, что они спасаются бегством, оставляя Его в одиночестве. Лишь Его мать, ее родственница и избранный ученик остаются у подножия Креста. Затем происходит воскресение. Ученики сначала не верят [в его реальность]. Тогда Он является им и показывает раны на Своих руках и ногах, и неверующий Фома восклицает: «Господь мой и Бог мой!» (Ин: 20-28). Личный контакт, личная встреча. Вся проповедь в конечном счете сводится к решительному свидетельству об этой встрече, «о том, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам...» (1-ое посл. Ин. 1:1-2).

В этом [свидетельстве] заключается сердце, центр, сущность их проповеди. И это же применимо к Достоевскому. Его преисполняет нежность и трепетное восхищение при размышлении о Любви, которая «уничжила» Саму Себя *до конца, до смерти на кресте*. Он покорен этим так же, как и апостол Павел.

V

Позвольте мне вспомнить несколько небольших цитат, в которых отчетливо проявляется *Христоцентрический* характер религиозного опыта Достоевского и, более того, его мировоззрения в целом, его философии жизни и даже его взгляда на религиозное назначение нации. Эти отрывки отнюдь не призваны выявить какой-то доселе неизвестный и знаменательный смысл произведений Достоевского. Они взяты как из его великих художественных произведений, так и из его размышлений в «Записных тетрадях», многочисленных черновиков и писем. Предельный смысл (the ultimate meaning) его произведений, незримо присутствующий как бы за местом действия, в некоторых абзацах внезапно врывается в реальность, стоящую у нас перед глазами.

В самом начале духовного развития Достоевского (с особой силой оно началось после его возвращения с каторги) терзающие его сомнения и нерешительность поглощались потоком горячий, но все еще полусознательной веры или, скорее, чувством завороченности моральной Красотой, Величием, Совершенством и Любовью,

которая больше, значительнее той, на которую мы как люди способны. Даже если «они» (противники Христа) преуспели бы в доказательстве того, что Христос заблуждался, что Христос «вне истины», то «мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной», – говорит Достоевский⁵. Думаю, что эта мысль может быть выражена еще и следующим образом: «Я предпочел бы быть с Христом (вне *вашей* истины), нежели с вами и с вашей истиной без Христа». Эти слова по своему близки словам апостола Павла: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев – соблазн, а для Еллинов – безумие, для самих же призванных... – Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор.: 23-24). Христос есть нечто *большее*, чем ваша истина. Пример такого радостного «пренебрежения» мы находим в некоторых записях его «Записных тетрадей». Письмо от 1854 года начинается с исповедания религиозных сомнений и метаний. Но его заключительное предложение, несмотря на «агностическую» форму [всего письма], превращается в исповедь именно Ему – Тому, кто покори́л его сердце, сберег его (*laid His hand upon him*) и придал смысл его существованию. Вера Достоевского – это нужно подчеркивать снова и снова – совсем не является «книжной», ее также нельзя охарактеризовать как теоретическое решение философских проблем, она не является плодом диалектических упражнений. Вера Достоевского фундаментальна для всего его бытия. Он не знает ничего более первостепенного для бытия человека и мира.

«На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо», – пишет Достоевский своей племяннице С.А. Ивановой в январе 1868 г⁶. Весь смысл Евангелия от Иоанна он видит в сосредоточенности на воплощении, на одном этом «появлении прекрасного» (в том же письме). В полном соответствии с этими словами Достоевский позднее напишет в подготовительных материалах к одному из его величайших романов – «Бесам»: «...дело в настоящем вопросе: можно ли веровать, быв цивилизованным, т.е. европейцем? – т.е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в том и состоит)»⁷. И несколькими словами ниже: «...источник жизни и спасение от отчаяния всех людей, условие и залог для бытия всего мира заключаются в трёх словах: Слово плоть бысть»⁸.

Эти слова сегодня хорошо известны и часто цитируются. Однако нельзя процитировать то скрытое, малозаметное вдохновение, которым проникнут весь труд Достоевского и свет которого лишь время от времени отражается в его словах. Иногда это вдохновение вдруг прорывается в форме страстного исповедания веры одного из героев Достоевского. Такими пассажами изобилуют, к примеру, знаменитые главы «Братьев Карамазовых» («Pro и Contra», «Русский Инок» и «Алеша»).

VI

Христос и русский народ – вот еще одна тема, входящая в число тех, что вдохновляли Достоевского в религиозном и нравственном плане. Сострада́я и сострада́тельно любя этих людей, Достоевский был озабочен их судьбой, назначением. Достоин ли русский народ того, чтобы нести миру слово Христово? Ответы Достоевского полны сомнений, нерешительности и даже противоречивости. Время от времени возникали односторонние утверждения не только о высокой миссии хранителя

⁵ Достоевский Ф.М. Письмо Н.Д. Фонвизиной // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28. Л.: Наука, 1985. С. 175. – Прим. пер.

⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28. С. 251. – Прим. пер.

⁷ Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы к «Бесам» // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. С. 177. – Прим. пер.

⁸ Там же. С. 179. – Прим. пер.

истины Христовой, возложенной на русский народ, но и о его врожденной религиозности («Эти люди носят Бога в своем сердце», – говорит старец Зосима⁹). С другой стороны, наряду с признанием этого высокого призвания, в текстах Достоевского можно также найти острое сознание недостойности русского народа, его намеренной погруженности в бездну греха, поглощенности моральной деградацией, праздностью и даже бесчеловечной жестокостью – всего того, что порой скрыто в глубине человеческой души, скрыто за такими [внешними] чертами характера, как очаровательная любезность и доброта. Достоевский видел эту озадачивающую и пугающую *полярность* русской души. Именно эта полярность, на его взгляд, формирует те «бездонные» искушения, которые в конечном счете призывают к одному – к столь соблазнительному восстанию против Бога и установленных Им моральных законов. Тем не менее [в его мысли] всегда оставалось место для надежды на нравственное исцеление и на спасение как незаслуженный дар сострадания и милости, исходящий свыше. «<...> Но великая мысль и великая воля осенят ее (Россию. – *Прим. пер.*) свыше, и выйдут все эти бесы <...> И больной исцелится и «сядет у ног Иисусовых», – говорит он в «Бесах» устами Степана Трофимовича.

Ответы на различные вопросы, тревожащие Достоевского, – о назначении человека, общества, нации, мира и даже всего творения – в итоге слились в один. Этим ответом стала реальность безграничного Сострадания – того последнего, исчерпывающего Слова, дающего смысл всему существованию через победу над злом и смертью.

Подобные проблемы продолжают тревожить нас до сих пор. И Достоевский, как ни странно, может быть более «актуальным» для нас, чем это обычно допускается.

Перевод с английского языка К.А. Мартемьянова

Список литературы

Аляев, Оболевич, Резвых, Цыганков, 2021 – *Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском. Оправдание человека и теодицея (новые материалы)*. М.: ИФ РАН, 2021 (в печати).

Бердяев, 2006 – *Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского*. М.: Эксмо, 2016. С. 311–497.

Бердяев, 1994а – *Бердяев Н.А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. 480 с.

Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 364–463.

Бердяев, 1994в – *Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 230–312.

Визгин, 2013 – *Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике*. СПб.: Наука, 2013. С. 5–32.

Вышеславцев, 1928 – *Вышеславцев Б.П. Трагическая теодицея // Путь*. 1928. № 4. С. 14–33.

Вышеславцев, 1928 – *Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки*. № 50. 1932. С. 288–303.

Гессен, 1932 – *Гессен С.И. Трагедия зла. (Философский смысл образа Ставрогина) / Путь*. 1932. № 36 (декабрь). С. 44–74.

Достоевский, 1973 – *Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 99–179.*

⁹ См. также слова самого Достоевского: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит в своем сердце иконы <...> Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и уже слилось с сердцами людей» (*Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1873 г. V глава // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 21. 1980. С. 38*). – *Прим. пер.*

- Достоевский, 1976 – *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы* // *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.*: в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 511 с.
- Достоевский, 1980 – *Достоевский Ф.М. IV. Записная тетрадь 1864–1865* // *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.*: в 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 20. С. 152–204.
- Достоевский, 1982 – *Достоевский Ф.М. Голосовные утверждения* // *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.*: в 30 т. Л.: Наука, 1982. Т. 24. С. 46–49.
- Достоевский, 1985 – *Достоевский Ф.М. Письмо Н.Д. Фонвизиной* // *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.*: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28. С. 175–177.
- Жукова, 2017 – *Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории.* М.: Согласие, 2017. 621 с.
- Лаут, 1995 – *Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении.* М.: Республика: 1996. 447 с.
- Мартемьянов, 2020 – *Мартемьянов К.А. Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи* // *Филос. науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 143–159.
- Мочульский, 1995 – *Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский.* М.: Республика, 1995. 606 с.
- Тарасов, 2017 – *Тарасов Б.Н. TERTIUM NON DATUR: к вопросу о месте и значении творчества Ф.М. Достоевского в мировом историко-культурном процессе* // *Русская классическая литература в мировом культурно-историческом контексте.* М.: Индрик, 2017. С. 52–114.
- Фома Аквинский, 2006 – *Фома Аквинский. Сумма Теологии: в 4 т. Т. 1.* М.: Издатель Савин С.А. 2006. 560 с.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л. Непостижимое* // *Сочинения.* М.: Правда, 1990. С. 183–556.
- Франк, 1998 – *Франк С.Л. Свет во тьме.* М.: Факториал, 1998. 255 с.
- Франк, 1997 – *Франк С.Л. Реальность и человек.* М.: Республика, 1997. С. 208–432.
- Цыганков, Оболевич, 2019 – *Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы).* М.: ИФ РАН, 2019. 269 с.
- Шелер, 1994 – *Шелер М. Избранные произведения.* М.: Гнозис, 1994. 413 с.
- Frank, 1936 – *Frank S. Dostojewski's Theodicee / U. h. Duitsch* // *Stemmen des tijds.* 1936. II. S. 103–118.

“The Concreteness of Metaphysics”:

F.M. Dostoevsky in the Philosophy of N.A. Berdyaev and S.L. Frank

Kirill A. Martemianov

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: martemyanov1996@bk.ru

The article considers the influence of Dostoevsky's thought to the philosophy of N.A. Berdyaev and S.L. Frank. The crucial concept and experience of “living knowledge” and its anticipation in Dostoevsky's heritage are discussed. Given that the problem of “living knowledge” overpasses the boundaries of pure gnoseology, we examines themes of ethical ideal, the meaning of religious belief and its existential significance. Besides that, in the article are presented three interrelated projects of theodicy in the Russian philosophy of 20th century (by N.A. Berdyaev, B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank). All of these projects are grounded in Dostoevsky's thought. The supplement to the article consists of the first Russian translation of N.A. Arsenyev's lecture “The central inspiration of Dostoevsky”.

Keywords: F.M. Dostoevsky, N.A. Berdyaev, S.L. Frank, religious metaphysics, theodicy, living knowledge, spirit, being, existential experience

References

- Berdyaev N.A. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Moscow: Eksmo Publ., 2016, pp. 311–497. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)

- Berdyayev N.A. Duh i real'nost'. Osnovy bogochelevescheskoy duhovnosti [Spirit and Reality. The Foundations of God-man Spirituality]. In: N.A. Berdyayev. *Filosofiya svobodnogo duha*. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 364–463. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Ya i mir ob'ektov [Self and the World of Objects]. In: N.A. Berdyayev. *Filosofiya svobodnogo duha*. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 230–312. (In Russian)
- Cyganov A.S., Obolevitch T. *Nemeckiy period filosofskoy biografii S.L. Franka (novye materialy)* [The German Period of Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2019. 269 p. (In Russian)
- Dostoevsky F.M. Zapiski iz podpol'a [Notes from the Underground]. In: F.M. Dostoevsky. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works] v 30 t., t. 5. Leningrad: Nauka Publ., 1973, pp. 99–179 (In Russian)
- Dostoevsky F.M. Bratya Karamazovy [Karamazov Brothers] In: F.M. Dostoevsky. *Polnoe sobranie sochineniy* v 30 t. T. 14. Leningrad: Nauka Publ., 1976. 511 p. (In Russian)
- Dostoevsky F.M. Goloslovnyye utverzhdeniya [Unfounded Statements] In: F.M. Dostoevsky. *Polnoe sobranie sochineniy* v 30 t. T. 20. Leningrad: Nauka Publ., 1980, pp. 46–49. (In Russian)
- Dostoevsky F.M. IV. Zapisnaya tetrad' 1864–1865 g. [IV. Journal-book of 1864–1865]. In: F.M. Dostoevsky. *Polnoe sobranie sochineniy* v 30 t. T. 20. Leningrad: Nauka Publ., 1980, pp. 152–204 (In Russian)
- Dostoevsky F.M. Pis'mo N.D. Fonvizinoy [Letter to N.D. Fonvizina]. In: F.M. Dostoevsky. *Polnoe sobranie sochineniy* v 30 t. T. 28. Leningrad: Nauka Publ., 1985, pp. 175–177 (In Russian)
- Frank S.L. *Nepostijimoe* [The Incomprehensible]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–556. (In Russian)
- Frank S.L. *Svet vo t'mye* [Light Shineth in Darkness]. Moscow: Faktorial Publ., 1998, pp. 255. (In Russian)
- Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [The Reality and Man]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 208–432. (In Russian)
- Frank S. Dostojevski's Theodicee, U. h. Duitsch, *Stemmen des tijds*, 1936, II, SS. 103–118.
- Gessen S.I. Tragediya zla (filosofskiy obraz Stavrogina) [The Tragedy of Evil (Philosophical Image of Stavrogin)], *Put'*, 1932, pp. 44–74 (In Russian)
- Laut R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii* [Systematic Narration of Dostoevsky's Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 447 p. (In Russian)
- Martemianov K.A. N.A. Berdyayev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. Vol. 63, no. 8, pp. 143–159. (In Russian)
- Mochulsky K.V. *Gogol'. Solovyev. Dostoevsky*. Moscow: Respublika Publ. 1996. 606 p. (In Russian).
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica* in 4 vol., vol. 1. Moscow: S.A. Savin Publ., 2006. 560 p. (In Russian)
- Scheler M. Formy znaniya i obrazovanie [The Forms of Knowledge and Education]. In: Scheler M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 413p. (In Russian)
- Tarasov B.N. TERTIUM NON DATUR: k voprosu o meste i znachenii tvorchestva Dostoevskogo v mirovom istoriko-kulturnom processe [TERTIUM NON DATUR: to the Question of Place and Significance of Dostoevsky's Heritage in International Historical and Cultural Process]. In: *Russkaya klassicheskaya literatura v mirovom kulturno-istoricheskom processe* [Russian Classical Literature in the World Cultural and Historical Context]. Moscow: Indrik Publ., 2017, pp. 52–114. (In Russian)
- Vyshslavcev B.P. Tragicheskaya teodiceya [The Tragic Theodicy], *Put'*, 1928, no. 4, pp. 14–33. (In Russian)
- Vyshslavcev B.P. Dostoevsky o l'ubvi i bessmertii [Dostoevsky about Love and Immortality], *Sovremennyye zapiski*, 1932, no. 50, pp. 14–33. (In Russian)
- Vizgin V.P. Ekzistencial'naya filosofiya Gabrielya Marcelya [Existential Philosophy of Gabriel Marcel]. In: Marcel G. *O smelosti v metafizike*. St-Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 5–32. (In Russian)
- Zhukova O.A. *Filosofiya russkoy kultury: metaficheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian Culture: Metaphysical Perspective of Human Being and History]. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 621 p. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

Е.И. Хан

Французское неогегельянство в четырех актах*

Хан Екатерина Иннокентьевна – аспирант. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21/4; ассистент кафедры онтологии и теории познания. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: ehan@hse.ru

Рецензируемая книга И.С. Куриловича «Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля – Гуссерля – Хайдеггера» посвящена истории рецепции идей Гегеля во Франции в 1920–1960-е гг. И. Курилович предлагает взглянуть на развитие неогегельянства в его непосредственной связи с феноменологией, анализируя различные версии и способы прочтения Гегеля: в концепции «несчастья сознания» Ж. Вала, в рамках эпистемологического проекта А. Койре, в феноменологически-ориентированной интерпретации «Гегеля – Хайдеггера» Кожевом и в историко-философской реконструкции философии Гегеля Ж. Ипполитом. И. Курилович демонстрирует значимость интерференции идей Гегеля и Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера, и предпринимает попытку проблематизировать сам историко-философский концепт неогегельянства, демонстрируя его неоднозначность и отсутствие прямой преемственности среди его представителей. Книга предоставляет возможность ознакомиться с богатым биографическим и историко-философским материалом и предлагает оригинальный разбор «конфликта интерпретаций» философии Гегеля, данных Ж. Валем, А. Койре, А. Кожевом и Ж. Ипполитом.

Ключевые слова: Жан Валь, Александр Койре, Александр Кожев, Жан Ипполит, Георг Вильгельм Фридрих Гегель, неогегельянство, французская философия, феноменология

В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель упоминает «царский путь к науке»: чтобы не отстать от философской повестки, автор мудро рекомендует читать рецензии на философские произведения, а также их предисловия и первые параграфы. Впрочем, он тут же отмечает, что подобный путь «еще не открывает родника сущности» [Гегель, 2002, с. 38]. Этот совет будет полезен и в отношении недавно вышедшей дебютной монографии Ивана Куриловича, которая к тому же посвящена неогегельянству во Франции. Впрочем, уже во введении закручивается столь интригующий историко-философский детектив вокруг имени Гегеля, что далее читателю уже не остается иного пути, кроме как прочесть книгу целиком.

* Рецензия на книгу: Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля – Гуссерля – Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.

Прежде чем перейти к содержанию, хочется обратить внимание на то, как И. Курилович, защитивший в 2017 г. кандидатскую диссертацию по французскому неогегельянству, подошел к подготовке издания. Текст подготовлен со всей академической добросовестностью, снабжен именованным указателем и обширной библиографией. Каждый упомянутый факт подкреплен ссылкой на источник, а сноски порой занимают большую часть страницы. В общем, всё в лучших традициях академических изданий – единственным и приятным исключением, пожалуй, становится стиль изложения, бойкий и живой. В тексте нет навевающих сон перечислений и канцеляризмов, зато немало уместно используемых метафор и ярких образов. Можно представить, как Жан Валь, Александр Койре, Александр Кожев и Жан Ипполит поочередно выходят на сцену в качестве главных действующих лиц историко-философской повести об интеллектуалах в публичной сфере: в одном из эпизодов «Феноменология духа» Гегеля вдруг становится непременным атрибутом и темой для бесед в кафе, в другом наследие немецкого классика трактуется как почти непереводаемая алгебра метафор, и все это происходит на фоне популяризации идей Гуссерля и Хайдеггера и формирования собственной традиции французской феноменологии.

Отмечу также и актуальность данного исследования: до сих пор на русском языке опубликовано не так много работ, посвященных рецепции Гегеля во Франции. В 2007 г. А.В. Дьяков в предисловии к переводу статьи Марка Постера «Гегелевский ренессанс» справедливо заметил: «...в то время как у нас хорошо знакомы с “немецким” Гегелем, т.е. с тем, которого мы знаем в интерпретациях Фейербаха и Маркса, Гегеля “французского”, т.е. Гегеля Кожева и Ипполита, у нас знают плохо» [Дьяков, 2007, с. 112]. И действительно: русский перевод курса лекций Кожева (1933–1936) «Введение в чтение Гегеля» был опубликован только в 2003 г. [Кожев, 2003]. И хотя со времен монографии В.Н. Кузнецова «Французское неогегельянство», вышедшей в 1982 г. [Кузнецов, 1982], сами труды Гегеля переиздавались неоднократно, критической литературы об истории гегельянства, тем более во французской философии, было опубликовано не так много. Впрочем, ситуация постепенно выправляется: например, в 2010 г. под редакцией Н.В. Мотрошиловой вышла монография «“Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения» [Мотрошилова (ред.), 2010]. Весьма подробный обзор вышедших за последние годы статей и монографий отечественных исследователей французского неогегельянства (а также франко- и англоязычной литературы по данной теме) приводит и сам И. Курилович во «Введении». Там же формулируется и основная историко-философская проблема: а было ли неогегельянство во Франции, насколько конвенционально употребление данного термина?

Этот центральный вопрос дополняют и другие: например, откуда возник интерес к Гегелю во Франции? Почему пламенный сторонник немецкой философии Виктор Кузен, став министром образования, не смог вписать Гегеля в канон философского образования? Как отличить гегельянца от неогегельянца? Как во Франции сосуществовали различные, порой даже противоположные образы Гегеля (Гегель-революционер и Гегель-консерватор, Гегель как религиозный мыслитель и Гегель как теоретик философского атеизма)? Можно ли считать Кожева исследователем Гегеля, или же его прочтение «Феноменологии духа» – это искусное обрамление и использование некоторых концептов немецкого мыслителя в качестве декораций для собственного философского проекта? Запоминающиеся метафоры «поля», «башни» и «кафе» позволяют автору книги разместить различные интерпретации Гегеля в их «естественные среды обитания», не вводя жесткую классификацию и не теряя при этом возможность продемонстрировать историческую преемственность и нюансы взаимовлияния Валя, Койре, Кожева и Ипполита, равно как и их окружения, в котором в разное время оказывались Батай и Кайуа, Корбен и Янкевич, Кено и Арон, Лейрис и Клоссовски, Сартр и Бовуар, Мерло-Понти и Левинас, Лакан и Фуко...

Структура книги угадывается уже из подзаголовка. Первая глава посвящена Ж. Валью и его авторской интерпретации раннего Гегеля и его концепции «несчастья сознания», во второй главе речь идет об А. Койре, который увидел в гегелевской «Логике» фундамент для эпистемологических трактовок истории науки, в третьей – об А. Кожеве, авторе весьма оригинального подхода к интерпретации гегелевской диалектики; четвертая глава, как нетрудно догадаться, посвящена Ж. Ипполиту, его переводу «Феноменологии духа» и его вкладу в развитие академического гегелеведения во Франции. Выбрав удобный хронологический порядок изложения, автор «Французского неогегельянства...» сразу предупреждает, что «прямой преемственности, если за такую принимать ученичество, между Валем, Койре, Кожевом и Ипполитом не было. Но имелось взаимное влияние» [Курилович, 2019, с. 19]. И хотя ясно, что имеется в виду, все же трудно представить себе, как могла бы выглядеть прямая преемственность в философии (не в философской школе), которой со времен ее зарождения наравне с ученическим духом присущ дух соревновательности. Неоднородность французского неогегельянства в этом плане – скорее его философское достоинство.

В главе «Жан Валь: тотальность несчастья сознания» предлагается реконструкция основных аспектов возрождения интереса к Гегелю в 1920-е гг. И. Курилович отмечает, что немалую роль для интерпретации Жана Валя сыграла публикация в 1928 г. перевода ранней работы Гегеля «Жизнь Иисуса» (1795). У Валя теософия изначально предстает в качестве «подлинного пространства мысли Гегеля» [там же, с. 73]; такая интерпретация во многом мотивирована книгой В. Дильтея о молодом Гегеле [там же, с. 87], при этом явно не является неким «общим местом» в интерпретации молодого Гегеля (как, например, у Д. Лукача или у А. Койре [там же, с. 87–89]). Ключевым концептом для дальнейшего понимания Гегеля у Валя становится «несчастье сознания» (*le malheur de la conscience*)¹; здесь же намечается и пункт расхождения Валя и следующего комментатора Гегеля – Александра Койре, который настаивал на исправлении искусственно субстантивированного Валем «несчастья сознания» на более корректное «несчастное сознание».

Следующая глава, «Александр Койре: Эпистемологический анализ “структур сознания” и единство феноменологии», начинается с анализа творческой биографии Койре. Сперва может сложиться неоднозначное впечатление, поскольку в разделе, который называется «Койре как феноменологический исследователь гегелевской философии», буквально на третьей странице встречается фраза: «Вопрос, являлся ли Койре феноменологом, остается нерешенным» [там же, с. 97]. Ведь если на Койре больше повлиял А. Райнах, чем Э. Гуссерль, если Койре не называл себя феноменологом (что отмечает сам И. Курилович, а также другие исследователи²), можем ли мы говорить о том, что он исследовал гегелевскую философию феноменологически – не говоря уже о том, что из-за названия «Феноменологии духа», которая наряду с «Наукой логики» выступает для Койре как один из ключевых референтных текстов Гегеля, в отношении термина «феноменологический» может возникнуть дополнительная эквивокация? Если же Койре изучал немецкий идеализм «как интеллектуальную историю, в которой сменяются мировоззрения, ментальные установки,

¹ На с. 76, где начинается подробный разбор данного перевода гегелевского термина «das unglückliche Bewusstsein» у Валя, в тексте присутствует опечатка (*la malheur...* вместо *le malheur*) [Курилович, 2019, с. 76].

² Повод к неоднозначности трактовок дает сам А. Койре в письме к Х. Шпигельбергу в 1953 г., где он пишет, что, хотя и испытал сильное влияние Гуссерля, однако все, чем он занимается, весьма далеко от феноменологии. Подробнее об отношениях Койре и феноменологии см. в статье А.В. Ямпольской [Yampolskaya, 2018], а также в работах Д.Н. Дроздовой [Дроздова, 2012, с. 30–32] и Г. Джорланда [Jorland, 1994].

ментальности», обозначаемые в общем как «философские рамки» [Курилович, 2019, с. 104] – не означает ли это, что Койре был вполне последовательным гегельянцем, применившим к самому Гегелю его же философско-исторический подход? Эта гипотеза в общем вписывается и в логику авторского изложения интерпретации Койре, если допустить, что замечание Койре о «нетерминологичности языка» Гегеля, его «непереводимости» и «мистицизме» [там же, с. 116–117] дает Койре карт-бланш не только для гегельянизации Бёме [там же, с. 108], не только для сращивания метода Гегеля с методом Хайдеггера и Райнаха [там же, с. 122–124], но отчасти и для эксплуатации гегелевской диалектики в собственной трактовке историчности разума и научных революций.

Несомненная ценность рассмотрения фигуры Койре в контексте французского неогегельянства связана с тем, что именно его вклад чаще всего упускают из виду. А ведь, как справедливо отмечает И. Курилович, «именно благодаря Койре Александр Кожев раз в неделю... читал лекцию, сравнимую с моноспектаклем не о, но по поводу Гегеля» [там же, с. 132]. Герой следующей главы, Кожев не просто продолжает курс Койре, но превращает его в авторский философский проект, где Гегель и Хайдеггер оказываются практически слиты воедино в «идею Гегеля – Хайдеггера» [там же, с. 142]. Этот чрезвычайно любопытный кульбит мысли оказывается возможным благодаря перетолкованию человека как «присутствия отсутствия» и сближения негации у Гегеля с «ничто» Хайдеггера. Мотивы гегелевской антропологии, тема смерти, вычитываемые Кожевом из «Феноменологии духа», переплетаются и оказываются удивительным образом «смягчены» в онтологии *Dasein* и размышлении Хайдеггера о конечности в «Бытии и времени». Лаконично и вместе с тем обстоятельно рассматривается интерпретация Кожевом темы конца истории в свете его ангажированности «здоровым смыслом» и политической повесткой, а также личным опытом поездок в СССР, США и Японию. И снова в тексте встречается как бы противоречивое историко-философское суждение: «...учеников Кожев не оставил. Он их и не искал», – и тут же в сноске: «...это не помешало Лакану... написать: “Кожеву, который был моим учителем” (по правде, единственным)» [там же, с. 171]. Тема взаимоотношений Лакана и Кожева – тот единственный любопытный исторический сюжет, который не раскрыт, но обозначен лишь мимоходом; впрочем, для основной линии реконструкции «неогегельянство – феноменология» он действительно маргинален.

Последняя глава называется «Жан Ипполит и “Феноменология духа”: от перевода к интерпретации». Здесь проводится несколько ценных параллелей с толкованием Гегеля у Койре, например, в отношении мистики и сравнения Гегеля с Бёме [там же, с. 180–181]. Большое внимание уделено и гегелевской антропологии в работах Ипполита, которые были написаны под явным влиянием Кожева и Сартра [там же, с. 188–191]. Если важнейшие результаты работы Ипполита – это перевод «Феноменологии духа» и тщательная академическая проработка гегелевского наследия, позволившая последующим поколениям французских философов уже «преодолевать и дистанцироваться» от Гегеля, то важнейшие результаты этой главы – качественная историко-философская реконструкция вопроса, а также небольшой, но очень важный комментарий по поводу дальнейшего развития французского гегелеведения вплоть до работы лаборатории университета Пуатье в нынешние дни [там же, с. 194–195].

Каждая глава завершается параграфом, в котором резюмируется роль данного мыслителя во французском неогегельянстве. Получив обстоятельные ответы на поставленные в начале книги вопросы, нельзя не оценить изящество, с которым читателю подбрасывают все новые загадки; решение некоторых предоставляется уже ему самому. Следует ли подобно Валю видеть в Гегеле религиозного мыслителя, или же согласиться с интерпретацией Койре, в которой он предстает как нерелигиозный

мыслитель? И кто по гамбургскому счету внес большой вклад в популяризацию Гегеля во Франции – известный «le philosophe du dimanche» («воскресный философ») Александр Кожев или же ратовавший за создание в Коллеж де Франс «центра гегелевского наследия» Жан Ипполит? Чтобы найти собственные ответы и рассудить этот замысловатый «конфликт интерпретаций», в конечном счете возникает желание углубиться в первоисточники, стремление изведать путь сомнения – но не путь отчаяния. Надо сказать, что подобный эффект от чтения – независимо от того, стимулирует он в будущем какой-то новый виток нео- или постгегельянства в России или нет, – уже представляет собой ценный результат.

Список литературы

- Гегель, 2002 – Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. 443 с.
- Дроздова, 2012 – Дроздова Д.Н. Интерпретация Научной революции в работах Александра Койре. Дисс. ... канд. филос. наук. М.: НИУ ВШЭ, 2012. 247 с.
- Дьяков, 2007 – Дьяков А.В. Предисловие переводчика к: Постер М. Гегелевский ренессанс // Философско-антропологические исследования. 2007. № 1. С. 111-135.
- Кожев, 2003 – Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
- Кузнецов, 1982 – Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. 200 с.
- Курилович, 2019 – Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля – Гуссерля – Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.
- Мотрошилова (ред.), 2010 – «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2010. 672 с.
- Jorland, 1994 – Jorland G. Koyré phénoménologue? // Alexandre Koyré: l'aventure intellectuelle / Ed. by C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994. P. 105-126.
- Yampolskaya, 2018 – Yampolskaya A. Koyré as a historian of religion and the new French phenomenology // Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1964-2014. / Ed. by R. Pisano, J. Agassi, D. Drozdova. Springer, 2018. P. 453-471.

French Neo-Hegelianism in Four Acts

Kate I. Khan

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., 105066, Moscow, Russian Federation; Peoples’ Friendship University of Russia. 6 Miklucho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: ehan@hse.ru

The review presents the recently published monograph of Ivan Kurilovich “French neo-hegelianism: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève and J. Hyppolite in search of a unified phenomenology of Hegel – Husserl – Heidegger”. The book is dedicated to the history of the reception of the Hegel’s ideas in France in 1920-1960s. I. Kurilovich suggests his overview of the development of neo-hegelianism in its interconnection with the phenomenology, he analyses different versions and interpretative strategies on Hegel’s legacy: the theory of “malheur de la conscience” by J. Wahl, the epistemological framework suggested by A. Koyré, the phenomenologically-oriented interpretation of “Hegel – Heidegger” by A. Kojève, and the historical-philosophical reconstruction of Hegelian philosophy by J. Hyppolite. I. Kurilovich demonstrates the significant results of the interference between the ideas of Hegel and Husserl, Hegel and Heidegger. He problematizes the historical and philosophical concept of neo-hegelianism as such and demonstrates its ambiguity, as well as the lack of the direct intellectual lineage of its representatives. The book provides an opportunity to work with well-structured and informative historical content, which includes biographies and philosophical views, and gives a sophisticated view on the “conflict

of interpretations” of Hegelian philosophy, suggested by J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève and J. Hyppolite.

Keywords: Jean Wahl, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, neo-hegelianism, french philosophy, phenomenology

References

Drozdova D.N. *Interpretatsiia Nauchnoi revoliutsii v rabotakh Aleksandra Koyré* [The Interpretation of the Scientific Revolution in the Works of Alexandre Koyré] (dissertation for the degree of candidate of philosophy). Moscow: Higher School of Economics Publ., 2012. 247 p. (In Russian)

D'iakov A.V. Predislovie perevodchika to: Poster M. Hegelevskii renessans [Translator's Foreword to: Poster M. Hegelian Renaissance], *Filosofsko-antropologicheskie issledovaniia*, 2007, no. 1, pp. 111–135. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2002. 443 c. (In Russian)

Jorland G. Koyré phénoménologue? In: *Alexandre Koyré: l'avventura intellettuale*, ed. by C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 105–126.

Kojève A.V. *Vvedenie v chtenie Hegelia* [Introduction to the Reading of Hegel], trans. by A.G. Pogoniailo. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2003. 792 p. (In Russian)

Kuznetsov V.N. *Frantsuzskoe neohegel'ianstvo* [French Neo-hegelianism]. Moscow: Moscow University Press Publ., 1982. 200 p. (In Russian)

Kurilovich I.S. *Frantsuzskoe neohegel'ianstvo: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève i J. Hyppolite v poiskakh edinoi fenomenologii Hegel – Husserl – Heidegger* [French Neo-hegelianism: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève and J. Hyppolite in Search of a Unified Phenomenology of Hegel – Husserl – Heidegger] [Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2019. 224 p. (In Russian)

“*Fenomenologiya dukha*” *Hegelia v kontekste sovremennogo hegelevedeniia* [“Phänomenologie des Geistes” by Hegel in the Context of Hegel's Study today], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiia Publ., 2010. 672 p. (In Russian)

Yampolskaya A. Koyré as a Historian of Religion and the new French Phenomenology. In: *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1964–2014*, ed. by R. Pisano, J. Agassi, D. Drozdova. Springer, 2018, pp. 453–471.

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,5 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Liberation Serif»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный **«Список литературы»** и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный **«References»** и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/hp_manuscript.htm

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <https://hp.iph.ras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy **2021. Том 26. Номер 1**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научные редакторы: *А.М. Гагинский, А.Э. Савин*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 17.05.21.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPh Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,9. Уч.-изд. л. 13,21. Тираж 1 000 экз. Заказ № 04.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>