

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 28. 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. Джахадзе* (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 Бейнорюс* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагель* (Венский университет, Вена, Австрия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, Бохум, 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 3 апреля 2015 г.

Подписной индекс каталога Почты России – ПН147

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@iphras.ru;
сайт: <https://hp.iphras.ru>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2023. Volume 28. 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), *Viktoria 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), *Ludwig Nagl* (University of Vienna, 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 catalogue of Russian Post is ПН147

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@iphras.ru;
website: <https://hp.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

С.А. Акаев. Роль эвдемонизма в моральной философии Бенедикта Спинозы.....	5
А.Н. Круглов. Фигурное, символическое и созерцающее познание. Ч. II: От Хр.А. Крузия к И. Канту.....	18
О.А. Жукова. Русская интеллигенция перед лицом философской истины: исторический и моральный выбор.....	29
С.М. Климова. Достоевский и Витгенштейн: «от оснований логики до сущности мира».....	41
М.В. Жукова. Интертекстуальный подход в исследовании творчества П.А. Флоренского.....	54
А.М. Гагинский. Методологический атеизм М. Хайдеггера: биография и философия.....	67

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

А.А. Яковлев. Предисловие к переводу.....	82
Приложение. Джон Локк. Фрагмент «Парафразы и примечаний к посланиям св. Павла» (Рим 13:1–7) (перевод и примечания А.А. Яковлева).....	86
В.П. Визгин. Предисловие к переводу.....	90
Приложение. Александр Маурер. Шарль Секретан: эволюция его мысли (перевод и примечания В.П. Визгина).....	94
Н.И. Герасимов. Предисловие к переводу.....	104
Приложение. В.Л. Гордин. Философия относительности (перевод и примечания Н.И. Герасимовой).....	107
В.С. Белимова Индия и Европа: на путях к межкультурному диалогу в философии. Дж. Моханти о теории и практике в индийской философии.....	116
Приложение. Джитендра Натх Моханти. Теория и практика в индийской философии (перевод и примечания В.С. Белимовой).....	119

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

П.И. Быстров. Рецензия на книгу В.В. Старовойтова «Психоанализ в портретах».....	136
О.И. Кусенко. Петербургский Виссарион эпохи <i>fin de siècle</i>	140
Информация для авторов.....	146

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Sanzhar A. Akayev.</i> The Role of Eudaimonism in Spinoza’s Moral Theory.....	5
<i>Alexei N. Krouglov.</i> Figurative, Symbolic and Contemplative Cognition. Part II: From Chr.A. Crusius to I. Kant.....	18
<i>Olga A. Zhukova.</i> Russian Intelligentsia to the Face of Philosophical Truth: Historical and Moral Choice.....	29
<i>Svetlana M. Klimova.</i> Dostoevsky and Wittgenstein: “From the Logic Toward the World”	41
<i>Marina V. Zhukova.</i> Intertextual Approach in the Study of Works by P.A. Florensky.....	54
<i>Alexei M. Gaginsky.</i> Heidegger’s Methodological Atheism: Biography and Philosophy.....	67

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Anatoly A. Yakovlev.</i> Preface to translation.....	82
Appendix. <i>John Locke.</i> A fragment of the “Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul” (Rom XIII. 1-7). Translation and commentaries by Anatoly A. Yakovlev.....	86
<i>Victor P. Vizgin.</i> Preface to translation.....	90
Appendix. <i>Alexandre Maurer.</i> Charles Secretan: the Evolution of His Thought. Translation and commentaries by Victor P. Vizgin.....	94
<i>Nikolai I. Gerasimov.</i> Preface to translation.....	104
Appendix. <i>Wolf L. Gordin.</i> Philosophy of Relativity. Translation and commentaries by Nikolai I. Gerasimov.....	107
<i>Vlada S. Belimova.</i> India and Europe: on the Way to the Intercultural Dialog in Philosophy. J.N. Mohanty’s Reflection of the Theory and Practice in Indian Philosophy.....	116
Appendix. <i>Jitendra Nath Mohanty.</i> Theory and Practice in Indian Philosophy. Translation and commentaries by Vlada S. Belimova.....	119

REVIEWS

<i>Pyotr I. Bystrov.</i> Review of the book by V.V. Starovoitov “Psychoanalysis in Portraits”	136
<i>Olga I. Kusenko.</i> St. Petersburg Bessarion of <i>fin de siècle</i> . (Review on A.A. Giovanardi “Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente”). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2021. 274 p.).....	140
Информация для авторов.....	146

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

С.А. Акаев

Роль эвдемонизма в моральной философии Бенедикта Спинозы * **

Акаев Санжар Азаматович – стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ), ассистент Департамента политики и управления. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: sa.akaev@hse.ru

В последние десятилетия историки моральной философии все чаще обращаются к фигуре Спинозы, изучая недооцененное этическое измерение его философии. Тем не менее, несмотря на этот растущий интерес, Спинозу редко помещают в канон моральной философии, и потому его связь с различными направлениями этической мысли остается непроясненной. В этой статье я показываю, что в моральной теории Спинозы важную роль играют элементы определенной традиции нормативной этики, которая носит название *эвдемонической этики добродетели* или *эвдемонизма*. Этот тезис прежде всего обусловлен наличием в «Этике» Спинозы двух концептуальных черт, объединяющих ее с традицией эвдемонизма. Первой чертой выступает ее последовательный моральный натурализм: эта теория эксплицитно фундируется в метафизических взглядах Спинозы на природу в целом и природу человека в частности. Вторая черта – наличие в «Этике» разработанного нормативного понятия высшего блага (*summum bonum*), называемого также «счастьем» (*felicitas*) или «блаженством» (*beatitudo*). Это высшее благо находит свое прямое отражение в моральном идеале «свободного человека» (*homo liber*), описанном в IV части «Этики».

Ключевые слова: Бенедикт Спиноза, «Этика», эвдемонизм, счастье, высшее благо, моральный натурализм, конатус, добродетель, блаженство

Введение

В последние десятилетия моральные философы и историки моральной философии все чаще обращаются к наследию Бенедикта Спинозы, исследуя этическое измерение его философии, которое остается сравнительно малоизученным [см. обзор в Duffy, 2009]. Тем не менее, несмотря на этот растущий интерес, Спинозу все еще

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

** Автор благодарен Дарье Дроздовой, Полине Калашник, анонимному рецензенту «Истории философии», а также участникам конференции «Спинозовские чтения» в НИУ ВШЭ за ценные замечания в ходе работы над статьей.

редко помещают в канон моральной философии и редко привлекают для решения современных проблем в нормативной этике и метаэтике. Стремясь продолжить заполнение этой лакуны, в данной статье я постараюсь показать, что в моральной философии Спинозы важную роль играют элементы одной конкретной традиции нормативной этики, которая обычно носит название эвдемонистической этики добродетели или эвдемонизма. Подобный тезис не является радикально новым для *Spinoza studies* – в лаконичной форме его уже высказывали некоторые комментаторы: к примеру, американский исследователь Стивен Надлер отмечал, что «моральная философия Спинозы является версией эвдемонизма. Ее цель в том, чтобы жить хорошо и, через добродетель и познание, достигнуть счастья и даже “блаженства” (*beautitudo*)» [Nadler, 2015, p. 105; ср. Aloni, 2008; Kisner, 2011, p. 75–79; Miller, 2015, p. 195–207]. Однако открытым остается вопрос о том, в чем именно заключается концептуальное родство между этикой Спинозы и эвдемонистической традицией, а также какую именно роль элементы эвдемонизма играют в трудах Спинозы.

В первой части этой статьи я привожу краткую характеристику эвдемонизма как подхода в этике добродетели, выделяя два ключевых критерия, позволяющих судить о близости ему той или иной моральной теории: i) приверженность моральному натурализму эвдемонистического толка; ii) наличие разработанного нормативного понятия высшего блага (счастья) человека, принимаемого в качестве предельного ориентира или цели всякого морального действия и моральной жизни в целом. В последующих частях статьи я рассматриваю моральную философию Спинозы, представленную в «Этике», и делаю вывод о ее соответствии указанным критериям. Прояснение эвдемонистических черт «Этики» Спинозы позволит не только полнее описать выводимую в этом труде моральную теорию, но и показать ее ценность для современной нормативной этики.

Эвдемонизм в этике добродетели

Этика добродетели – самый молодой из трех традиционно выделяемых подходов в современной нормативной этике, имеющий, однако, долгую историю. Сам термин «этика добродетели» (*virtue ethics*) является весьма широким: он описывает целый ряд различных теоретических позиций, объединенных общим неприятием доминирующих деонтологических и консеквенциалистских теорий. Начиная с 1950-х гг., представители этого нового направления моральной философии предложили новую концептуальную рамку для описания и понимания нашей моральной жизни, фокусировавшуюся не столько на критериях оценивания отдельных моральных поступков и их последствий, сколько на целостном моральном характере человека. В рамках этого подхода главными элементами морального характера считаются *добродетели* (*virtues*) – отличные/превосходные черты и диспозиции человека, обуславливающие его поступки и проявляющиеся в них. Добродетелям, как правило, противопоставляются *пороки* (*vices*) – те черты и диспозиции нашего характера, которые можно назвать плохими и нежелательными. Разные представители подхода, безусловно, могут по-разному определять понятие «добродетель», однако все они принимают одну и ту же базовую рамку, согласно которой этика должна помнить о важности моральной психологии агентов и стремиться к холистичному (а не кодекскому) описанию их поведения, включающему в себя добродетели.

Эвдемонизм является хронологически первой и, пожалуй, самой влиятельной традицией в истории этики добродетели. Ключевой чертой эвдемонизма выступает тезис об эквивалентности между высшим моральным благом и человеческим счастьем, которое играет в нем роль морального идеала и основного мерил наших действий. Моральные и интеллектуальные добродетели мыслятся им именно как

важные основания, ведущие к достижению счастья, а не просто как похвальные личные качества (эта связь будет подробнее раскрыта в следующем разделе). При этом важно отметить, что не все эвдемонистические теории обязательно относятся к этике добродетели – некоторые из них способны существовать и независимо от нее, отказываясь считать добродетели основанием счастья как высшего блага. Тем не менее в истории моральной философии эвдемонизм и этика добродетели всегда были крайне тесно связаны – как правило, сочетаясь в рамках одних моральных теорий [Prior, 2001]. Более того, сегодня практически все сторонники эвдемонизма развивают эту традицию именно в контексте этики добродетели [см. Varil, 2014].

Эвдемонизм и натурализм: случай Аристотеля

Сегодня «добродетельный» эвдемонизм в первую очередь ассоциируется с именем Аристотеля¹. В «Никомаховой этике» Аристотель определяет и описывает добродетели с точки зрения их отношения к высшему благу человека – как те «устой души», которые способствуют достижению высшего блага и являются его неотъемлемыми элементами. Само это благо он называет «эвдемонией» (εὐδαιμονία) – «определенного качества деятельностью души сообразно добродетели» [Eth. Nich. 1099b25²]. Понятие эвдемонии весьма близко современным представлениям о человеческом счастье, но одновременно и несколько отличается от них: эвдемония представляет собой особенное состояние на стыке «счастья» (happiness), «процветания» (flourishing) и «благополучия» (well-being), являющееся при этом наивысшим выражением человеческой природы [Prior, 2011]. Для Аристотеля необходимым основанием эвдемонии является не просто общая благополучность жизни отдельного человека, а соответствие этой жизни универсальному идеалу предельного и самодостаточного высшего блага, который относится ко всем представителям рода «человек». Это идеал, предполагающий полную актуализацию природных возможностей отдельных индивидов и достижение ими целей, заложенных в их природе. Предлагаемое Аристотелем видение эвдемонии напрямую проистекает из его метафизических, биологических и антропологических представлений о «природе человека» – к примеру, из только что упомянутого телеологического принципа, постулирующего всеобщую устремленность природных объектов к некоей конечной цели существования [Eth. Nich. 1094a]. Таким образом, нормативная моральная теория Аристотеля фундируется в наборе философских аксиом и природных фактов: высшее благо (счастье) – это не просто моральное, но и *естественное*, природное состояние.

По этой причине, начиная с Аристотеля, одной из ключевых черт эвдемонистической традиции является ее склонность к *моральному (или этическому) натурализму* – целостной позиции, фундирующей нормативную этику в некотором когерентном корпусе метафизических утверждений о природе человека и природе вообще [напр.: Hurtshouse, 1999; Foot, 2001]³. Моральный натурализм позволяет сторонникам эвдемонизма определять (пускай и по-разному) те критерии, согласно которым некая

¹ Все ведущие эллинистические школы также придерживались той или иной версии эвдемонизма; в этом смысле, безусловно, нельзя говорить о том, что Аристотель является единственным представителем традиции [см. Annas, 1993].

² Здесь и далее цитаты по изданию [Аристотель, 1984]. Подробнее о роли эвдемонии в этике Аристотеля см. [Платонов-Поляков, 2015].

³ Стоит заметить, что «этический натурализм» как категория в истории философии редко является равноценным «этическому натурализму» как категории или подходу в современных метаэтических дебатах [напр.: Annas, 1993, p. 135–142]. В этой статье эвдемонистический моральный натурализм понимается именно так, как он определен в тексте, – в связи с этим он не предполагает тезиса о том, что мораль и этика обязательно должны проистекать из естественных наук и опираться на них.

добродетель может называться ведущей к высшему благу, а также избегать релятивизации самого понятия «высшее благо» / «счастье» и эвдемонизма как моральной теории [см. Hacker-Wright, 2012; Baril, 2014, p. 21].

Моральный натурализм Спинозы: основание эвдемонизма?

Тесная связь, наблюдаемая между эвдемонизмом и моральным натурализмом, позволяет выдвинуть первый *desideratum* для признания особой роли эвдемонизма в той или иной моральной теории. Эта теория должна: (i) мыслить мораль как природный (а не над-природный) феномен; (ii) утверждать, что морально благое поведение позволяет нам полнее раскрывать и выражать *свою человеческую природу*; (iii) прямо связывать между собой природное процветание и (моральное) счастье. Именно поэтому, прежде чем перейти к экспликации роли эвдемонизма в моральной теории Спинозы, важно рассмотреть те основания, на которых он покоится.

В современной исследовательской литературе существует много различных позиций, относящих Спинозу к той или иной версии морального/этического натурализма. Проводя прямую параллель между «Этикой» Спинозы и «Никомаховой этикой» Аристотеля, американский исследователь Джон Карриеро отмечает: «...натуралистическая мысль, свойственная и Спинозе, и Аристотелю, заключается в том, что существует тесная связь между тем, чем вы являетесь, – вашей сущностью – и тем, что означает для вас процветание» [Carriero, 2017, p. 142]. В свою очередь, Майкл Делла Рокка описывает натурализм Спинозы с помощью принципа «все в этом мире играет по тем же правилам» [Della Rocca, 2008, p. 5], Дон Гарретт – как «отказ от допущения реальности чего бы то ни было вне природы» [Garrett, 2018, p. 2], Хасана Шарп – как позицию, «отвергающую любое понимание человека, которое предполагает наличие у него сверхъестественных (supernatural) свойств» [Sharp, 2018, p. 2]. При этом сам общий тезис о «Спинозе-натуралисте» ставится под сомнение крайне редко⁴. Обращаясь к дебатам вокруг этого вопроса, американский исследователь Эндрю Юпа выделяет три конкурирующих понимания категории «моральный натурализм» [Юпа, 2020, p. 89–93]. Согласно первому из них, натурализм определяет моральные свойства с помощью различных неморальных (как правило, метафизических) свойств и сводит первые к последним – например, выводя понятие блага из ряда метафизических утверждений. Согласно второму, натурализм определяет моральные свойства через такие свойства, которые могут быть эмпирически наблюдаемы и зафиксированы (в этом случае благо может быть описано и объяснено как результат некоего физиологического процесса). Наконец, согласно третьему пониманию, в рамках натурализма моральные свойства определяются

⁴ Зачастую замечания его критиков весьма конкретны. Например, согласно Эдвину Керли, Спиноза не является этическим натуралистом, если мы, вслед за Чарли Бродом, определяем эту позицию как предполагающую: (a) утверждение о существовании «некоего свойства (property), принадлежащего всем благим вещам (good things) и общего для них», а также (b) приравнивание этого общего свойства к «некоему эмпирическому свойству» (empirical property), которым благие вещи обладают [Curley, 1973, p. 362]; согласно Полу Айзенбергу, Спиноза предполагает прескриптивную моральную теорию, однако его нельзя назвать этическим натуралистом скорее из-за того, что выдвинутый им образец человеческой природы (*naturae humanae exemplar*) носит сугубо идеальный, а не природный или естественный характер – и предполагает скорее усилие над человеческой природой, нежели ее раскрытие [Eisenberg, 1977]. Российский исследователь Аслан Гаджикурбанов отмечает наличие коллизии между натурализмом и морализмом у Спинозы [Гаджикурбанов, 2015] и утверждает, что «“натурализм” Спинозы следует всегда принимать с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и др. контексты его приложения» [Гаджикурбанов, 2019, с. 138].

с помощью безоценочных (non-evaluative) и ненормативных свойств и также сводятся к ним. Сам Юпа отвергает последние две трактовки как далекие от мысли Спинозы, поскольку многие ключевые понятия «Этики» представляются ему неуловимыми для научных эмпирических наблюдений (например, *potentia* и *conatus*) и, более того, изначально содержащими оценочные и нормативные свойства («образец человеческой природы») из IV части книги носит неприкрыто нормативный характер, так как это именно образец/модель поведения – *exemplar*) [ср. De Dijn, 1990]. Развивая эту позицию, я утверждаю, что текст «Этики» дает немало оснований для атрибуции Спинозе определенной формы морального натурализма, которая сводит моральные понятия и свойства к метафизическим, но не лишает их при этом нормативного характера.

Натурализм Спинозы: *conatus* и *potentia*

В предисловии к третьей части «Этики» Спиноза выступает со знаменитой критикой философов, считающих, что человек в природе является «государством в государстве» и что он «скорее нарушает порядок природы, нежели ему следует» [III, пред.⁵]. В противовес этому распространенному подходу он заявляет, что будет рассматривать человеческие деяния и желания «точно так же, как если бы речь шла о линиях, поверхностях и телах» – в соответствии с законами природы [Там же]⁶. Действительно, практически все традиционно *моральные* концепты получают у Спинозы метафизическое и эпистемологическое значение, либо отождествляясь с метафизическими понятиями, либо связываясь с ними⁷.

В этом едином здании метафизики и этики несущей колонной является понятие стремления (*conatus*), до сих пор занимающее комментаторов. Знаменитая шестая теорема III части «Этики» гласит: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится (*conatur*) пребывать в своем существовании (бытии)» [III, теор. 6]. Идущая следом за ней седьмая теорема уточняет: «Стремление (*conatus*) вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи» [III, теор. 7]. Таким образом, конатус свойственен каждому природному телу (включая человеческое) и, более того, составляет его сущность. В девятой теореме III части «Этики» конатус как стремление к поддержанию своего существования напрямую свойственен либо «душе» (и в этом случае «называется волей»), либо «душе и телу», называясь в этом случае «влечением» (*appetitus*) [III, теор. 9]. В этом втором контексте, как замечает Спиноза, конатус есть «не что иное, как самая сущность человека, из природы которого необходимо вытекает то, что служит к его сохранению» [Там же]. «Влечение» при этом эквивалентно «желанию» (*cupiditas*) – с той лишь разницей, что последнее «относится к людям тогда, когда они сознают свое влечение» [Там же]. Выстраиваемый Спинозой ансамбль аргументов приводит его к важному выводу, который выступает первым «мостиком» между его метафизикой и этикой: он утверждает, что мы называем «добром» (или «благом»,

⁵ Здесь и далее все ссылки на «Этику» даются по одному изданию [Спиноза, 1999]. Римская цифра указывает на номер части (от I до V), далее идет арабская цифра теоремы (напр.: «теор. 6»), затем – сокращение слов «королларий» («кор.»), «схолия» («схол.»), «предисловие» («пред.»), «прибавление» («приб.»).

⁶ В IV части «Этики» эта натуралистическая установка отражается в одной из теорем, отрицающей возможность полной каузальной независимости человека от «порядка природы» (*Naturæ ordinem*) [IV, теор. 4, кор.].

⁷ Как отмечает американский исследователь Дон Гарретт, в заключительных IV и V частях «Этики», напрямую посвященных моральным вопросам, Спиноза вводит лишь три новые аксиомы; при этом в первых трех частях труда даны пятнадцать аксиом [Garrett, 2018, p. 464–465].

bonum) именно то, к чему испытываем стремление/влечение и чего желаем, а не наоборот, как обычно принято считать [III, теор. 9]⁸.

Важность этого вывода раскроется полнее, если вспомнить, что понятие «конатус» связано также и с другим ключевым концептом «Этики». В доказательстве к упоминавшейся выше седьмой теореме III части Спиноза отмечает следующее: «...способность или стремление (*potentia sive conatus*) всякой вещи, в силу которого она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т.е. способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная), сущность» [III, теор. 7, док.; курсив мой. – С.А.]⁹. Здесь стремление-конатус предстает эквивалентным «мощи» или «могуществу» (*potentia*) всякой природной вещи: проявляясь в сфере действия, эта мощь превращается в «способность к действию» (*potentia agendi*) и выступает тем мериллом, согласно которому мы способны оценивать успешность стремления некой вещи к поддержанию своего существования. В этом смысле усиление конатуса связано не просто с некоторым внутренним изменением состояния человека, но и с его деятельностью или активностью; как проясняет третье определение III части «Этики», «мы действуем...», когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т.е. ... когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо» [III, опр. 2]. И, напротив, мы пассивны (или «страдаем»), когда в нас происходит что-то, чему мы не являемся единственной причиной [Там же]. Именно из этой рамки вырастает в дальнейшем та философия аффектов, которой знаменита «Этика», – Спиноза напрямую связывает переживаемые человеком аффекты удовольствия (или радости; *laetitia*) и неудовольствия (или печали; *tristitia*) с изменениями его способности к действию: первые увеличивают *potentia agendi*, вторые – уменьшают [III, теор. 11].

Позднее, уже в IV части текста, теория действия Спинозы обнажает глубинное родство между его теорией ценности и его метафизикой: аффекты радости и печали прямо связываются с понятиями добра и зла, встраиваясь в их особое субъективное измерение [см. Гаджикурбанов, 2013, с. 135–137]. В первых двух определениях этой части Спиноза описывает добро (*bonum*) как то, «что, как мы наверняка знаем, для нас полезно», а зло – как то, «что, как мы наверняка знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром» [IV, опр. 1, опр. 2; перевод изменен]. В свою очередь, наше знание добра и зла (*bonum et malum*) – это знание «аффекта радости или печали, поскольку мы сознаем его» [IV, теор. 8; перевод изменен]; потому испытываемая нами радость всегда «напрямую блага» (*bona*), а печаль, напротив, «напрямую плоха (*mala*)» [IV, теор. 41; перевод изменен].

Натурализм Спинозы: *virtus* и *ratio*

Наконец, в IV части «Этики» описанная выше концептуальная диада «стремление-могущество» дополняется третьим элементом – *добродетелью* (*virtus*). Спиноза указывает: «...под добродетелью и могуществом (*potentia*) я разумею одно и то же...», и «добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы» [IV, опр. 8]. Более того,

⁸ Позднее Спиноза возвращается к понятию добра/блага (*bonum*), давая ему более содержательное определение; этот сюжет рассматривается ниже.

⁹ О важности метафизической близости *действия* и *существования* у Спинозы см. [Майданский, 2007].

одна из последующих схолий проясняет, что и сама добродетель состоит «в действовании по законам собственной природы [человека]» [IV, теор. 18, схол.]. Таким образом, если добродетель является самой сущностью человека, вполне оправданно, что конатус выступает ее «первым и единственным основанием» [IV, теор. 22, кор.]. Агенты, успешно поддерживающие свое существование и ищущие для себя пользы, *добродетельны*; агенты, не преуспевающие в конатусе, не добродетельны и, что то же самое, «бессильны» [IV, теор. 20]. Одна из последующих теорем еще прочнее закрепляет натуралистическую эквивалентность добродетельности, деятельности и выживания: «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе» [IV, теор. 24]. Совершенно неудивительно, что в этом случае «истинная добродетель (*vera virtus*)» для Спинозы «есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума», поскольку наше «бессилие состоит в одном только том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе» [IV, теор. 37, схол. 1]. Нельзя не отметить, что, говоря о существовании единой добродетели, Спиноза намеренно стремится уйти от аристотелианской (и христианской) этики, в которой добродетели обязательно многочисленны и принадлежат разным областям жизни. Тем не менее, как я покажу далее, он сохраняет ключевой для эвдемонистической этики добродетели принцип, согласно которому добродетельная жизнь выступает необходимым основанием счастья как высшего блага человека.

Кроме того, связка между природным могуществом, добродетелью и жизнью «под руководством разума» указывает не только на натуралистические основания этики Спинозы, но и на ее явную интеллектуалистскую направленность. Так как успешное поддержание существования (выраженное в *conatus* и *potentia*) предполагает верное понимание природы и ее принципов, разум (*ratio*), позволяющий эти принципы познавать [IV, теор. 26], начинает играть в жизни людей огромную роль. Как известно, разум не является наивысшим элементом иерархии трех видов познания (*cognitio*), описанных Спинозой, – хотя он лучше познания через «беспорядочный опыт» или знаки, рождающего в душе смутные идеи [II, теор. 40, схол. 2], он все же хуже познания «интуитивного» (*scientia intuitiva*), позволяющему адекватно определить сущности вещей, проистекающих из атрибутов Бога [Там же]. Тем не менее разум, наряду с *scientia intuitiva*, «учит нас отличать истинное от ложного» [II, теор. 42] и, что еще более важно, рассматривает вещи «не как случайные, но как необходимые» [II, теор. 44]. Это делает его не просто одной из ступеней познания, но первым *надежным* механизмом, позволяющим человеку прийти к ясным идеям о природе [II, теор. 41, дем.] и вырваться из ошибочных представлений, порожденных мнением/воображением. Рассматривая вещи «под некоторой формой вечности», разум формирует адекватные идеи их общих характеристик [II, теор. 44, кор. 2], позволяя человеку углубить знание о Боге-природе.

Высшее благо Спинозы: между счастьем, блаженством и свободой

Итак, моральный натурализм выступает в качестве фундамента моральной философии Спинозы и потенциально способен подкрепить возникающее в ней понятие счастья как высшего блага человека. Однако стоит заметить, что сама возможность атрибуции Спинозе четко определенного понятия счастья давно вызывает дискуссии среди комментаторов: далеко не все исследователи готовы признать, что в «Этике» описан когерентный, последовательный и достижимый моральный идеал,

применимый к человеческой жизни [см. Bennett, 1984; Huenemann, 1997; Kisner, 2011]. В последние годы эти дискуссии обрели второе дыхание благодаря статье американского философа Стивена Надлера “On Spinoza’s ‘Free Man’” [Nadler, 2015]. В этом тексте Надлер вступает в полемику с интерпретативными тезисами целой плеяды авторов, критично настроенных по отношению к модели «свободного человека» и «свободной жизни», которую Спиноза выдвигает в знаменитой IV части «Этики». Первый аргумент Надлера заключается в том, что, вопреки влиятельной трактовке концепции «свободного человека», согласно которой она представляет собой контрадикторную и нереализуемую модель, мы можем назвать эквивалентными понятия «свободного человека» и «образца человеческой природы», кратко представленные в той же IV части. Во многом именно на отрицании данной эквивалентности строят свои позиции многие критики Спинозы, называющие идеал «свободного человека» недостижимым и/или внутренне противоречивым. Защищаемая Надлером позиция прямо связана с вопросом о спинозовском эвдемонизме, так как отрицание когерентности и значимости идеала свободного человека имплицитно приводит также и к отрицанию тезиса об «эвдемоничности» моральной теории Спинозы, лишая ее внятного образа человеческого счастья и высшего блага. В связи с этим Надлер развивает свою идею и пытается показать, что на самом деле моральные агенты в мире Спинозы могут беспрепятственно совмещать природное стремление к пролонгации своего существования (conatus) с природным же стремлением к социальности, следуя идеалу свободной, счастливой и добродетельной жизни, изложенной в IV и V частях «Этики» [Ibid.].

Действительно, хотя это может показаться неочевидным, моральная теория Спинозы отводит немало внимания как определению счастья, так и пути к его достижению, двигаясь вполне в духе эвдемонистической традиции. Неочевидность моего тезиса обусловлена тем обстоятельством, что для обозначения человеческого счастья Спиноза использует целый ряд терминов: это и более привычное нам «счастье» (felicitas), и имеющее религиозные коннотации «блаженство» (beatitudo), и менее очевидное «свобода» (libertas); все они, кроме того, отождествляются с понятием высшего блага (summum bonum). Хотя “beatitudo” традиционно переводится на русский как «блаженство», для Спинозы оно *равнозначно* понятию “Felicitas”¹⁰ – к примеру, в прибавлении к IV части «Этики» он кратко резюмирует: «самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит *высшее счастье или блаженство* человека (summa hominis felicitas seu beatitudo); ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие интуитивного познания бога» [IV, прибав., гл. IV]. Латинская связка “seu” играет здесь крайне важную роль – в текстах Спинозы она, как и “sive”, обозначает эквивалентность перечисляемых понятий или отсутствие различий между ними [об этом см. Steenbakkens, 2014]. Схожая мысль появляется в тексте труда и раньше: еще в конце II части Спиноза кратко резюмирует выгоды своей философии, утверждая, что она дает «совершенный покой [человеческому] духу» и «учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство (summa felicitas sive beatitudo), а именно – в одном только познании бога» [II, теор. 49, схол.].

Кроме того, интеллектуалистская картина счастья как блаженства, возникающая в этих фрагментах, дополняется также и метафизическими элементами – схолия к 18 теореме IV части постулирует: «...основание добродетели составляет самое стремление сохранять собственное существование», и «счастье (felicitas) состоит в том, что человек может сохранять [свое существование]» [IV, теор. 18,

¹⁰ По этой же причине русский перевод 21 теоремы IV части таков: «Никто не может желать быть счастливым (beatum), хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т.е. существовать в действительности (актуально)» [IV, теор. 21].

схол.]. Из этого прямо следует, что основаниями счастья выступают вместе конатус и добродетель (поскольку они тождественны друг другу), позволяющие человеку поддерживать свое бытие. В свою очередь, все люди, «следующие добродетели», обладают *высшим благом*, которое «обще для всех [людей]» [IV, теор. 36]. Это высшее благо «состоит в познании бога», и им «могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова» [IV, теор. 36, док.]. Каждый, кто следует добродетели, неизменно «желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания бога достиг он» [IV, теор. 37]¹¹.

Итак, по ходу чтения «Этики» мы постепенно приходим к осознанию того, что Спиноза в своем философском проекте прибегает к довольно необычной *стратегии отождествления* при описании высшего блага человека. Это особое благо является жизнью под руководством добродетели и разума, проявляющейся в могуществе человека (как мериле его *conatus*) и блаженном познании Бога-природы. Последний элемент, дополняющий сложившуюся рамку, – это человеческая *свобода* (*libertas*). В IV части «Этики» образ счастливой, блаженной, разумной и добродетельной жизни, представленный выше, находит свое прямо нормативное выражение в моральном идеале свободной жизни, выдвигаемом Спинозой. Однако путь к полноценному развертыванию этого идеала не столь прост.

Предисловие к IV части начинается с краткого рассмотрения понятий совершенства и несовершенства: как указывает Спиноза, оба они представляют собой «модусы мышления» (*modi cogitandi*), получаемые путем сравнения разных индивидуумов одного вида или рода [IV, предисловие]. А так как «все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим... – к понятию сущего (*ens*)», критерием для их сравнения выступает степень их бытия или реальности: индивидуумы, имеющие больше реальности, нежели иные, *совершеннее* их (здесь де-факто полнее раскрывается шестое определение II части «Этики», постулирующее, что реальность и совершенство – это одно и то же). Схожую роль играют и привычные моральные понятия добра и зла, которых, как мы помним, Спиноза лишает общепринятых (по его мнению) значений: категория добра описывает те средства, которые позволяют нам приближаться к «предначертанному нами образцу человеческой природы» (*naturae humanae exemplar*), а категория зла – те препятствия, которые нас от него отдалают [Там же]¹². Этот загадочный «образец человеческой природы» больше ни разу не упоминается прямо в тексте «Этики», но тем не менее выступает мерилем нашего совершенства, оставаясь тесно связанным с нашей деятельностью и нашей *potential*. Позднее, уже в V части, Спиноза замечает: «Чем более какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее» [V, теор. 50]. Исходя из описания Спинозы, можно отметить неприкрыто нормативный посыл «образца человеческой природы»: он направляет наше движение к обретению наибольшей реальности (или бытия) и наибольшего совершенства, а значит – и к обретению счастья [ср. Eisenberg, 1977, p. 129–133]. Одна из доминирующих линий интерпретации этой загадочной концепции утверждает, что «образцом человеческой природы» (и, следовательно, образцом для морального подражания) для Спинозы выступает описываемая в IV части «Этики» фигура «свободного человека» (*homo liber*) [см. Temkine, 1994; Kisner, 2011, p. 162–178; Nadler, 2015; Garrett, 2018, p. 451]. В пользу этой трактовки, среди прочего, говорит и тот факт,

¹¹ Прямая связь между добродетелью как познанием Бога и высшим благом была заложена Спинозой даже раньше: «Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель (*summa mentis virtus*) – познавать его» [IV, теор. 28].

¹² Это свободное по своей форме определение (помещенное в предисловие к части IV) де-факто дополняет определения «официальные», данные несколькими строками ниже.

что в прибавлении к IV части, детально раскрывающей изложенное в ней видение свободы, Спиноза указывает, что его целью было не что иное, как указание читателям «правильного образа жизни» (*rectus vivendi ratione*) [IV, приб.; ср. IV, теор. 5, схол. 2].

Характерная спинозовская «стратегия отождествления», прослеженная в тексте выше, позволяет нам удостовериться, что модель свободного человека является не просто размытым моральным ориентиром, но также и моделью *добродетельной, разумной и блаженной* жизни. К примеру, в самом начале предисловия к V части Спиноза обещает читателю детально показать, «в чем состоит *свобода или блаженство души*» (*mentis libertas seu beatitudo*) [V, пред.]. Здесь можно вновь обратить внимание на связку “*seu*”: оказывается, что свобода и блаженство для него – это попросту одно и то же [ср. V, теор. 36, схол.]. Эквивалентность свободы и добродетельной жизни согласно «предписаниям разума» проявляется в предисловии к IV части «Этики», где Спиноза определяет антидетичное свободе состояние *рабства*, являющееся «человеческим бессилием в укрощении и ограничении аффектов» [IV, пред.]. А, как мы помним, именно «бессилие» выступает противоположностью истинной добродетели как жизни «по одному только руководству разума» [IV, теор. 37, схол. 1].

Однако модель «свободного человека» важна не только как продолжение описанного в этой статье комплекса «счастливых» состояний: в некотором смысле она идет несколько дальше *felicitas* и *beatitudo*, предлагая ряд детальных наблюдений Спинозы о добродетелях, склонностях и характерных поступках свободных людей¹³. Согласно его видению, свободный человек «стремится воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе... любовью и великодушием» [IV, теор. 46], «никогда не действует лживо, но всегда честно» [IV, теор. 72] и «ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» [IV, теор. 47]. Кроме того, он «следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни» [IV, теор. 66, схол.]. В этих описаниях явно прослеживается связь с общей рамкой спинозианской моральной философии: к примеру, поскольку «сама наша деятельность предполагает ясное и отчетливое знание ее причин, проистекающих исключительно из нашей природы» [по: III, опр. 2], свободный человек как антипод «раба» выступает единственной адекватной причиной своих действий и потому природно могущественен. Социальные импликации свободной жизни тоже несут немалое значение для проекта, представленного в «Этике», – «одни только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу», и только они «связаны между собой самой крепкой дружбой» [IV, теор. 71]. В этом свободные люди напоминают людей добродетельных, «желающих другим того же блага, к которому они сами стремятся» [IV, теор. 37], а также людей, управляемых разумом, «не чувствующих влечения ни к чему, чего [они] не желали бы другим людям» [IV, теор. 18, схол.].

Заключение

Подводя итог рассмотрению эвдемонизма в «Этике» Спинозы, можно заключить, что он играет в этом труде весьма значимую роль. Моральная теория, предлагаемая Спинозой, соответствует двум «эвдемонистическим» критериям, введенным

¹³ Во многом поэтому непротиворечивость и достижимость идеала свободной жизни, изображенного в «Этике», ставится под вопрос многими исследователями; в этой статье я воздерживаюсь от оценки успешности и когерентности идеала «свободного человека» и указываю лишь на его важную роль в архитектонике моральной теории Спинозы.

в начале статьи: ее важной базовой чертой выступает моральный натурализм, эксплицитно фундирующий моральные термины и категории в метафизических взглядах Спинозы на природу человека. Кроме того, в «Этике» мы находим тщательно разработанное нормативное понятие высшего блага (*summum bonum*), называемого также «счастьем» (*felicitas*) или «блаженством» (*beatitudo*). Это высшее благо, раскрытию которого посвящены две последние книги «Этики», находит свое прямое отражение в моральном идеале «свободного человека» (*homo liber*), описанном в IV части этого труда.

Сочетаясь с моральным натурализмом в едином концептуальном ансамбле, эвдемонизм Спинозы оказывает огромное влияние на общую картину его моральной теории: та нормативная сила, которой обладает «Этика», во многом проистекает из нормативной силы ее эвдемонистических элементов. Неслучайно, что, суммируя свое рассмотрение добродетельной жизни под руководством разума (а значит – жизни счастливой и свободной), Спиноза способен прямо заявить: «...указанный строй жизни (*vivendi institutum*) является всего более согласным и с нашими началами, и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать...» [IV, теор. 45, схола. 2].

Список литературы

- Аристотель, 1984 – *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Под ред. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. М.: Мысль, 1984. 832 с.
- Гаджикурбанов, 2013 – *Гаджикурбанов А.Г.* О натурализме Спинозы // Историко-философский ежегодник' 2012. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. С. 46–62.
- Гаджикурбанов, 2015 – *Гаджикурбанов А.Г.* Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал // Этическая мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 15. № 1. С. 117–138.
- Гаджикурбанов, 2019 – *Гаджикурбанов А.Г.* Метафизические основания этики Спинозы // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 13. С. 133–150.
- Майданский, 2007 – *Майданский А.О.* О «деятельной стороне» учения Спинозы // Логос. 2007. № 2. С. 201–212.
- Платонов-Поляков, 2015 – *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // Этическая мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90.
- Спиноза, 1999 – *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
- Aloni, 2008 – *Aloni N.* Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to an Empowering and Liberating Pedagogy // Educational Philosophy and Theory. 2008. Vol. 40. No. 4. P. 531–544.
- Annas, 1993 – *Annas J.* The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993. 512 p.
- Baril, 2014 – *Baril A.* Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics // The Handbook of Virtue Ethics / Ed. by S. van Hooff. Routledge, 2014. P. 17–28.
- Bennett, 1984 – *Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett, 1984. 396 p.
- Carriero, 2017 – *Carriero J.* Conatus // Spinoza's Ethics: A Critical Guide / Ed. by Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 142–168.
- Curley, 1973 – *Curley E.* Spinoza's Moral Philosophy // Spinoza: A Collection of Critical Essays / Ed. by M. Grene. Garden City [N.Y.]: Doubleday, 1973. P. 354–376.
- De Dijn, 1990 – *De Dijn H.* Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza // Studia Leibnitiana. 1990. Vol. 22. No. 2. P. 138–150.
- Della Rocca, 2008 – *Della Rocca M.* Spinoza. London; New York: Routledge, 2008. 246 p.
- Duffy, 2008 – *Duffy S.B.* Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship // Intellectual History Review. 2009. Vol. 19. No. 1. P. 111–132.
- Eisenberg, 1977 – *Eisenberg P.D.* Is Spinoza an Ethical Naturalist? // Philosophia. 1977. Vol. 7. No. 1. P. 107–133.
- Foot, 2001 – *Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Oxford University Press, 2001. 146 p.
- Garrett, 2018 – *Garrett D.* Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy. Oxford University Press, 2018. 533 p.

- Hacker-Wright, 2012 – *Hacker-Wright J.* Ethical Naturalism and the Constitution of Agency // *The Journal of Value Inquiry*. 2012. Vol. 46. No. 1. P. 13–23.
- Huenemann, 1997 – *Huenemann C.* Spinoza's Free Man // *The Journal of Neoplatonic Studies*. 1997. Vol. 6. P. 105–135.
- Hursthouse, 1999 – *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999. 286 p.
- Kisner, 2011 – *Kisner M.J.* Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 274 p.
- Miller, 2015 – *Miller J.* Spinoza and the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 238 p.
- Nadler, 2015 – *Nadler S.* On Spinoza's 'Free Man' // *Journal of the American Philosophical Association*. 2015. Vol. 1. No. 1. P. 103–120.
- Prior, 2001 – *Prior W.J.* Eudaimonism and Virtue // *The Journal of Value Inquiry*. 2001. Vol. 35. No. 3. P. 325–342.
- Sharp, 2011 – *Sharp H.* Spinoza and the Politics of Renaturalization. University of Chicago Press, 2011. 242 p.
- Steenbakkers, 2014 – *Steenbakkers P.* Sive // *The Bloomsbury Companion to Spinoza* / Ed. by W. van Bunge et al. London: Bloomsbury Academic, 2014. P. 312–313.
- Temkine, 1994 – *Temkine P.* Le modèle de l'homme libre // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1994. Vol. 99. No. 4. P. 437–448.
- Youpa, 2019 – *Youpa A.* The Ethics of Joy: Spinoza on the Empowered Life. Oxford University Press, 2019. 208 p.

The Role of Eudaimonism in Spinoza's Moral Theory*

Sanzhar A. Akayev

Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities; School of Politics and Governance. HSE-University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: sa.akaev@hse.ru

In recent decades, historians of moral philosophy started to pay more attention to Baruch Spinoza, studying the often-neglected ethical dimension of his philosophy. Nevertheless, despite this growing interest, Spinoza is rarely placed in the canon of moral philosophy, and therefore his relation to various traditions of normative ethics remains unclear. In this article, I attempt to show that Spinoza's moral theory relies heavily on a certain tradition in normative ethics, usually called *eudaimonism* or *eudaimonist virtue ethics*. This assertion is justified through close examination of two conceptual features that unite Spinoza's moral theory with virtue-ethical eudaimonism. The first feature is its moral naturalism: this theory is explicitly derived from Spinoza's metaphysical views on nature *sive* substance and human nature in particular. The second feature is Spinoza's active reliance on a developed normative concept of the highest good (*summum bonum*), also called "happiness" (*felicitas*) or "blessedness" (*beatitudo*) – the concept that is directly manifested in the moral ideal of a "free man" (*homo liber*), put forward in Part IV of the "Ethics".

Keywords: Benedict Spinoza, Ethics, eudaimonism, happiness, the highest good, moral naturalism, conatus, virtue, blessedness

References

- Aloni N. Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to an Empowering and Liberating Pedagogy, *Educational Philosophy and Theory*, 2008, vol. 40, no. 4, pp. 531–544.
- Annas J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993. 512 p.
- Aristotel'. *Sochineniia v 4-kh tomakh* [Collected Works in four vol.], vol. 4, ed. by A.I. Dovatur, F.Kh. Kessidi. Moscow: Thought Publ., 1984. 832 p.
- Baril A. Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics. In: *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. by S. van Hoof. Routledge, 2014, pp. 17–28.
- Bennett J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984. 396 p.

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

- Carriero J. Conatus. In: *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, ed. by Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 142–168.
- Curley E. Spinoza's Moral Philosophy. In: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene. Garden City [N.Y.]: Doubleday, 1973, pp. 354–376.
- De Dijn H. Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza, *Studia Leibnitiana*, 1990, vol. 22, no. 2, pp. 138–150.
- Della Rocca M. *Spinoza*. London; New York: Routledge, 2008. 246 p.
- Duffy S.B. Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship, *Intellectual History Review*, 2009, vol. 19, no. 1, pp. 111–132.
- Eisenberg P.D. Is Spinoza an Ethical Naturalist? *Philosophia*, 1977, vol. 7, no. 1, pp. 107–133.
- Foot P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 146 p.
- Gadzhikurbanov A. Kolliziia naturalizma i moralizma v ponimanii Spinozoi nrvstvvennikh nachal [Collision of Naturalism and Moralism in Spinoza's Account of Moral Foundations], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. 117–138.
- Gadzhikurbanov A. Metafizicheskie osnovaniia etiki Spinozi [Metaphysical Foundations of Spinoza's Ethics], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2019, vol. 13, pp. 133–150.
- Gadzhikurbanov A. O naturalizme Spinozi [On Spinoza's Naturalism]. In: *Istoriko-filosofkii ezhegodnik'2012* [History of Philosophy Yearbook 2012]. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI "Reabilitaziia" Publ., 2013, pp. 46–62.
- Garrett D. *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press, 2018. 533 p.
- Hacker-Wright J. Ethical Naturalism and the Constitution of Agency, *The Journal of Value Inquiry*, 2012, vol. 46, no. 1, pp. 13–23.
- Huenemann C. Spinoza's Free Man, *The Journal of Neoplatonic Studies*, 1997, vol. 6, pp. 105–135.
- Hursthouse R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 286 p.
- Kisner M.J. *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 274 p.
- Maidanskii A. O "deiatel'noi storone" ucheniia Spinozi (On the "Active Dimension" of Spinoza's Philosophy), *Logos*, 2007, no. 2, pp. 201–212.
- Miller J. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 238 p.
- Nadler S. On Spinoza's 'Free Man', *Journal of the American Philosophical Association*, 2015, vol. 1, no. 1, pp. 103–120.
- Platonov-Polyakov R. Bytie k schas'tiu: evdemoniia v etike Aristotelia [Being towards Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. 70–90.
- Prior W.J. Eudaimonism and Virtue, *The Journal of Value Inquiry*, 2001, vol. 35, no. 3, pp. 325–342.
- Sharp H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. University of Chicago Press, 2011. 242 p.
- Spinoza B. *Sochineniia v 2 t.* [Collected Works in 2 vol.], vol. 1. St.-Petersburg: Nauka Publ., 1999. 489 p. (In Russian)
- Steenbakkers P. Sive. In: *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, ed. by W. van Bunge et al. London: Bloomsbury Academic, 2014, pp. 312–313.
- Temkine P. Le modèle de l'homme libre, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, vol. 99, no. 4, pp. 437–448.
- Youpa A. *The Ethics of Joy: Spinoza on the Empowered Life*. Oxford University Press, 2019. 208 p.

А.Н. Круглов

Фигурное, символическое и созерцающее познание. Ч. II: От Хр.А. Крузия к И. Канту

Круглов Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: akrouglov@mail.ru

Наиболее развернутый альтернативный Хр. Вольфу взгляд на соотношение символического и созерцающего познания представлен в работе «Путь к достоверности и надежности человеческого познания» Хр. А. Крузием, отдававшим приоритет созерцающему виду познания и связавшим его с деятельностью воображения. И. Кант в «Критике чистого разума» совершает терминологическую революцию и меняет само рассмотрение проблемы. Идущее от работ Ф. Виета и Г.В. Лейбница искусство “*speciosa generalis*”, относившееся ранее исключительно к символическому, чаще всего буквенному, анализу, превращается у Канта в фигурный синтез, носящий априорный характер. Вслед за изменением в понимании природы чувственности и рассудка Кант отказывается от противопоставления интуитивного или созерцающего символическому в пользу противопоставления интуитивного дискурсивному, а созерцания – рассудочному понятию. Фигурный синтез как результат деятельности трансцендентальной способности воображения вместо былой эмпирической образности создает саму схематическую возможность появления эмпирического образа как такового. Но при всей глубине кантовская позиция невольно отбросила в тень важную программу Вольфа по редукции символического познания к квази-интуитивному, которая сегодня может иметь практическую значимость в новых условиях и придать вопросу наглядности познания новые краски.

Ключевые слова: символическое познание, созерцающее познание, фигурный синтез, *speciosa*, воображение, образ, схема, Г.В. Лейбниц, Хр. Вольф, Хр.А. Крузий, И. Кант

Альтернатива традиции Вольфа: Христиан Август Крузий

Несмотря на весь вес традиции Христиана Вольфа, сформулировавшего в развитии идей Готфрида Вильгельма Лейбница своеобразное учение о фигурном и созерцающем познании, – этому была посвящена первая часть статьи¹, – вскоре после выхода в свет первого издания Вольфовой «Немецкой метафизики» (1720)

¹ См.: Круглов А.Н. Фигурное, символическое и созерцающее познание. Ч. I: От Ф. Виета и Г.В. Лейбница к И.Г. Ламберту // История философии / History of Philosophy. 2022. Т. 27. № 2. С. 27–41.

стали появляться и полемические сочинения, ставящие под сомнение многие его утверждения. Так, Даниэль Штрэлер в «Испытании “Немецкой метафизики”» (1723) подверг сомнению то преимущество, которое Вольф отдавал символическому или фигурному познанию над созерцающим [см.: Strähler, 1723, S. 46–51, §39–42]. В свою очередь, Якоб Фридрих Мюллер в «Ответе на Штрэлерово испытание “Немецкой метафизики”» (1726) усомнился в универсальности тезиса Вольфа о том, что всякое наше символическое познание происходит из интуитивного, ибо в таком случае далеко не обо всех вещах мы бы располагали символическим познанием, поскольку интуитивное знание возможно лишь в сильно ограниченных пределах [см.: Müller, 1726, S. 120–121, §51].

Но наиболее развернутую альтернативу учению Вольфа создал Христиан Август Крузий во второй половине XVIII в. На первый взгляд, в своем «Пути к достоверности и надежности человеческого познания» (1747, ²1762) он придерживается того же самого различия Вольфом двух типов знания. Однако каждый из этих двух типов характеризуется им таким образом, что фактически Крузий по каждому серьезному вопросу отстаивает противоположную точку зрения. Само различие выглядит у него так: с одной стороны, созерцающее, или интуитивное и несимволическое, познание (*intuitiva, asymbolica cognitio*), а с другой стороны, символическое, или знаковое, познание [см.: Crusius, 1762, S. 354, §184]. В созерцающем познании «вещь представляется посредством того, что она есть сама по себе». В символическом же познании «вещь представляется не посредством того, что она есть сама по себе, а посредством других понятий, которые способны давать о ней знак...» [Ibid., S. 354–355, §184]. Знания о нашей душе Крузий, как и Вольф, относит, скорее, ко второму виду познания, в то время как знание о геометрических фигурах – к первому. Согласно Крузию, «ни об одной полноценной вещи у нас нет в отношении всех обстоятельств созерцающего познания. Но мы также не могли бы вовсе мыслить вещи, если бы не обладали относительно некоторых обстоятельств созерцающим мышлением» [Ibid., S. 359, §186]. Полностью созерцающее познание возможно только в отношении неполноценных, или абстрагированных, вещей. В отличие от Вольфа, чем больше созерцающего познания вещи, тем она, согласно Крузию, более отчетлива и полноценна. Однако сфера распространения созерцающего познания все же относительно невелика. Имеются и принципиально недоступные для созерцающего познания конечных существ предметы, к которым относится, в частности, Бог. Если же невозможно иметь о некоей вещи созерцающего познания, то следует полагаться на познание символическое.

Если Вольф основное внимание уделил описанию хода символического или фигурного познания и его правилам, то Крузий, напротив, довольно подробно рассматривал некоторые требования к созерцающему познанию, обойденному вниманием у его главного оппонента. Резюмировать эти правила можно следующим образом. Явным признаком созерцающего познания является внутреннее ощущение принудительности мыслить, что то, что мы мыслим, есть вещи сами по себе, а не знаки. В отношении полноценных вещей со множеством обстоятельств у нас созерцающего знания быть не может, однако так называемые простейшие понятия крузианской онтологии оказываются все же предметами созерцающего познания. В случае же неразложимых идей ощущений мы не можем с уверенностью сказать, в какой мере там присутствует именно созерцающее познание. Чем больше наше созерцающее познание вещи, тем отчетливее наши понятия. Но при этом следует опасаться того, чтобы путать слова, пустые на идеи, с символическим познанием, а также требовать применения созерцающего познания в неподобающей ему сфере. И при всех достоинствах созерцающего познания не следует думать, будто символическое познание вовсе недостаточно для достоверности.

В отличие от Вольфа Крузий отрицает универсальность геометрического, или математического, метода и еще до Канта отстаивает наличие у философии собственного метода, отличного от математического. В том числе поэтому в философии Крузий отдает предпочтение именно созерцающему познанию, в связи с чем у него нередко встречаются обороты: «не созерцающее, а всего лишь символическое или знаковое познание» [Crusius, 1766, S. 177, §102]. Другая важная деталь в позиции Крузия – связь созерцающего познания с воображением. Нельзя сказать, что Вольф ее совершенно проигнорировал, однако она явно была для него второстепенным вопросом. В первом смысле воображение, по Крузию, – это «способность рассудка иметь о чем-то абсолютное и созерцающее познание», противопоставляемая «символическому познанию, т.е. негативным и относительным понятиям» [Ibid., S. 196–197, §118]. Во втором же смысле воображение есть некое ошибочное смятение и смешение наших представлений, наваждение, вводящее нас в заблуждение. Но только первый смысл воображения относится к созерцающему познанию.

Способность воображения Крузий определяет в качестве «силы рассудка, посредством которой живо помысленная идея одновременно делает живыми другие идеи в рассудке» [Crusius, 1762, S. 182, §101]. И в разъяснении этой способности воображения Крузий насчитывает еще больше значений у понятия воображения, включая два дополнительных. Во-первых, под воображением понимают некое помутнение, ошибочное представление (т.е. второй смысл воображения, указанный выше). Во-вторых, под ним понимают силу, которая оживляет идеи видимых объектов в то время, когда они отсутствуют в актуальном сознании. В-третьих, под воображением может пониматься «способность рассудка мыслить нечто абсолютно и позитивно, способность воображения, и противопоставляемая тому, что рассудок представляет себе в недетерминированных, относительных и негативных понятиях» [Ibid., S. 183, §101] (т.е. первый смысл воображения, указанный выше). Наконец, в-четвертых, под воображением может пониматься способность рассудка образовывать неполноценные идеи.

Таким образом, у Крузия приоритет отдается не символическому, а созерцающему познанию, при этом последнее тесно увязывается с деятельностью воображения, а способность воображения приписывается рассудочной сфере.

Кант о созерцании, образе, схеме и фигурном синтезе

Что из учения о символическом и интуитивном познании своих предшественников и современников усвоил, учел, переосмыслил или отбросил Кант и как он изменил само рассмотрение проблемы? В том, что Кант был знаком с учением Лейбница о символическом и интуитивном познании, с немецкой терминологией «фигурное – созерцающее», предложенной Вольфом, а также той дальнейшей трансформацией, которую данная проблематика претерпела в сочинениях А.Г. Баумгартена, Г.Ф. Майера и некоторых других современников, нет никаких сомнений. Однако с самого начала Кант относился к кругу вышеописанных вопросов и терминов творчески, переосмысливая их параллельно с развитием своей трансцендентальной философии. Правда, и в собственных новациях он мог опираться на ряд идей, уже высказанных его современниками, – в частности, о рассмотрении символического и интуитивного познания сквозь призму априорного и апостериорного познания у И.Н. Тетенса, а также о связи символического и интуитивного познания с деятельностью воображения у Крузия.

Новый, характерный для критической философии взгляд на интуитивное появляется у Канта уже как минимум в его габлиитационной диссертации 1770 г. Правда, если опираться на ее перевод, выполненный Б.А. Фохтом и опубликованный

в собраниях сочинений Канта в 1964 и 1994 гг., понять это можно лишь с трудом. §10 диссертации начинается здесь так: «Человеку дано не *созерцание* рассудочного, а только *познание* его *символов*, и уразумение возможно для нас только через общие понятия в абстрактной форме, а не через посредство единичных в конкретной форме» [Кант, 1964, с. 395, §10; Кант, 1994а, с. 290, §10]. Предыдущий вариант Н.О. Лосского 1910 г. звучал иначе, нежели у Фохта: «*Интуиция* умопостигаемого мира недоступна (человеку); нам дано только *символическое* познание его; наше мышление возможно только при помощи общих понятий в абстрактной форме, а не при посредстве единичных в конкретной форме» [Кант, 1910, с. 12, §10]. Для того чтобы указать на трудности имеющихся переводов, следует процитировать сам кантовский оригинал: “Intellectualium non datur (homini) *intuitus*, sed nonnisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto” [Kant, 1912, S. 396, §10].

Список возможных возражений против обоих вариантов весьма длинный: опущенные Фохтом скобки в отношении человека, превращение и у Фохта, и у Лосского единичного (по аналогии) в единичные понятия, смешение Лосским интеллектуального и интеллигибельного и др. Но в контексте данного рассмотрения важнее другое: в переводе Фохта вообще не распознано противопоставление интуиции и символического познания; более того, символическое познание превратилось в познание то ли рассудочных, то ли человеческих символов. У Лосского же вроде бы имеется символическое познание, однако оно оказывается почему-то познанием умопостигаемого. Столь подробно перевод этого предложения меня заставляет разобрать не злорадное желание укорить заслуженных исследователей и переводчиков², очень много сделавших для кантоведения в России и достойных за это уж никак не порицания, а, напротив, благодарности. Цель этого разбора – задаться вопросом, почему столь образованные, эрудированные и глубокие мыслители, как Фохт и Лосский, равно как и редакторы А.В. Гулыга и М.И. Иткин, все как один споткнулись на этом кантовском предложении? Причина, на мой взгляд, состоит в том, что лейбнизианско-вольфовский контекст рассуждений Канта, столь естественный для него в 1770 г., настолько сильно был вытеснен как раз самим же кёнигсбергским философом в критические годы, что воспринимался в XX в. уже как какое-то недоразумение на фоне его же собственной философии.

Дальнейшие размышления все в том же §10 габилитации показывают направление, в котором Кант трансформировал бывшее противопоставление интуитивного или незнакового и символического или знакового: на его место заступают противопоставления чувственного и рассудочного познания, созерцания³ и понятия, интуитивного и дискурсивного, столь привычные нам сегодня. Разумеется, такое изменение было вряд ли возможно, если бы Кант остался в русле учения Лейбница о том, что различие чувственности и рассудка – лишь в степени отчетливости одной и той же познавательной способности, и не сформулировал собственное учение о чувственности и рассудке как качественно различных познавательных способностях. Одновременно с этим фигурное у Канта в дальнейших работах критического периода из словесного, буквенного, знакового превратилось в наглядное и, в каком-то смысле, образное или схематическое, которое, оказываясь результатом способности воображения, помогает в синтезирующей деятельности познания. В свою очередь,

² Моим собственным вариантом перевода был бы такой: «*Созерцание* рассудочного не дано (человеку), а только *символическое познание*, и познание рассудком для нас дозволено только посредством общих понятий in abstracto, а не посредством единичного in concreto». Ср. также переводы на другие языки: [Kant, 1870, S. 145; Kant, 1894, p. 55–56; Kant, 1998, S. 41; Kant, 1992, p. 389].

³ Причины правильного, на мой взгляд, перевода кантовского понятия “*Anschaung*” как созерцания, а не интуиции требуют специального обсуждения в ином месте.

подобная перемена вряд ли была бы возможна без Коперниканского переворота, оказываясь одним из его следствий. Так выглядят общие грубые контуры тех изменений, которые осуществил Кант. Для их полного прояснения потребовалась бы объемная специальная работа, а поэтому ниже я ограничусь лишь комментариями к некоторым аспектам кантовских трансформаций.

Перетолкование фигурного в сторону образа, чертежа или картинки и истолкование символа не как любого знака, а как, скорее, наглядного знака заметно у Канта в целом ряде печатных работ и черновых набросков. В замечаниях Канта на полях баумгартеновской «Метафизики», причем в разделе о *facultas characteristic*, имеются такие записи: «Созерцание противопоставляется не символическому, а познанию посредством понятий. Символическое представление скорее служит созерцанию. [...] Символ есть не прямое созерцание. Слова не являются символами, ибо они не дают никакого образа (Bild)» [Kant, 1923, S. 710]. Парадоксальная мысль Канта о символе как непрямом созерцании на фоне кантовских же утверждений непосредственности и прямоты как главных свойств созерцания, на мой взгляд, приближается к вольфовской задаче редукции символического познания к квази-интуитивному [Wolff, 1738, p. 226, §312]. В заметках на полях майеровского учебника по логике Кант увязывает воедино богатство образов (*bilderreich*) и фигурное [Kant, 1924, S. 62].

Те же переводчики «Критики чистого разума», которые в §24 трансцендентальной аналитики переводят “*figürlich*” как «фигурный», в аналитике основоположений [Kant, 1787, В 292; ср. также Kant, 1983, S. 994] почему-то поступают иным способом: «...мы должны наглядно (*figürlich*) обозначить время, как форму внутренняго чувства, линией, а внутреннее изменение представить себе как проведение этой линии (движение)...» [Кант, 1867, с. 217]. В отличие от процитированного варианта М.И. Владиславлева, Н.М. Соколов [Кант, 1897, с. 207], Н.О. Лосский [Кант, 1915, с. 171], Ц.Г. Арзаканян с М.И. Иткиным [Кант, 1994б, с. 184] при минимальных стилистических отклонениях вместо «наглядно» для “*figürlich*” используют «образно». Н.В. Мотрошилова же и Т.Б. Длугач предлагают объединенный компромиссный вариант: «...мы должны образно [фигурно] (*figürlich*) представлять себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение – посредством проведения этой линии (посредством движения)...» [Кант, 2006, с. 389]. Но если до сих пор – и до Канта, и у Канта – под фигурностью нередко понималась образность и наглядность, создаваемая нами самими в процессе познания, то в «Критике способности суждения» (1790) фигурность оказывается результатом творения природы: мы имеем дело с шифрованным письмом, «посредством которого природа образно (*figürlich*) говорит с нами своими прекрасными формами» [Кант, 2001, с. 395, §42; Kant, 1913, S. 301, §42].

Однако наиболее значимым источником новой кантовской интерпретации фигурного так и остался уже цитированный выше §24 трансцендентальной аналитики «Критики чистого разума», который появился лишь во втором издании 1787 г. Этот параграф вместе с разделом о схематизме чистых рассудочных понятий ставит пределы широкому толкованию фигурности как образности. Общая задача Канта здесь состоит в объяснении того, каким образом категории применяются к предметам чувств вообще. Для обретения объективной реальности категории должны применяться именно к таким предметам, которые даны человеку в чувственном созерцании. Кант проводит различие между двумя видами синтеза или связи – фигурным (*synthesis speciosa*) и рассудочным. Первый имеет отношение только к чувственному созерцанию, в то время как второй – к созерцанию вообще, хотя оба протекают априорно и обеспечивают возможность существования других априорных представлений, в силу чего оказываются еще и трансцендентальными.

Фигурный синтез Кант в дальнейшем называет трансцендентальным синтезом способности воображения. Последнюю он традиционно определяет как «способность представлять предмет в созерцании также и без присутствия этого предмета» [Кант, 2006, с. 225; Kant, 1787, В 151]. Хотя способность воображения «принадлежит к чувственности», однако «ее синтез есть приведение в действие спонтанности» [Кант, 2006, с. 225; Kant, 1787, В 151], которая все же есть уже характеристика рассудка. Таким образом, участие воображения оказывается критерием различения фигурного синтеза и рассудочного, или интеллектуального, синтеза. Способность воображения как спонтанность Кант называет также продуктивной способностью воображения, отличая ее от репродуктивной способности воображения, которая подлечит эмпирическим законам и относится, скорее, к психологии.

Но если сама связь рассудка и чувственности, форма созерцания даны еще до всякого чувственного созерцания в виде некоего связанного с рассудком созерцания вообще, то в определенное чувственное созерцание оно превращается «только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия способности воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной фигурным синтезом» [Кант, 2006, с. 229; Kant, 1787, В 154]. Но как именно из некоего созерцания вообще под воздействием фигурного синтеза возникает вполне определенное чувственное созерцание? В чем именно состоит действие фигурного синтеза? Кант иллюстрирует это так: «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* ее, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения» [Кант, 2006, с. 229; Kant, 1787, В 154]. Таким образом, как и в вышеозначенном примере из аналитики основоположений, при иллюстрации времени Кант прибегает все к тому же проведению линии, однако в трансцендентальной аналитике русские переводчики сходятся в том, что называют это проведение фигурным, а не образным.

Но можно ли перечисленные кантовские примеры и в самом деле отнести к ряду эмпирических образов? Для ответа на этот вопрос, с моей точки зрения, имеет смысл посмотреть на содержательную связь этих рассуждений Канта с его учением о схематизме чистых рассудочных понятий. В нем Кант показывает различие между схемой и образом (Bild): «...если я полагаю пять точек одну за другой....., то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе, каким представляют в одном образе множество [...] сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ [...]. Это представление об общем способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ, я называю схемой этого понятия» [Кант, 2006, с. 259; Kant, 1787, В 179–180; Kant, 1781, А 140]. На что больше похожи продукты фигурного синтеза: на образы или же на схемы? Сам Кант прямого ответа на данный вопрос не дает, да и вообще не упоминает в разделе о схематизме фигурность. Можно лишь предположить, что это следствие различий между первым и вторым изданием «Критики чистого разума». Схематизм имелся уже в 1781 г. и сохранился без существенных изменений и в 1787 г., в то время как фигурный синтез появился лишь в 1787 г. в заново написанном разделе о трансцендентальной дедукции категорий.

Но можно попробовать точнее понять кантовскую позицию, разобрав вслед за Кёнигсбергским философом приводимые им примеры. Кант использует пример с треугольником, чем, вероятно, неявно отсылает к Крузию: «Понятию о треуголь-

нике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т.п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве» [Кант, 2006, с. 259; Kant, 1787, В 180; Kant, 1781, А 141]. Неоднократно обращается к примеру с треугольником в своей логике и Крузий. Для него треугольник выступает образцом созерцающего познания [см.: Crusius, 1762, S. 355, §184], а поэтому на первый взгляд кажется, что позиции Канта и Крузия существенно расходятся друг с другом. Тем не менее Крузий отмечает про треугольник: «...исчезнет всякое понятие о нем, если он должен быть чем-то иным, нежели фигурой, которая состоит из трех смыкающихся линий» [Ibid., S. 357–358, §185], однако в этом случае неясно, являются ли образующиеся таким образом стороны треугольника тремя равными, двумя равными и одним неравным или тремя неравными отрезками [см.: Ibid., S. 217, §122].

Тем самым у Крузия возникает проблема так называемых детерминированных и недетерминированных понятий: «*Детерминированным понятием* называется такое, которое и поскольку содержит в себе те детерминации, без которых оно не может мыслиться полноценно и отчетливо, и следовательно также не может существовать. *Недетерминированное понятие* то, в котором еще отсутствуют определенные детерминации, которые необходимы, чтобы его мыслить отчетливо и полноценно» [Ibid., S. 217, §122]. Если обратиться к упомянутому в первой части статьи сочинению Тетенса 1760 г., то можно сказать, что априорным образом в рамках созерцающего познания можно исследовать лишь детерминированные предметы. Но какие способы Крузий называет в случае недетерминированных понятий, дабы компенсировать их недостаток? Один из них предполагает привнесение в понятие возможных детерминаций, взятых из имеющихся конкретных примеров, другой – исключение из него неких детерминаций, которые к нему точно не относятся. Однако подобное привнесение осуществляется не в действительности, а с осознанием того, что детерминации «привносятся только из-за облегчения мыслей» [Ibid., S. 356, §184].

Еще один пример, разбираемый Крузием, – это кривая линия. Она описывается в качестве прямой линии, которая постоянно отклоняется от своего направления. Из самого понятия мы не можем знать, насколько велико это отклонение от прямой. В этой связи мы прибегаем к помощи восполнения ее неизвестных нам свойств, дабы приблизиться к ее неизвестным истинным определениям, насколько это возможно. Но подобное понятие будет являться символическим [см.: Ibid., S. 358, §185]. Если отбросить некоторые, хотя и существенные, детали, то можно обнаружить точки соприкосновения между таким способом наглядного прояснения «недетерминированных понятий» у Крузия с образованием схем у Канта. Сходство состоит в том, что как недетерминированные понятия требуют дополнения отсутствующими детерминациями для обретения полноценности их предмета, так и фигурный синтез выступает лишь неким каркасом, скелетом, который для полноценности образа также должен дополниться некоторыми конкретными свойствами. Кстати, это связывание, привязывание свойств и есть действие синтеза, чем, по-видимому, и объясняется тот терминологический разрыв, в соответствии с которым фигурность относится Кантом не к анализу, а именно к синтезу. Но при всех параллелях видны и важные отличия. Для Крузия подобная иллюстрация кривой линии является символическим, а не созерцающим познанием. Впрочем, не являлась бы у него созерцающим познанием и кантовская схема. Причина этого состоит в том, что ни наглядное прояснение по способу Крузия кривой линии, ни схема Канта не являются самими предметами, что противоречит дефиниции созерцающего познания. Кроме

того, иллюстрация Крузия на языке Канта – это скорее иллюстрация эмпирического образа, который оказывается возможным только при наличии схемы и априорного фигурного синтеза, лежащих в его основе.

Здесь и становится ясна глубина произведенных Кантом как терминологических, так и содержательных изменений: «...образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем, и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью» [Кант, 2006, с. 259–261; Kant, 1787, В 181; Kant, 1781, А 141–142]. Иными словами, фигурное у Канта как «скрытое в глубине человеческой души искусство» [Кант, 2006, с. 259; Kant, 1787, В 180; Kant, 1781, А 141] относится к априорной сфере, и лишь благодаря ему во взаимодействии чувственного и рассудочного становится возможным то эмпирическое фигурное, о котором говорит традиция Лейбница и Вольфа.

Но при всей глубине Канта можно обнаружить и некоторую ограниченность его позиции. Сознательно использовать в познании скрытое в душе искусство, истинный механизм которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы, – а именно так обстоит согласно «Критике чистого разума» дело с трансцендентальной способностью воображения, – весьма проблематично. И это искусство вряд ли можно использовать для прояснения многочисленной сферы аналитического, знакового, или символического, познания Лейбница – Вольфа, без которого мы никак не можем обойтись, даже располагая всеми глубокими средствами трансцендентальной философии Канта. И тогда новую практическую значимость начинает обретать полузабытая программа Вольфа, состоящая в редукции символического к квази-интуитивному.

Список литературы

- Кант, 1867 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. М.И. Владиславлева. СПб.: Тип. Гиблена, 1867. 627 с.
- Кант, 1897 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: Издание книжного магазина М.В. Попова, ¹1897. 665 с.
- Кант, 1910 – Кант И. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого / Пер. Н.О. Лосского. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1910. 40 с.
- Кант, 1915 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. Пг.: Типография М.М. Стасюлевича, ²1915. 464 с.
- Кант, 1964 – Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира / Пер. Б.А. Фохта // Кант И. Соч.: в 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 381–426.
- Кант, 1994а – Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 277–320.
- Кант, 1994б – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканяна, М.И. Иткина. М.: Мысль, 1994. 588 с.
- Кант, 2001 – Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. Н.М. Соколова, сверка М.И. Левиной, Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / Отв. за издание Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 4. М.: Наука, 2001. 1115 с.
- Кант, 2006 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканяна, М.И. Иткина, Н.В. Мотрошиловой // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / Отв. за издание Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Crusius, 1762 – Crusius Chr.A. Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig: Gleditsch, ²1762. 1152 S.

- Crusius, 1766 – *Crusius Chr.A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig: Gleditsch, ³1766. 1000 S.
- Kant, 1781 – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Riga: Hartknoch, ¹1781. 856 S.
- Kant, 1787 – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Riga: Hartknoch, ²1787. 884 S.
- Kant, 1870 – *Kant I.* Ueber die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt // Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik / Hrsg. und erläutert von J.H. von Kirchmann. Abt. 2. Berlin: Heimann, 1870. S. 131–176.
- Kant, 1894 – *Kant I.* Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World // Kant's inaugural dissertation of 1770 / Transl. with an Introduction and Discussion by W.J. Eckhoff. New York: Columbia College, 1894. P. 43–85.
- Kant, 1912 – *Kant I.* De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Berlin: Georg Reimer, ²1912. S. 385–420.
- Kant, 1913 – *Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. Berlin: Georg Reimer, ²1913. S. 165–486.
- Kant, 1923 – *Kant I.* Refl. 1486 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin: De Gruyter, 1923. S. 706–716.
- Kant, 1924 – *Kant I.* Refl. 1639 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVI. Berlin: De Gruyter, 1924. S. 62.
- Kant, 1983 – *Kant I.* Metaphysik K₃ // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIX. Berlin: De Gruyter, 1983. S. 941–1040.
- Kant, 1992 – *Kant I.* On the form and principles of the sensible and the intelligible world // *Kant I.* Theoretical philosophy, 1755–1770 / Transl. and ed. by D. Walford in collaboration with R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 373–416.
- Kant, 1998 – *Kant I.* Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt / Übers. von N. Hinske // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 7–107.
- Müller, 1726 – *Müller J.F.* Der durch die wahre Philosophie, zu seiner Schande, andern aber zur Warnung, entblöste und demasquirte falsche Philosophys, oder Antwort auf M. Dan. Straehlers Prüfung der Wolffianischen Metaphysique. S. 1., 1726. 168 S.
- Strähler, 1723 – *Strähler D.* Der angestellten Prüfung der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zweytes Stück. Leipzig: Krebs, 1723. 188 S.
- Wolff, 1738 – *Wolff Chr.* Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experimentiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Frankfurt: Renger, ³1738. 920 S.

Figurative, Symbolic and Contemplative Cognition. Part II: From Chr.A. Crusius to I. Kant

Alexei N. Krouglov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya square, Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: akrouglov@mail.ru

This paper is the second part of the investigation. Chr. A. Crusius in the “Way to the Certainty and Adequacy of Human Knowledge” introduced the most developed alternative view to Wolffian position regarding symbolic and contemplating correlation. He preferred the contemplating cognition and tied its functioning with imagination. Kant in the “Critique of Pure Reason” brings about a terminology revolution and changes the style of the problem consideration. He turns the proceeding from F. Viet and G.W. Leibniz’s art “speciosa generalis”, which was earlier thought as symbolic, into a priori figurative synthesis. Following the changes in the nature of sensibility and understanding treatment, Kant rejects the opposition of intuitive or contemplative and symbolic in favour of the following oppositions: intuitive is opposed to discursive, while the contemplation is opposed to the understanding concept. The figurative synthesis as a result of transcendental faculty of imagination instead of the former empirical imagery creates the schematic possibility of the empirical

image per se. This well-developed Kant's position unwittingly put aside Wolff's program of reduction of the symbolic cognition to quasi-intuitive one. However, today this program can have a practical importance and enrich the problem of the cognition visibility.

Keywords: symbolic cognition, intuitive cognition, figurative synthesis, speciosa, imagination, image, scheme, G.W. Leibniz, Chr. Wolff, Chr.A. Crusius, I. Kant

References

Crusius Chr.A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig: Gleditsch, ³1766. 1000 S.

Crusius Chr.A. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: Gleditsch, ²1762. 1152 S.

Kant I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Berlin: Georg Reimer, ²1912. S. 385–420.

Kant I. Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World. In: *Kant's inaugural dissertation of 1770*, translated with an Introduction and Discussion by W.J. Eckoff. New York: Columbia College, 1894. P. 43–85.

Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, ¹1781. 856 S.

Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, ²1787. 884 S.

Kant I. Kritik der Urteilskraft. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. Berlin: Georg Reimer, ²1913. S. 165–486.

Kant I. *Kritika chistago razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by M.I. Vladislavlev. St.-Petersburg: Tip. Tiblena Publ., 1867. 627 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika chistago razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N.M. Sokolov. St.-Petersburg: Izdanie knizhnogo magazina M.V. Popova Publ., 1897. 665 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika chistago razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N.O. Losskij. Petrograd: Tipografiya M.M. Stasyulevicha Publ., 1915. 464 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. In: Kant I. *Sochineniya* [Works], ed. by A.V. Gulyga. In 8 vols., vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 735 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. In: Kant I. *Sochineniya na russkom i nemeckomazykah* [Works in Russian and German], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tushling. In 5 vols., vol. 2.1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl', 1994. 588 p. (In Russian)

Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of Judgment]. In: Kant I. *Sochineniya na russkom i nemeckomazykah* [Works in Russian and German], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tushling. In 5 vols., vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 2001. 1115 p. (In Russian)

Kant I. *Metaphysik K₅*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIX. Berlin: De Gruyter, 1983. S. 941–1040.

Kant I. *O forme i nachalah mira chuvstvennago i umopostigaemago* [On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World], transl. by N.O. Losskij. St.-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha Publ., 1910. 40 p. (In Russian)

Kant I. *O forme i principah chuvstvenno vosprinimaemogo i intelligibel'nogo mira* [On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World]. In: Kant I. *Sochineniya* [Works]. In 6 vols., vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1964, pp. 381–426. (In Russian)

Kant I. *O forme i principah chuvstvenno vosprinimaemogo i intelligibel'nogo mira* [On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World]. In: Kant I. *Sochineniya* [Works], ed. by A.V. Gulyga. In 8 vols., vol. 2. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 277–320. (In Russian)

Kant I. On the form and principles of the sensible and the intelligible world. In: Kant I. *Theoretical philosophy, 1755–1770*, transl. and ed. by D. Walford in collaboration with R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 373–416.

Kant I. Refl. 1486. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin: De Gruyter, 1923. S. 706–716.

Kant I. Refl. 1639. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVI. Berlin: De Gruyter, 1924. S. 62.

Kant I. Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt, übers. von N. Hinske. In: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 7–107.

Kant I. Ueber die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt. In: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, hrsg. und erläutert von J.H. von Kirchmann. Abt. 2. Berlin: Heimann, 1870. S. 131–176.

Müller J.F. *Der durch die wahre Philosophie, zu seiner Schande, andern aber zur Warnung, entblöste und demasquirte falsche Philosophvs, oder Antwort auf M. Dan. Strahlers Prüfung der Wolffianischen Metaphysique*. S. 1., 1726. 168 S.

Strähler D. *Der angestellten Prüfung der vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zweytes Stück*. Leipzig: Krebs, 1723. 188 S.

Wolff Chr. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experimentiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Frankfurt: Renger, ³1738. 920 S.

О.А. Жукова

Русская интеллигенция перед лицом философской истины: исторический и моральный выбор*

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Интеллектуальные опыты русских философов XIX – первой половины XX вв., посвященные России, демонстрируют интенсивную работу национального самопознания. Концентрация мыслителей на определенном круге тем – свободы и революции, государства и общества, культуры и политики, религии и идеологии – говорит о высокой плотности и полемической интенсивности дискуссии. Тематическая центрированность русской мысли на национально-культурной проблематике создает сквозной нарратив с открытой структурой, где тексты диалогически сопряжены друг с другом. Они нередко обозначают ценностную и идеологическую конфликтность между различными акторами социальной истории России. Этот историософский нарратив можно прочитать и интерпретировать как метатекст русской общественной и религиозно-философской мысли, который во многом является практикой самоописания национальной интеллигенции. Он свидетельствует о ее духовных и идейных исканиях, борьбе за общественный идеал – о нравственном выборе мыслящих русских людей, который побуждает к критике исторического опыта России. Главной проблемой этого дореволюционного и пореволюционного дискурса является вопрос о моральной и политической ответственности образованного класса за исторический выбор России и ее судьбу. Важнейшими с историко-философской точки зрения являются тексты отечественных мыслителей Серебряного века, чьи рассуждения о России включают в себя как реакцию на события трех русских революций и Великой войны, травмировавших сознание интеллигенции, так и болезненную, посттравматическую рецепцию собственной интеллектуальной традиции – совершившейся в ней моральной деформации идеалов, основанием которых выступают идея свободы и философская честность в достижении истины.

Ключевые слова: русская интеллигенция, нравственный выбор, ответственность, философская истина, интеллектуальная история России

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Русская интеллигенция и ее нравственный опыт: «история самосознания» как историко-философская проблема

О русской интеллигенции как культурном феномене духовной, интеллектуальной и политической истории России написано и сказано немало, еще и в силу того, что она, по меткому замечанию Г.П. Федотова, «сама писала свою историю» [Федотов, 1927, с. 147]. Ей свойственно было задумываться «над своеобразием своего положения в мире: над своим призванием, над своим прошлым» [Там же]. Это дало основание русскому философу и публицисту с культурно-исторической и социально-психологической точки зрения выделить русскую интеллигенцию как группу, обладающую характерным самосознанием, и настаивать на необходимости учитывать эту традицию самозаписи и самопонимания, существующую в виде «истории русской литературы», «русской общественной мысли», «русского самосознания», так как она аутентичная, или «сама о себе» [Там же].

Тезис, выдвинутый Федотовым, справедлив и по отношению к самому автору «Трагедии интеллигенции», которого его соредатор по эмигрантскому журналу «Новый град» Ф.А. Степун называл типично русским интеллигентом-радикалом марксистского толка, но «поселившимся в келье старца» [Степун, 1957, с. 225]. Говоря о Федотове как об интеллигенте «совершенно нового духа и стиля», Степун подчеркивал произошедший переворот в его моральном сознании, характерный для многих бывших марксистов, с той особенностью, что у Федотова его «церковное православие гармонически сливалось с социалистической встревоженностью и утонченнейшею культурой художника и эстета» [Там же, с. 227]. Осознавая принадлежность к русской интеллигенции, пожалуй, в одной из своих самых пронзительных работ, Федотов, приводя русскую интеллигенцию на суд истории, дистанцируется от ее идейно-политического радикализма и морального ригоризма. Именно эти черты, по Федотову, способствовали трагическому завершению пятиактной исторической пьесы, имевшей пролог в Киевской и Московской Руси и завершающейся обвалом России – полным политическим и моральным фиаско национальной интеллигенции, выражением которого для него становится появление большевиков в Кремле как новом центре власти.

Сформулированное Федотовым требование изучать феномен русской интеллигенции с учетом ее собственной практики идейной рефлексии и политической самопрезентации, с нашей точки зрения, остается общеобязательным для современных исследований отечественной мысли XIX–XX вв. Многие ее выдающиеся представители демонстрируют своим творческим и жизненным опытом этически окрашенную традицию исторического самопознания, определяющую их модус понимания своей интеллектуальной и общественной миссии в сложнейшем для национальной истории вопросе взаимоотношения личности, государства и общества. Речь идет не только о направленности духовного поиска русских интеллектуалов, но и формах их борьбы за культуру и свободу в России [Жукова, 2019, с. 275–299]. В этом смысле стоит рассматривать русскую интеллигенцию как социально неоднородную, культурно и идейно самоопределяющуюся группу, формируемую в российском образованном классе, и в различных формах активности – интеллектуально-творческой, общественно-политической – выражающую свое отношение к процессам и событиям духовной и социальной истории России. Здесь историко-философский и культурологический методы анализа русской интеллигенции как социального и интеллектуального явления, обнаруживаемого в самозаписи своей истории, на чем настаивает Федотов, обоснованно могут быть дополнены методом просопографии, все шире применяемым в исторических и философских исследованиях [Петрова, 2022, с. 940–941; Пешперова, 2021, с. 63; Чубарьян (отв. ред.), 2014, с. 417–419]. Данный метод позволяет работать с группой, обладающей сходными идеологиче-

скими, политическими, морально-психологическими характеристиками, как с самостоятельным объектом социальной истории, выявляя ее интеллектуальные и профессиональные взаимосвязи, способы коммуникации и трансляции культурного и духовного опыта. При таком подходе история русской интеллигенции предстает как своего рода ее *групповая биография* – как интеллектуальный портрет во времени культуры, где опыты личностной моральной рефлексии так же важны, как и опыт коллективной этико-политической, религиозно-культурной и национально-исторической самоидентификации, не менее, чем самокритика «роковой мутации русского образованного класса в “интеллигентщину”» [Кара-Мурза, 2014, с. 75].

В своей статье мы специфицируем предмет рассмотрения в рамках общей темы русской интеллигенции и обратимся к традиции, которая связана с историей отечественной философской культуры. Собственно, так она была написана и осмыслена самими носителями этой традиции, примером чего является «История молодой России» М.О. Гершензона (1908), “Imperial Russia, 1801–1917” М.М. Карповича (1932), «Русская идея» Н.А. Бердяева (1946). Эта оптика была усвоена и современными интерпретаторами, склонными видеть историю русской мысли в более широком культурно-историческом контексте, как историю идей, формирующих публичный интеллектуальный дискурс и выступающих движущей силой в развитии русского общества, его культуры и государственности [Berlin, 2008; Walicki, 1979]. В центре нашего внимания генезис моральных установок мыслящего класса – те обстоятельства и жизненные прецеденты, которые составляют его своеобразный нравственный код, формируют сферу представления о должном и модели поведения, определяя зону личной моральной ответственности носителей этой культуры. В философском смысле наиболее интересный вопрос – нравственное самосознание интеллигенции и ее отношение к базовым ценностям свободы, истины, добра, а в политической проекции – к идеалам справедливости и патриотизма, любви к Отечеству. Эти вопросы, по сути, можно назвать *чаадаевскими*. Неслучайно Федотов для того, чтобы получить ключ к определению интеллигенции и ее нравственной философии, в «Трагедии интеллигенции» призывает вдуматься, что объединяет имена Чаадаева, Белинского, Герцена, Писарева, Короленко [Федотов, 1927, с. 149].

Представляя историю интеллигенции как цепь саморазрушений, постоянного утверждения передовых идей и ниспровержения тех, что казались уже отжившими, подчеркивая идейные конфликты между разными ее направлениями и поколениями, Федотов указывает, что русская интеллигенция всегда видела себя как «живую, историческую личность в ее скитальчестве от Новикова и Радищева до наших дней» [Там же, с. 147–148]. По мысли Федотова, в *одну историческую личность* русскую интеллигенцию объединяет наличие *идеала*, служению которому подчиняется вся жизнь. Идеал этот всеохватный, затрагивающий все стороны личной и общественной жизни, «включающий личную этику и общественное поведение»: сила и значение его таковы, что он практически начинает заменять религию [Там же, с. 149]. Болящая сердцевина этой *интеллигентской веры* – Россия, взятая в ее истории и социально-политическом бытии.

Историческая критика как моральный выбор

Становится понятной адресация Федотова к Чаадаеву – одному из первых представителей той части национальной элиты, которая определяет начало «истории самосознания» русской интеллигенции. По существу, философский вопрос о России, поставленный Чаадаевым, задает интеллектуальный и моральный камертон этой линии развития русского образованного класса. В чаадаевском способе постановки теоретико-философская проблема путей познания реальности неразрывно связана

с историческим самопознанием и нравственной рефлексией [Коробов-Латынцев, 2021, с. 218–219]. Безусловно, важно учитывать влияние идей и концепций немецких идеалистов, захвативших воображение первого русского мыслителя, этих впечатляющих философских построений, где исторический процесс и культурные формы творчества встроены уже в спекулятивные схемы – схемы логические, онтологические, теологические. В обращенности Чаадаева к национальной истории также можно видеть и мотивы философской программы романтизма [Смирнов, Евлампиев, 2020, с. 127–128]. Не менее значим и вопрос о том, с чего следует начинать философские рассуждения – с бытия, сознания, описания эмпирической реальности или мистического опыта, – этим вопросом Чаадаев, стремясь, по всей видимости, создать свою философскую систему, тоже задается. Но наиболее существенна для этой интеллектуальной традиции, назовем ее чаадаевской, сама *возможность свободного мышления* – и как внутренний опыт, и как естественная и непреложная форма его выражения. Следствием этой лично отстаиваемой позиции становится независимое мнение и суждение с набором соответствующих представлений и аргументов. Этим и ценен опыт Чаадаева.

Демонстрируемая им самостоятельность мысли подчеркивается характером свободных рассуждений, адогматических по своей природе. Мысль Чаадаева содержит критический элемент как свою идейную и логическую основу. Возникая как глубокая внутренняя потребность высказывания, она свидетельствует о направленности философского критического ума и формирует своего рода творческий этос личности. В силу отсутствия гарантий в достижении истины, что является общим обстоятельством интеллектуального и духовного поиска всякого ее искателя, а также в силу непредсказуемости последствий обнародования своих идей и суждений в публичном пространстве, ценности и нормы которого определяются и поддерживаются доминирующей системой социального порядка и социального контроля, такое свободное высказывание всегда сопряжено с ответственностью, которая возложена на говорящего за произнесенное [Лисанюк, Перов (отв. ред.), 2014]. В социальном же плане такое философское высказывание находится в зоне риска, сохраняя не всегда просчитываемый шанс как на поощрение и одобрение, так и на порицание и наказание со стороны различных участников интеллектуальной и социально-политической коммуникации. Иными словами, оно этически напряжено и относится к сфере нравственного выбора личности, требующего морального обоснования действия, представляя акт нравственного самоопределения человека – поступок [Рогожа, 2010, с. 41]. Начинает работать моральная формула, когда в пределе ценность слова равна ценности самой жизни. Она же является экзистенциальной формулой, поскольку затрагивает проблему безопасности жизни, условий существования, здоровья...

Чаадаев совершает этот *поступок*. Сложно сказать, что заставляет его вернуться в разгар уголовно-политических дел, учиняемых над его друзьями декабристами, – долг офицера, пусть и находящегося в отставке, желание проявить солидарность с друзьями и не казаться трусом или понимание того, что вне России его жизнь будет лишена чего-то столь существенного, что ничем не может быть заменено и компенсировано, или другие соображения. Скорее, все вместе. Понятно одно, что трагедия, произошедшая с его близкими товарищами, заставляет Чаадаева уйти в самоизоляцию, резко ограничить свое общение, посвятив себя интенсивной интеллектуальной работе. Творческим результатом этого внутреннего интернирования станут «Философические письма», история обнародования которых хорошо известна [Чаадаев, 1998, с. 73]. Если считать характерологической чертой русской интеллигенции ее оппозиционность власти как следствие проявления внутренней свободы и независимости мысли, то Чаадаева, вслед за Федотовым, можно числить среди первых русских интеллигентов, заслуга которого в том, что он пытается пересмотреть характер и историческую логику взаимоотношений России и Европы

и оказывается, возможно, не декларируя это как цель, в первых рядах тех, кто борется «за превращение монархии в правовое государство» [Степун, 2017, с. 108, 280].

Форма общественного выражения мысли, избранная Чаадаевым, представляет собой сопряженный с ответственностью моральный акт, в котором выполняется трехчленное единство мотива, действия и результата. Сила и значение его в русской интеллектуальной истории чрезвычайно велики [Чаадаев, 1998, с. 401]. Роль Чаадаева как стоящего у истоков самосознания русской интеллигенции подчеркивается еще и тем фактом, что, не имея в строгом историко-философском смысле школы, развиваемой учениками и последователями, драматическими обстоятельствами своей жизни он во многом задает и *предопределяет* характер мыслительной практики в России – ее личный и публичный модус, ставя философию как традицию свободного мышления в оппозицию к официальной идеологии. Тем самым он предъясняет свой экзистенциальный и моральный выбор как прецедентный, а свою историю философа как *травматическую*, объединяя которую с травмирующими событиями восстания декабристов русские интеллектуалы будут выстраивать и осмысливать как исток собственной традиции историософской, религиозной и политической мысли.

Формируется своеобразная, повторяемая на разных исторических этапах практика оппозиционных отношений между свободным философом (писателем, публицистом) и властной вертикалью, поддерживающей на идеологическом и социальном уровне общественный порядок. Критика этого конфликтно-репрессивного типа отношений государства и общества, власти и личности составит нравственный и социальный нерв жизни русского образованного класса в Николаевскую эпоху, найдя своего трибуна в лице Герцена, а в пореформенную эпоху определит дискурсивные практики и логику идейной борьбы русской либеральной и демократической интеллигенции. В связи с чем мы можем говорить не только о преемственности чаадаевской топики в работах отечественных мыслителей, иногда «безотсылочной», скрытой, на что указывал, например, В. Эрн [Эрн, 1991, с. 86, 98], но и о создаваемом, наследуемом и устойчиво воспроизводимом специфическом *этносе* русского образованного сообщества – о нравственном стиле мыслящей, философствующей ее части, которая демонстрирует характерный класс индивидуальных качеств, выделяющих ее в особую группу, позиционирующую себя по отношению к государству, социальному порядку, общественным нормам и идеалам.

Эти нравственные установки, с одной стороны, соотносятся с привычными формами общественной морали, с другой, противостоят и оппонируют им, задавая прецедентные образцы поведения, которые постепенно приобретают значение моральной нормы и/или идеала. Как скажет Федотов, «идеал коренится в идее и властно прилагается к жизни как ее норма и канон» [Федотов, 1927, с. 149]. На такой «канонический» прецедент указывает Кропоткин, делая признание, что его поколение увидело в героях Чернышевского «лучшие портреты самих себя» [Кропоткин, 1991, с. 407]. Развивая эту мысль, Набоков в «Даре» рассуждает об «эпохе великой эмансипации» и моральном стиле разночинной интеллигенции, вдохновленной «новыми людьми» Чернышевского [Набоков, 1990, с. 177]. В пореформенной разночинной России формируется нравственно-психологический тип личности, жизненная активность которого мотивирована и детерминирована необходимостью этического выбора, следования какой-то идее и идеалу. Результатом этой моральной рефлексии является особый модус понимания и отношения к жизни, базирующийся на определенной системе ценностей, нравственных императивах и представлениях об идеалах общественного и личного бытия. Это может быть и требование социальной справедливости, личных и политических свобод, и героическое служение народу, и просветительство, и подвижничество, а на другом моральном полюсе – нигилизм и политический радикализм [Франк, 1994, с. 17].

Очевидно, что общественно-освободительное и революционное движение в России, поделившее после декабристского восстания русское общество на противостоящие друг другу «мы» и «они», на общество и власть, могло иметь такую длительную историю и мощь только как *нравственное дело*, как морально поощряемое движение к свободе и справедливости, и эти ценности утверждались и имели этическую легитимацию во многом благодаря «ордену русской интеллигенции», как укажет Степун, сделав ссылку на определение интеллигенции П.В. Анненкова, данное в середине XIX в. [Степун, 2017, с. 109]. В период трех революций у авторов веховской традиции, как известно, произойдет переосмысление многих констант интеллигентского самосознания и этики. Однако русские интеллектуалы уже сами окажутся в глубоком противоречии с советской властью – с ее политической практикой, оправдываемой принципами классовой морали, и воспроизведут этот архетип борьбы за философскую истину и духовные идеалы в оппозиции к власти, принимая полную ответственность за свой выбор.

Если мы в этической, а не социологической оптике определяем феномен русской интеллигенции, то ее представителями в национальной истории были и монархисты-аристократы, и мелкопоместные дворяне, и чиновники, и военные, и разночинцы, и люди творческих профессий. В этом смысле вполне корректен вопрос о генезисе русской интеллигенции в более глубокой исторической ретроспективе, более ранней, нежели история Чаадаева, как и вопрос о том, кто был первым интеллигентом в русской культурной истории. Д.С. Лихачев считал им преп. Максима Грека [Лихачев, 2006, с. 386], просветителя, пострадавшего от своих церковных конкурентов, продемонстрировавших обскурантизм и религиозное невежество по отношению к его трудам на ниве христианского просвещения. Показательно и симптоматично для всех последующих поколений русской интеллигенции, что обскурантская агрессивность эта была нередко обусловлена узостью национального культурного кругозора и корыстными интересами внутривластной борьбы. В этом ряду пострадавших появляется и вольнолюбивый Радищев, и фрондирующий дворянин Пушкин, и отставной офицер Чаадаев, отваживающийся на подвиг «самомышления» в стране наступившей реакции, и Герцен, травмированный николаевским режимом аристократ, который направляет свой гениальный ум и литературную одаренность на личную политическую вендетту, и Чернышевский, своей альтернативной социальной антропологией и философией «новых людей» переворачивающий души и умы молодого поколения, по сути создающий разночинную интеллигенцию как культурный тип, и Вл. Соловьев, который из-за публично демонстрируемой приверженности либерально-христианским убеждениям, прося милости к убийцам царя, закрывает путь своей академической карьеры. Проявляя независимость взглядов, он по факту становится оппонентом существующего социального порядка, вступая в борьбу с проводниками идеологии контрреформ Александра III, среди которых он числит К.П. Победоносцева – обер-прокурора Святейшего синода, гр. Д. Толстого – министра внутренних дел и шефа жандармов, редактора консервативных «Московских ведомостей» М.Н. Каткова и его идейных наследников.

В мотивах поведения Соловьева и Чаадаева, даже в конкретных развилках судьбы есть сходства и пересечения. Подвергнутый идеологическому запрету со стороны власти за свои философские суждения, изолированный под видом сумасшедшего, Чаадаев окажется едва ли не культовой фигурой русской интеллигенции либерального толка. Для ее самых ярких представителей, таких как Чаадаев и Соловьев, который боялся вернуться из Франции после публикации «L'Idée russe» [Стасюлевич, 1913, с. 342], но все же вернулся, встанет непростой выбор между любовью к России и реальной оценкой возможных последствий жизни на родине. Этот моральный выбор был смоделирован именно Чаадаевым, а ранее еще Карамзиным, не путеше-

ствовавшим, а с большой вероятностью бежавшим от преследований князя Гагарина, выполнявшего по поручению Екатерины II особую миссию в Москве [см.: Карамурза, 2016]. Чаадаев принял решение вернуться после длительного заграничного путешествия, хотя ситуация в стране после декабрьского восстания радикально изменилась. Герцен, спасаясь от всепильного николаевского режима, навсегда уехал из России, Тургенев – автор, пожалуй, самого известного антикрепостнического произведения русской литературы «Записки охотника», оберегая свою писательскую свободу, оказался в добровольной эмиграции, многие интеллектуалы Серебряного века были уже принудительно изгнаны из страны победителями-большевиками, строившими новый мир.

Пассажиры «философского парохода» полностью лишились возможности выбора своей судьбы, который все же был у Чаадаева, Герцена, Тургенева и Соловьева. Представители национальной интеллигенции оказались в глубоком и непреодолимом противоречии с правящим режимом и порождаемым им властным дискурсом. Тип идейного конфликта с властью был старым, унаследованным еще от Чаадаева и Владимира Соловьева, но приобрел небывалый драматизм и социальный масштаб. Революционная интеллигенция, опиравшаяся на волю и интересы рабочих масс, победила и выдворяла из страны другую часть интеллигенции – либеральную и либерально-консервативную, оказавшуюся в политическом и историческом проигрыше. Когда-то Чаадаев и Соловьев совершили моральный прыжок, с риском для себя они вернулись в Россию, не исключая, что могут попасть в категорию «политических». Бердяев, Франк, Карсавин и многие другие вернуться уже не могли. Их ждал расстрел, как гласил подписываемый ими в ГПУ документ. Высылка интеллигенции была тщательно спланированной советскими властями и широкомасштабной [Сутягина, 2018, с. 28].

За философов, переживших революцию в начале XX столетия, выбор был сделан в императивно-репрессивном порядке. Русские мыслители XIX в. сделали свой выбор сами и вернулись в Россию, и этот моральный мотив крайне важен, свидетельствуя, что ситуация с возвращением свободного философа Соловьева полвека ранее была проиграна в судьбе Чаадаева. Справедливо говорить, что опыт Чаадаева и Соловьева выделяется в отечественной интеллектуальной истории как некий определяющий ее направление этический прецедент. При этом история Чаадаева, которая во многом является нравственным следствием истории декабристов, как будто бы предзадает траектории жизни, подобно тем, какие мы видим в судьбе Герцена, Чернышевского, Соловьева, а также той многочисленной части русской интеллигенции, которая после революции оказалась в вынужденной эмиграции. В этом оппозиционном противостоянии русская интеллигенция будет видеть свой генезис и свое интеллектуальное и политическое место в национальной истории, в которую будут вписаны и идейные дискуссии славянофилов и западников, и борьба за общественное мнение консерваторов-традиционалистов и либералов-прогрессистов эпохи Великих реформ, и столкновение охранителей и лидеров различных либерально-демократических сил в эпоху публичной политики.

Самокритика русской интеллигенции: зречность интеллектуальной совести

Пережив первую русскую революцию, философская интеллигенция проделает трудную работу по самоисправлению морального сознания образованного класса. Она начнет эту работу с моральной самокритики, буквально «выдавливая» из себя по капле старые интеллигентские «правды». Находясь в состоянии посттравматического шока, она решится на критический анализ своего «философского развития».

Неслучайно сборник «Вехи», обозначивший дальнейшую эволюцию авторов «Проблем идеализма», В.В. Розанов сравнит с подвигом и назовет книгой, полной героизма и самоотречения. Ключевое в веховской традиции то, что предметом своей критики ее идейные творцы сделают не столько деградацию «они» – власти, как было прежде, сколько деградацию «мы» – той общественности, тех лидеров мнения и практиков исправления *неправды* русской жизни, которые в своем моральном праве судить историю, народ и власть стали уже революционно-демократической инквизицией – революционным «орденом» русской интеллигенции.

Бердяевская дилемма о соотношении «интеллигентской правды и философской истины» в «Вехах», именно в такой ее постановке, многое объясняет в плане самокритики образованного класса России, революционно-демократическое крыло которого поставило аскетическую правду борьбы за социальную справедливость выше требований интеллектуальной честности, искания философской истины и следования духовным (метафизическим) идеалам. В бердяевской трактовке, эта часть национальной интеллигенции стала апологетами идей Чернышевского, но не Вл. Соловьева и Достоевского, пройдя мимо духовной и философской сложности русской культурной традиции, – «восторжествовали элементарные идеи русской интеллигенции» [Бердяев, 1991, с. 165]. Другими словами, утилитаристская этика «новых людей» Чернышевского победила этику «былых русских мальчиков», «верящих в Русь святую, как в Русь вселенскую» – «алешинцев», как определит свою «неполитическую» партию духовного возрождения России Вяч. Иванов [Иванов, 1994, с. 352].

Практика самоописания русского самосознания будет концептуализирована авторами веховского круга как самокритика исторического опыта России. Они сделают вывод о нравственных и исторических следствиях *завзятия* русской революционной интеллигенцией философской проблемы истины. Для Струве этот грех морального сознания будет проявляться как безрелигиозность и противогосударственное отщепенство интеллигенции, для Бердяева – как утилитаризм мышления и увлеченность материалистическими и позитивистскими идеями, для Франка – как отсутствие интеллектуальной честности и нигилистический дух интеллигентской этики. Максимализм, идеализм и утопизм русской интеллигенции своей оборотной стороной имели нигилизм, идеологическое доктринерство и религиозный индифферентизм, подчинение философской истины политическому моменту. Все это позволит Г. Федотову в «Трагедии интеллигенции» определить природу русской интеллигенции как идейную и беспочвенную [Федотов, 1927, с. 150], причем под идейностью он понимает особый вид этически окрашенного рационализма, который строится на критически не осмысленной, готовой системе истин, что полагается в основание личного и общественного идеала. В таком типе морализирующего рационализма идея становится догмой и замещает религию, а святость десакрализуется, устанавливая нерелигиозную, немистическую форму святости. Произведенный русскими мыслителями-эмигрантами анализ динамических изменений самосознания интеллигенции показывает также и то, что при определенных условиях негативная метаморфоза может произойти и с критической позицией, которая сама становится доктриной – идеологемой критицизма вне гражданских и патриотических смыслов ответственности.

В этой интеллектуальной *метаноии* русской интеллигенции ближе всего к философской истине, стоящей по ту сторону правой и левой идейности, утопизма и радикализма, преодолев парадигмальное для русского самосознания противостояние «мы» и «они», пожалуй, оказывается Франк. Он последовательно отрешается от кумиров революции, политики, культуры, идеи и нравственного идеализма – тех интеллигентских идеологов и моральных идеалов, которые, в формулировке Франка, являются порождением «половинчатого и поверхностного старого гуманизма» [Франк, 2000, с. 149]. Как представитель русского образованного класса он

полностью разделяет ответственность за идейные и нравственные процессы, приведшие Россию к социальной и духовной катастрофе. Интеллектуальная честность Франка вызывает доверие и уважение. Беря на себя миссию покаяния за русскую интеллигенцию, он искупает, пожалуй, один из ее самых тяжелых грехов, на который указал еще в «Этике нигилизма», – неразвитость интеллектуальной совести. Основная идея, понятие и реальность, с которой здесь работает в онтологическом и социальном смысле Франк и по отношению к которой происходит этическое самоопределение личности, – это *идея свободы и независимости*. Гарантией свободы и независимости является совесть как внутренний регулятор, делающий человека способным противостоять всякому внешнему принуждению.

Как представляется, франковская реабилитация совести как морального основания всякого суждения, жизненного выбора и действия, *спасает* тип русского интеллигента в его идеально-моральном значении, в его этосе, который определяется интеллектуально оформленной гражданской и духовно-этической установкой. Франку вторит Б.К. Зайцев, который, различая разные духовные типы русской интеллигенции, призывал «не хулить огулом» и не возлагать всю ответственность за русскую катастрофу на интеллигенцию. По слову Зайцева, «нельзя забывать сотен разных незаметных земских врачей, чеховских фельдшерниц, безмолвных, но погибавших на эпидемиях, ведших жизнь истинно подвижническую. А учителя, учительницы», – восклицает писатель [Зайцев, 2009, с. 89].

Пример, приведенный Зайцевым, как и пример Франка и многих других выдающихся представителей русской интеллигенции, – прецедентный, а интеллигентность, как хочется надеяться, не архивированное качество личности. Именно об этом типе нравственного самосознания и моральной ответственности говорит Д.С. Лихачев, называя интеллигенцию интеллектуально независимой частью общества. Для него «к интеллигенции принадлежат только люди свободные в своих убеждениях, не зависящие от принуждений экономических, партийных, государственных, не подчиняющиеся идеологическим обязательствам» [Лихачев, 2006, с. 383]. Основным принципом интеллигентности является «интеллектуальная свобода, свобода как нравственная категория», когда совесть выступает и как «ангел-хранитель человеческой чести», и как «рулевой его свободы», заботясь о том, чтобы «свобода не превращалась в произвол» [Там же]. В этом смысле тест на интеллигентность каждый из представителей образованного класса России сдает постоянно, если, конечно, соотносит свой опыт и свои жизненные установки с тем типом ответственности в его лучших проявлениях морального духа и интеллектуальной совести, который русская интеллигенция, пройдя через горнило искушений и трагических испытаний, привнесла в национально-культурную жизнь.

Список литературы

- Бердяев, 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 318 с.
- Жукова, 2019 – *Жукова О.А.* Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Согласие, 2019. 588 с.
- Зайцев, 2009 – *Зайцев Б.К.* Дневник писателя. М.: Русский путь, 2009. 208 с.
- Иванов, 1994 – *Иванов В.И.* Живое предание // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 346–352.
- Кара-Мурза, 2014 – *Кара-Мурза А.А.* Петр Бернгардович Струве и концепция «личной годности» // *Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2014. С. 73–113.
- Кара-Мурза, 2016 – *Кара-Мурза А.А.* Швейцарские странствования Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016. 110 с.

- Коробов-Латынцев, 2021 – *Коробов-Латынцев А.Ю.* Нравственная оптика историософии П.Я. Чаадаева // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2021. Т. 27. № 2. С. 218–222.
- Кропоткин, 1991 – *Кропоткин П.А.* Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. 496 с.
- Лисанюк, Перов (отв. ред.), 2014 – *Философия ответственности.* Коллективная монография / Под ред. Е.Н. Лисанюк, В.Ю. Перова. СПб.: Наука, 2014. 255 с.
- Лихачев, 2006 – *Лихачев Д.С.* О русской интеллигенции // *Лихачев Д.С.* Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет: в 3 т. Т. 2. СПб.: АРС, 2006. С. 381–392.
- Набоков, 1990 – *Набоков В.В.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Правда, 1990. 480 с.
- Петрова, 2022 – *Петрова М.* Современные методы и подходы просопографии (мастерская исследователя) // *Quaestio Rossica.* 2022. Т. 10. № 3. С. 939–954.
- Пешперова, 2021 – *Пешперова И.Ю.* Просопографические исследования петербургской философии // *Архонт.* 2021. № 6 (27). С. 61–69.
- Рогожа, 2010 – *Рогожа М.М.* Моральный поступок и моральное действие: критерии оценки // *Этическая мысль / Ethical Thought.* 2010. Вып. 10. С. 39–60.
- Смирнов, Евлампиев, 2020 – *Смирнов В.Н., Евлампиев И.И.* Система Гегеля и романтизм: два полюса исторических воззрений П.Я. Чаадаева // *Вестник Российской христианской гуманитарной академии.* 2020. Т. 21. № 4 (2). С. 124–136.
- Стасюлевич, 1913 – М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: В 5 т. Т. 5 / Под ред. и с предисл. М.К. Лемке. СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1913. 525 с.
- Степун, 1957 – *Степун Ф.А. Г.П. Федотов* // *Новый журнал.* 1957. № 49. С. 222–242.
- Степун, 2017 – *Степун Ф.А.* Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения / Сост. В.К. Кантор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 896 с.
- Сутягина, 2018 – *Сутягина Л.Э.* Изгнание философов. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1922 году // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.* 2018. № 3 (1). С. 26–33.
- Федотов, 1927 – *Федотов Г.П.* [Богданов Е.]. Трагедия интеллигенции // *Версты.* 1927. № 2. С. 145–184.
- Франк, 1994 – *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции // *Русская идея: в 2 т. Т. 2* / Сост. В.М. Пискунов. М.: Искусство, 1994. С. 8–46.
- Франк, 2000 – *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Сочинения. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 145–244.
- Чаадаев, 1998 – П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Издательство РХГИ, 1998. 874 с.
- Чубарьян (отв. ред.), 2014 – *Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь* / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. 576 с.
- Эрн, 1991 – *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.
- Berlin Is. – *Berlin Is. Russian Thinkers.* 2nd edition / Ed. by H. Hardy and A. Kelly, with an introduction by A. Kelly. London: Penguin Books, 2008. 412 pp.
- Walicki A. – *Walicki A.* A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism / Transl. by H. Andrews-Rusiecka. Stanford: Stanford University Press, 1979. xx, 456 p.

Russian Intelligentsia to the Face of Philosophical Truth: Historical and Moral Choice*

Olga A. Zhukova

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. HSE University. 21/4 Staraya Basman-naya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@ yandex.ru

Intellectual experiences of Russian philosophers of the 19th and first half of the 20th centuries devoted to Russia demonstrate the intensive work of national self – knowledge. The concentration of thinkers on a certain range of topics, such as freedom and revolution, the state and society, culture

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

and politics, religion and ideology, indicates a high density and polemical intensity of discussion. The thematic focus of Russian thought on national and cultural issues creates an end-to-end narrative with an open structure, where texts are dialogically intertwined with each other. These statements often indicate a value and ideological conflict between various actors in the social history of Russia. This historiosophical narrative can be interpreted as a meta-text of Russian social and religious-philosophical thought, which in many senses is the practice of self-description of the national intelligentsia. It testifies to her spiritual and ideological quest, the struggle for a social ideal – about the moral choice of thinking Russian people, which encourages criticism of the historical experience of Russia. The main problem of this pre-revolutionary and post-revolutionary discourse is the question of the moral and political responsibility of the educated class for the historical choice of Russia and its fate. The most important from a historical and philosophical point of view texts are the works of Russian Silver Age thinkers. Their arguments about Russia include both a reaction to the events of the three Russian revolutions and the Great War, which traumatized the consciousness of the intelligentsia, and a painful post-traumatic reception of their own intellectual tradition and the moral deformation of ideals that took place in it. Those ideals based on the idea of freedom and philosophical honesty in achieving the truth.

Keywords: Russian intelligentsia, moral choice, responsibility, philosophical truth, intellectual history of Russia

References

- Berdyayev N.A. *Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-knowledge (The Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow: Kniga Publ., 1991. 318 p. (In Russian)
- Berlin Is. *Russian Thinkers*. 2nd edition, ed. by H. Hardy and A. Kelly, with an introduction by A. Kelly. London: Penguin Books, 2008. 412 pp.
- Ern V.F. *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda Publ., 1991. 576 p. (In Russian)
- Fedotov G.P. [Bogdanov E.]. *Tragediya intelligencii* [The Tragedy of the Intelligentsia]. In: *Versty*, 1927, no. 2, pp. 145–184. (In Russian)
- Filosofiya otvetstvennosti*. Kollektivnaya monografiya [The Philosophy of Responsibility. Collective Monograph], ed. by E.N. Lisanyuk, V.Yu. Perov. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2014. 255 p. (In Russian)
- Frank S.L. *Iz razmy'shlenij o russkoj revolyucii* [From Reflections on the Russian Revolution]. In: *Russkaya ideya* [Russian Idea], in 2 vol., vol. 2, ed. by V.M. Piskunov. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994, pp. 8–46. (In Russian)
- Frank S.L. *Krushenie kumirov* [The Downfall of Idols]. In: S.L. Frank. *Sochineniya* [Essays]. Minsk: Harvest Publ.; Moscow: AST Publ., 2000, pp. 145–244. (In Russian)
- Ivanov V.I. *Zhivoe predanie* [The Living Legend]. In: V.I. Ivanov. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 346–352. (In Russian)
- Kara-Murza A.A. *Petr Bergardovich Struve i koncepciya "lichnoj godnosti"* [Peter Bergardovich Struve and the Concept of "Personal Suitability"]. In: A.A. Kara-Murza. *Intellektualny'e portrety. Ocherki o russkix myslitelyax XIX-XX vv.* [Intellectual Portraits. Essays on Russian Thinkers of the 19–20 centuries], issue 3. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2014, pp. 73–113. (In Russian)
- Kara-Murza A.A. *Shvejczarskie stranstvovaniya Nikolaya Karamzina (1789–1790)* [The Swiss Wanderings of Nikolai Karamzin (1789–1790)]. Moscow: Aquilon Publ., 2016. 110 p. (In Russian)
- Korobov-Latyncev A.Yu. *Nravstvennaya optika istoriosofii P.Ya. Chaadaeva* [Moral Optics of P.Ya. Chaadaev's Historiosophy]. In: *Izvestiya Uralskogo federalnogo universiteta* [Proceedings of the Ural Federal University], ser. 1, Problemy obrazovaniya, nauki i kultury, 2021, vol. 27, no. 2, pp. 218–222. (In Russian)
- Kropotkin P.A. *Etika: Izbrannye trudy* [Ethics: Selected Works]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 496 p. (In Russian)
- Likhachev D.S. *O russkoj intelligencii* [About the Russian Intelligentsia]. In: Likhachev D.S. *Vospominaniya. Razdum'ya. Raboty raznykh let* [Memoirs. Thoughts. Works of Different Years], in 3 vols., vol. 2. St.-Petersburg: ARS Publishing House, 2006, pp. 381–392. (In Russian)
- M.M. Stasyulevich i ego sovremenniki v ix perepiske* [M.M. Stasyulevich and His Contemporaries in Their Correspondence], in 5 vol., vol. 5, ed. and with a preface by M.K. Lemke]. St.-Petersburg: type by M. Stasyulevich Publ., 1913. 525 p. (In Russian)

Nabokov V.V. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], in 4 vols., vol. 3. Moscow: Pravda Publ., 1990. 480 p. (In Russian)

Peshperova I.Yu. Prosopograficheskie issledovaniya peterburgskoj filosofii [Prosopographic Studies of St.-Petersburg Philosophy]. In: *Archon*, 2021, no. 6 (27), pp. 61–69. (In Russian)

Petrova M. Sovremennyy'e metody i podkhody prosopografii (masterskaya issledovatelya) [Modern Methods and Approaches of Prosopography (Researcher's Workshop)]. In: *Quaestio Rossica*, 2022, vol. 10, no. 3, pp. 939–954. (In Russian)

P.Ya. Chaadaev: *Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Petra Chaadaeva v ocenke russkix myslitelej i issledovatelej* [P.Ya. Chaadaev: Pro et contra. Personality and Creativity of Peter Chaadaev in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers]. St.-Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, 1998. 874 p. (In Russian)

Rogozha M.M. Moralny'j postupok i moralnoe dejstvie: kriterii ocenki [Moral Act and Moral Action: Evaluation Criteria]. *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2010, issue 10, pp. 39–60. (In Russian)

Smirnov V.N., Evlampiev I.I. Sistema Hegel'a i romantizm: dva polyusa istoricheskikh vozzrenij P.Ya. Chaadaeva [Hegel's System and Romanticism: Two Poles of P.Ya. Chaadaev's Historical Views]. In: *Vestnik Rossijskoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], 2020, vol. 21, no. 4 (2), pp. 124–136. (In Russian)

Stepun F.A. *Bolshevizm i khristianskaya ekzistenciya. Izbranny'e sochineniya* [Bolshevism and Christian Existence. Selected Works], ed. by V.K. Kantor. Moscow; St.-Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 896 p. (In Russian)

Stepun F.A. G.P. Fedotov [G.P. Fedotov]. In: *Novyj zhurnal*, 1957, no. 49, pp. 222–242. (In Russian)

Sutyagina L.E. Izgnanie filozofov. S.L. Frank i N.A. Berdyayev v 1922 godu [The Expulsion of Philosophers. S.L. Frank and N.A. Berdyayev in 1922]. In: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University named after A.S. Pushkin], 2018, no. 3 (1), pp. 26–33. (In Russian)

Teoriya i metodologiya istoricheskoy nauki. Terminologicheskij slovar [Theory and Methodology of Historical Science. Terminological Dictionary], ed. by A.O. Chubaryan. Moscow: Aquilon Publ., 2014. 576 p. (In Russian)

Walicki A. *A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*, transl. by H. Andrews-Rusiecka. Stanford: Stanford University Press, 1979, xx, 456 p.

Zajcev B.K. *Dnevnik pisatelya* [The Writer's Diary]. Moscow: Russkij put Publ., 2009. 208 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Opyt o russkoj kulture. Filosofiya istorii, literatury i iskusstva* [Essay on Russian Culture. Philosophy of History, Literature and Art]. Moscow: Soglasie Publ., 2019. 588 p. (In Russian)

С.М. Климова

Достоевский и Витгенштейн: «от оснований логики до сущности мира»*

Климова Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; e-mail: sklimova@hse.ru

Статья посвящена рассмотрению некоторых идей Витгенштейна в соотнесении с аналогичными идеями Достоевского. Сопоставление дано по ряду ключевых для обеих тем: мир *как* он есть и *что* он есть; образ мира и смысл жизни; мир счастливого и несчастного. Несмотря на принципиальное различие мыслителей, сравнение позволяет открыть в Витгенштейне близость ценностному мировоззрению Достоевского. Анализ его «Логико-философского трактата», «Дневников» и «Лекции по этике» в сопоставлении с анализом художественных текстов русского писателя помогает обнаружить те религиозно-духовные основания, которые оба и прячут, и обнажают для вдумчивого читателя за «границей и логикой мира», о которой один предлагает молчать, а другой демонстрирует ее лишь через противоположную форму – ложное христианство. Сравнение позволяет увидеть, что для Витгенштейна осмысление мира как смысла жизни не так уж молчаливо, как он сам утверждает. В то же время именно его язык описания позволил заново открыть теодицею Достоевского внутри рационального мира, зримо распинающего Христа, но молчаливо живущего Им.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Л. Витгенштейн, факты, логика, молчание, трансцендентная этика

Удачное сравнение освежает ум.
Л. Витгенштейн

Введение

Л. Витгенштейна привычно связывают с темой: *Витгенштейн – Толстой* [Pickford, 2016]. Некоторые исследователи [Davison, 1978, p. 50–53] не исключают даже сознательного копирования Витгенштейном жизненных сюжетов из биографии

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 19–18–00100: «Отечественная философия XIX–XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог».

Л.Н. Толстого: отказ от собственности («финансовое самоубийство»), скромная судьба учителя в сельской школе, опрощение («святая простота») и т.д. Самое интересное, что эти же биографические черты иногда приписывают влиянию на него Ф.М. Достоевского; его личность связывают как с образом Алеши Карамазова, так и Подпольного человека [см.: Фокин, 2020, с. 394–401].

При этом философская (логическая и этическая) составляющая темы *Витгенштейн – Достоевский* исследована гораздо меньше [Федяева, 2009; Казаков, 2020, с. 120–129; Друри, 1999, с. 131–150; Руднев, 2002, с. 183–187]. У Витгенштейна имя Достоевского упоминается в «Дневниках 1914–1916 гг.» [Витгенштейн, 2018, с. 126]. Витгенштейн был знаком с самым важным его текстом – «Записками из подполья» – прологом к знаменитому Пятикнижию писателя; очень ценил «Братьев Карамазовых»¹. Его сестра Гермина в письме брату от 12.01.1916 г. сообщает, что читает «Братьев Карамазовых» и эта книга все время напоминает ей о нем [Там же, с. 308]. Любопытно, что издатель Витгенштейна Л. фон Фикер так описывает свое первое впечатление о нем: «...картина трогательного одиночества, на первый взгляд напоминающая, к примеру, Алешу [Карамазова] или князя Мышкина» [Ficker, 1954, p. 234]. Таким образом, современники и исследователи удачно вписывают Витгенштейна со всеми его странностями в русскую культуру.

В книге французской исследовательницы афганского происхождения Лейлы Раид «Подполье: Витгенштейн. Бахтин. Достоевский» (2017) мы встречаем прежде всего уникальный образ не Витгенштейна, но Достоевского – *аналитического философа*, что и становится главной точкой для их сближения в ее тексте. Ученую интересует лишь дискурсный срез проблемы: семантика форм письма «от первого лица» и их совпадений у Достоевского, Витгенштейна и Н. Бахтина.

Нам же важно указать на их близость, по существу, в целом. Как известно, Витгенштейн прочел «Братьев Карамазовых» и «Записки из подполья» еще до начала Первой мировой войны. Следовательно, с Достоевским он познакомился даже несколько раньше, чем с любимым Л.Н. Толстым, чье «Краткое изложение Евангелия», «спасшее ему жизнь» во время войны, он сделал своей настольной книгой. М. Друри в своих беседах с Витгенштейном также упоминает ссылку последнего на Достоевского: «Люди, которые называют себя модернистами, самые большие обманщики. Я тебе скажу, что такое настоящий Модернизм: это когда в “Братьях Карамазовых” – старик-отец говорит, что монахи в ближайшем монастыре верят, что у дьяволов есть крючья, чтобы таскать людей в ад. “Вот”, – говорит старик, – “никак не могу поверить в эти крючья”. Это точно такая же ошибка, которую сделали модернисты, когда они не поняли природу символов» [Друри, 1999, с. 140].

Обращение к модернизму здесь не случайно. Примерно в этот же период Витгенштейн знакомился с работами Ницше и Шопенгауэра, которые как нельзя лучше вписываются в мировоззренческую палитру Достоевского и Толстого. Можно предположить, что такие предпочтения Витгенштейна показывают, что ему интересна именно та модернистская картина мира, которую немецкие мыслители обнажили, а русские писатели пытались критически переосмыслить в своем творчестве. В этой полемике он нашел как основание для своей интерпретации логики мира и этики, так и нетривиальный способ «разговора о Боге» как сакрализованной (трансцендентной) области выразительного молчания.

Чем рациональнее становился мир, чем более прогрессивным казалось его цивилизационное развитие. Чем меньше места в языке и практике жизни оставалось

¹ Он хорошо знал и другие произведения Достоевского: «Записки из Мертвого дома», «Преступление и наказание». Гермина в письме Витгенштейну от 24.04.1917 г. упоминает «Записки из Мертвого дома», которые он высоко ценил. «Преступление и наказание» было романом, благодаря которому Витгенштейн осваивал русский язык.

добру, вере, Богу, всему тому, что принято называть высшими ценностями, тем важнее Витгенштейну было разобраться в данной коллизии. Русские писатели могли привлечь его по многим причинам. Однако очевидно, что ищет он в них не аналитическое и рациональное. Его сближает с ними интерес к аксиологии, этике и религии. «Как много позже утверждал Витгенштейн в беседе с одним из учеников, “в последнее время в Европе было лишь два писателя, которым действительно было что сказать о религии, – Толстой и Достоевский”» [Drury, 2002, p. 58].

По утверждению Б. Рассела: «Толстому он предпочитает Достоевского (особенно “Братьев Карамазовых”»). Он глубоко постиг мистический способ мысли и чувствования, однако думаю (с чем он не согласился бы), что более всего в мистицизме его привлекает то, что он отвлекает его от мышления» [Wittgenstein, 2015, p. 92].

Я думаю, что Рассел был прав в своей ремарке о несогласии: сказать, что мистицизм был чем-то вроде «комнаты отдыха» для Витгенштейна, – то же самое, что сказать, что, обозначив трансцендентное и мистическое как область молчания, он предал ее полному забвению/забыванию.

Может быть, сопоставление его логики и мистицизма, слова и молчания, суждений о мире, субъекте и Боге с аналогичными идеями Достоевского поможет нам в этом разобраться более конкретно.

Для писательского ума Достоевского (и не только) самое трудное разъединить то, что так легко разъединяется в логике или строгой науке: мир и себя, смысл и жизнь, идею и ее воплощение, эссенцию и экзистенцию человека. В этом смысле в Витгенштейне мы находим близкого русскому уму мыслителя. Необходимо учитывать, что он открывает для себя Достоевского и Толстого в период тяжелейшего мирового и личного кризиса: *до и в начале* Первой мировой войны, в которой он принял добровольное участие. Война – это величайший сейсмограф в испытании мира и человека, того, что есть мир и человек в момент истинного самообнажения. Мир в этот момент обесценен максимально; в нем не работают законы и правила жизни, как они работали в мирное время. В этом плане война – это место, где бытие и сознание человека наиболее наглядны – обозримы. Война («Дневники 1914–1916», «Тайные Дневники 1914–1916») обнажает для нас область жизненных переживаний Витгенштейна и его мысли, направленные на самопознание и самоуспокоение.

Анализ его ранних «Дневников» и «Логико-философского трактата» [Витгенштейн, 1994] (ЛФТ)² в сопоставлении с анализом идей Достоевского, представленных в двух указанных выше произведениях, поможет лучше понять обоих, вскрыть религиозно-духовные основания, которые они и прячут, и обнажают за «границей мира», переступить которую невозможно (по Витгенштейну) или очень опасно (по Достоевскому).

«Мистическое – не то, как мир есть, но то, что он есть»

Попробуем обнаружить связь между идеями Достоевского и Витгенштейна, выделив ряд тем, близких обоим.

Первая из них: мир, его структура и сущность. Обоих мыслителей, каждого по-своему, но интересует мир [Орвин, 2020, с. 614–633]³, его структура, смысл и значение и т.д. Для обоих важнейшим критерием понимания становятся размышления о том, что мир отделился от человека, его воспринимающего и в нем живущего.

² Все ссылки в тексте даны по этому изданию, в круглых скобках ЛФТ и номер теоремы.

³ В своих публицистических размышлениях о мире, отраженных в «Пятикнижии», Достоевский во многом опирается на идеи и книгу «Мир как целое» философа Н.Н. Страхова, которому он обязан многими философскими открытиями.

Обоим ясно, что это отличие не физическое (физически мир не представим), а метафизическое или трансцендентное.

Сравним логику их идей. Первое, что их очевидно сближает, – осознание ценностной нейтральности мира (Витгенштейн) или его рациональной обесцененности (Достоевский). Речь идет о превращении мира в языковую или логическую конструкцию, вполне устойчивую для нейтрально развивающейся в рамках этого мира жизни людей.

Витгенштейн формулирует это предельно философски. «Мистическое – не то, как мир есть, а что он есть» (ЛФТ 6.44). Как мир есть, хорошо знает наука. Витгенштейн же показывает нам возможность такого как. Мир – это все, что происходит; это совокупность фактов, событий и т.д., которые даны нам в осмысленных предложениях, в соответствии с логической формой языка, в которую они упакованы. Как существует мир, ограничено моим мышлением, моим языком, моим «полем зрения», которые подсказывают мне все основы восприятия и объяснения. Мир «распадается на факты» (ЛФТ 1.2); «Исследование логики означает исследование всего закономерного. Вне логики все случайно» (ЛФТ 6.3). «Перед законами природы останавливаются как перед чем-то неприкосновенным – перед судьбой или Богом» (ЛФТ 6.372). В этом мире невозможно говорить о ценностях, добре и зле, но это не значит, что следует отказаться от поиска смысла жизни и т.д. То, что есть мир, то, что составляет его ценность как целого и того, что в нем происходит, не описывается на языке фактов. О ценностях лучше просто молчать. «Этика трансцендентна [см. 6.421]» [Витгенштейн, 2018, с. 133].

У Достоевского тема мира фактов и событий, структурированного по законам необходимости, отчетливо зазвучала в «Записках из подполья». Именно там мы услышали о ненавистной ему формуле «дважды два четыре», которая перетекает у него из произведения в произведение и символизирует собой ненавистный мир как организованный по бесчеловечным по неотвратимости законам логики (синоним всех естественных наук для него) или природной необходимости. Этот мир упирается в факты-стену, которым нормальный человек поклоняется как «судьбе»; закономерность здесь является «Богом» нормального – рационального человека. Кажется, что Витгенштейн цитирует Подпольного человека, утверждая: «В основе всего мировоззрения современности лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснение природных явлений [ЛФТ 6.371]» [Там же, с. 124].

Герой «Записок» называет эту иллюзию «стеной» или верой в универсальность формулы «дважды два четыре». «Невозможность – значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай, как есть... Потому что дважды два – математика. Попро-буйте возразить» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 105].

Фактически об этом же пишет Витгенштейн: «И то обстоятельство, что предложения математики могут доказываться, означает не что иное, как их правильность можно усмотреть, не сравнивая то, что они выражают, с фактами относительно их правильности» (ЛФТ 6.2321).

Все дело в том, что «предложение математики не выражает никакой мысли» (ЛФТ 6.21) и человек может использовать знание даже для того, чтобы доказать, что... «и дважды два пять – премилая иногда вещь» [Там же, с. 119].

Человек, по Достоевскому, связан не только с логикой и фактами, но и с волеи-ем, желанием, хотениями, иррациональными порывами. Наличие в нем воли и свободного ее излияния, вопреки логике и фактам, делает доказательным определение мира не только структурно – как, но и трансцендентно – что. Это важнейшее волевое начало в человеке определяет весь смысл его жизни. «Что же делать с миллионами

фактов, свидетельствующих о том, что как люди зазнамо, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто только не желая указанной дороги... Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 110].

Возражение стало возможно потому, что мир – не только *как*, но и *что*, – т.е. имеет некое *мистическое* основание. Эта мысль присуща и Достоевскому, и Витгенштейну. Витгенштейн констатирует мистичность Бога, объявляя молчание границей между невыразимой сущностью Бога и логически оформленным миром-человеком. Об этом же рассуждает Иван Карамазов: «...у меня ум эвклидовский, земной, а потому, где нам решать, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет Бога: есть ли он или нет? Всё это вопросы не свойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 214].

При всей схожести Достоевский подходит к вопросу *что и как* принципиально «с другого конца» [Там же, с. 213]. Он как будто ведет разговор с той стороны границы, за которую Витгенштейн предлагал не заходить и лишь помалкивать. У Достоевского то, *что* Бог есть, – не подвергается сомнению, даже таким рациональным героем, как Иван Карамазов. А вот *как Он* есть в мире – уже загадка из области трансцендентного. Загадочна не «онтология» Бога, а сверхрациональная способность жалкого ума человека ее помыслить: «И не то странно, не то было бы дивно, *что* Бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль – *мысль о необходимости Бога* – могла залезть в голову такому дикому и злому животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку» [Там же, с. 214].

Фактически эта мысль есть зеркальное отражение теоремы 6.44 Витгенштейна. «Теорема» от Ивана Карамазова могла бы звучать так: «Мистично – не то, *что* есть Бог, а *как* существует мир нейтральных фактов». То есть, что Бог есть, – несомненно, но как существует мир, Им созданный, – это Ивану непонятно. Это не объясняет и Витгенштейн. Он предпочитает вообще не рассуждать об этом парадоксе. Он лишь фиксирует его.

Герой Достоевского делает внешне похожую на витгенштейновскую операцию: он разрывает Бога и Мир в своем описании. Далее, он предпочитает бунтовать против Творения, которое не желает ни говорить, ни обдумывать, не переживать наличие своего Творца. *Как* существует мир вне ценностной/базисной своей основы, с одной только наукой и языковой логикой – это и утверждается, и отвергается Иваном Карамазовым. Он очень наглядно показывает в своей беседе с Алешей (главы «Бунт» и «Великий Инквизитор»), *как* устроен этот мир, каковы законы мироздания, *как* ловко человек доказывает, что «дважды два четыре», и поэтому он (человек) – ни в чем не виноват, а лишь таковы объективные обстоятельства, толкнувшие его, например, к преступлению. Достоевский напрямую выводит нашу мысль о дьявольском первоисточнике такого рационального устройства мира, вложив логические аргументы в уста черта. Болтливый черт приходит на смену вечно молчащему Христу и в ловушке своей языковой сетки обезбоживает картину мира, которая, как известно, вовсе не отображается в языке, а только показывается. Именно это подчеркивает и Витгенштейн. «Если добрая и злая воля имеют влияние на мир, то оно может распространяться лишь на границы этого мира, а не на факты, не на то, что может быть отображено посредством языка, но лишь на то, что может быть показано в языке» (ср. 6.374) [Витгенштейн, 2018, с. 126].

Христос Достоевского молчит не от немоты, а от бессмысленности самого акта говорения. Громкое молчание Христа в романе становится ярчайшей иллюстрацией сходства области трансцендентного у Достоевского и Витгенштейна. Христос

Достоевского разрушает «вербальную решетку», целуя Инквизитора, тактильным образом преодолевая рациональную границу, установленную миром. Об этом у Витгенштейна: «...никакое описание не окажется способным выразить то, что я подразумеваю под абсолютной ценностью» [Витгенштейн, 2018, с. 344].

Какая картина показывается нам Достоевским через его героев? Картина девальвации христианских ценностей, выхолащивание (потеря) смыслов через пустые слова для их обозначения. Люди, которые называют себя христианами, ходят в церковь, молятся Богу, зовут Его себе на помощь, – давным-давно уже не с Ним, а с тем, кто умеет лишь хорошо о нем говорить и успокаивать нашу нечистую совесть словами, фактами и аргументами этого мира. Мир фактов наглядно обнажает картину обесцененности веры в мире людей и отсутствия в ней главного – верующего в Бога человека. Но это не означает отсутствие Бога как высшего смысла. Достоевский показывает лишь негодность языка и поведения людей, говорящих о Нем и прикрывающих Им мир фактов. На языке Витгенштейна это можно было бы назвать тривиализацией смысла этики (веры) в мире – в процессе ее вербализации. Преодоление, по его мнению, возможно или невозможно лишь в преодолении естественного значения слов и выхода к сверхъестественной этике. «Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике и религии – врываться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен... ибо само словесное выражение подобного опыта есть бессмыслица» [Там же, с. 339].

Именно здесь пролегает граница, разделяющая мир (как) и его смысл (что).

Образ мира и смысл жизни

Вторая тема, сближающая наших героев: образ мира и смысл жизни.

Образ и факт существуют в одном и том же логическом пространстве. Забегая вперед, замечу, что это и является главным условием того, что образ функционирует как образ факта. «Образ есть модель реальности» (ЛФТ 2.12). Мы можем даже представлять себе реальные трехмерные модели ситуаций, и такое представление весьма удобно для понимания витгенштейновских рассуждений об образе [Сокулер, web].

Витгенштейн, отсылая человека к фактам мира и образам как к их моделям, в то же время отсылает его и к некоей нефактичной действительности, не совпадающей с фактами-образами мира: «Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты» (ЛФТ 6.52). Он выражает главное: вера в Бога, в мистические смыслы, не открываемые в мире непосредственно, не проговариваемые на конкретном языке, не оправдывает существования мира фактов в том индифферентном в ценностном отношении виде, в котором мы с ними сталкиваемся. То есть, если и не надо болтать о Боге, это не значит, что надо дать фактам его уничтожить или заболтать. С. Данько проводит четкую демаркацию между тривиальным и этическим смыслом ценностных выражений у Витгенштейна. Исследовательница замечает: «...на фоне выхолащенной структуры тривиальных оценок начинают проявлять себя элементы необъяснимого ценностного отношения к происходящему. Конечно, нельзя пока исключить, что они имеют все же неявную тривиальную основу, но, по крайней мере, становится яснее, где следует искать этические смыслы, если они существуют» [Данько, 2018, с. 187].

Даже если Витгенштейн ничего не говорит об этих «этических смыслах ценностных выражений», он неявно их подразумевает при характеристике любых фактов, описываемых в языке и с помощью аналогий и сравнений. Факты, которые ведут нас к пониманию их относительной ценности как факта, могут быть названы

нейтральными. Например, высказывание: «Этот человек – хороший бегун» – нейтрально, при том что здесь используется этически заряженное прилагательное «хороший» [Витгенштейн, 2018, с. 336]. Сознание человека, с его точки зрения, описывая факт любого содержания, этически нейтрально. Следовательно, оно должно быть безоценочным, передавая семантическую, а не ценностную характеристику описываемому. «Если, к примеру, мы в нашей книге-о-мире найдем описание убийства, содержащее все физические и психологические подробности, то само описание этих фактов не будет содержать ничего, что мы могли бы назвать *этическим* предложением... знакомство с этим описанием способно вызвать у нас сострадание, гнев и любую другую эмоцию... Но все это будут лишь факты, факты, а не этика» [Там же, с. 337]. Витгенштейн уподобляет наши слова сосудам, способным «передавать значение и смысл». При этом форма-сосуд-слово не несет ответственности за его содержание.

Этика – это совершенно другое основание мира и человека. Она не поддается никакому выражению, эмоциям и никакой вербальной «болтовне». В этом смысле она не только сверхъестественна, она, по сути, у Витгенштейна становится метафорой Бога и намеком на заповедную сферу молчания или чуда.

То, что Витгенштейн отказывается рассуждать об абсолютных ценностях, очень схоже с тем, что делает Достоевский, демонстрируя всю обесцененность подобного рода рассуждений о высших смыслах в своих романах. Для Витгенштейна Бог – ценность превосходной степени, о которой можно только молчать, дабы не оказаться в роли тех псевдохристиан, которых постоянно показывает нам Достоевский. Молчание здесь не синоним обнуления смыслов, а синоним высшей степени сакрализации, которую мы обнаруживаем в непроговаривании имени Бога, например, в иудаизме или неиспользовании слов в исихазме.

Именно такой подход поможет нам прочесть Достоевского, найти высшую религиозную этику внутри фактов мира, описанных им. Все помнят ряд страшных примеров из рассказов Ивана Карамазова брату Алеше о страданиях безгрешных детей. Ему явно претит мир фактов, которые принимаются обществом в своей голой фактичности как данность. Люди могут быть возмущены, расстроены, но это все будут «факты, факты», а не этика. Иван словесно бунтует против фактов насилия в этом мире, против страданий детей, против безмолвного потворства общества издевательской логике родителей, бесчеловечно наказывающих их за малейшие провинности. Мир для него – не мир фактов, но мир страдания: несправедливости, злобы; мир «плохой», и требуется взорвать факты – совершить революцию/бунт ради справедливости. Понятно, что хороший/плохой мир – из разряда тривиальных фактов Витгенштейна. Бунт Ивана – это тоже факт мира, а не этика, в смысле высшей ценности. На факт одного насилия (над детьми) он предлагает поставить другое (над родителями), и маятниковая логика преступления рождает симметричную логику наказания и обратно. На его возмущение Витгенштейн как бы говорит: «Никакое положение дел не обладает само по себе тем, что я хотел бы назвать принудительной силой абсолютного судьи» [Там же, с. 338]. Иван претендует на роль «абсолютного судьи» – Бога, но в этот момент самообмана он и становится жертвой черта – логики, языка и фактов мира.

Необходимо понять не свою логику, но высшую, понять, что «постижение тайны жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени» (ЛФТ 6.4312). Другими словами, понять факты страдания детей не как детонатор бунта, а как этическую (религиозную) ценность возможно, говоря словами Витгенштейна, лишь в следующей ситуации: «...если я смогу описать факт с помощью некоторого сравнения, то я также могу быть способен отбросить данное сравнение и описать факт без него. Но в нашем случае, как только мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факты, то обнаружим, что таких фактов нет.

И то, что вначале казалось сравнением, теперь просто окажется бессмыслицей» [Витгенштейн, 2018, с. 342].

Эта парадоксальная формула выглядит прямым ответом на полемику Ивана и Алеши. Иван «отбросил» сравнение детских страданий с Христовыми и остался при голом факте бунта. Алеша показал, что если отбросить сравнение с Высшим, то описываемые факты страданий детей окажутся лишь результатом головных переживаний Ивана. Его рассказы о детских страданиях, несмотря на всю их убедительность, есть лишь продукт его красноречия, демонстрируя нам весьма суженное поле зрения мира рассказчика. Мир Ивана ограничен лишь его воспаленным сознанием-воображением. Это не значит, что дети не страдают в мире, это лишь значит, что никаких реальных детей в его поле зрения попросту нет. Он занят лишь воображаемым миром описываемых фактов, ограниченным его языковой картиной. В этой картине он может придать своему «Я» любую ценностную характеристику: от праведного мстителя до Сверхчеловека. Все эти ценности будут иметь смысл лишь в языке.

Но вот рядом расположен другой рассказ с тем же участником – Алешей, которому в романе также цинично откровенно изливается юная девушка-чертенок – Лиза Хохлакова. Сначала она рассказывает ему антисемитскую байку о том, как жиды ритуально распяли младенчика, обрезав при этом пальчики на руках, и что об этом *в одной книге написали*. Ясно, что написанное в книге, – это самое большое *доказательство* «фактичности» описываемого. А потом вдруг Лиза признается, что ей иногда кажется, «что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду напротив него и буду *ананасовый компот* (курсив мой. – С.К.) есть» [Достоевский, 1976, т. 15, с. 24]. Если Иван отвергает абсолютную ценность в логике земных фактов и относительных ценностей, то Лиза, наоборот, смотрит на высшую ценность (через сравнение с образом распятого ребенка) как на нечто ценностно нейтральное, как на факт этого мира и, почти по Витгенштейну, демонстрирует свое состояние сознания как нейтральное в этическом смысле. Никакие факты и события в мире не отменяют ее ананасовый компот. «Миру провалиться, а мне чаю попить», как любили выражаться многие герои Достоевского. При этом ее цинизм есть одновременно и неявная попытка прорвать нейтральность факта и показать пределы мира, описываемого на этом языке. Цинизм замешен на страшной муке и страдании о Боге. Лиза молчит о главном, о том основании, которое одно, без слов способно поколебать и даже уничтожить весь логический и тривиальный мир этих фактов, которые она так позерски созерцает. Этим основанием является Христово распятие, которое каждого делает причастным как к его божественной, так и человеческой ипостасям. Слова Лизы означают мир человека, который не только располагается на границе мира (бого/человеческого), но и способен ее преодолеть в самом себе.

Кажется, что Достоевский говорит нам этими примерами следующее: вы не можете понять, *как мир устроен*, т.е. оценить логику поступка, пока вы не *поймете* (или не прочувствуете) идею мира, т.е. то, *что* лежит в основании этого странного евклидова устройства, не поймете, что же *на самом деле* удерживает вас в согласии с ужасным миром несправедливости или цинизма. Как показал Витгенштейн, именно эти высшие смыслы и не схватываются в рационализме или логическом объяснении фактов мира. Именно о них молчат герои Достоевского. «С точки зрения Высшего совершенно безразлично, как обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается в мире» (ЛФТ 6.432).

Как ни странно, но именно Витгенштейн помогает нам посмотреть на эти страшные описания фактов мира не только как на тривиальные или относительные, но и как на абсолютные смыслы. «Что я знаю о Боге и о цели жизни? Я знаю, что этот мир есть... что ему присуще нечто проблематичное – то, что мы называем его смыслом. Что этот смысл лежит не в нем, но вне его [ср. 6.41]» [Витгенштейн, 2018, с. 125].

Этот-то смысл, который определяет все – меня, мою жизнь, факты мира, – и есть, по Витгенштейну, «Бог» или смысл жизни [Витгенштейн, 2018, с. 125].

«Мир счастливого отличен от мира несчастного»

Третья тема сближения двух мыслителей – мир счастливого и несчастного человека. Тема счастья в рецепции Достоевского тесно связана с реакцией на европейский утилитаризм и неприятием теории разумного эгоизма Н.Г. Чернышевского. Ни Достоевский, ни Витгенштейн не видят в тривиальном/утилитарном того, что может действительно максимально расширить мир человека – обеспечить ему смысл жизни. Утилитарное счастье для Достоевского – еще более страшно, чем несчастье, если возвести его в главный принцип существования. Все помнят, что именно о счастье всех печется Великий Инквизитор, отрекаясь на этом основании от Христа: «...все будут счастливы и не будут более бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей повсеместно» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 235]. Казалось бы, Витгенштейн не возражает против очевидного каждому стремления человека к счастью. Но это, всем понятное, одновременно вызывает и неожиданные вопросы: «Почему я должен жить именно *счастливо*... это само по себе кажется мне тавтологической постановкой вопроса... Какова объективная отличительная черта счастливой гармоничной жизни? Здесь вновь становится ясно, что не существует такой черты, которая могла быть *описана*» [Витгенштейн, 2018, с. 133].

То есть размышления о счастливом и несчастном человеке являются вариацией проблемы смысла жизни у обоих мыслителей. Смысл открывается жизнью, отмечает Витгенштейн, а жизнь целиком зависит от человека, ее проживающего, его видения мира и его оценки. Поэтому мир для счастливого и несчастного совершенно разный. И связано это не с тем, что счастливый вознагражден внешними благами за свои поступки, а несчастный лишен всяческих наград, т.е. счастье не сводится к утилитарным или прагматическим установкам. Счастливый человек тот, кто своим действием – всей своей жизнью – способен радоваться ей, принять ее, любить ее и понимать, что жизнь сама по себе – «этическое вознаграждение» [Там же, с. 132].

Это состояние Алеша Карамазов назвал «полюбить жизнь прежде логики. И только тогда я и смысл пойму» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 210]. «Жить хочется, и я живу, хотя бы и вопреки логике... тут не ум, не логика, тут нутром любишь, первые молодые силы свои любишь» [Там же, с. 209–210]. Сама жизнь есть награда, и тот, кто именно так ее воспринимает и проживает, хотя и беден, и страдает, и живет с болью о других, но он очень счастлив, в этом страдании способен обрести подлинное бытие. «...И в этом, пожалуй, прав Достоевский, когда говорит, что тот, кто счастлив, выполняет цель бытия... кому помимо жизни не нужна больше никакая цель... Решение проблемы жизни замечают по исчезновению этой проблемы [см. 6.521]» [Витгенштейн, 2018, с. 126].

К сожалению, счастливых людей у Достоевского чрезвычайно мало, хотя именно через них и собираются в единое целое его достаточно мозаичные сюжеты. В основном сплошь несчастны головные герои Достоевского: «...слишком сознавать – это болезнь, настоящая, полная болезнь»; «не только очень много сознания, но и всякое сознание болезнь» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 101–102]. Они – «люди из бумажки», из «реторты». Они лишены той *живой жизни*, тех смыслов, которые доступны таким разным героям, как Алеша или Митя Карамазовы. Несчастье его умственных героев – в их безжизненности или отсутствии того, что Витгенштейн назвал «способностью желать». «В некотором смысле это кажется невозможным. Но если бы это было возможно, то был бы возможен и мир без этики» [Витгенштейн, 2018, с. 130]. Их мир сужен до точки, их же, поглощающего самого себя, мышления; граница их мира сужена до пола/подполья, в котором они прячутся и более которого ничто не попадает в их

поле зрение. Живя в вымышленном головном мире своих идей и фантазий, они глубоко несчастны, они – фантом человека, лишь его *умственное Я*, почти такое же невозможное, как существование декартовского мыслящего субъекта у Витгенштейна.

Мир сужен для таких героев до точки мышления не в силу его непонятности, а в силу его бессмысленности. А отсутствие смысла связано с тем, что герои как бы не присутствуют в этом мире, они ему посторонние. Но именно это делает их творцами какого угодно мира в своей голове, а потом и... вне себя. Это делает их абсолютно свободными, позволяет брать на себя как функции судьи мира (Иван Карамазов), так и функции его подсудимого (Подпольный). Все происходит в голове, идейно, «играючи», а результатом становится уничтожение границ чуждого мне мира – сумасшествие, убийство или самоубийство. Витгенштейн почти словами Кириллова (героя «Бесов») декларирует эту же истину: «Если самоубийство дозволено, тогда все дозволено» [Витгенштейн, 2018, с. 148]. Однако, и для Достоевского, и для Витгенштейна ясна ложность этой формулы уничтожения мира мыслящим-страдающим Я. Когда субъект сужается до точки в своем несчастном умственном состоянии, реальность, однако, не престаёт существовать. «Человек – граница мира», – это и означает, что он имеет перед собой мир, который реально есть, и он настоящий. Когда реабилитируется мир счастливого человека, то и смыслы, и абсолютные ценности реабилитируются автоматически. По большому счету, то, что Достоевским называет истинным – Христовым миром и ложным – миром слов и логики, Витгенштейн называет миром счастливого и несчастного. Счастлив тот, кто зрит Бога Живого сквозь все несовершенства и подлости мира (например, Лев Николаевич Мышкин («Идиот»)), несчастен тот, кто призывает уничтожить мир, созданный им же самим, по лекалам дьявольского всеразрушающего ума (например, Николай Ставрогин («Бесы»), итогом жизни которого становится самоубийство). Для Витгенштейна это означает способность для мира счастливого «увеличиться», а для несчастного «уменьшаться как целое. Как при соединении или утрате того или иного смысла [ср. 6.43]» [Там же, с. 126].

Выводы

Для наших героев важны абсолютные ценности/смыслы и та сакральная область, которую они оба предпочитают не вербализовать. Для обоих очевидно, что надо показать трансцендентное основание, лежащее «по ту сторону» слов и рациональной картины мира. Таким основанием для обоих являются этические «суждения об абсолютной ценности». «Этика же, если такова возможна, сверхъестественна, в то время как слова могут выражать лишь факты» [Там же, с. 336]. Для того чтобы жизнь перестала быть «проблемой», необходимо, «чтобы человек жил в вечности» [Там же, с. 127]. В дискурсе Достоевского это означает *жизнь в Боге*: очень понятная формула для подлинного, а не мнимого христианина. Сначала надо узреть Бога Живого, а это возможно лишь тогда, когда мы перестанем о нем болтать, замолчим и начнем напряженно вслушиваться в Иное, чтобы услышать голос Единственного. Жизнь в Боге – т.е. следование Ему в своем деле жизни – снимает дилемму мира и Бога, слова и молчания, наполняя счастьем человека, не во времени, а здесь и сейчас – в настоящем, где сиюминутное оборачивается вечностью. Самое поразительное, что в этот миг Бог также перестает быть Одиноким, Непонятным, Ненужным и Осмеянным в этом царстве логики и слов, опутывающих нас своей сетью. Молчание становится важнейшим условием и основанием для сближения человека с Ним.

Философия может лишь показать место Бога в нашем понимании жизни, но сказать об этом ни она, ни мы не в состоянии.

Этика и метафизика «бессмысленны» не потому, что превратно выражают или вообще не выражают обыденную или научную картину мира, а потому, что вектор философского интереса изначально упирается туда, где, по Витгенштейну, находится «слепое пятно» для рационального мышления. Все, что силится сказать этика или метафизика, изначально имеет неэмпирический характер, и именно поэтому философские предложения «бессмысленны»: «...бессмысленность является самой их сущностью» [Данько, 2018, с. 193].

В этот момент философия должна уступить место той области, которая максимально приближает нас к смыслу жизни или абсолютной ценности.

Таким образом, благодаря сопоставлению с Достоевским мы узнаём, что для Витгенштейна осмысление мира в религиозных категориях не так уж молчаливо, как обычно декларируется. В то же время именно его язык позволил нам за фактами мира и желанием бунта обнаружить у Достоевского христианскую – мистическую или этическую – первооснову, не только религиозно-декларативно, но и логически понять и принять его теодицею.

Список литературы

- Витгенштейн, 2018 – *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916 гг. / Под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2018. 400 с.
- Витгенштейн, 1994 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I / Сост., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Данько, 2018 – *Данько С.В.* Парадоксы «Лекции об этике» Л. Витгенштейна // *Вопр. философии.* 2018. № 9. С. 186–196.
- Достоевский, 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Друри, 1999 – *Друри М.* Разговоры с Витгенштейном / Пер. В. Руднева // *Логос.* 1999. № 1. С. 131–150.
- Казаков, 2020 – *Казаков К.В.* Воззрения Л. Витгенштейна и Ф.М. Достоевского: позиции корреляции // *Парадигма: философско-культурологический альманах.* 2020. № 33. С. 120–129.
- Орвин, 2020 – *Орвин Д.* «Мир как целое» Страхова: недостающее звено между Достоевским и Толстым // *Страхов Н.Н.: pro et contra.* Антология / Под ред. С.М. Климовой. СПб.: РХГА, 2020. С. 614–633.
- Руднев, 2002 – *Руднев В.П.* Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни / Изд. В. Анашвили. М.: Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2002. 256 с.
- Сокулер, 1994 – *Сокулер З.А.* Лекции по философии Витгенштейна. URL: <https://www.klex.ru/num> (дата обращения: 20.12.2021).
- Федяева, 2009 – *Федяева Т.А.* Витгенштейн и Россия. СПб.: Изд-во писателей «Дума», 2009. 239 с.
- Фокин, 2020 – *Фокин В.* Три голоса из подполья: Витгенштейн, Бахтин, Достоевский (рец. на кн.: *Raid L.* Le Souterrain: Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski. Paris, 2017) // *Новое литературное обозрение.* 2020. № 2. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/162_nlo_2_2020/article/22105/ (дата обращения: 12.12.2020).
- Davison, 1978 – *Davison R.M.* Wittgenstein and Tolstoy // *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977* / Ed. by E. Leinfellner and cet. Vienna: Hölder, Pichler, Tempsky, 1978. P. 50–53.
- Ficker, 1954 – *Ficker L. von.* Rilke und der unbekannte Freund: In Memoriam Ludwig Wittgenstein // *Der Brenner.* 1954. Bd. 18. S. 234–248.
- Pickford, 2016 – *Pickford H.W.* Thinking with Tolstoy and Wittgenstein. Evanston: Northwestern University Press, 2016. 228 p.

Dostoevsky and Wittgenstein: “From the Logic toward the World”*

Svetlana M. Klimova

HSE-University, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; sklimova@hse.ru

The article is devoted to the consideration of some Wittgenstein’s ideas in relation to similar ideas of Dostoevsky. The comparison is given on a number of key topics for both: the world as the whole as it is and what it is; the image of the world and the meaning of life; the world of the happy and the unhappy. Despite the fundamental difference between the thinkers, the comparison makes it possible to discover an affinity with Dostoyevsky’s worldview of values in Wittgenstein. The analysis of his “Tractatus Logico-Philosophicus”, the philosopher’s “Diaries” and “Lecture on Ethics” in comparison with the analysis of the Russian writer’s fiction texts, helps us to discover those religious and spiritual foundations that both hide and expose to the thoughtful reader beyond the “border and logic of the world”, about which one suggests silence, while the other hides and demonstrates only through the opposite form of false Christianity. The comparison allows us to see that, for Wittgenstein, making sense of the world as the meaning of life is not as silent as he himself claims. At the same time, it was the philosopher’s language of description that allowed us to discover Dostoevsky’s theodicy within the rational world, visibly crucifying Christ but tacitly living it.

Keywords: F.M. Dostoevsky, L. Wittgenstein, facts, logic, silence, transcendental ethics

References

- Dan’ko S.V. Paradoksy “Lekcii ob etike” L. Wittgenstein’a [The Paradoxes of Wittgenstein’s Lectures on Ethics], *Voprosy filosofii*, 2018, no. 9, pp. 186–196. (In Russian)
- Davison R.M. Wittgenstein and Tolstoy. In: *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, 29th August to 4th September 1977, ed. by E. Leinfellner and cet. Vienna: Hölder, Pichler, Tempsey, 1978, pp. 50–53.
- Dostoevsky F.M. *Sobranie sochinenij* [Collected Works] in 30 vols. Leningrad: Nauka Publ., 1972–1990. (In Russian)
- Drury M. Razgovory s Wittgenstein’om [Conversations with Wittgenstein], trans. by V. Rudnev, *Logos*, 1999, no. 1, pp. 131–150. (In Russian)
- Fedyaeva T.A. *Wittgenstein i Rossiya* [Wittgenstein and Russia]. St.-Petersburg: Duma Publ., 2009. 239 p. (In Russian)
- Ficker L. von. Rilke und der unbekannte Freund: In Memoriam Ludwig Wittgenstein, *Der Brenner*, 1954, Bd. 18, SS. 234–248.
- Fokin V. Tri golosa iz podpol’ya: Wittgenstein, Bakhtin, Dostoevskij (recenziya na knigu: Raid L. Le Souterrain: Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski. Paris, 2017) [Three Voices from the Underground: Wittgenstein, Bakhtin, Dostoevsky (review of the book: Raïd L. Le Souterrain: Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski. Paris, 2017)], *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2020, no. 2, available at: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/162_nlo_2_2020/article/22105/ (accessed 12.12.2020). (In Russian)
- Kazakov K.V. Vozzreniya L. Wittgenstein’a i F.M. Dostoevskogo: pozicii korrelyacii [L. Wittgenstein and F.M. Dostoevsky’s Views: Positions of Correlation], *Paradigma: filosofsko-kul’turologicheskij al’manakh* [Paradigm: A Philosophical and Cultural Almanac], 2020, no. 33, pp. 120–129. (In Russian)
- Orvin D. “Mir kak celoe” Strahova: nedostayushchee zveno mezhdu Dostoevskim i Tolstym [Strakhov’s “The World as a Whole”: The Missing Link between Dostoevsky and Tolstoy]. In: *Strakhov: pro et contra. Anthology*, ed. by S. Klimova. St.-Petersburg: RHGA Publ., 2020, pp. 614–633. (In Russian)

* The article was written with the support of the Russian Science Foundation, project № 19–18–00100: “Russian Philosophy of the 19–21 centuries in the intellectual space of the West: criticism, reception, dialogue”.

Pickford H.W. *Thinking with Tolstoy and Wittgenstein*. Evanston: Northwestern University Press, 2016. 228 p.

Rudnev V.P. *Bozhestvennyj Ludwig. Wittgenstein: Formy zhizni* [The Divine Ludwig. Wittgenstein: Forms of Life], ed. by V. Anashvili. Moscow: Pragmatika Kultury Publ., 2002. 256 p. (In Russian)

Sokuler Z.A. *Lekcii po filosofii Wittgenstein'a* [Wittgenstein's Lectures on Philosophy], available at <https://www.klex.ru/num> (accessed 20.12.2021). (In Russian)

Wittgenstein L. *Dnevnik* [Diaries] 1914–1916 gg., ed. by V.A. Surovcev. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 400 p. (In Russian)

М.В. Жукова

Интертекстуальный подход в исследовании творчества П.А. Флоренского

Жукова Марина Владимировна – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: mv.zhukova@list.ru

В статье освещается возможность рассмотрения наследия П.А. Флоренского через призму интертекстуального подхода. Для того чтобы определить актуальность интертекстуального подхода к исследованию данного вопроса, в статье артикулированы такие понятия, как «интертекст» и «интертекстуальность», а само наследие Флоренского рассмотрено с точки зрения представления Р. Барта о тексте. На основе сделанных выводов предлагается программа изучения работ П.А. Флоренского, которая заключается в рассмотрении наследия автора вне идеи восприятия им различных философских концепций, но с акцентом на прочтении текста и заложенных в нем смыслов. В противовес интертекстуальному подходу, где автор элиминирован и заменен скриптором, в статье резюмируется важность сохранения фигуры автора, хоть и в несколько сокращенной роли. Интертекстуальная оптика позволяет характеризовать работы Флоренского с точки зрения их высокой способности к генерированию новых текстов и смыслов.

Ключевые слова: Павел Флоренский, Ролан Барт, интертекст, интертекстуальность, постструктурализм, методология, философия языка, русская философия

Разговор о наследии П.А. Флоренского нередко начинается со слов о разносторонности его философско-богословского поиска и научных интересов. Как отмечал К.Г. Исупов [Исупов, ред., 2001, с. 9], многие современники Флоренского сходились во мнении о том, что он был истинным Леонардо да Винчи своего времени. Универсальный характер творчества русского мыслителя вносит дополнительные трудности в исследовательскую практику. Его творчество многогранно, объемно, порой противоречиво, но всегда открыто для правильно настроенного читателя. Показательно высказывание епископа Феодора, ректора Московской духовной академии, который говорил, что труды Флоренского заслуживают внимания как с философской, так и богословской стороны и будут интересны многим представителям образованного класса России [Там же, с. 242–243].

П.А. Флоренский как автор отличается высоким уровнем энциклопедических знаний и научной основательностью, о чем свидетельствуют замечания Исупова,

Ильина, Зёрнова [Исупов, ред., 2001, с. 14, 354, 450], при этом о стиле его мышления как философско-поэтическом писали Зеньковский, Струве, Фарыно [Там же, с. 432, 554, 680]. В силу этого каждый исследователь творчества Флоренского встает перед проблемой, как подойти к изучению мысли русского философа, чтобы не «упустить» ее главной интенции, выделить идею, найти ее смысловую нить и развернуть в наиболее полном виде. Иными словами, он оказывается перед вопросом о том, какой метод, исследовательская оптика, могут дать наиболее продуктивную интерпретацию творчества Флоренского.

Вышеозначенные проблемы побуждают нас выделить в исследовании работ Флоренского две стратегии: в отношении смысловой нагрузки и в отношении формы выражения, т.е. языка. Представляется, что такой подход позволит выявить основные тенденции, специфицирующие творчество Флоренского. Однако в первом случае он может привести к исключительно литературному разбору тропов и стилистических фигур, применяемых философом, во втором – к чисто лингвистическому изучению особенностей языка, которые определяют речь Флоренского и его способ говорения. Безусловно, каждый из подходов плодотворен, однако в результате может быть упущено содержание самой мысли.

В связи с этим эвристически продуктивным, с нашей точки зрения, может быть рассмотрение наследия Флоренского как интертекста. Теория интертекстуальности многообразна, располагает уже сформировавшимися подходами. Это дает нам основание попытаться применить ее в связи с анализом философского наследия Флоренского, что, как мы полагаем, может принести ощутимые результаты. Изучение творчества Флоренского в подобной оптике получит развитие сразу в нескольких плоскостях: речь идет об энергийном, смыслообразующем и темпоральном аспектах.

Определение интертекста и интертекстуальности

Для того чтобы выявить преимущества излагаемой концепции, необходимо определить особенности интертекста, обозначить объем и содержание этого понятия. Применительно к данному направлению теоретизирования необходимо в том числе разграничить трактовку интертекста и интертекстуальности. Исследования в отношении определения понятий проводились не единожды, однако, как это чаще всего бывает в случаях со столь широко понимаемыми идеями и концепциями, прийти к согласию так и не удалось. Более того, граница между понятиями проводится далеко не во всех исследованиях [Фатеева, 1997, с. 12], их могут использовать кореферентно.

Идеи интертекста и интертекстуальности были развиты в XX в. Авторство понятий справедливо приписывают представителям французской интеллектуальной среды, но идейно сходные суждения ранее уже высказывали русские теоретики языкознания, лингвофилософии, философии языка, литературоведения. В первую очередь это А.А. Потебня, А.Н. Веселовский, В.Я. Пропп; важную роль сыграл также русский формализм, представленный двумя объединениями: ОПОЯЗом в Санкт-Петербурге и Московским лингвистическим кружком, наиболее известными членами которых были В.Б. Шкловский, Ю.Н. Тынянов, Р.О. Якобсон, Е.Д. Поливанов, Б.В. Томашевский и многие другие. Своего рода реакцией на идеи русского формализма стала работа М.М. Бахтина [Бахтин, 1975], от филологических и культурфилософских рассуждений которого оставался всего шаг до рождения понятий интертекста и интертекстуальности¹.

¹ М.Б. Ямпольский приписывал наибольшее значение идеям Фердинанда де Соссюра, Ю.Н. Тынянова и М.М. Бахтина. Если же смотреть шире, то все, кто занимался вопросами языка в XX в., так

Впервые понятие интертекста было сформулировано Р. Бартом, определившим границу между текстом и произведением. Понятие интертекстуальности было предложено его ученицей, исследовательницей творчества Бахтина, Юлией Кристевой. Интертекст определяется как массив смыслов, собранных в одном тексте. Интертекст состоит из множества текстов, представленных в качестве незакавыченных цитат. При этом интертекст не является простой суммой компонентов, это синергия смыслов, от взаимодействия которых рождается новый смысл [Барт, 1989, с. 413]. Кристева говорила об интертекстуальности как атрибуте текста, выраженном в интенциональности текстов по отношению друг к другу. По мнению Кристевой, интертекстуальность делает возможным разговор об интертексте в целом, так как является обязательной характеристикой, условием для его складывания [Кристева, 2000, с. 432]. Этот подход снимает вопрос поиска заимствований, так как все, что когда-либо было написано, является частью неохватного пространства текста. Тем самым читатель и текст находятся во взаимодействии, совместно определяя интерпретационные пути восприятия смысла [Барт, 1989, с. 418].

Для позиции Барта, Кристевой и всей постструктуралистской традиции определения интертекста характерна элиминация роли автора, в противовес, например, идеям М.М. Бахтина, говорившего об интересубъективности как свойстве диалогического устройства текста [Бахтин, 1979, с. 275]. Автор текста становится скриптом, находящимся под руководством смысла [Барт, 1989, с. 421]. По утверждению Г.К. Косикова, как структурализм, так и постструктурализм совпадают во взглядах на роль автора, однако находят разные повод и следствия для критических выкладок [Косиков, 2000, с. 6]. Таким образом, идея смерти автора делает позицию французских постструктуралистов довольно радикальной.

Последующее развитие идеи интертекстуальности в работах Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ж.Ф. Лиотара, Ж. Женетта, Ц. Тодорова, М. Риффатера несомненно доказывает актуальность изучения литературного наследия с этой точки зрения. Актуальность изучения литературы в свете интертекстуального подхода отмечалась также в работах Г.К. Косикова [Там же, с. 9], Н.А. Кузьминой [Кузьмина, 1999]. Преимущества и недостатки интертекстуального подхода к изучению литературного наследия рассматривались в статье Иланы Эльканд-Леман и Хавы Гринсфилда [Elkad-Lehman, Greensfeld, 2011, p. 258–275], анализ последствий включения интертекстуального подхода в исследовательскую программу по рассмотрению художественной литературы предложил Марко Джуван [Juvan, 2008, p. 2–8].

В России преемницей идей русского формализма и М.М. Бахтина стала Московско-Тартуская семиотическая школа, представленная в первую очередь Ю.М. Лотманом, Б.А. Успенским, Б.М. Гаспаровым, А.К. Жолковским. О наследовании этой школой идей русского формализма упоминается в статье В.М. Живова. Он уточняет, что интуиции Бахтина при этом были восприняты в реинтерпретированной форме [Живов, 2009, web]. Реминисценции идей формалистов в интеллектуальном наследии Московско-Тартуской школы отмечаются Т.Н. Васильчиковой [Васильчикова, 2016, с. 192] и Е.Ю. Муратовой [Муратова, 2012, с. 30].

Для настоящего исследования важна позиция Ю.М. Лотмана, сформулированная в поздний период его творчества. Хотя Лотман и не использует напрямую понятия интертекста и интертекстуальности, однако артикулирует идеи, во многом совпадающие с дефиницией, предложенной Бартом и Кристевой. Лотман является автором термина «семиосфера», трактуемого в качестве знакового пространства, очерчивающего пределы культуры, обеспечивающего формирование семиотических структур и в то же время являющегося их продуктом [Лотман, 1996, с. 4]. Семиотическая структура

может быть оформлена как минимум двумя системами, только их взаимодействием может быть сгенерировано новое сообщение [Лотман, 1996, с. 22]. Хранителем сообщения является текст, он выполняет три функции: транслирует информацию, генерирует новые смыслы, аккумулирует культурно-историческое сознание [Там же, с. 11–23]. Полученный интертекст позволяет начать интерпретационную работу применительно к смыслам, продуктивность которой напрямую зависит от отношений текста и читателя, выраженных в диалоге [Там же, с. 34]. Тем самым размышления Лотмана становятся неким срединным путем между идеями французских постструктуралистов и русской лингвистической школы.

Таким образом, интертекст представляет собой смысловое пространство, состоящее из множества кодов, высказываний, суждений, из которых впоследствии рождается текст. Свойство текста соотноситься с другими текстами и в результате этого взаимодействия рождать иной, новый смысловой уровень определяется как интертекстуальность.

Наследие П.А. Флоренского в свете идей Р. Барта: текст или произведение

Возвращаясь к творчеству Флоренского с позиции интертекстуальности, в первую очередь необходимо решить вопрос о фигуре автора. Текст Флоренского изобилует множеством черт, позволяющих говорить о наследии философа как о мощном интертекстуальном пространстве. Однако автор, его оценка, его образ прослеживаются на каждой странице, его отпечаток «стереть» невозможно, так как творчество Флоренского носит сугубо личный характер, в том числе и в силу его склонности к мистическому созерцанию. Это верно и в отношении его ранних работ, таких как проект магистерской диссертации. Фактор Автора-личности, который не стерт и не отчужден в текстах, а, напротив, присутствует в них, кажется, создает трудности для применения теории интертекстуальности при анализе корпуса трудов Флоренского.

Решение проблемы возможно при обращении к идеям М.М. Бахтина, считавшего, что текст читателя и текст автора не могут быть полностью разведены. Между ними остается связка [Бахтин, 1979, с. 306]. Автор наполняет текст кодами, которые становятся указателями для читателя в ходе интерпретационной работы. Таким образом, могут быть определены как минимум две стратегии изучения текстов: с точки зрения читателя, пытающегося увидеть смысл, и с позиции автора. Вторая стратегия может быть плодотворной при рассмотрении отношения автора к другим текстам и авторам. Эти отношения принимают форму согласия, противоречия или мимикрии. Они могут быть результатом как сознательной работы автора, так и неосознанного процесса претворения текста. Возможность неосознанного действия автора приближает его к роли скриптора, однако лишение автора притязаний на текст по-прежнему чересчур радикально, так как в вопросе интерпретации смысла он не перестает быть одним из аспектов изучения.

В этом случае Флоренский остается значимой фигурой исследования, хоть и не главной, так как основной задачей становится изучение текста в разных аспектах его функционирования. В первую очередь необходимо привести доказательства того, что наследие Флоренского действительно может считаться интертекстом. Мысль об актуальности использования интертекстуального подхода в изучении наследия Флоренского ранее уже звучала в статье М.А. Кильдяшова, где он отмечает высокий интеллектуализм Флоренского, тематическую множественность его работ, а также открытость мыслителя философским поискам его современников и гениальным прозрениям прошлых эпох [Кильдяшов, 2012, с. 246–247].

Также, являясь метатекстом в широком смысле, работы Флоренского включаются в смысловое поле других текстов – уже это позволяет характеризовать его творчество через интертекстуальность [Ямпольский, 1993, с. 34]. Такой подход предполагает, что любой текст включен в интертекст. Безусловно, подобное решение заслуживает внимания, однако такого свидетельства недостаточно. Данную идею в силу абсолютности ее характера почти невозможно опровергнуть, что делает ее слабой с точки зрения научной доказательности и методологической верифицируемости, а также отсылает к несоответствию требованию фальсифицируемости. В связи с возникающим затруднением мы предлагаем попробовать определить творчество Флоренского как принадлежащее к интертексту, опираясь на основные характеристики текста, изложенные в работе Ролана Барта «От произведения к тексту» [Барт, 1989, с. 413–423].

Барт говорит о неисчислимости текста, его динамическом характере, постоянном преобразении в противоположность статичному произведению, хранящемуся на полке библиотеки. Текст чувствуется только на этапе работы, в процессе производства. Он живет в дискурсе, текст постулирует сам себя. Произведение, наоборот, застывает в ожидании субъекта, который позволит ему зазвучать. Творчество Флоренского так же динамично, специфика его работ в том, что они создают и поддерживают особый религиозно-философский дискурс, наиболее обсуждаемым из которых является «Столп и утверждение истины». После прочтения именно этой работы Н.А. Бердяев назвал православие Флоренского стилизованным, посоветовав ему перестать скрывать свои философские размышления под маской православного богословия [Бердяев, 1989, с. 524]. Неоднозначно восприняли размышления Флоренского Г.В. Флоровский [Флоровский, 2009, с. 702], В.В. Зеньковский [Зеньковский, 2001, с. 615–617], с критикой выступил Е.Н. Трубецкой [Трубецкой, 1998, с. 266]. При этом защита магистерской диссертации, которая в будущем составила значительную часть «Столпа и утверждения истины», прошла настолько блестяще, что ректор МДА, на базе которой проходила защита, епископ Феодор (Поздеевский) отзывался о работе как об исключительной, не находящей аналога в русской литературе, при этом от начала и до конца православной [Исупов, ред., 2001, с. 235–243]. Примечательно и то, что еп. Феодор говорит о Флоренском как об авторе, используя такие определения, как хозяин и творец, направляющий читателя по пути текста [Там же, с. 243]. Заметим, что дискуссия, развернувшаяся в начале XX в., не потеряла своей остроты и сегодня, специфицируя философские и богословские споры, а также историко-философскую проблему природы и содержания русской религиозной метафизики, что позволяет нам продолжить поиск адекватных подходов к изучению наследия Флоренского с учетом имеющихся современных теорий, работающих как в философии, так и в других дискурсивных системах и имеющих, по существу, статус междисциплинарных.

Обращаясь к теории Барта, мы указываем на еще одно свойство текста – невозможность вписать его в жанровую иерархию. Текст становится проблематичным для любой классификации, он стремится вырваться за пределы нормы, за границу знания [Барт, 1989, с. 415]. Произведение, наоборот, живет в классификации, следует ее правилам. Творчество Флоренского в том числе характеризуется внежанровостью. Работа «Столп и утверждение истины» была написана в эпистолярном стиле. По воспоминаниям С.И. Фуделя, такая форма шокировала многих читателей [Исупов, ред., 2001, с. 85]. Сам же Флоренский в пятом письме «Утешитель» говорит о том, что форма письма в противовес статье выбрана неслучайно. Он боится утверждать, но стремится вопрошать [Флоренский, 2003, с. 125], что может подвести к выводу о том, что в тексте ощущается стремление направить мысль за границы написанного, получить ответ читателя и тем самым увидеть новый смысл. Также примером внежанровости могут стать письма, которые Флоренский писал семье

из заключения в Соловках. Чаще всего они были посвящены описаниям природы, рассказам об открытиях, сделанных самим Флоренским, различным интересным фактам из мира животных. Так, в письме № 76 от 19 октября 1936 г. вместе с вопросами о благополучии были приложены изображения поперечного среза водоросли *Laminaria digitata* [Флоренский, 1997, с. 571–573] с приведенными заметками о внутреннем строении растения.

Это расширение жанра во многом связано с тем обстоятельством, что, по убеждению Флоренского, язык обладает свойством антиномичности. Данная характеристика языка была отмечена еще в работах В. фон Гумбольдта [Гумбольдт, 2000, с. 32] и А.А. Потебни [Потебня, 1989, с. 41–43]. Принципиальная философская установка Флоренского в отношении языка способствовала расширению мыслительного горизонта, изменяя жесткую жанровую структуру текста. По его мнению, антиномизм способствовал сохранению противоположных, но в то же время одинаково истинных суждений [Флоренский, 2016, с. 173]. Язык в этом контексте трактуется как равновесие вещи и жизни, гармония полюсов [Там же, с. 116, 125]. Нарушение равновесия двух начал ведет к разрушению языка, к уничтожению совокупностей языковых антиномий. Подобный подход к рассмотрению специфики языка дает дополнительное основание для того, чтобы рассмотреть творчество Флоренского с точки зрения интертекстуальности.

Следующей чертой текста, по мнению Барта, является отношение текста к знаку. Текст представляется всецело символическим, он состоит из метонимий, ассоциаций, смысловых переносов. Означающее в поле текста находится в динамике, его элементы перестраиваются, накладываются, выворачиваются [Барт, 1989, с. 416]. Этот процесс неостановим. Произведение выглядит как замкнутая статичная система. Подвижность знака в работах Флоренского можно продемонстрировать следующим примером. Под впечатлением от вечной мерзлоты Дальнего Востока Флоренский написал лирическую поэму «Оро», которую посвятил своему сыну Мику. Во вступлении есть фрагмент, где он пишет о мерзлоте, сравнивая ее с эллинством [Флоренский, 1990, с. 185–186]. Упоминание эллинства напоминает о борьбе между дионисийским и аполлоническим началом, между хаосом и гармонией, между чувствами и логикой – в эллинстве происходит диалектическое взаимодействие этих начал. Похожее описание мерзлоты приведено в «Оро». Мерзлота дарует покой, но не дает жизни развиваться, оставляя почву непригодной для взращивания продуктов питания. Мерзлота уничтожается человеком, но при этом она сохраняет жизнь ороحوнов. П.А. Флоренский объясняет свою мысль в том же ключе. Мерзлота вырастила Оро, провела его через ряд сложностей, позволила Оро приобрести знания, совершенствующие отношение к природе [Флоренский, 1997, с. 380].

Описывая реальность текста, Ролан Барт переходит к множественности смыслов как неустраняемому свойству текста. Текст является полотном смыслов, сквозь которое двигается читатель. Это полотно состоит из множества отсылок, отзвуков. Знаки текста по отдельности понятны читателю, но, собранные в другом порядке, приводят его к нахождению несовпадений, в результате чего генерируется дополнительный смысловой уровень [Барт, 1989, с. 418]. Работы Флоренского написаны сложным языком, наполненным научной терминологией. Как послания домой, так и сугубо философские рассуждения содержат в себе элементы, которые по аналогии с бартовской высохшей рекой, текущей по склону лощины, кажутся несвойственными читаемому тексту. Примером вновь может послужить поэма «Оро», которая заканчивается следующими строками:

Так из тайги Оро попал
В тройной Лежандров интеграл.
[Флоренский, 1990, с. 200]

Для читателя, не разбирающегося в математической теории, понять смысл двустихья оказывается задачей сложно реализуемой.

В воспоминаниях С.И. Фуделя можно найти слова о том, что понимание работ Флоренского затрудняется в силу того, что в них и без того сложные для понимания размышления окутываются колючей проволокой из научной терминологии [Исупов, ред., 2001, с. 49]. «Столп и утверждение истины», помимо основного содержания, дополняется разъяснениями ранее вскользь упомянутых идей. Так, например, для описания аритмологического устройства мира Флоренский приводит выкладки из теории множеств Георга Кантора [Флоренский, 2003, с. 388], которая в более полном виде изложена в работе «О символах бесконечности». Таким образом, в работах Флоренского множатся дополнительные смысловые уровни: богословие с математикой дополняют друг друга, способствуя наиболее полному описанию онтологического устройства мироздания.

Следующая черта текста, изложенная Р. Бартом, – элиминация фигуры автора. Текст предстает в качестве постоянно расширяющейся сети. Текст можно разделять, использовать его фрагменты, не соотносясь с позицией автора [Барт, 1989, с. 419]. Произведение, наоборот, держится за фигуру автора, продвигается им, является высказыванием автора. Творчество Флоренского в данном аспекте противится идее текста. Его работы хоть и наводнены множеством переключек, ссылок на другие тексты, однако вычеркнуть из них фигуру автора невозможно. Это происходит, как было отмечено ранее, в силу того, что личностная позиция Флоренского экзистенциально и содержательно наполняет каждое приведенное рассуждение. Складывается впечатление, что Флоренский говорит со страниц своих работ. Однако этим доводам может возразить он сам. Флоренский отмечал, что порой не различал собственную мысль и мысль своих учителей. В «Столпе и утверждении истины» он писал, что его мысль и мысль о. Серапиона так близки, что понять, где заканчивается одна и начинается другая, является задачей невыполнимой [Флоренский, 2003, с. 474]. Невыполнимой еще и потому, что рукописи о. Серапиона так и не увидели свет. Рассмотрение текста Флоренского как интертекстуального позволяет не искать границу между ними как теоретиками того или иного аспекта идеи, а непосредственно перейти к раскрытию смысловых уровней.

Далее Барт проводит аналогию между текстом и музыкой, самостоятельно проигранной слушателем, дополнившим звучание оригинала собственным уникальным прочтением. Текст, как и музыка, должен быть воспроизведен, но при активном участии читателя, который включается в процесс генерирования смысла, так у текста появляется дополнительный уровень звучания. Таким образом, возрастает роль читателя, который должен *сотрудничать* с текстом [Барт, 1989, с. 421]. Текст Флоренского сам по себе многоголосен и диалогичен [Исупов, ред., 2001, с. 28–29], что отразилось на способах выражения: изобилие комбинаций жанров в одном тексте, полновесный библиографический материал, отсылающий как к мысли прошедших веков, так и к идеям современников. Подобная организация текста выводила читателя в пространство мнений, с которыми можно было согласиться и тем самым оставить их без должного внимания либо потерять покой и встать на путь критических высказываний в отношении той или иной идеи. Неслучайно творчество Флоренского всегда вызывало яркую реакцию читателей, сама фигура его была притягательной и одновременно отталкивающей. В результате чего текст и читатель действительно находятся во взаимодействии, текст *провоцировал читателя отзываться* и таким образом выводил новые витки смыслов.

Финальным положением Р. Барта – и самым субъективным – является спецификация текста с точки зрения удовольствия. Произведение может принести читателю только эстетическое удовольствие от погружения в историю, созданную автором, в то время как текст приносит читателю удовольствие другого порядка. Это

удовольствие свободы действия, свободы пересоздать смысл, удовольствие рассмотреть сокрытое, увидеть равенство языков, самостоятельно создать историю [Барт, 1989, с. 422]. В силу своей провокативности творчество Флоренского способно дать читателю эту свободу. Читатель, погружаясь в его текст, оказывается в точке бифуркации, где перед ним открываются два пути: продолжить чтение, оценив фрагмент как стабильный, не относящийся к интертексту, либо, совершив обращение к культурной памяти, вернуться к прототексту [Тамми, 1992, с. 187] и обнаружить в результате смещение смысла [Jenny, 1976, p. 266].

Основываясь на приведенных характеристиках текста Р. Барта, соотнесенных с творческим опытом Флоренского, можно сделать вывод, что его многожанровое наследие содержит в себе структурные элементы, которые создают предпосылки для понимания его трудов как интертекста. Данный вывод позволяет выстроить программу исследования творчества Флоренского с точки зрения теории интертекстуальности. Эта программа будет заключаться в минимизации освещения роли автора, а также в переносе акцента с поиска и интерпретации воспринятых идей на изучение текста и смысла, в нем помещенного.

Программа интертекстуального исследования наследия П.А. Флоренского

Предложенная программа предполагает обращение к творчеству Флоренского сразу в нескольких плоскостях, а именно в энергийной и темпоральной. Данные характеристики текста находятся в активном взаимодействии, позволяя друг другу раскрываться в наиболее полной мере и тем самым порождать новые смыслы.

Первым аспектом рассмотрения текста Флоренского как интертекста может стать его энергийная сторона. Еще В. фон Гумбольдт размышлял о том, что язык является деятельностью – *Energieia*, в противоположность результату действия – *Ergon* [Гумбольдт, 2000, с. 37]. Действительно, динамичность текста, его перевоплощения приводит нас к выводу о том, что как текст находится в движении, так и читатель обязан проделывать определенную работу по взаимодействию с текстом. Эта работа по созданию смыслов зависит от энергии текста и читателя.

Энергия может быть охарактеризована с двух позиций: как эксплицитная и имплицитная величины. Эксплицитная составляющая способствует восприятию читателем текста. Благодаря эксплицитной энергии сохраняется устойчивость интертекста, вследствие чего реализуется преемственность смыслов. Имплицитная часть, наоборот, способствует динамичности языка, его изменчивости внутри интертекста. Имплицитная энергия влияет на ревалоризацию смыслов.

Тексты неоднородны по уровню транслируемой энергии, вследствие чего отдельно взятые тексты могут продуцировать неодинаковое количество текстов и, соответственно, качественно иной смысл. Сотрудничество читателя с текстом может повлиять на генерацию смыслов: как текст транслирует энергию, так и читатель направляет энергию в обратном направлении, синергия взаимодействия читателя и текста резюмируется дополнительным, ранее не артикулированным смыслом.

В связи с этим важно учитывать, как тексты Флоренского воспринимались. Хорошо известно, что по политическим причинам наследие философа на долгие годы оказалось в забвении. Однако какими бы серьезными ни были усилия по «сокрытию» его трудов, даже после изъятия работ из открытого доступа, современники, ученики, семья Флоренского продолжали обращаться к его размышлениям на страницах своих мемуаров, транслируя читательскую энергию – опыт сотрудничества с текстом выдающегося мыслителя, сохраняя его тем самым живым в культурной памяти потомков, о чем свидетельствуют мемуары Белого, Волкова, Ельчанинова, Левина, Фуделя

и многих других [Исупов, ред., 2001, с. 33–196]. После открытия архивов П.А. Флоренского произошел взрыв интереса к его текстам, подтвердивший значимость его наследия в рамках традиции русской философии эпохи Серебряного века.

В этом плане мы можем посмотреть на труды Флоренского в большой системе русского философского метатекста. Его собственный текст в этой системе становится диалогичным, изобилующим ссылками на тексты его предшественников и современников: «Существенное отрицание Бога и безумие – одно и то же, слиты и неразделимы, – явление художественно и в развитии своем изображенное Л. Толстым и Ф. Достоевским» [Флоренский, 2003, с. 402]; «Это – сверхсознательная мистика, мистика, доведенная до ответственности, до предметного знания об ином. Такая мистика может быть, по Соловьеву, называемая “свободной теософией”» [Флоренский, 1994а, с. 252]. Текст тем самым вписывается в традицию.

Текст Флоренского множественными обращениями к источникам генерирует широчайший спектр смыслов, аккумулируя внутреннюю энергию, чтобы впоследствии транслировать ее другим читателям, другим текстам. Процессу смыслотворчества способствует язык, на котором говорит текст. Он характеризуется как поэтический в силу большого скопления в тексте разнообразных тропов и стилистических фигур. Так как поэтический язык может быть охарактеризован с точки зрения амбивалентности, текст, выраженный таким образом, дополнительно достраивается многозначностью своих структурных единиц, способствует генерации дополнительного смыслового поля и нахождению текстов Флоренского вне иерархии жанров. «Лицо – это свет, смешанный со тьмою, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами» [Флоренский, 2003, с. 487], – образность приведенной цитаты усложняет раскрытие идеи, однако при обращении к текстам Евангелия от Иоанна и Августина Блаженного она открывается читателю.

Перед глазами читателя оказывается живой эмоциональный текст, с множеством обращений, описанием переживаний и в то же самое время изобилующий научной терминологией: «Рационализм с метафизикой шли под флагом дифференциалов, эмпиризм с феноменизмом – под флагом производных. – Далее, это разногласие еще обострилось, когда школа немецкая (Вольф и Мейер) и школа английская (Локк и Юм) стилизовали воззрения родоначальников. Мысль XVIII в. кончала величайшим расколом» [Флоренский, 1994б, с. 18]. Текст находится в диалогичных отношениях с читателем, но на языке усложненном, амбивалентном, выводящем читателя в позицию выбора. П.А. Флоренский при этом как автор не элиминируется полностью, он оставляет указатели, подсказки к дешифровке кодов. Текст всегда остается на грани читательского восприятия, его пороговой возможности, вследствие чего читатель провоцируется к обмену большим количеством энергии и тем самым к порождению смысла. Таким образом, смыслообразующая сторона текста способствует аккумуляции идей, наделению забытых текстов новым звучанием либо подтверждению статуса текстов с сильным энергетическим зарядом как классических и востребованных современностью.

Второй аспект рассмотрения – темпоральная сторона текста. Темпоральность говорит о процессе претворения смысла в тексте. Временная характеристика является необходимым условием для жизни текста, так как именно время создает возможность для взаимодействия смыслов внутри интертекста. Так, элементы текста попеременно играют роль то субъекта, то предиката, изменяя свой статус в зависимости от времени.

Время интертекста и время автора текут в разном темпе. Динамический текст, очерченный автором, и читатель несут разные энергетические заряды. Результатом их столкновения становится синхронизация темпов, что приводит к процессу смыслообразования. Совпадение ритмов автора и читателя приводит к формированию ранее не существовавшей организации смыслов, в результате чего рождается условный

третий текст. Очерчивание одного текста в рамках другого текста сдвигает временной поток первого текста. Подобное включение трансформирует смысл текста в перспективе современного переписывания, сохраняя при этом память о его первом прочтении. Память, в свою очередь, является носителем огромного смыслового поля, она способна возродить первоначальный смысл. В этой перспективе настоящее и прошлое оказываются в тесном взаимодействии. Настоящее, однако, двигается в двух направлениях: в прошлое, включая в себя незакавыченные цитаты, и в будущее, бесконечно стремясь к обретению полноты смысла. Интертекст находится в настоящем, тем самым расползаясь по всей временной оси: «Мысль зачата и воплотилась, родилась и выросла; ничто уж не вернет ее в утробу матери: мысль – самостоятельный центр действий. В этом смысле правильно толкование (Пелагий, Бенгель, Гофманн), в “материалах” усматривающее различных членов Церкви: ведь эти последние – раскрытие во вне и плод внутренней жизни религиозного деятеля» [Флоренский, 2003, с. 195]. Темпоральность, таким образом, сопутствует интертекстуальности, способствуя генерации смыслов.

Тексты П.А. Флоренского с точки зрения их темпоральности обретают способность наполнить энергией тексты, которые находились на периферии смыслов. Такими текстами являются, например, рукописи о. Серапиона (Машкина), Н.В. Бугаева. Энергичная сила текста Флоренского значительна, ведь она не только сохранила текст во взаимодействии с читателем, но и включила в это взаимодействие текст о. Серапиона. В отношении будущего смысл текстов Флоренского выразился в стремлении объять все сферы развития мысли. Подобная установка не является осознанным выбором автора, скорее широкоохватность знаний, высокая энциклопедичность подготовила для этого основу. Текст в совокупности, таким образом, становится энергично сильным смыслогенерирующим провокатором возникновения новых текстов с включением в них текста Флоренского-автора.

Рассмотренные нами возможности интертекстуального анализа наследия П.А. Флоренского позволяют сделать вывод, что данный подход может быть эвристически продуктивным в вопросе выбора методологической базы для изучения такого сложного предмета, как творчество Флоренского. Мы предложили некоторые элементы программы интертекстуального исследования, отметив недостатки и достоинства применения данного подхода к изучению корпуса трудов русского мыслителя. В этой перспективе творчество философа, по нашему мнению, предстает как текст с множественными смыслами, открытыми к взаимодействию с интертекстом отечественной и мировой мысли, выраженной на философском, богословском, художественном, научном языках.

Список литературы

- Барт, 1989 – *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Сост. и пер. с фр. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
- Бахтин, 1924 – *Бахтин М.М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном творчестве // *Вопр. литературы и эстетики: исследования разных лет.* М.: Художественная литература, 1975. С. 6–72.
- Бахтин, 1979 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров; М.: Искусство, 1979. 423 с.
- Бердяев, 1989 – *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие // *Типы религиозной мысли в России.* Париж: YMCA-Press, 1989. С. 517–536.
- Васильчикова, 2016 – *Васильчикова Т.Н.* Теория интертекста в филологии: основные этапы исторического формирования // *Известия Самарского научного центра РАН. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки.* 2016. Т. 18. № 1–2. С. 189–195.
- Гумбольдт, 2000 – *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 2000. 456 с.

- Живов, 2009 – *Живов В.М.* Московско-тартуская семиотика: ее достижения и ее ограничения URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/4/moskovsko-tartuskaya-semiotika-ee-dostizheniya-i-ee-ogranicheniya.html> (дата обращения: 09.11.2022).
- Исупов, ред., 2001 – П.А. Флоренский: pro et contra / Ред. К.Г. Исупов. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. 824 с.
- Кильдяшов, 2012 – *Кильдяшов М.А.* Экстраполяция идеи интертекстуальности на наследие П.А. Флоренского // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2. С. 244–248.
- Косиков, 2000 – *Косиков Г.К.* Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму // «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) / Пер. с фр., сост. и вступит. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 3–48.
- Кристева, 2000 – *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 27–47.
- Кузьмина, 1999 – *Кузьмина Н.А.* Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. Омск: Омский гос. университет, 1999. 268 с.
- Лотман, 1996 – *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Муратова, 2012 – *Муратова Е.Ю.* Интертекстуальность как фактор смыслопровождения в поэтическом тексте // Вестник Волгоградского гос. университета. Серия 2: Языкознание. 2012. № 2 (16). С. 29–33.
- Потебня, 1989 – *Потебня А.А.* Мысль и язык // Слово и миф. М.: Правда, 1989. 627 с.
- Тамми, 1992 – *Тамми П.* Заметки о полигенетичности в прозе Набокова // Проблемы русской литературы и культуры. Хельсинки, 1992. С. 181–194.
- Трубецкой, 1914 – *Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. М.: Путь, 1914. С. 25–54.
- Фатеева, 1997 – *Фатеева Н.А.* Интертекстуальность и ее функции в художественном дискурсе // Известия российской академии наук. Серия литературы и языка. 1997. Т. 56. № 5. С. 12–21.
- Флоренский, 1994а – *Флоренский П.А.* Гамлет. М.: Мысль, 1994. С. 250–281.
- Флоренский, 1994б – *Флоренский П.А.* Космологические антиномии Иммануила Канта. М.: Мысль, 1994. С. 3–34.
- Флоренский, 2000 – *Флоренский П.А.* Оро // Среди других имен / Под ред. В.Б. Муравьева. М.: Московский рабочий, 1990. С. 183–200.
- Флоренский, 1997 – *Флоренский П.А.* Письмо № 40, 76 // Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1997. Т. 4. С. 380, 571–573.
- Флоренский, 2003 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
- Флоренский, 2017 – *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М.: Академический проект, 2017. 684 с.
- Флоровский, 2009 – *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
- Ямпольский, 1993 – *Ямпольский М.Б.* Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. М.: РИК «Культура», 1993. 464 с.
- Genette, 1982 – *Genette G.* La Littérature Au Second Degré, Poétique. Paris: Seuil, 1982. 652 p.
- Elkad-Lehman, Greensfeld, 2011 – *Elkad-Lehman I., Greensfeld E.* Intertextuality as an Interpretative Method in Qualitative Research // Researchgate. 2011. P. 258–275.
- Juvan, 2008 – *Juvan M.* Towards a History of Intertextuality in Literary and Culture Studies // Comparative Literature and Culture. 2008. Vol. 10. No. 3. P. 2–8.

Intertextual Approach in the Study of Works by P.A. Florensky

Marina V. Zhukova

School of Philosophy and Cultural Studies. HSE-University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: mv.zhukova@list.ru

The article highlights the possibility of considering the works by P.A. Florensky through the prism of an intertextual approach. In order to fully determine the relevance of the intertextual approach to the study of this issue, the article articulates such concepts as intertext and intertextuality, and

Florensky's legacy itself is considered from the point of view of Barth's idea of the Text. A program for studying Florensky's works is proposed based on the conclusions. This program consists in considering the author's legacy with an emphasis on reading the text and the meanings embedded in it without searching for borrowed the other philosophers' ideas. At the same time, the article summarizes the importance of preserving the figure of the author as the creator of the text, although in a situation of reducing his role, as opposed to the intertextual approach where the role of the author is eliminated, replaced with a sriptor. Intertextual optics allows us to characterize Florensky's texts in terms of their high ability to generate new texts and inherent meanings.

Keywords: Pavel Florensky, Roland Barthes, intertext, intertextuality, poststructuralism, methodology, philosophy of language, Russian philosophy

References

- Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity], comm. by S.G. Bocharov. Moscow: Art Publ., 1979. 423 p. (In Russian)
- Bakhtin M.M. Problema soderzhaniya, materiala i formy v slovesnom tvorchestve [The Problem of Content, Material and Form in Verbal Creativity]. *Voprosy literatury i estetiki: issledovaniya raznykh let* [Questions of Literature and Aesthetics: Studies of Different Years]. Moscow: Artistic literature Publ., 1975, pp. 6–72. (In Russian)
- Barthes R. *Izbrannye raboty: Semiotika: Poetika* [Selected Works: Semiotics: Poetics], trans. by G.K. Kosikov. Moscow: Progress Publ., 1989. 616 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Stilizovannoe pravoslavie [Stylized Orthodoxy]. In: *Tipy religioznoi mysli v Rossii* [Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-Press, 1989, pp. 517–536. (In Russian)
- Elkad-Lehman I., Greensfeld E. Intertextuality as an Interpretative Method in Qualitative Research, *Researchgate*, 2011, pp. 258–275.
- Fateeva N.A. Intertekstual'nost' i ee funktsii v khudozhestvennom diskurse [Intertextuality and its Functions in Artistic Discourse], *Proceedings of the Russian Academy of Sciences. A series of literature and language*, 1997, vol. 56, no. 5, pp. 12–21. (In Russian)
- Florensky P.A. *Hamlet*. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 250–281. (In Russian)
- Florensky P.A. *Kosmologicheskie antinomii Immanuila Kanta* [Antinomies of Cosmology by I. Kant]. Moscow: Mysl Publ., 1994, pp. 3–34. (In Russian)
- Florensky P.A. Oro [Oro]. In: *Sredi drugikh imen* [Between Other Names], ed. by V.B. Muravyev. Moscow: Moscovsky rabochiy Publ., 1990, pp. 183–200. (In Russian)
- Florensky P.A. Pis'mo № 40 [Letter No. 40]; Pis'mo № 76 [Letter No. 76]. In: *Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov* [Letters from the Far East and Solovki]. Moscow: Thought Publ., 1997, vol. 4, p. 380. (In Russian)
- Florensky P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei* [The Pillar and the Affirmation of Truth: The Experience of Orthodox Theodicy]. Moscow: LLC "AST Publishing House", 2003. 640 p. (In Russian)
- Florensky P.A. *U vodorazdelov mysli* [Watersheds have Thoughts]. Moscow: Academic project Publ., 2017. 684 p. (In Russian)
- Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Moscow: Institute of Russian Civilization Publ., 2009. 848 p. (In Russian)
- Genette G. *La Littérature Au Second Degré*. Paris: Seuil, 1982. 652 p.
- Humboldt W. von. *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and Philosophy of Culture]. Moscow: Progress Publ., 2000. 456 p. (In Russian)
- Juvan M. Towards a History of Intertextuality in Literary and Culture Studies, *Comparative Literature and Culture*, 2008, vol. 10, no. 3, pp. 2–8. (In Russian)
- Kildyashov M.A. Ekstrapolyatsiya idei intertekstual'nosti na nasledie P.A. Florenskogo [Extrapolating Intertextuality to P. Florensky's Heritage]. *Problems of History, Philology, Culture*, 2012, no. 2, pp. 244–248. (In Russian)
- Kosikov G.K. Frantsuzskaya semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu [French Semiotics: From Structuralism to Poststructuralism]. In: "Struktura" i/ili "tekst" (strategii sovremennoi semiotiki) ["Structure" and/or "Text" (Strategies of Modern Semiotics)], trans. by G.K. Kosikov. Moscow: Progress Publ., 2000, pp. 3–48. (In Russian)

Kristeva J. Bakhtin, slovo, dialog i roman [Bakhtin, Word, Dialogue and Novel]. In: *Frantsuzskaya semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu* [French Semiotics: From Structuralism to Poststructuralism], trans. by G.K. Kosikov. Moscow: Progress Publ., 2000, pp. 427–457. (In Russian)

Kuzmina N.A. *Intertekst i ego rol' v protsessakh evolyutsii poeticheskogo yazyka* [Intertext and its Role in the Processes of Evolution of Poetic Language]. Omsk: Omsk State University Publ., 1999. 286 p. (In Russian)

Lotman J.M. *Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the Thinking Worlds. Man – Text – Semiosphere – History]. Moscow: Languages of Russian culture Publ., 1996, 464 p. (In Russian)

Muratova E.J. Intertekstual'nost' kak faktor smysloprovzhdeniya v poehticheskom tekste [Intertextuality as a Factor of Semantic Accompaniment in a Poetic Text], *Bulletin of Volgograd State University. Series 2: Linguistics*, 2012, no. 2 (16), p. 30. (In Russian)

P.A. Florenskii: pro et contra [P.A. Florensky: pro et contra], ed. by K.G. Isupov. St.-Petersburg: Russkii khristianskii gumanitarnyi institut Publ., 2001. 824 p. (In Russian)

Potebnja A.A. Mysl' i yazyk [Thought and Language]. In: *Slovo i mif* [Word and Myth]. Moscow: Truth Publ., 1989. 627 p. (In Russian)

Tammy P. Zametki o poligenetichnosti v proze Nabokova [Notes on Polygenetics in Nabokov's Prose] In: *Problemy russkoi literatury i kul'tury* [Problems of Russian Literature and Culture]. Helsinki, 1992, pp. 181–194. (In Russian)

Trubetskoy E.N. Svet Favorskii i preobrazhenie uma [The Light of Tabor and the Transformation of the Mind]. In: *Russkaya mysl'* [Russian Thought]. Moscow: Way Publ., 1914, pp. 25–54. (In Russian)

Vasilchikova T.N. Teoriya interteksta v filologii: osnovnye etapy istoricheskogo formirovaniya [Intertext Theory in Philology: the Main Stages of Historical Formation], *Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, 2016, vol. 18, no. 1–2, p. 192. (In Russian)

Yampolsky M.B. *Pamyat/ Tiresiya. Intertekstual'nost' i kinematograf* [Memory of Tiresias. Intertextuality and Cinematography]. Moscow: RIC "Culture" Publ., 1993, 464 p. (In Russian)

Zhivov V.M. *Moskovsko-tartuskaya semiotika: ee dostizheniya i ee ogranicheniya* [Moscow-Tartu Semiotics: its Achievements and its Limitations]. Available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/4/moskovsko-tartuskaya-semiotika-ee-dostizheniya-i-ee-ogranicheniya.html> (accessed 09.11.2022). (In Russian)

А.М. Гагинский

Методологический атеизм М. Хайдеггера: биография и философия

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора современной западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Статья посвящена исследованию предпосылок методологического атеизма М. Хайдеггера, согласно которому «философия принципиально атеистична». На основании биографических свидетельств, проливающих свет на душевные переживания молодого философа («темнота депрессивной чувствительности», по словам Х. Отта), делается вывод о том, что Хайдеггер весьма предвзято относился к католической традиции. Автор полагает, что истоки хайдеггеровской методологии следует искать в первом и наиболее важном из «поворотов», который произошел около 1916 г., когда Хайдеггер переживал глубокий кризис. В этом религиозно-философском повороте можно выделить две основные составляющие: (1) отвержение католичества, связанное с юношескими переживаниями длительной зависимости от церкви; (2) протестантское влияние жены и учителя (но не в меньшей степени Лютера и Кьеркегора), совпавшее с экзистенциальным опытом, полученным во время Первой мировой войны, к которой Хайдеггер оказался причастен. В результате автор приходит к выводу, что Хайдеггер выбирает философию как противоположность теологии, что задает специфическое понимание философии и негативное отношение к теологии. Согласно Хайдеггеру, только отказавшись от неподлинной религиозности можно стоять честно пред Богом, однако этот «очистительный атеизм» в конечном итоге приводит не к Богу, а к Ничто.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, философия, методология, атеизм, религия, Бог, католичество, ресентимент

Когда б вы знали, из какого сора
 Растут стихи, не ведая стыда,
 Как желтый одуванчик у забора,
 Как лопухи и лебеда.

А. Ахматова

Введение

Исследователи отмечают, что атеизм Хайдеггера был не экзистенциальным, а методологическим¹. Но что это значит и каковы причины этого явления? Ясно, что в случае Хайдеггера речь идет не об исследовательских принципах, которые обсуждаются в религиоведении [Бубнов, 2016], а о том, как соотносятся философия и теология или как они должны соотноситься, как возможна христианская философия и возможна ли она вообще. И точка зрения Хайдеггера на этот счет вполне ясна: “die Philosophie *grundsätzlich atheistisch ist*” – «философия *принципиально атеистична*» [Heidegger, 2005, S. 363]. Эта позиция озвучивается вскоре после того, как Хайдеггер порывает с католицизмом и переходит в протестантизм, что в значительной степени определяет характер этой методологии. Речь идет не об отказе от божественного или священного вообще, а о деструкции или пересмотре устоявшихся представлений о Боге. Как отмечает Л. Хемминг, «Хайдеггер в своей работе утверждает атеизм философии очень рано, по крайней мере уже в 1921 году, и этот атеизм глубоко связан с христианским Богом» [Hemming, 2002, p. 41]. Постепенно, когда Хайдеггер расстается и с протестантизмом, методологический атеизм начинает выражать именно антихристианскую настроенность философа, с чем связана его критика «долгой христианизации Бога (*die lange Verchristlichung des Gottes*)» [Heidegger, 1989, S. 24] и необходимость ее преодоления, ибо христианство пропитано нигилизмом и по существу есть онтоотеология². В заметках 1940-х гг. философ характеризует свою позицию следующим образом:

Но было бы необходимо, чтобы однажды кто-нибудь по поводу моего анти-христианства хоть раз обдумал хоть одну мысль. <...> Я не христианин, причем только потому, что не могу им быть. Я не могу им быть, потому что, выражаясь христианским языком, не имею благодати (*die Gnade nicht habe*). У меня ее никогда не будет, пока на моем пути главным будет мышление. Само мышление есть разрыв с верой (*die Kluft zum Glauben*). Разрыв лежит не только между мышлением и верой, где-то в неопределенности. Пусть существует «христианская философия», но остается вопрос, в какой мере мыслит подобная философия. Возможно, лишь в той мере, в какой она верует; т.е. она мыслит только для видимости. Но христианского мышления, которое было бы мышлением, не существует [Хайдеггер, 2022, с. 250 (с изм.)]³.

Таким образом, методологический атеизм можно понять как борьбу с «христианизацией Бога», т.е. как методологическое антихристианство, связанное с предполагаемой невозможностью единства благодати и мышления, или мышления и веры.

¹ См.: [Hemming, 2002]. Как отмечает С.А. Коначева, «в схоластической мысли Бог остается базовой предпосылкой, определяющей все остальное. В философии же такие предпосылки выносятся за скобки, что в дальнейшем приводит Хайдеггера к утверждению методического а-теизма философии» [Коначева, 2021, с. 20–21].

² Как говорит Л. Хемминг: «...это эффект христианизации Бога, которую он решительно стремится опровергнуть посредством методологического атеизма» [Hemming, 2002, p. 70]. Подробнее об этом см.: [Гагинский, 2015].

³ Схожим образом он формулирует свою позицию по отношению к христианской философии и в 30-е гг. См.: [Хайдеггер, 1998, с. 92].

Конечно, вопреки долгой традиции, говорящей о том, что вера ищет понимания (*fides quaerens intellectum*). Истоки этих взглядов следует искать в первом и наиболее важном из «поворотов» Хайдеггера, который произошел около 1916 г. Как отмечает Дж. ван Бюрен, «тексты документально подтверждают, что Хайдеггер пережил глубокий религиозный и философский *Kehre* от католицизма, феноменологизированной неосхоластики и неокантианства его студенческих лет (1909–1915)» [Buren van, 1993, p. 132]. В этом глубоком религиозно-философском повороте (*Kehre*) можно выделить две основные составляющие: (1) отвержение католичества, связанное с юношескими переживаниями длительной зависимости от церкви, (2) протестантское влияние жены и учителя (но не в меньшей степени Лютера и Кьеркегора), совпавшее с экзистенциальным опытом, полученным во время Первой мировой войны, к которой Хайдеггер оказался причастен, хотя и не в качестве солдата на поле боя.

Как известно, Хайдеггер не любил, когда его спрашивали о текущей работе и тем более о его жизни. В связи с этим Р. Сафрански отмечает: «По Хайдеггеру, именно *настроение* связывает жизнь с мышлением, но, как ни странно, он всегда был категорически против, когда эту связь между жизнью и мышлением пытались выявить на примере его собственного творчества. Однажды он начал лекцию об Аристотеле с лапидарной фразы: “Он родился, работал и умер”. Хайдеггер хотел, чтобы и о нем самом говорили так же...»⁴ [Сафрански, 2005, с. 22–23]. Однако для лучшего понимания «философии *Dasein*», вопреки желанию автора оставаться в тени, весьма полезно знать, «из какого сора» она рождалась. И раз уж не зазорно так сказать о поэзии, то уж тем более это относится к философии.

Ресентимент в структуре *Dasein*

Биография Хайдеггера хорошо описана, причем в последнее время новые работы выходят чуть ли не ежегодно⁵, поэтому здесь будут рассмотрены лишь некоторые моменты, наиболее важные для темы исследования.

Фриц Хайдеггер, брат философа, однажды выразил в письме к знакомому священнику следующее убеждение: «Кто не знает Мартина как мальчика-причетника, выросшего в ризнице в Мескирхе, тот не понял его философии, даже если внешние впечатления часто выглядят иначе; я верю, что как раз в случае Мартина действует Промысл и Святой Дух плетет судьбу в постоянной близости бездны» [Zimmermann, 2005, S. 163]. Эти слова, пожалуй, могли бы стать хорошим эпиграфом к книге о Хайдеггере, однако здесь есть одна проблема: исследователи и просто небезразличные люди часто христианизуют мысль Хайдеггера, что в целом вполне понятно, но это делается *вопреки его собственным свидетельствам* и едва ли приближает к пониманию его философии. В данном исследовании я стараюсь избегать рехристианизации Хайдеггера.

Хайдеггеры принадлежали к «низам среднего сословия», а потому семья не могла платить за обучение детей в хорошей школе, открывавшей путь к высшему образованию. По счастью, местный священник «предложил родителям Мартина послать их способного к учебе старшего сына... в католическую семинарию в Констанце... бесплатно давал своему протеже уроки латыни, и тем самым сделал для него воз-

⁴ Более точно фраза об Аристотеле звучит так: «В личности философа только это имеет интерес: он родился тогда-то и тогда-то, работал и умер. Фигура философа или что-то подобное здесь не рассматриваются» [Heidegger, 2002, S. 5].

⁵ Вот лишь некоторые из них: [Ott, 1988; Buren van, 1994; Trawny, 2018; Rohkrämer, 2020; Jäger, 2021].

возможным поступление в семинарию» [Сафрански, 2005, с. 32]. Благодаря этому Хайдеггер учится в семинарии и гимназии, затем – во Фрайбургском университете⁶. Р. Сафрански обращает внимание на один важный момент, касающийся отношения к христианству и вообще становления Хайдеггера как личности: «Родители гордились тем, что Церковь приняла их сына под свою опеку. Для Мартина же началось время финансовой зависимости от Церкви. Отныне он был обязан помнить о своем долге благодарности. Эта финансовая зависимость продолжалась тринадцать лет, до 1916 года. <...> Хайдеггер оставался зависимым от католического мира и после того, как внутренне уже начал отходить от Церкви. Он вынужден был приспособиваться к обстоятельствам, стыдился этого – и впоследствии не простил тогдашнего своего унижения “системе католицизма”. Эта институциональная система с ее корыстной социальной политикой со временем стала вызывать у Хайдеггера такое отвращение, что позже он даже испытывал симпатии к нацистам – не в последнюю очередь из-за антиклерикальной направленности их движения» [Там же, с. 32–33]. Однако то, что Р. Сафрански здесь называет «корыстной социальной политикой», в то же время является и примером хорошей социальной работы, без которой философ Мартин Хайдеггер просто не появился бы на свет: «После стипендии Вайсса, благодаря которой он учился в констанцской семинарии (в 1903–1906 годах), Мартин получал до 1911 года стипендию Элинера (для будущих священников), что дало ему возможность закончить два последних класса семинарии и проучиться четыре семестра на теологическом факультете Фрайбургского университета. Его учеба в университете с 1911 по 1916 год финансировалась за счет стипендии Шетцлера, учрежденной для того, чтобы ориентировать стипендиатов на сохранение философского и богословского наследия святого Фомы Аквинского» [Там же]. Таким образом, более 13 лет Хайдеггер жил и учился за счет католических грантов, однако особой благодарности за это не испытывал. И если вначале этот выбор был сделан его родителями, то впоследствии это было уже его собственное решение: Хайдеггер начинает работать над диссертацией, вследствие чего он мог рассчитывать на получение очередной стипендии⁷.

Однако эта внешняя сторона жизни не передает внутреннего состояния молодого и очень амбициозного человека. Х. Отт в своем известном исследовании характеризует психологическое состояние Хайдеггера в то время как некую «темноту депрессивной чувствительности (*das Dunkel einer depressiven Empfindlichkeit*)» [Ott, 1988, S. 72]⁸. Это важный момент: долгая финансовая зависимость от католической церкви оставила травму в душе философа. К этому следует добавить сообщение его духовного наставника в Констанцской семинарии К. Грёбера о семинарских нравах того времени, которые могли усугубить пессимистические настроения молодого человека: «Мы знаем по собственному горькому опыту, сколько юношеского счастья было разрушено в те суровые годы, когда более богатые старокатолические дети отталкивали более бедных католических детей... били их и окунали в корыта колодцев, чтобы потом перекрещивать. К сожалению, мы также знаем из собственного опыта, как даже старокатолические учителя отделяли овец от козлиц, называли учеников-

⁶ Подробнее об этом периоде: [Sheehan, 1988]; эту статью продолжает и дополняет: [Buren van, 1993]. См. также: [Casper, 1980; Schäffler, 1978, S. 3–34]. Исследование Т. О’Меары, посвященное немецкой католической систематической и фундаментальной теологии с 1860-х гг. до начала Первой мировой войны, описывает ситуацию с католическим образованием в целом, особо подчеркивая мощную экспансию схоластики, несомненно, повлиявшую на становление Хайдеггера: [O’Meara, 1991].

⁷ И хотя, как отмечает Х. Отт, в выборе темы на него оказывал давление Г. Финке [Ott, 1988, S. 77–79, 82], отказываться от грантов молодой философ вовсе не спешил.

⁸ Впрочем, с точки зрения Л. Йегера, это скорее «тяжелая меланхолия и, в конечном счете, большая тоска по любви» [Jäger, 2021, S. 31].

католиков “черными доходягами” и грубо показывали, что нельзя безнаказанно ходить по римским дорогам» [Jäger, 2021, S. 22–23]. Так детство в Мескирхе сменяется противостоянием с враждебным миром, в который Мартин оказался заброшен и в котором он пытался найти себя. Тем не менее, как отмечает Х. Отт, все это укладывается «в рамки общепринятых поведенческих моделей: именно так складывались академические карьеры в кругах католического богословия – почти все претенденты были выходцами из низких слоев общества, всегда с сильным чувством неполноценности по отношению к более высоким, или даже высокородным. В письмах... эти проблемы происхождения из “низкой среды” неоднократно озвучиваются» [Ott, 1988, S. 69–70]⁹. В результате это приводит Отта к следующему выводу, который важен для понимания темы «Хайдеггер и христианство», или «философия и теология»: «Оставим открытым вопрос, оказал ли этот переломный момент травмирующее воздействие на студента Хайдеггера. Возможно, некоторые из поздних высказываний Хайдеггера – даже до 1933 года, – несущие признаки глубочайших антиклерикальных настроений, а также некоторые из его поздних антицерковных установок, могут быть объяснены событиями 1911 г. Мы должны иметь это в виду, памятуя о том, что Хайдеггер на протяжении всей своей жизни, возможно, находился перед дилеммой, в состоянии глубокой раздвоенности относительно своей родной веры – центрально значимой для развития его философского пути» [Ibid., S. 74]. Возможно, эта характеристика несколько драматична, тем не менее основания для нее имеются. Как пишет Р. Сафрански: «Прошение о предоставлении... стипендии Хайдеггер подал 2 августа 1913 года во фрайбургский соборный капитул: “Нижеподписавшийся покорнейше обращается к досточтимому капитулу... с нижайшей просьбой о предоставлении ему стипендии. Нижеподписавшийся хотел бы посвятить себя изучению христианской философии и избрать академическую карьеру. Так как он живет в крайне скромных условиях, то был бы сердечно благодарен досточтимому соборному капитулу...” И так далее. Такого рода унижающие человеческое достоинство письма оставляют занозы в душах тех, кто их пишет по своей воле или потому, что оказывается вынужденным пойти на такой шаг. Трудно простить тому, у кого тебе пришлось просить милостыню, пережитое тобой ощущение стыда. И хотя их преподобия помогли Хайдеггеру – а может, именно потому, что помогли, – он впоследствии будет отзываться о них не слишком хорошо» [Сафрански, 2005, с. 80 (курсив во внутренней цитате снят. – А.Г.)]. Вряд ли можно сомневаться в том, что вследствие всех этих обстоятельств у Хайдеггера сформировалось весьма предвзятое отношение к католической традиции: «Последующие высказывания Хайдеггера антиклерикального характера, – а их множество, – могут быть выведены из этих ранних переживаний» [Ott, 1988, S. 95].

То, что эта внутренняя травма действительно была и во многом определяла его философское развитие, Хайдеггер позднее отметит в письме Ясперсу, написанном 1 июля 1935 г.: «У меня, если уж говорить, утомительный поиск... и кроме того, даны мне еще два жала – противостояние с родной верой и провал ректорства – как раз достаточно того, что действительно хочется преодолеть» [Ibid., S. 42]¹⁰. Речь идет о том, что в Хайдеггере не прекращается внутренняя борьба – «противостояние с родной верой», которое началось чуть не четверть века назад. И хотя в 1911 г. до открытого разрыва с католичеством было еще далеко, внутреннее напряжение,

⁹ Ситуация в протестантском образовании в то время была существенно иной, процент потомственных ученых значительно выше, см.: [Jäger, 2021, S. 25].

¹⁰ Интересно, что Х. Отт видит здесь аллюзию на послание апостола Павла: Хайдеггер рассматривает свое «противостояние», или «разборку» (*die Auseinandersetzung*), с родной верой как «жало в плоть» (2Кор. 12:7) – под этим углом зрения Отт и рассматривает пребывание молодого Хайдеггера в «системе католицизма» [Ott, 1988, S. 45–130].

по всей видимости, уже было довольно высоким, вследствие чего Хайдеггер на время оставляет обучение и возвращается в родной Мескирх, чтобы провести несколько недель в полном покое [Сафрански, 2005, с. 72]. В результате Хайдеггер оставляет изучение теологии и переводится на факультет естественных наук, где изучает математику, химию и физику, впрочем, не преуспев в этих дисциплинах, «к которым он, вероятно, всерьез и не стремился»¹¹ [Ott, 1988, S. 74].

Война и отказ от «системы католицизма»

Как писал впоследствии сам Хайдеггер, «после четырех семестров я отказался от теологических штудий и всецело посвятил себя философии. Правда, лекции по теологии я продолжал посещать еще и после 1911 года, но лишь Карла Брайга – о догматике. На это меня подтолкнул интерес к спекулятивной теологии, но, прежде всего, та убедительная манера мышления, которую демонстрировал на каждом занятии сам Брайг. От него, на прогулках, в которых я имел возможность его сопровождать, я впервые услышал о значении Шеллинга и Гегеля для спекулятивной теологии – в отличие от ученых систем схоластики. Так в поле моего зрения попали напряженные отношения между онтологией и спекулятивной теологией как каркасом метафизики. Разумеется, все это временно отступило на задний план по сравнению с тем, что обсуждал на своих семинарах Генрих Риккерт: две работы своего ученика Эмиля Ласка, погибшего в звании рядового на галицийском фронте» [Хайдеггер, 1995, с. 304]. Таким образом, Хайдеггер все дальше отходит от теологии и все больше отдается во власть философии, но здесь появляется одно важное обстоятельство, которое не только радикально повлияло на начинающего философа, но вообще открыло новую эпоху европейской культуры, – Первая мировая война.

Уже спустя несколько дней после начала мобилизации молодой философ, поддавшись всеобщему энтузиазму, как и многие в то время, записывается добровольцем и стремится попасть на фронт [Sheehan, 1988, p. 77], что несколько контрастирует с образом затворника, каковым позднее станет Хайдеггер. К счастью, участвовать в боевых действиях ему не пришлось, тем не менее в конце войны он окажется довольно близко к фронту [Kisiel, Sheehan, 2009, p. XXXVI]. За это время изменилось многое. Как отмечалось выше, в мае 1915 г. погиб Э. Ласк – старший коллега по философскому цеху. В ноябре 1917 г. на фронте убит талантливый философ А. Райнах, ближайший ученик и помощник Э. Гуссерля, чьи наброски для нового проекта по феноменологии религии, сделанные во время войны, Хайдеггер будет внимательнейшим образом изучать¹². Этот исторический фон важен для понимания ситуации, в которой находился Хайдеггер и изнутри которой он приступал к созданию своего философского проекта. Как пишет В. Айленбергер, «с августа

¹¹ Как пишет Т. Шихан: «По какой причине внимание Хайдеггера переключилось с логики и математики на историю? Ответ: освобождение кафедры христианской философии осенью 1913 года, когда профессор Артур Шнайдер (который руководил диссертацией Хайдеггера) уехал в университет Страсбурга. С середины 1913 по начало 1917 г. Хайдеггер был интенсивно вовлечен в безуспешную борьбу за место Шнайдера на кафедре и активно продвигал себя в кругах Фрайбурга как христианского философа в традиции Фомы Аквинского. Его неудачная попытка получить должность может также помочь объяснить окончательное охлаждение молодого Хайдеггера к католической церкви и тому, как она понимает философию» [Sheehan, 1988, p. 107–108].

¹² Эти краткие наброски опубликованы в двухтомном собрании сочинений Райнаха: [Reinach, 1989, S. 589–611]. Влияние Райнаха на Хайдеггера в последнее время привлекает все большее внимание исследователей. См.: [Beckmann, 2003, S. 136–146; Varga-Jani, 2020, p. 415–417; Кольцов, 2020, с. 60–79].

по ноябрь 1918 года Хайдеггер служил метеорологом на фронтовой метеостанции № 414. Во Второй битве на Марне германскому вермахту для применения отравляющих газов были необходимы прогнозы наблюдательной метеостанции, расположенной на возвышенности. В самих боевых действиях Хайдеггер не участвует. Хотя наверняка следит в бинокль за тысячами немецких солдат, выбегающих из окопов навстречу верной смерти» [Айленбергер, 2021, с. 54–55]. По всей вероятности, военный опыт оставил довольно сильный след в душе Хайдеггера, хотя никаких личных свидетельств этого не сохранилось. Острая экзистенциальная ситуация, в которой оказался молодой философ, заставила его пересмотреть многие убеждения, включая родную веру, с которой он будет бороться чуть ли не всю жизнь. Глядя в бинокль «за тысячами немецких солдат, выбегающих из окопов навстречу верной смерти», столь глубокий мыслитель не мог не задуматься о конечности человеческого существования. И хотя в письмах с фронта Хайдеггер не сообщает о своем состоянии, о том, что он чувствовал и переживал, едва ли можно сомневаться в том, что ужас войны существенно повлиял на мировоззрение молодого философа. Как отмечает Т. Кисиль, «Хайдеггер вернулся домой с фронта философски преображенным...» [Kisiel, 1993, p. 15].

В ноябре Хайдеггер отправляется домой [Ott, 1988, S. 105], а уже 9 января 1919 г. пишет свое знаменитое письмо Э. Кребсу, где сообщает о разрыве с «системой католицизма»: «Последние два года, в течение которых я стремился принципиально прояснить свою философскую позицию и отложил в сторону все специальные научные задачи, привели меня к результатам, относительно которых я, будучи связанным нефилософскими обязательствами, не мог бы гарантировать независимость убеждений и преподавания. Теоретико-познавательные открытия, распространяющиеся на теорию исторического познания, сделали для меня *систему* католицизма проблематичной и неприемлемой, но не христианство и не метафизику – их, однако, в новом смысле» [Ibid., S. 106]. Нужно отметить, что Хайдеггер порывает с католичеством сразу после возвращения с войны. Причем двумя неделями раньше, 23 декабря 1918 г., т.е. прямо на Рождество, супруга Хайдеггера уже ввела Э. Кребса в курс дела, сообщив ему следующее: «Мой муж больше не имеет церковной веры, также и я не обрела ее. Уже на нашем венчании (март 1917. – А.Г.) его терзали сомнения по поводу веры. Но я сама настояла на католическом венчании и надеялась обрести веру с его [мужа] помощью. Мы много читали, говорили, думали и молились вместе, и результат таков, что мы оба теперь думаем лишь по-протестантски, т.е. без твердых догматических обязательств, верим в личного Бога, молимся ему в Духе Христа, однако без протестантской или католической ортодоксии. Мы считали бы неискренним при таких обстоятельствах крестить нашего ребенка по католическому обряду. Однако я сочла своим долгом заранее сказать Вам об этом» [Ibid., S. 108].

Исследователи отмечают, что влияние супруги на Хайдеггера в то время было достаточно велико. Эльфрида Петри происходила из семьи высокопоставленного прусского офицера, принадлежала к лютеранской вере и при этом была весьма свободных взглядов, что постепенно влияло на отчуждение Хайдеггера от католичества и склоняло его к протестантизму. Кроме того, в этот период на Хайдеггера оказывает сильное влияние Э. Гуссерль, в молодости перешедший в протестантизм, а потому весьма радостно воспринявший обращение Хайдеггера [Ibid., S. 106]. Как пишет Р. Сафрански, «Гуссерль, чей младший сын погиб на войне весной 1916 года, теперь, осенью 1918-го, боялся потерять второго сына, лечившегося в лазарете после ранения в голову. Гуссерль стал относиться к Мартину Хайдеггеру так, как будто тот мог заменить ему умершего сына» [Сафрански, 2005, с. 128]. И разумеется, Хайдеггер чувствовал это и старался извлечь из этого пользу, но при этом и его обращение к протестантизму было весьма искренним. Как отмечал в 1922 г. сам Хайдеггер, уже с 1911 г. он постепенно переходил от католического традиционализма

в некое диссидентство, что хорошо отражают его богословские предпочтения: «Стремление увидеть дальше того, что требовалось, привело меня к критическим исследованиям Франца Овербека и познакомило с протестантскими догматико-историческими исследованиями в целом. Решающим для меня стало то, что в поле моего зрения попали современные исследования в области истории религии Гунделя, Буссе, Вендланда и Райценштайна, а также критические работы Альберта Швейцера. В течение первых семестров мои богословско-философские занятия приняли такое направление, что весной 1911 года я покинул семинарию и отказался от богословских занятий, так как не мог принести “модернистскую клятву”¹³, что в то время было обязательным требованием» [Heidegger, 2000, S. 41]. И надо сказать, что исследованиями протестантской мысли Хайдеггер занимался довольно долго, по меньшей мере десять лет, которые оказались решающими в его духовном становлении. Весной 1920 г. Хайдеггер познакомился с К. Ясперсом, который впоследствии среди прочего вспоминал: «Я был у него в гостях, мы сидели вдвоем в его келье, и я видел, как он занимается Лютером, видел интенсивность его работы, симпатизировал его убедительной и лаконичной манере говорить» [Хайдеггер, Ясперс, 2001, с. 300]. Таким образом, поворот от теологии к философии, о котором пойдет речь дальше, был достаточно хорошо подготовлен.

Поворот от теологии к философии и методологический атеизм

Хайдеггер пока еще не отказывается от христианства и метафизики, хотя благодаря К. Брайгу ему уже открылись «напряженные отношения между онтологией и спекулятивной теологией как каркасом метафизики» [Хайдеггер, 1995, с. 304]. Если эта формулировка действительно передает суть обсуждавшейся проблематики, то это можно считать самым первым подступом к проблеме онтотеологии, которая лишь спустя годы обретет четкое концептуальное оформление¹⁴. В письме Э. Кребсу молодой человек выражает веру в то, что у него «есть внутреннее призвание к философии» [Ott, 1988, S. 107], однако для коллег он долгое время оставался именно христианским теологом. Как полагает И. Фехер, именно обращение от теологии к философии следует рассматривать как первый подлинно глубокий поворот в мышлении Хайдеггера, причем первая здесь понимается как нечто противоположное второй: «...теология – это альтернатива философии» [Fehér, 1996, p. 20]. На это важно обратить внимание: Хайдеггер выбирает философию как противоположность теологии. Отсюда и вытекает его методологический атеизм: «При выборе философии, какого рода пред-понимание того, что он выбрал и против чего он выбрал, было у Хайдеггера, и как это двойственное пред-понимание повлияло на то, что он должен был представить в дальнейшем *в качестве* философии? Ведь очевидно, что пред-понимание того, что он выбрал, т.е. философии, пред-понимание, которое сопровождало этот выбор, сразу же обусловило тот вид философии, который ему предстояло разработать (вместе с необходимой для нее композицией). Это не что-то просто оставленное позади, когда решение уже принято. Сосредоточившись на этом самом радикальном из всех его поворотов (поскольку он лежит в основе всех последующих, которые, очевидно, являются поворотами *внутри* единого измерения, или горизонта, то есть философии, – измерения, открытого этим первым поворотом),

¹³ Имеется в виду антимодернистская клятва, поскольку в то время в католичестве шла борьба с модернизмом. Напр.: [Сафрански, 2005, с. 40–41; O’Meara, 1991].

¹⁴ Т. Шихан воспринимает это свидетельство всерьез и говорит, что именно К. Брайг «стал основным катализатором интереса Хайдеггера к немецкому идеализму и онто-теологической структуре метафизики» [Sheehan, 1988, p. 98].

мы должны обратиться к вопросу о понимании Хайдеггером соотношения философии и теологии» [Fehér, 1996, p. 20–21]. Биографические обстоятельства жизни Хайдеггера, описанные выше, помогают понять, исходя из какой ситуации продумывался методологический атеизм. Как было отмечено, Хайдеггер недвусмысленно формулирует свою позицию: «философия *принципиально атеистична*», в примечании к этому тезису он поясняет свою мысль:

«Атеистична» не в смысле какой-нибудь теории типа материализма и тому подобного. Всякая философия, которая в том, что она есть, понимает саму себя в качестве фактического «как» толкования жизни, должна знать, – именно тогда, когда она при этом имеет еще и некоторое «представление» о Боге, – что совершенное ею вырывание жизни к самой себе (*zu sich selbst Zurückreißen des Lebens*) есть, религиозно выражаясь, поднятие руки против Бога (*eine Handaufhebung gegen Gott*). Только так, однако, она и стоит честно пред Богом, то есть сообразно с доступной ей как таковой возможностью; атеистична здесь означает: удерживаться от соблазнительного озабочения, лишь подстрекающего религиозность. Не является ли уже чистой нелепостью идея философии религии, если она к тому же совершенно не принимает в расчет фактичность человека? [Heidegger, 2005, S. 363, Anm. 54].

Конечно, трудно представить какую-либо философию религии, которая не приняла бы в расчет фактичность человека, – дело лишь в том, как эта фактичность интерпретируется. Но для Хайдеггера дело обстоит именно так, что религия, в данном случае католичество, погружает человека в соблазнительное озабочение, т.е. уводит от самого себя, а потому необходимо вырвать жизнь назад к самой себе и в этом смысле поднять руку на Бога. Иначе говоря, только отказавшись от неподлинной религиозности, можно стоять честно пред Богом, что в случае Хайдеггера означало перейти от католичества к протестантизму. И атеистичность философии здесь не означает безбожность, речь идет скорее о том, что С. Вейль позднее назвала «очистительным атеизмом» [Вейль, 2008, с. 146]. Ориентированная на фактичность жизни философия, не упускающая из виду трагичность и боль, тревогу и страх, служит для Хайдеггера именно средством очищения: «...отпускание себя в ничто, то есть освобождение от божков (*Götzen*), которые есть у каждого и к которым каждый стремится проскользнуть» [Heidegger, 1976, S. 122]. Хайдеггер описывает экзистенцию человека, в самых глубинах находя (гнетущее) настроение тревоги: «Физиологическое возникновение тревоги возможно лишь потому, что существующий тревожится в основании своего бытия (*im Grunde seines Seins*)» [Heidegger, 1977, S. 252]. Однако религия снимает эту основополагающую тревожность, она служит средством успокоения и умиротворения, она исцеляет, что в суровой философии Хайдеггера идентифицируется как неподлинное. Но это можно понять так, что речь идет лишь об одном из видов религиозности: «Философия для Хайдеггера – это свободно вопрошающее поведение *Dasein*, полностью предоставленного самому себе (GA 9: 65), так что тип религиозности, или религиозного поведения, которое Хайдеггер мог иметь в виду, расставаясь с ним, – это тип зависимости от традиции, ориентированный на авторитет. Философы – это те люди, которые, согласно первоначальному обозначению, стремятся к знанию, мудрости, т.е. не обладают ею, ибо если бы обладали, то им не нужно было бы больше стремиться к ней. Тип религиозности, от которого Хайдеггер призывает философию освободиться... является соблазнительным, искушающим беспокойством, которое лишь говорит о религиозности или имитирует ее. Характерное выражение “*насильственно неподлинная религиозность*” встречается в курсе лекций Хайдеггера 1928 г. (*gewaltsam unechte Religiosität* [GA 26: 211]), и на протяжении всего своего мыслительного пути Хайдеггер часто критиковал то, что он воспринимал как неподлинные формы религиозности» [Fehér, 1996, p. 21]. Проблема лишь в том, что подлинных форм религиозности, если следовать философии Хайдеггера, нигде не наблюдается или даже вовсе не существует, по крайней мере на данный момент. А если и существуют, то что они собой представляют, где они?

Нет ответа. Точнее говоря, если по возвращении с войны Хайдеггер стремится найти такие примеры в средневековой мистике и раннехристианской жизни [Heidegger, 1995], в духе протестантизма пытаясь осмыслить изначальное христианство и противопоставить его современным формам религиозности, то в скором времени он отказывается от такой стратегии, поставив под сомнение христианство в целом и понимая его как неподлинное и насковзь зависимое от античной онтологии. Поэтому отнюдь не случайно, что впоследствии Хайдеггер попытался создать некую новую религиозность, говоря о «последнем Боге», который должен быть во всем непохож на христианского.

Философия для Хайдеггера связана с самой жизнью, не опосредованной концептуальными схемами, и в этом смысле она не может быть чем-то вторичным, в отличие от теологии: «Философия есть способ познания, существующий в самой фактической жизни, в которой фактичность существующего безжалостно вырывает себя назад к себе и безоговорочно ставит себя на себя» [Heidegger, 1988, S. 18]. Отсюда и основная задача феноменологического исследования, которое является атеистическим и по-настоящему дерзновенным:

Мы прояснили принцип феноменологического исследования... Тем самым задача, стоящая перед философией со времен Платона, вновь обрела свою действительную основу в том смысле, что теперь существует возможность исследования категорий. До тех пор, пока феноменология понимает себя самое, она – в противовес всем философским пророчествам и всевозможным попыткам направлять ход жизни – не свернет с этого исследовательского пути. Философское исследование было и остается атеистическим, почему оно и может позволить себе «дерзость мышления», и более того, эта «дерзость» есть не что иное, как внутренняя необходимость философии и ее собственная сила, и именно в своей атеистичности философия становится тем, что один из великих однажды назвал «веселой наукой» [Хайдеггер, 1998, с. 87].

Как известно, упомянутый «один из великих» недолго веселился. Да и философию Хайдеггера никак не назвать веселой. Тем не менее, занимая эту позицию, Хайдеггер не только проясняет существо философского вопрошания, но и расширяет (методологические) горизонты теологии, которая во второй половине XX в. сполна задействует этот ресурс¹⁵.

Заключительные наблюдения

Говоря о методологическом атеизме, следует иметь в виду, что это больше методология, чем собственно атеизм. Хайдеггер никогда не был атеистом в строгом смысле слова, каковым с ранних лет являлся, например, Ж.-П. Сартр. Как пишет И. Фехер:

Таким образом, хайдеггеровское понятие «атеизма» философии не только не атеистично в любом обычном смысле этого термина, но, скорее, наоборот, в значительной степени вдохновлено религиозно-теологической мотивацией, или установкой, или поведением. Последнее именуется «атеистическим» именно другой, альтернативной или иной религиозной установкой. Другими словами, «атеистическая» она только в том случае, если мы молчаливо ориентируем религиозность на одну из многих возможных религиозных практик, а именно на ту, для которой вопрошание есть нечестие, запрещающее вопрошание, для которой радикальное вопрошание является дерзостью, самонадеянностью. Конечно, нередко бывает, что, находясь в рамках одной религиозной установки, человек навешивает на другие ярлык «атеистический». Однако несомненно, что по этой причине хайдеггеровская вопрошающая позиция, которая лежит в основе его внутренней концепции философии после войны, вряд ли может быть названа атеистической. Скорее, ровно наоборот. <...> Подводя итог, можно сказать, что провоз-

¹⁵ О влиянии Лютера на философию религии Хайдеггера, идею «сокрытости Бога» и ее продолжении в теологии постмодерна см.: [Norman, 2019].

глашаемый Хайдеггером атеизм является лишь методологическим, то есть относится и призывает к принятию определенной установки или поведения, которое не принимает ничего вслепую от традиции, от авторитетов [Fehér, 1995, p. 218].

И с этой точки зрения вполне понятно, почему позиция Хайдеггера стала такой востребованной в среде теологов, почему он оказал такое большое влияние на философию религии второй половины XX – первой четверти XXI вв. В секуляризированной европейской культуре методологический атеизм становится необходимой предпосылкой не только философии и естествознания, но постепенно и теологии, т.е. любого научного исследования. Это можно рассматривать как некую данность, как наиболее распространенное понимание того, что можно считать рациональным мышлением. И вместе с тем теология и религиоведение, удовлетворяющие этому методологическому требованию, как кажется, получают право на существование в эпоху секулярности. Но какой ценой? Ценой отказа от основополагающих христианских представлений о Боге. И современная теология богата такими примерами. Постхайдеггерианские теологии стремятся пересмотреть или подвергнуть деструкции образ Бога, отвергнув традиционное христианское вероучение и заменив его смутными интуициями зова, события и т.п.

Иначе говоря, поход Хайдеггера против христианского Бога нашел продолжение, причем именно в среде христианских теологов (хотя вряд ли многие из них осознают антихристианский посыл «тайного короля философии»). И если в начале 20-х гг. Хайдеггер полагал, что, только подняв руку на Бога, можно честно стоять пред Ним, то к концу 20-х гг. выяснилось, что таким образом человек стоит вовсе не перед Богом, а перед Ничто [см.: Heidegger, 1976].

По всей вероятности, не будет большим преувеличением сказать, что «пренебрежение Хайдеггера к онто-теологии основано на Лютере, по существу все постмодернистское теологическое мышление в основе своей лютеранское» [Armitage, 2016, p. 153]. Так поднятие руки против Бога (*eine Handaufhebung gegen Gott*) приводит сначала к лютеровскому *Deus absconditus*, затем к хайдеггеровскому «последнему Богу» и, наконец, к безрелигиозной религии и теологии второй половины XX в., провозгласившей «смерть Бога» и попытавшейся мыслить Бога после Бога, или то, что остается «после» [Коначева, 2019; Коначева, 2021]. Мыслить о таком божестве можно, а вот верить в него вряд ли. Остается лишь верить в то, что еще во что-то веришь [Ваттимо, 2007, с. 5].

Интересно, что и в православном богословии хайдеггеровские идеи находят понимание, поскольку методологический атеизм беспрепятственно сближается с апофатизмом (хотя эта беспрепятственность лишь кажущаяся). Впрочем, лишь вопреки традиции, которая учит о «вёдомом Боге», тогда как для постмодерной и постхайдеггерианской теологии остается лишь неведомое, отсутствующее или даже невозможное. Об этом следовало бы сказать более подробно, однако в данной статье для этого уже нет места.

Список литературы

- Айленбергер, 2021 – *Айленбергер В.* Время магов. Великое десятилетие философии: 1919–1929 / Пер. с нем. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. 399 с.
- Бубнов, 2016 – *Бубнов Е.С.* Что такое методологический атеизм? // *Религиоведческие исследования.* 2016. № 2 (14). С. 125–150.
- Ваттимо, 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства / Пер. с итал. Д.В. Новиков. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.
- Вейль, 2008 – *Вейль С.* Тяжесть и благодать. М.: Русский путь, 2008. 268 с.
- Гагинский, 2015 – *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

- Кольцов, 2020 – *Кольцов А.В.* «Религиозное переживание» как предмет философии религии в проекте А. Райнаха // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 88. С. 60–79.
- Коначева, 2019 – *Коначева С.А.* Бог после Бога: Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.
- Коначева, 2021 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2021. 417 с.
- Сафрански, 2005 – *Сафрански Р.* Хайдеггер: Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
- Хайдеггер, 1998 – *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 304 с.
- Хайдеггер, 2022 – *Хайдеггер М.* Заметки I–V (Черные тетради 1942–1948) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022. 648 с.
- Хайдеггер, 1995 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. 1995. № 6. С. 303–309.
- Хайдеггер, 1998 – *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
- Хайдеггер, 2012 – *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. 224 с.
- Хайдеггер, Ясперс, 2001 – *Хайдеггер Мартин / Ясперс Карл.* Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. 416 с.
- Хейстингс, 2021 – *Хейстингс М.* Первая мировая война: Катастрофа 1914 года. М.: Альпина Нон-фикшн, 2021. 728 с.
- Armitage, 2016 – *Armitage D.* Heidegger's Pauline and Lutheran Roots. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. 212 p.
- Beckmann, 2003 – *Beckmann B.* Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses: Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 332 S.
- Buren van, 1993 – *Buren van J.* Heidegger's Early Freiburg Courses, 1915–1923 // Research in Phenomenology. 1993. Vol. 23. P. 132–152.
- Buren van, 1994 – *Buren van J.* The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994. 417 p.
- Casper, 1980 – *Casper B.* Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909–1923 // Kirche am Oberrhein: Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg / Hrsg. R. Bäumer, K.S. Frank, H. Ott. Freiburg im Breisgau, 1980. S. 534–541.
- Fehér, 1996 – *Fehér I.M.* Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of his Philosophy and the Idea of "Destruction" on the Way to "Being and time" // Philosophy today. Celina, 1996. Vol. 40. No. 1. P. 9–35.
- Fehér, 1995 – *Fehér I.M.* Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time // American Catholic Philosophical Quarterly. 1995. Vol. 69. No. 2. P. 189–228.
- Heidegger, 1989 – *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 513 S. (Gesamtausgabe 65).
- Heidegger, 2004 – *Heidegger M.* Der Begriff der Zeit Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2004. 133 S. (Gesamtausgabe 64).
- Heidegger, 2002 – *Heidegger M.* Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2002. 419 S. (Gesamtausgabe 18).
- Heidegger, 1988 – *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. 117 S. (Gesamtausgabe 63).
- Heidegger, 1995 – *Heidegger M.* Phänomenologie des religiösen Lebens. (Frühe Freiburger Vorlesungen). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1995. 350 S. (Gesamtausgabe 60).
- Heidegger, 2005 – *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation en zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) // *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2005. S. 341–419. (Gesamtausgabe 62).

- Heidegger, 1979 – *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1979. (Gesamtausgabe 20).
- Heidegger, 1977 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2).
- Heidegger, 2000 – *Heidegger M.* Vita // *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2000. S. 41–45. (Gesamtausgabe 16).
- Heidegger, 1976 – *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? // *Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 103–122. (Gesamtausgabe 9).
- Hemming, 2002 – *Hemming L.P.* Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002. 344 p.
- Jäger, 2021 – *Jäger L.* Heidegger: Ein deutsches Leben. Berlin: Rowohlt, 2021. 608 S.
- Kisiel, 1993 – *Kisiel Th.* The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 608 p.
- Kisiel, Sheehan, 2009 – *Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927 // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy / Ed. Th. Kisiel, Th. Sheehan.* London; New York: Routledge, 2009. Vol. 9. 534 p.
- Norman, 2019 – *Norman M.* Luther, Heidegger, and the Hiddenness of God // *Tyndale Bulletin.* 2019. 70 (2). P. 291–316.
- O'Meara, 1991 – *O'Meara Th.* F. Church and Culture: German Catholic Theology, 1860–1914. Notre Dame; London: University of Notre Dame, 1991. 288 p.
- Ott, 1988 – *Ott H.* Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1988. 349 S.
- Reinach, 1989 – *Reinach A.* Aufzeichnungen // *Reinach A.* Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden / Hrsg. K. Schuhmann, B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989. Bd. 1. S. 589–611.
- Rohkrämer, 2020 – *Rohkrämer T.* Martin Heidegger: Eine politische Biographie. Paderborn: Schöningh, 2020. 297 S.
- Schäffler, 1978 – *Schäffler R.* Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. 173 S.
- Sheehan, 1988 – *Sheehan T.* Heidegger's Lehrjahre // *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years / Ed. J.C. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux.* Dordrecht: Springer, 1988. Vol. 105. P. 77–137.
- Trawny, 2018 – *Trawny P.* Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie. Frankfurt a/M.: Fischer, 2018. 318 S.
- Varga-Jani, 2020 – *Varga-Jani A.* Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception // *Human Studies.* 2020. No. 43. P. 415–417.
- Zimmermann, 2005 – *Zimmermann H.D.* Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht. München: C.H. Beck, 2005. 172 S.

Heidegger's Methodological Atheism: Biography and Philosophy

Alexei M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article is devoted to an investigation of the preconditions of Heidegger's methodological atheism, according to which "philosophy is fundamentally atheistic". Based on biographical evidence which sheds light on the mental experience of the young philosopher ("darkness of depressive sensitivity", according to H. Ott) the author maintains that Heidegger was very prejudiced against the Catholic tradition. The author suggests that the origins of Heidegger's methodology should be sought in the first and most important of the "turns" which took place around 1916, when Heidegger was in deep crisis. Two main components can be distinguished in this religious-philosophical turn: (1) the rejection of Catholicism, linked to a youthful experience of dependence on the church that stretched over decade; (2) the Protestant influence of his wife and teacher (but no less so of Luther

and Kierkegaard) along with the existential experience of the First World War, in which Heidegger became involved. As a result, the author concludes that Heidegger chooses philosophy as opposed to theology, which sets up a specific understanding of philosophy and a negative attitude towards theology. According to Heidegger, only by renouncing ungenueine religiosity one can stand honestly before God, but this “purifying atheism” ultimately leads not to God, but to Nothing.

Keywords: M. Heidegger, philosophy, methodology, atheism, religion, God, Catholicism, resentment

References

- Armitage D. *Heidegger's Pauline and Lutheran Roots*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. 212 p.
- Beckmann B. *Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses: Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 332 S.
- Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 9, ed. by Th. Kisiel, Th. Sheehan. London; New York: Routledge, 2009. 534 p.
- Bubnov E.S. Chto takoe metodologičeskij ateizm? [What is a Methodological Atheism?], *Religiovedčeskie issledovanija*. Moscow, 2016, no. 2 (14), pp. 125–150. (In Russian)
- Buren van J. Heidegger's Early Freiburg Courses, 1915–1923, *Research in Phenomenology*, 1993, vol. 23, pp. 132–152.
- Buren van J. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994. 417 p.
- Casper B. Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909–1923, *Kirche am Oberrhein: Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg*, hrsg. R. Bäumer, K.S. Frank, H. Ott. Freiburg im Breisgau, 1980, SS. 534–541.
- Eilenberger V. *Vremja magov. Velikoe desjatiletie filosofii: 1919–1929* [Time of Magicians: A Great Decade of Philosophy]. Moscow: Ad Marginem Press; Muzej sovremennogo iskusstva “Garazh” Publ., 2021. 399 p. (In Russian)
- Fehér I.M. Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of his Philosophy and the Idea of “Destruction” on the Way to “Being and time”, *Philosophy today*. Celina, 1996, vol. 40, no. 1, pp. 9–35.
- Fehér I.M. Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1995, vol. 69, no. 2, pp. 189–228.
- Gaginsky A.M. Onto-teologija i preodolenie metafiziki: M. Heidegger, J.-L. Marion i khristianskaja tradicija [Ontotheology and the Overcoming of Metaphysics: Heidegger, Marion and Christian Tradition], *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofija*, 2015, no. 4 (60), pp. 55–71. (In Russian)
- Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 513 S. (Gesamtausgabe 65).
- Heidegger M. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 133 S. (Gesamtausgabe 64).
- Heidegger M. *Fenomenologičeskie interpretacii Aristotelja (Ekspozicija germe-nevtičeskoj situacii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle], ed. by N.A. Artemenko. St.-Petersburg: Gumanitarnaja Akademija Publ., 2012. 224 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. 419 S. (Gesamtausgabe 18).
- Heidegger M. *Moj put' v fenomenologiju* [My Way to Phenomenology], *Logos*, 1995, no. 6, pp. 303–309. (In Russian)
- Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 117 S. (Gesamtausgabe 63).
- Heidegger M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. (Frühe Freiburger Vorlesungen). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 350 S. (Gesamtausgabe 60).
- Heidegger M. Phänomenologische Interpretation en zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. SS. 341–419. (Gesamtausgabe 62).

- Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. (Gesamtausgabe 20).
- Heidegger M. *Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni* [Prolegomena to the History of the Concept of Time], trans. by E. Borisov. Tomsk: Vodoley Publ., 1998. 384 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2).
- Heidegger M. Vita. In: M. Heidegger. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, SS. 41–45. (Gesamtausgabe 16).
- Heidegger M. *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics], trans. by N.O. Guchinskoy. St.-Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola, 1998. 304 p. (In Russian).
- Heidegger M. Was ist Metaphysik? In: M. Heidegger. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, SS. 103–122. (Gesamtausgabe 9).
- Heidegger M. *Zametki I–V (Chernye tetradi 1942–1948)* [Black Notebooks: 1942–1948], trans. by A.B. Grigor'ev under scientific editorship of M. Mayatsky. Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara Publ., 2022. 648 p. (In Russian)
- Heidegger Martin / Jaspers Karl. *Perepiska 1920–1963* [Heidegger/Jaspers – Correspondence], trans. by I. Mihajlov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001. 416 p. (In Russian)
- Hemming L.P. *Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002. 344 p.
- Heystings M. *Pervaja mirovaja vojna: Katastrofa 1914 goda* [The First World War: Catastrophe of 1914]. Moscow: Al'pina Non-fiction Publ., 2021. 728 p. (In Russian)
- Jäger L. *Heidegger: Ein deutsches Leben*. Berlin: Rowohlt, 2021. 608 S.
- Kisiel Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1995. 608 p.
- Kol'cov A.V. “Religioznoe perezhivanie” kak predmet filosofii religii v proekte A. Reinach [“Religious Experience” as an Object of Philosophy of Religion of A. Reinach], *Vestnik PSTGU*. Serija I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie, 2020, no. 88, pp. 60–79. (In Russian)
- Konacheva S.A. *Bog posle Boga: Puti postmetafizicheskogo myshlenija* [God after God: the Ways of a Postmetaphysical Thinking]. Moscow: RGGU Publ., 2019. 242 p. (In Russian)
- Konacheva S.A. *Bytie. Svjashhennoe. Bog. Heidegger i filosofskaja teologija XX veka* [Being. Sacred. God: Philosophical Theology of M. Heidegger]. Moscow: RGGU Publ., 2021. 417 p. (In Russian)
- Norman M. Luther, Heidegger, and the Hiddenness of God, *Tyndale Bulletin*, 2019, 70 (2), pp. 291–316.
- O'Meara Th. F. *Church and Culture: German Catholic Theology, 1860–1914*. Notre Dame; London: University of Notre Dame, 1991. 288 p.
- Ott H. *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1988. 349 S.
- Reinach A. Aufzeichnungen. In: Reinach A. *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, Bd. 1, hrsg. K. Schuhmann, B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989, SS. 589–611.
- Rohkrämer T. *Martin Heidegger: Eine politische Biographie*. Paderborn: Schöningh, 2020. 297 S.
- Safransky R. *Heidegger: Germanskij master i ego vremena* [Heidegger: German Master and His Time]. Moscow: Molodaja gvardija Publ., 2005. 614 p. (In Russian)
- Schäffler R. *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katolische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. 173 S.
- Sheehan T. Heidegger's Lehrjahre, *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, vol. 105, ed. by J.C. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux. Dordrecht: Springer, 1988, pp. 77–137.
- Trawny P. *Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie*. Frankfurt am Main: Fischer, 2018. 318 S.
- Varga-Jani A. Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception, *Human Studies*, 2020, no. 43, pp. 409–429.
- Vattimo J. *Posle khristianstva* [After Christianity], trans. by D.V. Novikov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2007. 160 p. (In Russian)
- Veil S. *Tjazhest' i blagodat'* [Heaviness and Grace]. Moscow: Russkij put' Publ., 2008. 268 p. (In Russian)
- Zimmermann H.D. *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*. München: C.H. Beck, 2005. 172 S.

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Джон Локк Фрагмент «Парафразы и примечаний к посланиям св. Павла» (Рим 13:1–7)

А.А. Яковлев

Предисловие к переводу

Яковлев Анатолий Александрович – кандидат философских наук; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Перевод фрагмента одной из последних работ Джона Локка «Парафраза и примечания к посланиям св. Павла» с предисловием, в котором переводчик прослеживает аргументы Локка, оправдывающие сопротивление высшим властям и предлагающие соответствующее толкование знаменитого тезиса Павла о недопустимости противления власти. Главным методом Локка становится историческая контекстуализация тезиса св. Павла, а также различение власти вообще и власти конкретных лиц, властвующих де-факто. Последним, если они не призваны Богом, или не имеют законного права на власть, или не исполняют закон природы (нарушают общепринятые правила и принципы морали), или действуют вразрез с общим благом людей, можно и должно противиться, не боясь совершить грех и навлечь на себя гнев свыше. Эти выводы, прямо следующие из аргументации Локка, он предусмотрительно не делает, храня молчание и оставляя их дедукцию на усмотрение читателей.

Ключевые слова: Джон Локк, св. Павел, Послание к Римлянам, политическое сопротивление, мирская власть, Кальвин, общее благо, закон природы

«Парафраза и примечания к Посланиям св. Павла» – один из последних значительных трудов Джона Локка (1632–1704). «Парафраза» была опубликована анонимно в 1707 г., уже после смерти философа. История этого труда, его создания, впечатление, которое он произвел на современников, и влияние, которое он оказывал на всем протяжении XVIII и XIX столетий, его значение в истории философии должны стать предметом отдельного исследования, только отчасти проведенного современным публикатором «Парафразы» Артуром У. Уэйнрайтом [Locke, 1987]. Последний период жизни Локка отмечен постоянно возрастающим интересом к религиозным темам, и «Парафраза» стала настоящей теологической энциклопедией, во всяком случае по вопросам, связанным с изучением Павловых посланий. Так ее и воспринимали в течение двух последующих веков. Но это не только теологический, но и философский труд. И это труд, который можно смело включить в историю политической мысли конца XVII – начала XVIII в.

Вниманию читателей предлагается перевод фрагмента «Парафразы», посвященного знаменитому тезису Павла, который породил многочисленные споры и толкования на протяжении всей истории христианства, но сыграл особую роль в истории Реформации [Скиннер, 2018]. Здесь неуместно было бы подробно развигать эту тему, поскольку задача данной публикации значительно уже и сводится к обсуждению аргументов Локка, направленных на выявление точного смысла Павлова тезиса, который был сформулирован в семи стихах тринадцатой главы Послания к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» и далее. Именно эти стихи и комментирует Локк, сначала в первой части своего текста – «Содержании», а затем в парафразе семи стихов и примечаниях к этой парафразе.

Работа «Парафраза и примечания к Посланию св. Павла к Римлянам» была написана Локком в 1702 г. Позади осталась Славная революция, которая привела к власти Вильгельма III, но споры о законности его правления не утихали вплоть до его смерти. Локк, как известно, написал труд, оправдывавший восхождение на королевский престол Вильгельма, – «Два трактата о правлении», – где полемизировал с Робертом Филмером, который защищал тезис о божественном происхождении королевской власти. В публикуемом фрагменте Локк не подвергает сомнению этот тезис, однако делает оговорку, различая власть вообще, абстрактную политическую власть, и власть де-факто, власть конкретных лиц, законность которой определяется не божественным ее происхождением, а тем, насколько законным был процесс получения власти, насколько он соответствует конституции и насколько законны сами действия властителя. «Власти вообще» противиться нельзя, властям же нельзя противиться только в том случае, если их власть законна и их действия согласуются с законом природы (т.е. с моральными принципами) и общим благом людей.

Локк строит свою аргументацию, проводя контекстуализацию тезиса Павла, приближая его к конкретным историческим обстоятельствам и резко снижая уровень обобщения. Вместо рассуждения об общих принципах отношения к власти мы получаем конкретный контекст Павлова Послания к Римлянам. Павел, по Локку, обращался к тем христианам, и прежде всего из новообращенных иудеев, кому была не по душе власть язычников, а именно власть магистратов Рима, кичливых и злобных начальников, которые не выносили никаких замечаний, воспринимая простые истины (не кради, не убий и т.д.) как государственную измену и признаки бунта. Кроме того, разъясняя, что такое «высшая» власть, Локк упоминает императора Римской империи (Клавдия или Нерона), которому он тоже «не льстит» и законность власти которого подвергает сомнению. В этом месте аргументация Локка опирается не на прямое указание самого Павла, а на его молчание по этому поводу. «Локк старается изо всех сил привлечь внимание к молчанию Павла о надлежащей квалификации для занятия должности магистрата», – пишет Уэйнрайт и заключает: «Комментарии Локка так сформулированы, что дверь оставлена открытой для гражданского неповиновения» [Wainwright, 1987, p. 51]. Первая линия аргументации: сопротивление возможно, если власть незаконна (сразу в трех смыслах – нарушения или мирских законов, или принципов закона природы, т.е. морали, или если правитель не печется о благе народа).

Вторая линия аргументации Локка связана с общим характером Послания Павла, который пишет христианам Рима и призывает их к осторожности и осмотрительности в отношении гражданской власти, ссылаясь на слова и пример Христа, который в первой части своего служения старался избегать столкновения с властями, зная, что это может закончиться арестом, заключением в тюрьму и смертью, а в результате помешает делу распространения Радостной Вести о пришествии Мессии. Все христиане, живущие в языческом государстве, должны подчиняться законам этого государства и не думать, что принадлежность к Царству Небесному

освобождает их от такого подчинения и наделяет какой-то особой властью, привилегией, позволяющей поучать мирских правителей или отказываться от подчинения им. Христианство, пишет Локк, освобождает только от подчинения закону Моисея, но не освобождает от подчинения законам государства. Поэтому христианам как христианам не стоит «вмешиваться» в дела «высших властей». Из чего не следует, что вмешиваться вообще запрещено, коль скоро всякая власть от Бога.

Локк добавляет к этому линию аргументации, опирающуюся на учение о различных служениях или призваниях, о распределении (диспенсации) таких призваний или служений среди людей, и в том числе призвания править, применяя «лучшие навыки», сообразные цели власти – общему благу. Поэтому если у правителя есть власть, но нет к ней призвания, то, может быть, *подразумевают* Локк, стоит задуматься, действительно ли его власть от Бога или же он ее просто узурпировал.

Обращает на себя внимание замечание Локка, что высшая власть абсолютна и не имеет ограничений. Однако тут же следует оговорка, что единственным ограничением служит цель, ради которой Бог дал такую власть, а именно общее благо... и в этом месте рассуждение прерывается. Поразительно, но концепция – в данном случае концепция сопротивления высшим властям – возводится из таких строительных блоков, как умолчания, т.е. суждения неявные, не выраженные прямо, но прямо *следующие* из посылок. Причем сам Локк не эксплицирует такие суждения, предоставляя делать это читателю. Общее благо – понятие, к которому Локк обращался неоднократно в своих работах как к безусловной посылке, столь же абсолютной, как и посылка об абсолютном характере власти [см.: Яковлев, 2022].

Заметим, что сама структура парафразы весьма сложна: она представляет собой слияние исходного текста Павла с общим видением этого текста Локком, выраженным в «Содержании», а примечания к парафразе являются дальнейшими комментариями к уже переработанному тексту Послания. Трудности вызывают также умолчания Локка и не сделанные им выводы. Не меньшие трудности представляют собой расхождения, иногда довольно существенные, между Русским синодальным переводом и английским переводом, получившим название Библии короля Якова. Впрочем, к Рим 13:1–7 это почти не относится.

В завершение одно терминологическое замечание. Фигурирующий в тексте Локка термин “civil” (civil magistrate, civil power, civil right, civil law) является как раз примером исторической контекстуализации, как и термин “magistrate”, хотя повсюду имеется в виду «мирской»: в работах Локка “civil” неизменно противопоставляется подразумеваемому «духовному» (spiritual) и обозначает систему римского права, а иногда и обрядовую и политическую часть Моисеева закона (в противопоставлении моральной его части, о чем Локк пишет в своей «Разумности христианства» [Locke, 2007]). Но иногда Локк, по-видимому, отождествляет “civil” с «языческим», говоря попеременно о гражданских и языческих магистратах, при этом имея в виду одних и тех же магистратов Рима.

Далее для удобства чтения приводятся места из Писания, на которые Локк ссылается в XI разделе «Парафразы и примечаний к посланию св. Павла к Римлянам» и которые расширяют смысловое поле его аргументации, выводя его за пределы Рим 13:1–7 и делая акцент скорее на понимании происхождения власти как призвания (calling) Божьего. Концепция призвания не эксплицируется самим Локком ни в «Парафразе», ни в других его опубликованных работах и рабочих записях, но с точки зрения Джона Данна, цитируемой Уэйнрайтом [Wainwright, 1987, p. 51n], можно говорить не о кальвинистском, но о незначительных признаках арминианского влияния: то, что человек не слышит Бога, объявляющего ему о его призвании, есть следствие его моральной глухоты и черствости, приобретенной после грехопадения Адама [Dunn, 223]. О состоянии человека после грехопадения см. [Локк, 2021].

Перевод фрагмента «Парафразы» сделан по изданию [Wainwright, 1987, p. 586–589].

Далее приводятся места в Новом Завете, на которые Локк ссылается в «Содержании» и двух примечаниях к парафразе в разделе XI – Рим 13:1–7. Тексты даются из Русского синодального перевода (СП) и Библии короля Якова (КJV), которые в основном совпадают друг с другом. В корпусе парафразы приводится текст из СП.

1 Кор VII. 17. СП: «Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал. Так я повелеваю по всем церквам». КJV: “But as God hath distributed to every man, as the Lord hath called every one, so let him walk. And so ordain I in all churches”.

Лк XII. 13–14. СП: «Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» КJV: “And one of the company said unto him, Master, speak to my brother, that he divide the inheritance with me. And he said unto him, Man, who made me a judge or a divider over you?”

Локк ссылается на всю главу XII, но можно привести, в частности, 1 Кор XII. 4–7. СП: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу». КJV: “Now there are diversities of gifts, but the same Spirit. And there are differences of administrations, but the same Lord. And there are diversities of operations, but it is the same God which worketh all in all. But the manifestation of the Spirit is given to every man to profit withal”.

Рим XII. 3–5. СП: «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте [о] [себе] более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены». КJV: “For I say, through the grace given unto me, to every man that is among you, not to think of *himself* more highly than he ought to think; but to think soberly, according as God hath dealt to every man the measure of faith. For as we have many members in one body, and all members have not the same office: So we, *being* many, are one body in Christ, and every one members one of another”.

1 Пет II. 13–16. СП: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии». КJV: “Submit yourselves to every ordinance of man for the Lord’s sake: whether it be to the king, as supreme; Or unto governors, as unto them that are sent by him for the punishment of evildoers, and for the praise of them that do well. For so is the will of God, that with well doing ye may put to silence the ignorance of foolish men: As free, and not using *your* liberty for a cloke of maliciousness, but as the servants of God”.

Текст Romans XIII. 1–7 из Библии короля Якова (King James Version).

Rom. XIII. 1–7. ¹ Let every soul be subject unto the higher powers. For there is no power but of God: the powers that be are ordained of God. ² Whosoever therefore resisteth the power, resisteth the ordinance of God: and they that resist shall receive to themselves damnation. ³ For rulers are not a terror to good works, but to the evil. Wilt thou then not be afraid of the power? do that which is good, and thou shalt have praise of the same: ⁴ For he is the minister of God to thee for good. But if thou do that which is evil, be afraid; for he beareth not the sword in vain: for he is the minister of God,

a revenger to *execute* wrath upon him that doeth evil. ⁵ Wherefore ye must needs be subject, not only for wrath, but also for conscience sake. ⁶ For for this cause pay ye tribute also: for they are God's ministers, attending continually upon this very thing. ⁷ Render therefore to all their dues: tribute to whom tribute *is due*; custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Джон Локк

Парафраза и примечания к посланию св. Павла к Римлянам, раздел XI, глава XIII, ст. 1–7.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел содержит обязанности христиан перед гражданским магистратом. Для правильного его понимания следует учесть две вещи.

1 Эти правила даются христианам, которые были членами языческого государства, чтобы показать им, что, став христианами и подданными Царства Христова, они не были освобождены свободой Евангелия от уз, налагаемых обязанностями, и от подчинения правлению и его магистратам, хотя бы и язычникам, которые по законам их страны, где они находились, они должны были соблюдать, как и языческие подданные. С другой стороны, эти правила не связывали их в каких-либо имевшихся у них правах – принадлежавших им по закону природы или по конституции страны – в большей степени, чем их сограждан, которые не были христианами. То, что любой из со-подданных, равный им по положению, мог делать, не совершая греха, того и они не были лишены, но могли делать, оставаясь христианами. Правило здесь то же, что и данное св. Павлом в 1 Кор VII. 17. *Как Бог кого призвал, так пусть каждый и поступает.* Правила гражданской правоты и неправоты, по которым он должен поступать, для него остаются теми же, что и прежде.

2 Св. Павел в этой директиве Римлянам говорит не столько о самих магистратах, которые были тогда в Риме, сколько о том, откуда у них и всех магистратов повсюду их власть и для какой цели они ее имеют и должны употреблять. И делает он это, как и пристало его благоразумию, дабы избежать любого обвинения христиан со стороны языческих магистратов, особенно магистратов Рима, кичливых, и злых, и не выносивших, когда им напоминали что-либо об их обязанностях, и потому склонных истолковывать простые истины, изложенные в качестве непреложных, как дерзость, подстрекательство к бунту или измену, от какового соблазна христианскому учению надлежало всячески воздерживаться. Не льстит св. Павел в том, что он говорит, и римскому императору, владевшему тогда этой империей, будь то Клавдий, как думают некоторые, или Нерон, как думают другие. Ибо он говорит здесь о *высших властях*, т.е. о верховной гражданской власти, которая в любом государстве исходит от Бога и имеет одинаковый объем повсюду, т.е. абсолютна и не ограничена ничем, кроме цели, ради которой Бог дал ее, <а именно> блага людей, искренне преследуемой в меру своих способностей теми, кто властвует и кому поэтому не следует противиться. Но как именно посредством законного права люди приходят к власти и кто обладает таким правом, об этом он хранит полное молчание и ничего не говорит. Вмешиваться в это – значило бы судить о гражданских правах вопреки замыслу и делу Евангелия и примеру нашего Спасителя, который отказался вмешиваться в такие дела, задав вопрос, имевший решающее значение: *Кто поставил меня судить или делить вас?* Лк XII. 14.

ТЕКСТ

XIII. ¹ Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены.

² Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение.

³ Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее,

⁴ ибо [начальник] есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое.

⁵ И потому надобно повиноваться не только из [страха] наказания, но и по совести.

⁶ Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые.

⁷ Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь.

ПАРАФРАЗА

XIII. ¹ Пусть всякий из вас без исключения* да будет покорен верховенствующим властям† государства, в котором живет. Нет никакой власти, кроме как от Бога. Существующие же власти установлены Богом, ² посему тот, кто противится власти, противится установлению Божию, и противящиеся будут наказаны теми властями, коим они противятся. ³ Чего вам бояться? Правители не страшны тем, кто делает добро, но тем, кто делает зло. Не хочешь жить в страхе перед гражданской властью? Делай доброе и правое, и тогда заслужишь лишь похвалу от магистрата. ⁴ Ибо он

* *Всякий* – какими бы он ни был наделен чудесными дарами Святого Духа или в какое бы звание ни был возведен в Церкви Христовой. Ибо то, что такие вещи склоняли людей к тому, чтобы слишком много о себе думать, ясно из того, что св. Павел говорит Коринфянам в 1 Кор XII и Римлянам здесь в гл. XII, 3–5. Но более всех остальных иудеи были склонны к отвращению и негодованию в отношении власти над ними любого язычника, считая это несправедливой и тиранической узурпацией в отношении них как народа Божьего и во всем превосходящего язычников. Таких апостол считал необходимым сдерживать и потому говорит на языке иудеев: *всякая душа*, т.е. всякое лицо среди вас, *иудеев ли или язычников*, должно жить, подчиняясь гражданскому магистрату. Мы видим из того, что говорит св. Петр в сходном случае, что имелась настоящая нужда в том, чтобы внушать христианам эту обязанность, дабы никто из них не использовал свою свободу как прикрытие для злого умысла или недостойного поведения, 1 Пет II. 13–16. Христианское учение было учением о свободе, и св. Павел в этом Послании учил их, что все христиане свободны от Моисеева закона. Отсюда порочные и заблуждавшиеся люди, особенно новообращенные из иудеев, не выносившие, как отмечалось выше, господства язычников, могли легко заключить, что христиане освобождены от подчинения законам языческих государств. Это он предупреждает, говоря им, что все другие государства, как и государство иудеев, возводили имевшуюся у них власть к Богу, хотя и не имели описания всего в целом государственного строя непосредственно от Него, как иудеи.

† Понимаем ли мы здесь *власть* абстрактно, как политические полномочия, или же конкретно, как лиц, де-факто осуществляющих политическую власть и отправляющих правосудие, смысл не меняется, <а именно>: христиане, в силу того что они христиане, ни в коем случае не освобождаются от послушания гражданским магистратам и не должны никоим образом противиться им, хотя по тому, что говорится в ст. 3, кажется, что св. Павел имел здесь в виду магистратов, имеющих и осуществляющих законную власть. Но были ли или нет существующие магистраты таковыми и, следовательно, заслуживали ли они, чтобы им подчинялись или нет, об этом христианство не давало никакой особой власти судить. Христиане имели общие с другими своими согражданами права, но не имели никакой отдельной привилегии как христиане. И поэтому мы видим в ст. 7, где он предписывает выплачивать подати и оброк и т.д., что это выражается в таких словах: *отдавайте каждому должное: кому подать, подать: кому честь, честь* и т.д., но кто был тот, кому по праву причитались эти или любые другие вещи, он не говорит, ибо предоставляет решать это им самим соответственно законам и устройству их страны.

начальник и слуга Божий, назначенный тебе только на благо. Но если ты поступаешь неправильно, тогда у тебя есть причина бояться. Ибо он не напрасно носит меч.⁵ Ибо он слуга Божий, палач гнева и наказания для того, кто делает зло. И, поскольку цель государства и дело магистрата в том, чтобы заботиться о добрых людях и наказывать злых, тебе необходимо подчиняться государству не только из страха наказания, которое навлечет на тебя непослушание, но по совести, как обязанность, требуемую от тебя Богом.⁶ Потому вы и платите подати, причитающиеся магистратам, что они заботятся, тратят свое время и свои силы на общее благо, наказывая и обуздывая злых и порочных и поощряя и поддерживая добродетельных и достойных.⁷ Итак, отдавайте всем должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; и кому честь, честь.

Перевод с английского языка А.А. Яковлева

Список литературы

- Локк, 2021 – *Локк Дж.* Homo ante et post Lapsum // *Яковлев А.А.* Фрагменты моральной теологии в записных книжках Джона Локка // *Диалог со временем.* 2021. № 76. С. 444–451.
- Скиннер, 2018 – *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли. Т. 2. Эпоха Реформации / Пер. с англ. А.А. Яковлева. М.: Издательский дом «Дело», 2018. 565 с.
- Яковлев, 2022 – *Яковлев А.А.* Локк и революция // *Вопр. философии.* 2022. № 4. С. 93–104.
- Dunn, 1995 – *Dunn J.* The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 290 p.
- Locke, 1987 – *Locke J.* A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul. In 2 vols. / Ed. with an Introduction by A.W. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 1987. 833 p.
- Locke, 2007 – *Locke J.* The Reasonableness of Christianity As delivered in the Scriptures / Ed. with an Introduction, Notes, Critical Apparatus and Transcriptions of Related Manuscripts by J.C. Higgins-Biddle. Oxford: Oxford University Press, 2007. CXXXIX +262 p.
- Wainwright, 1987 – *Wainwright A.W.* Introduction // *Locke J.* A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul. In 2 vols. / Ed. by A.W. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 1–99.

John Locke A fragment of the “Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul” (Rom XIII. 1–7)

Preface and translation by Anatoly A. Yakovlev

e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Translation of a fragment of one of Locke’s last major works named “A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul” with a translators’ Preface, which traces Locke’s arguments tending to justify the resistance to the supreme powers and offer the corresponding interpretation of Paul’s famous ban on any opposition to political power. The main method applied by Locke is placing of Paul’s thesis into historical and personal context, and drawing the distinction between the power in abstract, and on the other hand the power of persons exercising it de facto. These last persons, in case they are not called by God or have no legal right to power or do iniquities and stay far from the law of nature, or act counter to the common good of the people, all these are due to be resisted and that with no fear of committing sin and incurring wrath from above. These conclusions though presupposed by the drift of Locke’s argument, remain prudently unvoiced by Locke, who keeps silence on the matter and expects from the readers the right understanding of his silences.

Keywords: John Locke, St Paul, Epistle to the Romans, political resistance, civil power, Jean Calvin, common good, law of nature

References

Dunn J. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 290 p.

Locke J. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, ed. with an Introduction by A.W. Wainwright, in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1987. 833 p.

Locke J. Homo ante et post Lapsus. In: Yakovlev A.A. Fragmenty moral'noj teologii v zapisnyh knizhkah John'a Lock'a [Fragments of Moral Theology in the Notebooks of John Locke], *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time], 2021, no. 76, pp. 444–451. (In Russian)

Locke J. *The Reasonableness of Christianity As delivered in the Scriptures*, ed. with an Introduction, Notes, Critical Apparatus and Transcriptions of Related Manuscripts by J.C. Higgins-Biddle. Oxford: Oxford University Press, 2007. CXXXIX+262 p.

Skinner K. *Istoki sovremennoj politicheskoy mysli*, t. 2, epokha Reformacii [The Origins of Modern Political Thought, t. 2, The Age of Reformation], transl. by A.A. Yakovlev. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo" Publ., 2018. 565 p. (In Russian)

Wainwright A.W. Introduction, in: Locke J. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, ed. by A.W. Wainwright, in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 1–99.

Yakovlev A.A. Locke i revoljucija [Locke and the Revolution], *Voprosy filosofii*, 2022, no. 4, pp. 93–104. (In Russian)

Александр Маурер Шарль Секретан: эволюция его мысли

В.П. Визгин

Предисловие к переводу

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.victor@yandex.ru

Публикуемая в переводе статья швейцарского автора ярко и выразительно раскрывает характер личности и творчества Шарля Секретана (1815–1895), выдающегося философа Швейцарии XIX в., в том историческом контексте, в котором они развивались. Автор статьи убедительно показывает трудность однозначной историко-философской характеристики философии Секретана, в основе которой лежит религиозно-метафизическое учение о свободе и моральном обязательстве. К освещению философии Секретана Маурер подходит, пытаясь ее понять не только как результат определенных философско-религиозных влияний, но и как отражение «своего времени и своей страны». Ход эволюции творчества Секретана автор статьи представляет как уход от спекулятивно-дедуктивного метода немецких идеалистов-систематиков, характерного для ее первого периода, что проявляется в обращении швейцарского философа к актуальной моральной и социополитической проблематике его времени. Статья Маурера может быть полезна не только специалистам по истории философии, но и более широкому кругу читателей, интересующихся мыслью XIX столетия, без знания которой невозможно понять и современную западную философию.

Ключевые слова: Шарль Секретан, швейцарская философия, свобода, творение, грехопадение, искупление, немецкий романтизм, латинская и германская культурные традиции

Историки философии на Западе не забывают творчества Шарля Секретана, выдающегося швейцарского философа¹. О нем пишут статьи и исследования, защищают диссертации. Автор статьи, перевод которой мы предлагаем вниманию читателя, вряд ли является профессиональным историком философии. Но он лично хорошо

¹ У нас же в России только недавно появилась первая публикация о нем и его философии. См.: [Визгин, 2022].

знал Секретана и глубоко понимал его мысль, представляя ансамбль условий, в которых она возникала и развивалась.

Статья Маурера посвящена выходу в свет четвертого издания биографии Шарля Секретана, написанной его дочерью Луизой Секретан (1846–1920) [Secrétan L., 1912]. Педагог и писатель, она преподавала в школе имени Александра Вине (1797–1847), старшего друга и учителя ее отца, а также в высшей школе для девушек в родном для семейства Секретанов кантоне Во (Vaud).

Выразительно рисуя портрет швейцарского философа, А. Маурер, среди прочих изобразительных средств, использует оппозицию прогресса/реакции, что, отражая определенные реальности развития духа, в то же время остается в своей жесткости, на наш взгляд, сомнительным. «Теократическую школу» как синоним реакционного течения в первой половине XIX в. точнее было бы обозначить как «традиционалистское направление мысли» (де Местр, де Бональд, поздний Шеллинг и Фр. Шлегель). Мы считаем, что можно, с определенными уточнениями, отнести философию Секретана к французскому спиритуализму, идущему от Мен де Бирана и отличному от немецкого идеализма. Маурер же не различает классический немецкий идеализм и спиритуализм².

Сам Секретан, как и пишущий о нем Маурер, как и большинство интеллектуалов либерально-прогрессистского XIX в., далеки от предвосхищения потрясения, пережитого Европой в ходе Первой мировой войны. Это налагает определенные границы на их философское творчество, на его способность далеко забегать в будущее и, конечно же, на возможность углубленного метафизического познания за этими пределами.

Сделав эти замечания, дополним характеристику швейцарского философа, так ярко набросанную автором переведенной статьи, некоторыми важными для становления Секретана как человека и философа моментами его жизненного и творческого пути. Хотя воспитывался он в ориентированной на Францию культурной атмосфере франкоязычного кантона, родители направили его учиться в соседнюю Баварию, в которой, кстати, он нашел себе не только выдающихся учителей, таких как Шеллинг или натуралист Карл Шимпер, но и невесту, к тому же католичку. Все это не могло не оставить глубокого следа в его последующей жизни и творчестве, укрепив в нем дух универсализма, стремление к продуктивному согласованию культурных различий. Так в изначально смешанной франко-немецкой культурной среде воспитывался Секретан и складывалась его личность.

Набор ключевых вопросов во многом формирует проблемное поле изменений как в жизни людей, так и в их идейном мире. В юные годы Секретана такими событиями-потрясениями были и оставались идеи Просвещения, Французская революция и эпоха Наполеона. Еще в ранней молодости у Секретана сложилось негативное восприятие отношения деятелей Просвещения к религиозной традиции. Никогда он также не преклонялся перед личностью и делами Наполеона. Маурер эту тенденцию в биографии Секретана оценивает как свидетельство влияния на него «теократической школы», прежде всего в лице Баадера и позднего Шеллинга. Хотя в этом есть известный резон, но такая позиция нам представляется чересчур прямолинейной, опускающей другие немаловажные факторы.

В книге дочери философа идейная эволюция Секретана представлена многочисленными и разнообразными архивными документами. Читатель узнает из нее, что не только немецкая и французская культурные традиции оказали на него определяющее воздействие. Важным был вклад и британского, в частности шотландского, религиозного мистицизма. Его в семейном кругу Секретанов олицетворяла миссис Эмма Гордон, их отдаленная родственница, воспитывавшая в Швейцарии

² См. ниже. С. 95.

своих детей. В ее кругу рос и воспитывался будущий философ. «Религиозное пробуждение находилось тогда в своем апогее, – рассказывает дочь Секретана, – мадам Гордон была страстно им увлечена, и вокруг нее группировался кружок адептов, подобно истории с мадам Гюйон, но в уменьшенном масштабе» [Secrétan L., 1912, p. 43]. Отец Шарля Секретана был скорее вольтерьянцем и не мог разделять религиозного рвения сына. Сдержанная по натуре мать также не могла войти в духовную близость с ним. Поэтому среди близких он со своим религиозно-мистическим пылом чувствовал себя одиноким. Неудивительно, что Секретан вошел в круг духовного общения с миссис Гордон, что укрепило его христианско-моральный образ мыслей. Суть его религиозно настроенного умонастроения сводилась к тому, чтобы в моральном благе видеть последний смысл существования. Это чувство-убеждение, ставшее у Секретана устойчивым и опорным, обрело впоследствии свою разработку в его философском творчестве.

Русскому читателю, читающему в биографии Секретана фрагменты его переписки с А. Вине и вникающему в ее атмосферу рационально выстраиваемого религиозно-морального жизнотворчества, вряд ли удастся удержаться и не воскликнуть: уйма этики – слишком мало эстетики! Однако Секретан, двадцатилетний слушатель Шеллинга в Мюнхене, посещает не только университет, но и оперный театр. И пишет, как бы извиняясь, что не видит в том ничего плохого [Ibid., p. 89]. Внутренняя сдержанность по отношению к роскоши, удовольствиям и комфорту при всем его жизнелюбии сохранялась у него всегда. Так, например, пытаясь уйти у себя на родине от чрезмерной погруженности в журналистику и найти себе, при возможности, место профессора философии, он едет в 1850 г. в Париж, где знакомится с французскими философами и представителями философских журналов – Эмилем Сессе, Жюлем Симоном, Жюлем Бартеlemi-Сент-Илером, Феликсом Равессоном и другими – и дает всему этому кругу лиц обобщающую характеристику: «Все эти господа – прежде всего эпикурейцы, потом эклектики, затем вольтерьянцы – сообразно конкретному случаю»³. Для его кальвинистско-швейцарских глаз с их моралистическим прищуром по-другому и быть не может. Тем не менее в его жизни есть место и эстетике, художественно выражаемому восприятию жизни и природы. Но ведь оно, пусть и христианское, тоже рационалистическое по своему колориту! А это означает, что в нем, на наш вкус, слишком много рационального элемента. Но так уж устроена западная цивилизация и ее культура. Вся. Не будем воротить нос, а попытаемся вникнуть в нее, чтобы понять. А читая биографию Секретана, мы понимаем, что перед нами богато одаренная личность, открытая ко всему на свете, что циркулирует вокруг и будит мысль и чувство здесь, в Альпах, где срачиваются в одно целое латинская и германская ветви единого Запада.

А теперь скажем о том, что не моралью единой жил Секретан, художественная составляющая жизни которого тоже отражена в его биографии. Швейцарские Альпы питали поэтическое творчество не только их автохтонов, но и французов, например Ламартина⁴, обретавшего вдохновение, как и увлеченный его поэзией Секретан, на альпийских тропах вокруг Лемана. Есть искушение сказать о стихотворчестве будущего философа, что оно, подобно кантовской философии религии, в пределах только разума. Пусть в какой-то мере это и так. Но все же перед нами воображение и чувствительность души, рассказывающей о своих медитациях поэтическим языком.

³ Письмо жене от 20 марта 1850 г. Цит. по: [Secrétan L., 1912, p. 267].

⁴ Ярким проявлением гельветической струи в его творчестве служит хрестоматийное стихотворение «Озеро» (Le lac), бывшее в 1830-х гг. в числе одного из самых любимых не только в городах, но и в сельской местности кантона Во, о чем любил вспоминать Секретан [Secrétan L., 1912, p. 35]. В своей элегической медитации французский романтик персонафицирует Женевское озеро, ведя с ним задушевный исповедальный диалог. См.: [Французские стихи, 1969, с. 246–251].

И надо сказать, что его увлечение романтической поэзией оставило след в стилистике его философских работ до конца его творческого пути. Хотя, как замечает его биограф, «поэзия не была его языком, пусть он ее и любил» [Secrétan L., 1912, p. 62]. Но в ней он воспевает свой философский абсолют – свободу, звучащую у него в поэме «Прогулка к Ольденгорну» (1837–1859) вместе с тишиной и величием, которые им читаются в книге гор, за что философ-поэт и благодарит Бога [см.: Ibid., p. 129].

Редко встречаются философы столь порывистые и искренние при всей серьезности и верности своему религиозно-морально-философскому призванию. Увлеченный как своим религиозным чувством, так и пробуждающейся в нем силой ума, заядлый спорщик, стремительно реагирующий полемист, Секретан в молодости нередко провоцировал собеседника высказаться, чтобы тут же наброситься на его мнение. Он задирист в беседах-спорах, непримирим, слишком увлекаясь развиваемой им диалектикой. Одним словом – «смирненное сердце и гордый ум» (письмо ему А. Вине от 26 февраля 1839 г.). И далее его старший друг добавляет: «Вы не видите человека. Вы видите одну лишь идею» [Secrétan L., 1912, p. 143]. Великий человек был рядом с будущим философом свободы! И правы те историки философии, которые считают, что первым по значимости для Секретана как философа было влияние даже не Шеллинга и Канта, а Вине. Читая биографию Секретана, можно добавить – а также всего круга Вине, включая и его супругу. Думается, что вообще вклад женской составляющей в духовное созревание творческой личности Секретана нельзя не заметить. Женщины связались в его душе и памяти с обостренным и стойким религиозным чувством. Таков был опыт его долгой жизни. Поэтому неудивительно, что он много, особенно во второй половине жизни, писал об эмансипации женщин, набрасывая при этом очерк метафизической, а не только психологической или моральной характеристики женщин⁵. Конечно, вопрос о равноправии женщин в европейских обществах с особенной остротой был поставлен именно в это время. Мы хорошо знаем о том по нашей литературе. Да, Секретану свойственно было следить за веяниями века сего. Но то, как он на них откликался, мы узнаем из его жизненного опыта больше, чем из современной ему общественно-политической дискуссии на эту тему.

Дух универсализма питает активность Секретана с молодости. Распознав его в своем молодом друге, Вине одобрил его идею о создании франкоязычного журнала «Швейцарское обозрение», главным редактором которого, начиная с 1838 г., стал его ученик. Секретан стремился собрать воедино интеллектуальную элиту страны всех гуманитарных сфер, включая религию как духовный центр деятельности человека, а также философию, литературу, историю, поэзию... Кстати, Амьель, женевский профессор философии, ставший посмертно известным своим «Дневником», сотрудничал с журналом Секретана и даже, как пишут некоторые историки, дружил с ним, подобно многим другим интеллектуалам Швейцарии.

В 1840 г. Секретан пишет диссертацию «О душе и теле. Фрагмент введения в психологию», явившуюся прелюдией к его философии свободы (опубликована в 1841 г.) [Secrétan Ch., 1841]. В ней высказываются идеи немецкой классики. Но ясно просвечивает и подход к собственной оригинальной метафизике свободы. Осмысление истории духа, единой эволюции природы и человека, отсылающей к Творцу мироздания, местами напоминает интуиции Бергсона, на что справедливо указывает Маурер. Например, Секретан здесь пишет, что «для духовной жизни прошлое остается настоящим, по крайней мере, может им стать благодаря свободе. Принятое

⁵ Например, в книге «Моя утопия: новые моральные и социальные этюды» [Secrétan Ch., 1892, p. 63]. Этюды «Турин» и «Гора Св. Женевьевы» в этой последней вышедшей при жизни Секретана книге целиком посвящены женской составляющей социальной проблемы, а также проблемы семьи и ее прав.

памятью без забвения наслаждается вечной длительностью (*durée*)» [цит. по: Secrétan L., 1912, p. 188]. Бросается в глаза, что колорит фразы, включая последний ее термин, – бергсоновский. Творческая эволюция мирового целого ведет к свободно-му человеку, свобода которого доказывает свободу Бога, являющегося абсолютным первоначалом. Диссертация, официальной целью которой было подтверждение прав на занятие должности профессора философии, послужила наброском будущей «Философии свободы».

В статье Маурера справедливо отмечаются, пусть и вскользь, идейные ходы, приоткрывающие возможности новой философской мысли начала XX в., отсылающие и к Бергсону, и к прагматизму, и даже к Ойкену. Верно в ней схвачен также и дух мировоззренческого либерализма Секретана – нацеленность на примирение противоположностей, но не столько диалектикой гегелевского типа, сколько конкретными философско-идеологическими морально-социальными программами, вплоть до утопических построений, какими он завершил свой путь философа свободы. Истинный либерализм в глазах Секретана – это всегда тенденция к примирению полюсов антагонизма, стремление избежать радикализации конфликта. Правда, сегоднешние либералы вряд ли примут секретановскую версию либерализма...

ПРИЛОЖЕНИЕ

Александр Маурер Шарль Секретан: эволюция его мысли¹

В Лозанне его называли Философом (*le philosophe*), и были правы, так как он был и мудрецом и систематическим умом.

Вот уж мудрец! – возразит мне, быть может, некий читатель книги, которую мадмуазель Луиза Секретан посвятила памяти своего отца, – в чем же вы видите мудрость этого человека, кипящего взрывной энергией и агрессивного, который, женившись, не имея для этого ни достаточного состояния, ни утвердившегося положения в обществе, бросается в политическую потасовку и нападает на правительство, от которого зависит только что полученная им должность, так подходящая для его склонностей? Конечно же, он будет проявлять сдержанность, его друзья и супруга будут стараться умирить его пыл, а испытания, которые он встретит, и набегавшие года мало-помалу сгладят его юношескую страстность, и он, пренебрегающий мыслью других людей и буквально победно раздавливающий не слишком крепко сшитое интеллектуальное построение или поспешное утверждение, не беспокоясь об извинении, в конце концов станет, как частенько говаривал Феликс Бове², столь скромным, когда на него нападают, что будет соглашаться с тем, что его оппонент прав, признаваясь в собственном невежестве. О, нет, конечно, нет, Секретан никогда не был мудрым. Но нужно признать, что он им стал.

Что же касательно характеристики Секретана как систематического ума, то вот еще одно суждение, заслуживающее возражения. Секретан не только никогда не был

¹ Перевод сделан по изданию: [Maurer, 1913]. Все примечания принадлежат переводчику.

² Теолог, профессор литературы, директор Швейцарской библиотеки, самый близкий из всех многочисленных друзей Ш. Секретана, связанный с ним исключительно духовно-идейной близостью, будучи далеким от него как по возрасту (на девять лет моложе), так и по другим внешним обстоятельствам жизни. Им оставлены воспоминания о Секретане, включенные в его книгу: [Bovet, 1906].

человеком системы, но никогда им и не стал. Вся его карьера философа от начала и до конца была борьбой с эмпиризмом, ему случалось даже восклицать: «Эмпиризм – вот враг». Да, он уважает Локка как противника чрезмерного рационализма картезианской школы и создателя теории познания, но он отвергает его сенсуалистическую психологию из-за того, что она ведет к материализму, заставляя уверовать, что мышление – всего лишь вспомогательный элемент мирового механизма.

Выше всех систем, основанных на чувственном опыте, он помещает системы своих немецких учителей, согласно которым реально существует один только дух. Однако полностью их принять он не может. У него натура апостола, и он догадывается, что для того, чтобы убеждать, нужно быть понятым. Итак, он отдает себе отчет в том, что концепция мира всецело духовного с трудом усваивается обычной публикой. Таким образом, чем больше он погружается в жизнь, тем больше отказывается основывать свою философию на немецком идеализме.

Если теперь мы посмотрим, с какой энергией и по каждому случаю он атакует детерминизм, то порой возникает соблазн определить его как скептика. Однако вскоре к нам приходит понимание, что любопытство ума никогда не было самым глубоким мотивом его активности, что он погружался в различные вопросы не для того, чтобы наслаждаться их решениями, но чтобы выбрать те из них, которые представлялись ему наиболее полезными для морального руководства в жизни.

Если же непременно хотят зачислить Секретана в определенную категорию философов, то скорее можно было бы поставить его в разряд мистиков. Однако следует признать, что Секретан насыщает мистическое соединение с Богом таким обилием умозаключений, что невольно ловишь себя на мысли поместить его среди самых последовательных рационалистов. Но философия свободы, являющаяся мистическим исповеданием его веры, не есть система, если под системой понимать ансамбль идей, держащихся на единственном принципе. Секретан в философии свободы говорит о двух свободных существах – Боге и человеке. Зло, имеющееся в мире, признается исключительно делом человека, и чтобы это доказать, Секретан принимает старую теорию доисторического грехопадения (*chute préhistorique*). Эта восточного происхождения традиция, подхваченная христианством и трансформированная адептами естественной религии так, чтобы вменить грехи века коррумпированности Церкви, рассмотренная немецкими идеалистами как отправная точка обновленного человечества, становящегося все более и более индивидуалистическим и прогрессистским, восстановленная и истолкованная, наконец, теократической школой с целью приписать злые беды, от которых страдает современное человечество, рационалистическому движению, идущему от Реформации к неверию девятнадцатого столетия, – вот эта самая традиция, говорю я, воодушевлена чистой воды дуализмом и как таковая может служить переходным мостиком между богословием и философией, политеистическим плюрализмом и теистическим монизмом, но все же это вовсе не чисто рационалистическая система мысли.

Здесь мне хотелось бы прервать моего импровизированного собеседника и представить ему следующие соображения.

Да, конечно, нужно признать, что Секретан некоторое время пытался стать мудрецом, что и осталось в наших воспоминаниях о нем. Также нужно признать и то, что не был он и сторонником твердо фиксированной во всех своих частях философской системы. Но это ничуть не угрожает его оценке как сильного мыслителя. Напротив, он не был однодумом, человеком единственной мысли, изменяясь в своих взглядах вплоть до конца своего философского пути. Смелый реакционер в молодости, передовой человек на старости лет, Секретан напоминает нам Паскаля, который участвовал в религиозной реакции семнадцатого столетия, будучи при этом в сердцевине самой его ортодоксии новатором, заставлявшим мощью своей, подобной силе Самсона, содрогаться здание, священный пилон которого он с такой же

силой обнимал. Столь же умозрительно можно сопоставить Секретана и с Гладстоном. Оба были консерваторами в начале своей карьеры, изменившимися впоследствии так, что не отступали перед самыми смелыми новыми идеями.

Читая историков философии, могут подумать, что философские системы возникают и сменяют одна другую, не вмешиваясь в жизнь. Но если изучать их в целостном ансамбле общественных явлений, то сразу же замечают, что они выступают результатом сотрудничества интеллектуальных элит и активно действующих объединений (*collectivités*).

Декарт не только обновил средневековый дуализм, но еще и вскрыл глубокий внутренний антагонизм, подрывающий Францию. И тот вклад, которым его ученики дополняли или видоизменяли доктрину учителя, разве не являлся он продуктом их личного характера, определяемого в свою очередь духом народа, к которому они принадлежали? – Так Локк, истинный англичанин, смягчает картезианский рационализм тем значением, которое он придает опыту. – Монады же Лейбница не только представляют собой синтез атомов Демокрита и идей Платона, но выступают еще и философским отражением полутора тысяч независимых или полунезависимых государств тогдашней имперской Германии, эволюционировавших параллельно, без «окон», направленных друг на друга и сгруппированных вокруг имперской власти, служившей им скорее традиционным центром притяжения, чем реально действующим. – Взятый на подозрение и христианами, и иудеями, ортодоксами и вольнодумцами, лишенный и родины, и церкви, Спиноза отходит от картезианского дуализма лишь для того, чтобы в новой форме утвердить религиозный монизм древних пророков Израиля. – И, наконец, не Кант ли наиболее успешный представитель одновременно твердокаменного и гибко-рассудительного духа Пруссии, суть которого Фридрих Великий превосходно сформулировал, сказав своим подданным: «Рассуждайте сколько хотите, но, черт побери, исполняйте свой долг»?

Подобно всем этим мыслителям, Секретан тоже исходит не от одних лишь предшествовавших ему философов, являясь интерпретатором своей эпохи и своего народа. В течение шестидесяти лет его философского апостольства интересы интеллектуальной элиты не оставались неизменными. Властители дум эпохи Реставрации прежде всего старались воскресить престиж традиционных властей, существенно подорванный событиями революции и времен империи, побороть дух эмансипации, охвативший Европу, одолеть влияние Реформации и Ренессанса, враждебных умонастроениям и вкусам средневековья, рассматривая любое движение современной мысли как рецидив грехопадения наших прародителей и пытаясь поднять моральный уровень возвратом к убеждениям эры наивной веры в Бога.

Эпоха утилитаризма, начавшаяся с 1830 г. и протянувшаяся вплоть до конца Второй империи, принесла совсем другие интересы и заботы. В это время Европа оказалась сценой, на которой разыгрывались последствия тройной революции, долженствовавшей, на пороге девятнадцатого века, преобразить нашу старую Европу. Политическое движение, исходившее из Франции 1789 г., потрясло и постепенно устранило устаревшие институты дореволюционного режима; экономическая революция, начавшаяся в Англии, охватила весь мир, подтолкнув промышленников производить больше товаров, чем этого нужно для замкнутого рыночного хозяйства, тем самым дав импульс для того, чтобы все время искать новые рыночные возможности, взламывая преграды, препятствующие их пожирающей все активности; интенсивный моральный импульс направлял Вильгельмов Мейстеров и Фаустов к целостному развитию их способностей и с этой целью вовлекал в столь рискованные испытания, что если им это казалось нужным, то обрывались связи, связывающие индивида с семейным очагом, родным краем, религией и отчизной. Волна утилитаризма грозила захлестнуть и задушить поэзию, религиозную веру, бескорыстную

мысль и альтруистическую мораль, одним словом, все то, что могло сопротивляться или мешать жажде обогащения и наслаждения.

В итоге волна утилитаризма тем не менее оказалась благоприятной для продвижения вширь индивидуальных энергий людей, побуждая их ценить действия, приносящие полезный эффект. Однако, стимулируя энергии, она должна была увеличить число практических умов, признававших, что для успеха в деятельности концентрация сил лучше, чем их распыление. Отсюда – развитие политического и экономического империализма, отмечающего конец девятнадцатого века и начало двадцатого. Активность масс подавляет активность индивидов. Большие нации не довольствуются централизацией своих военных ресурсов и вступают в системы союзов все более и более грозных; со своей стороны, промышленные структуры уже больше не следуют обособленно своим путем, чтобы завоевать себе тот или другой ограниченный рынок, а концентрируют свои усилия для атаки на всемирный рынок; перед лицом таких объединений оформляются классово мотивированные и солидарно сплоченные силы, возрастающее влияние которых, быть может, призвано к тому, чтобы последствиями своей работы однажды нейтрализовать межнациональную враждебность.

Принимаемая Секретаном установка варьировалась в зависимости от обстоятельств, в смене которых развивалась его карьера. Счастливым обстоятельством было то, что вскормившая его колыбель находилась в том перекрестке Европы, где пересекаются, взаимно пронизывая и корректируя друг друга, две великие цивилизации. Поэтому Секретан был призван осуществить синтез двух течений мысли, одно из которых идет от латинской Европы, а другое – от германской.

Латинская Европа порождает две философии, выступающие верным отражением общества, разделенного на два особых лагеря – католический спиритуализм и материалистическое неверие. Эти два учения приобретают, особенно во Франции, черты резко противостоящих друг другу течений мысли, транслирующих остроту своего противостояния за пределы Франции. Теократическая школа де Местра и де Бональда оказывает существенное воздействие на Шеллинга и Фр. Шлегеля, в то время как материалистическое направление влияет главным образом посредством английской мысли. Подобно де Местру и де Бональду их немецкие сторонники объявляют себя противниками революции и для того, чтобы победить ее, атакуют не только ее последствия, но и причины, к ней приведшие.

Столетия, прошедшие от Ренессанса и Реформации, всем этим мыслителям представляются приносившими порядок в жертву прогрессу, прошлое – настоящему, сверхъестественное – материальному. Кроме того, вместо того чтобы, подобно картезианцам, а также последователям Фрэнсиса Бэкона и сенсуалистам, отправной точкой считать индивидуальное сознание, источник социального порядка они ищут в коллективном сознании, противопоставляя индивидуализму своих противников авторитет расы и традиции. С 1803 г. учитель Секретана, Шеллинг, присоединяется к позиции де Местра и де Бональда. В своей работе «Философия и религия», продолжением которой явились «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1808)³, он говорит, что вещи обязаны своим существованием тому, что отделяются от абсолюта. Род человеческий при своем возникновении получил откровение искусства, науки, религии и цивилизации при посредничестве существ более высокого ранга, чем сам человек, которые исчезли, посеяв божественные зерна совершенной культуры. За их исчезновением последовало постепенное ухудшение нашей планеты и человеческого рода. История такого падения является эпопеей в двух частях, одна из них – «Илиада», другая – «Одиссея»; первая рассказывает, как человечество отделилось от своего божественного центра, а вторая описывает

³ Закончены в указанном году, но вышли в свет впервые в 1809 г.

возвращение в оставленный дом родной. Кульминацией конфликта между индивидуальными волями и волей мировой явилось воплощение Христа, благодаря чему борьба добра и зла оканчивается упорядочиванием и возобновленным примирением вещей в лоне добра.

Отраженная в последней ветви шеллингианской мысли теократическая философия клерикальной Франции⁴ еще более четким образом была сформулирована Фридрихом Шлегелем. В своей «Философии истории», вышедшей в свет в 1827 г., он говорит, что произошло падение человека (*chute*)⁵. Отсюда и берет начало прогрессивно растущее воспитание человечества, организованное в целях его спасения Богом. Свобода, провидение и возможность зла – три фактора истории. Такая история совершенно отлична от натуральной истории. Человек вовсе не усовершенствованное животное; изначально он наделен зародышем божественности, долженствующей создать язык, мышление и всяческое движение, делающее человека хозяином земли. Человек, упав, утратил состояние невинности и мудрости; таким образом, история – не что иное, как движение, устремленное к восстановлению утраченного. Исторические народы (*nations*) образуют единую цепь от юго-восточной Азии до северо-западной Европы. Их развитие охватывает четыре периода: сначала на Востоке (1); потом в политическом мире Персии, Греции и Рима (2); затем в христианской Европе средних веков (3); наконец, в современной Европе (4).

История восточного мира свершается внутри духа, представляя собой последовательное развитие четырех способностей человека – разума в Китае, воображения в Индии, практического ума у египтян и воли у иудеев. История Персии, Греции и Рима развивается в направлении, противоположном движению истории азиатского Востока; она устремлена к внешней организации человечества, которая старается рядом последовательных попыток осуществить переустройство материального единства мира. В христианскую эпоху под эгидой папы организуется одновременно и внутренняя, и внешняя жизнь человечества – счастливый период, к концу своему обеспокоенный Реформацией, давшей сигнал революционной дезорганизации, предел которой, наконец, поставила реставрация легитимной власти.

Логическое истолкование догмата грехопадения таким образом приводит немецких адептов теократической школы к тому, чтобы увидеть в свободе истинную причину зла, существующего в мире, с воодушевлением бороться с ней и с использованием разума и всех индивидуальных инициатив, сопровождающих осуществление исторической преемственности⁶.

Итак, Секретан исходит из тех же самых принципов, что и теократическая школа; как же случилось, что он приходит к противоположным заключениям, согласно которым в его глазах история предстает как возрастание индивидуального сознания, постепенного высвобождения моральной личности и восхождение к общественному организму все более и более совершенному, в котором каждый призван играть роль соответственно его особенной природе? Благодаря тому, что в душе Секретана латинская идея бога как централизованной инстанции, скроенная по модели Филиппа II, Людовика XIV или Наполеона, мало-помалу уступает место идее бога, осуществляющегося в индивидах, одушевленных гением (*génie*) милосердия⁷.

⁴ Сомнительная мысль, приписывающая, на наш взгляд, слишком большую весомость влиянию на Шеллинга французских традиционалистов времен Реставрации.

⁵ У Шеллинга исходное падение, прежде всего человека как рода, понимается как *отпадение* от Бога, абсолюта или идеи, как *отделение* от высшего и абсолютного.

⁶ Слишком упрощенная трактовка взглядов традиционалистов и романтиков, которые как раз и были самыми пламенными сторонниками идеала свободы, прежде всего именно индивидуальной. Личное религиозное обращение некоторых из них мало что в этом поменяло.

⁷ Здесь напрашивается сопоставление секретановского гения, или духа милосердия, с «Гением христианства» у католика Шатобриана, который, на наш взгляд, действительно был близок к «теокра-

Со временем Секретан все больше и больше понимает, что религиозная мысль латинского мира суха в своем аналитизме⁸, раскалывая бытие на две абсолютно различные половины – силы добра и силы зла, Бога и Природу, дух и тело, мужчину и женщину, священника и светского человека, Церковь и Государство, – антагонизм между которыми может разрешиться лишь полной победой одной или другой стороны. Религиозный гений Секретана, испытавший воздействие мистического дуновения романтической Германии и движения английского Пробуждения⁹, ищет менее химерическое решение загадки бытия, чем абсолютный дуализм, стремясь соединять вместо разделения и устанавливая ассоциации вместо субординации. Для него добро и зло, универсальное и индивидуальное прекращают быть отделенными друг от друга, подобно дню и ночи; он приходит к тому, чтобы видеть их смешивающимися, взаимно проникающими, обуславливающими друг друга. Бог и Природа, дух и тело перестают быть абстракциями с тем, чтобы войти во все более и более конкретизирующееся единство. Секретан считает, что мужчина и женщина не обречены ни жить изолированно друг от друга, ни быть рабами друг у друга; будучи различными по природе и не находящимися ни в какой иерархии ранга между собой, они призваны дополнять друг друга; священник же, т.е. человек, живущий исключительно духовно, и светский человек, живущий единственно лишь ради материальной жизни, – вот две чудовищные формы человеческого существования, от которых будущее должно нас избавить и вместе с тем устранить радикальный антагонизм между институциями морального убеждения и структурами материального принуждения, называемыми Церковью и Государством.

Хотя дух Реставрации претерпел ряд поражений в сознании Секретана, тем не менее он в нем удерживается в измененной, без сомнения, форме, но в то же время всегда готовый оспаривать посягательства на него со стороны утилитарной и эмпирической традиции. Дух этот влечет Секретана сохранять две фундаментальные идеи его метафизики – грехопадения и сущностного единства человеческого рода. И духу Реставрации это тем более легко удастся, что обе указанные идеи были истолкованы Кантом в благоприятном для свободы и дела цивилизации смысле.

тической школе» де Местра и де Бональда. Если Секретан и был учеником «теократической школы», то слишком незначительное время, поскольку всегда, будучи пламенным протестантом-обновленцем, он ставил мораль и все с ней связанное на первое место. Примат морали над бытием, со-единенный с доминирующей над его сознанием идеей прогресса, привел Секретана к прекрасо-душной моральной утопии, кричащим образом опровергнутой окопами августа 1914 г.

⁸ Гейне, немецкому романтику, жившему в Париже после 1830 г., в его пронизанной ностальгией поэме «Германия. Зимняя сказка» атмосфера французской столицы предстает в точности в тех же тонах: “Nur der Verstand, so kalt und trocken, // Herrscht in dem vitzigen Paris...” (Лишь рассудок, такой холодный и сухой, // Царствует в остроумном Париже...).

⁹ Обновленческое движение (Awakening, Réveil, Erweckungsbewegung – Пробуждение) в европейском протестантизме. Исторические корни его уходят к общинам «Моравских братьев», основные идеи которых были подхвачены британскими пресвитерианцами и методистами, обвинявшими официальную церковь в измене истинному христианству. В романской Швейцарии оно появляется с 1814 г. Его женевские представители вышли из состава государственной церкви в 1831 г., основав евангелическое общество. А в 1848 г. различные диссидентские религиозные группы объединились, создав евангелическую «Свободную церковь» (l'Église libre), духовным лидером которой стал Александр Вине, старший друг и учитель Секретана, один из самых влиятельных протестантских реформаторов XIX в. На наш взгляд, поворот в философской эволюции Секретана во многом можно представить как пробуждение у него идей «Пробуждения», носящих подчеркнута морально-социальный, воспитательный и образовательный характер. Неслучайно, что в свой поздний период Секретан издает переписку А. Вине и становится социально-политическим мыслителем-моралистом, борющимся за права женщин, интересы рабочего класса и т.п.

Итак, когда утилитаристское течение достигает своего подъема, Секретан вступает на стороне моральной энергии с тем, чтобы бороться против расслабляющего воздействия оптимистов, пытающихся заставить уверовать в автоматический прогресс, продвижение которого было бы обеспечено просто игрой свободных эгоизмов. Перед лицом растущего детерминизма он считает, что превосходство моральной идеи должно быть жизненно важным элементом современной мысли, а мы, руководимые ею, должны подхватить и обновить дело реформаторов шестнадцатого века.

Секретан также вступает в схватку тогда, когда моральное развитие индивида оказывается под угрозой со стороны крепнущего милитаристского, капиталистического и социалистического империалистического натиска. Подобно Карлейлю, он противопоставляет движению масс и коалиции материальных интересов активность индивидуальностей, души которых, расширяясь, вибрируют в унисон со всеобщими интересами человечества. Будущее, на которое можно повлиять в благоприятном для гуманитарного интереса направлении, занимает его больше, чем прошлое, фаталистический нажим которого его пугает. Отсюда проистекает его пристрастие к естественному праву, уменьшающему до минимума принуждение, без которого политические и правовые структуры не могут обойтись. Отсюда его симпатия по отношению к усилиям, направленным на преодоление несчастий войны и бедности (*du prolétariat*). Отсюда его кампания в защиту мер, способных улучшить положение женщины. Отсюда, наконец, его неизменное убеждение, что восход эры справедливости возможен лишь благодаря моральной реформе, увлекающей нас за пределы узко понимаемой индивидуальности и открывающей нам радость причастности к тому, что является вечным и универсальным¹⁰.

В трудах по истории философии упоминание о Секретане сводится к тому, что он является автором «Философии свободы» и в таком качестве принадлежит к шеллингианской школе. Его же работы о принципе и значении морали, о социальных проблемах и в особенности его замечательная книга «Цивилизация и вера» прошли незамеченными. В чем же причина такого невнимания? Не в том ли, что читателю трудно ориентироваться в произведениях, в которых нередко отсутствуют оглавление, а также алфавитные, именные и предметные, указатели? Или же дело здесь в том, что нелегко поместить мысль Секретана в четко определенную философскую систему? Или причиной тому его колебания между методом интуиции и приемами доказательства утверждений или же его стремление послужить философии так, чтобы она стала больше руководством практической жизни людей, чем теоретическим вкладом в архитектуру человеческой мысли? Возможно, все перечисленное вместе послужило тому, что я только что отметил. Поэтому публикация его сочинений, снабженных всеми необходимыми для пользователя указателями, способными облегчить доступ к их содержанию, была бы подлинной услугой его памяти. Большой интерес в равной мере представляет и задача так сформулировать мысль Секретана, чтобы, избежав утомительных диалектических рассуждений, высветить его гениальные интуиции, отзвуки которых обнаруживаются в работах большинства великих философов современности.

Не выступают ли прелюдией «Творческой эволюции» Бергсона те страницы «Цивилизации и веры», на которых Секретан показывает, что эволюция является сущностной формой творческого процесса, а развитие человека как индивида – наиболее естественным символом универсальной эволюции?

А мысль Секретана о том, что «первый принцип, утверждающий религию, состоит в том, что наилучшие вещи – самые устойчивые вещи, которые переживают

¹⁰ Эта сторона деятельности Секретана не может не напоминать аналогичной позиции Габриэля Марселя, которому были близки, думается, не только, как он сам признавался, некоторые страницы его «Философии свободы», но и, пусть частично, его социально-политические идеи.

все другие и будут последним основанием (*le dernier mot*) универсума», не является ли фундаментальной идеей прагматизма Джеймса?

А идея созидающей свободы, сотрудничества целого и части, Бога и человека, идеала и реальности; суровая критика, которую Секретан обрушивает на всю нашу цивилизацию и на чисто статическую концепцию религии; поклонение, в котором он признается, перед возвышенной идеей христианства о том, что Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом, – все эти проявления мысли зрелого Секретана не находим ли мы в произведениях Ойкена?

Душа Секретана отзывалась не только на все общие течения европейской мысли, но наш соотечественник как своей жизнью, так и произведениями выразил и самые глубокие стремления нашего национального духа.

Подверженная случайностям природа нашей страны толкает нас к разобщению. Напротив, история нас сближает; она допустила, чтобы в деле свободы сотрудничали все более и более разнородные силы. Она объединила горцев, компактно проживающих вокруг озера Четырех Кантонов, лесные кантоны и кантоны городские, католическое население и протестантское, землепашцев и горожан, германцев и латинские народности. Она также сплавила воедино соперничающие интересы регионального уровня, общественные и этнические. Таким образом, идея кооперации, выявляющаяся за этим развитием федералистского начала, в значительной степени послужила тем импульсом, который руководил мыслью Шарля Секретана. Она проявилась в религии, метафизике, психологии, морали и социологии, в соработничестве Бога и человека, всеобщего и частного, рефлексивной мысли и ощущения, идеального и реального, коллективного сознания и сознания индивидуального. И более того, эта идея одушевила не только мысль Секретана, но и его жизнь.

Действительно, к привычкам его первичного воспитания, существенным образом латинского, присоединились влияния немецкой мысли. Его брак с католичкой, с которой он пятьдесят лет прожил в самой совершенной гармонии, поднял его на ту высоту христианства, где оно господствует над церковными обособлениями. И на закате своей жизни он все еще мечтал о таком образе жизни для всех, когда ручной труд на свежем воздухе гармонично бы чередовался с умственными кабинетными занятиями, как это до сих пор имеет место во многих регионах нашей родины¹¹. Его чаяния были страстно устремлены к такой социальной организации,

¹¹ Автор здесь и сразу далее имеет в виду прежде всего первый очерк из книги семидесятилетнего Секретана «Моя Утопия. Новые моральные и социальные этюды» [Secrétan Ch., 1892]. В нем в изобретательно сконструированной литературной форме рассказа «ученого кузнеца», увиденного автором во сне на лоне альпийской природы, дается очерк из страны будущего, когда мирным парламентским путем посредством всеми уважаемого всеобщего избирательного права сменится социально-экономический и политический режим под воздействием новых передовых прогрессивных и, главное, по-настоящему рациональных моральных идей, и люди постепенно примут новый образ жизни. Врагом номер один такой гармонической разумной и счастливой жизни для всех «ученый кузнец» называет «роскошь» во всем. Приятный, уютный и рациональный протестантский рай ощущается читателем этого очерка близким утопическому социализму либерально-синдикалистского типа. Ключевые слова этого утопизма – «участие», например, рабочих в управлении предприятия, и «ассоциации». Совсем не странно, что в конце «железного века» (А. Блок) по всей Европе, включая Россию, распускаются сладенькие пузыри просветительских наивностей, лопнуть которые заставил август 1914 г. У нас подобные рационально-моралистические наивности сеял с присущим ему во всем неистовством Лев Толстой, так горячо обсуждавший, как и неизвестный ему Шарль Секретан, например, неестественность признания права частной собственности на землю. Оба мыслителя жили в одно время, оба были серьезно захвачены в молодости Руссо, кстати, женевицем, питались одной интеллектуальной культурой, читали одни книги, в частности столь популярного тогда Генри Джорджа. Если одним словом выразить всю эту вдруг открывшуюся тему, то можно сказать, что *mutatis mutandis* русское утопическое толстовство и швейцарское «секретанство» были культурно-историческими гомологами в лоне единого европейского хронотопа.

которая основывается на кооперации и предназначена прекратить конфликты труда и капитала.

Этот удивительный жизненный путь, посвященный одной идее, являющейся по сути дела и ведущей идеей нашей страны и имеющей шанс стать, быть может, идеей будущего мира, находит свое отражение в прекрасной книге, недавно переизданной биографии Секретана¹², в которой его дочь Л. Секретан представляет жизнь и творчество своего отца и где она дает нам почувствовать, как при посредничестве фигуры апостольского типа соединяются между собой прошлые поколения с поколениями сегодняшнего дня, как издалека идущие влияния, передающиеся от отца к сыну, сочетаются с влияниями родной среды и заграницы с тем, чтобы произвести личность, наделенную как большими талантами, так и благородными порывами (instincts).

Тропы, по которым движутся философы, обычно не считаются путями, предлагающими привлекательные развлечения. Читая эту книгу, мы решительно расстаемся с этим мнением. В ней мы находим всегда находящуюся в движении жизнь мыслителя, который надеялся, заблуждался, страдал и боролся, как и все мы, но который, кроме того, нас еще и стимулирует тем, что открывает нам утешительные подходы к лучше, чем наше, организованному человечеству.

Перевод с французского языка и примечания В.П. Визгина

Список литературы

Визгин, 2022 – *Визгин В.П.* Философия свободы Шарля Секретана // История философии / History of Philosophy. 2022. Т. 27. № 1. С. 68–83.

Французские стихи, 1969 – Французские стихи в переводе русских поэтов XIX–XX вв. на французском и русском языках / Сост., вступ. статья и коммент. Е. Эткинды. М.: Прогресс, 1969. 614 с.

Bovet, 1906 – *Bovet F.* Lettres de jeunesse. Paris: Fischbacher, 1906. 408 p.

Maurer, 1913 – *Maurer A.* Charles Secrétan: L'évolution de sa pensée // Revue de Théologie et de Philosophie. 1913. Nouvelle série. Vol. 1. No. 1. P. 51–62.

Secrétan Ch., 1841 – *Secrétan Ch.* Fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique. Lausanne: Impr. chez S. Delisle, 1841. 119 p.

Secrétan Ch., 1892 – *Secrétan Ch.* Mon utopie: nouvelles études morales et sociales. Paris: Felix Alcan, 1892. 304 p.

Secrétan L., 1912 – *Secrétan L.* Charles Secrétan, sa vie et son oeuvre. Quatrième édition. Lausanne: Payot, 1912. 544 p.

Alexandre Maurer Charles Secrétan: the Evolution of His Thought

Preface, translation and commentaries by Victor P. Vizgin

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

The article by the Swiss author, published in translation, vividly and expressively reveals the nature of the personality and work of Charles Secrétan (1815–1895), an outstanding philosopher of Switzerland of the 19th century, in the historical context in which they developed. The author of the article convincingly shows the difficulty of unambiguous historical and philosophical

¹² В подстраничной библиографической сноске автора указано издание [Secrétan L., 1912], но с дополнением, что это первый том. Однако в факсимиле этой книги, что у нас на руках, нет указания, что это именно первый том. Насколько нам известно, второго тома никогда не выходило.

characteristics of Secretan's philosophy, which is based on the religious-metaphysical doctrine of freedom and moral obligation. Maurer approaches the coverage of Secretan's philosophy, trying to understand it not only as a result of certain philosophical and religious influences, but also as a reflection of "his time and his country". The author of the article presents the evolution of Secretan's work as a departure from the speculative-deductive method of German idealists-systematists, characteristic of its first period, which is manifested in the Swiss philosopher's appeal to the actual moral and socio-political problems of his time. Maurer's article can be useful not only to specialists in the history of philosophy, but also to a wider circle of readers interested in the thought of the 19th century, without knowledge of which it is impossible to understand modern Western philosophy.

Keywords: Charles Secretan, Swiss philosophy, freedom, creation, the fall, redemption, German Romanticism, Latin and Germanic cultural traditions

References

- Bovet F. *Lettres de jeunesse*. Paris: Fischbacher, 1906. 408 p.
Francuzskie stichi v perevode pussjich poetov XIX-XX vekov na francuzskom i russkom yazukach. Moscow: Progress Publ., 1969. 614 p. (In Russian)
- Maurer A. Charles Secrétan: L'évolution de sa pensée, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1913, nouvelle série, vol. 1, no. 1, pp. 51–62.
- Secrétan Ch. *De l'âme et du corps: Fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique*. Lausanne: Impr. chez S. Delisle, 1841. 119 p.
- Secrétan Ch. *Mon utopie: nouvelles études morales et sociales*. Paris: Felix Alcan, 1892. 304 p.
- Secrétan L. *Charles Secrétan, sa vie et son oeuvre*. Quatrième édition. Lausanne: Payot, 1912. 544 p.
- Vizgin V.P. Filosofia svobody Charle'a Secretan'a [The Charles Secretan's Philosophy of Freedom], *Istoria filosofii / History of Philosophy*, 2022, vol. 27, no. 1, pp. 68–83. (In Russian)

В. Гордин Философия относительности

Н.И. Герасимов

Предисловие к переводу

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

Публикация состоит из двух частей – из введения в проблематику исследования творчества В.Л. Гордина и перевода его статьи, опубликованной на английском языке в 1926 г. в журнале Колумбийского университета “The Journal of Philosophy”. Автор подчеркивает, что биографию российского мыслителя нельзя написать, пока не изучен эмигрантский период его жизни. Кроме того, в предисловии отмечается, что историки чаще всего концентрируют внимание на социально-политической стороне жизни В.Л. Гордина, а не на его идеях, которые как раз и определяли его поступки на протяжении всего жизненного пути. Автор полагает, что публикация этого источника позволит в дальнейшем начать масштабную работу по изучению философского наследия мыслителя в период его вынужденной эмиграции из России.

Ключевые слова: братья Гордины, В.Л. Гордин, русский анархизм, русская философия, русская эмиграция, релятивизм, теория относительности, русские анархисты

Вольф Лейбович Гордин (1884–1974) относится к числу наиболее загадочных и противоречивых российских мыслителей XX в. Несмотря на все усилия мирового исторического сообщества реконструировать его жизненный путь, говорить о какой-либо внятной биографии (и уж тем более об интеллектуальной биографии) еще очень рано. Вместе с тем то, что мы уже знаем о его судьбе, – поражает воображение даже обыкновенного читателя. Творческие инициативы мыслителя воплощались в разных формах – от смелых литературно-философских сочинений до создания уникального искусственного языка и сложной организационной работы в анархистском движении после российской революции 1917 г.

Долгое время политическая сторона деятельности В.Л. Гордина как бы «затемняла» философскую – историки до сих пор отдают предпочтение изучению его революционной деятельности, а не интеллектуальным сюжетам, которые лежа-

ли в ее основе [Рублёв, 2019; Гончарок, 2017]. Впервые в отечественной науке непосредственным изучением творческого наследия мыслителя занялся лингвист С.Н. Кузнецов, опубликовавший в 1995 г. во французском научном сборнике статью, которая спустя 19 лет была им переработана и переведена на русский язык для российского журнала «Современная наука» [Кузнецов, 2014]. Его начинания углубила в своей диссертации А.В. Аролович [Аролович, 2005]. Отдельно стоит сказать об историке философии Е.В. Кучинове, в текстах которого удивительным образом идеи В.Л. Гордина сочетаются с герменевтикой Хайдеггера и современным материализмом К. Мейясу [Кучинов, 2019а; Кучинов, 2019б]. Настоящий «бум» интереса к поэтической и социально-философской стороне творчества В.Л. Гордина начался в 2019 г., когда два издательства «Common place» и «Гилея» независимо друг от друга переиздали написанную мыслителем совместно с его братом А.Л. Гординым поэму-утопию «Анархия в мечте: Страна анархия» (1919) [Братья Гордины, 2019; Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019]. В 2020 г. художник Г.С. Орехов по мотивам поэмы-утопии в выставочном пространстве фонда «Екатерина» создает инсталляцию «Домик Гординых», а на официальном youtube-аккаунте Московской школы фотографии и мультимедиа им. А. Родченко с таким же названием публикуется видеозапись дискуссии об эстетических и политических идеях произведения, а также о сложной судьбе самого В.Л. Гордина [Герасимов, 2021, с. 44].

В.Л. Гордин родился в Российской империи, в местечке Михалишки, недалеко от г. Сморгонь. В юные годы вместе со своим братом А.Л. Гординым он знакомится с философией М. Штирнера, что в последующем определит часть его философских интуиций (борьба с «призраками» социальных предрассудков, антиэтатизм, атеизм и культ индивидуальной человеческой воли). Уже в самой Сморгони в 1908 г. братья основывают экспериментальную школу «Иврия», в которой изобретались новые педагогические методики, ориентированные на эмансипацию ребенка как познающего субъекта. В 1909 г. снова вместе с братом В.Л. Гордин выпускает в свет книгу «Система материальной и относительной естественности», в которой впервые обращается к проблемам материализма, техники и философского релятивизма [Гордины, 1909]. Что происходило в жизни мыслителя в период 1914–1916 гг., точно сказать весьма сложно. Известно, что г. Сморгонь попал под обстрел немецкой артиллерии. Была уничтожена «Иврия», а сами братья Гордины, ставшие беженцами, некоторое время искали себе дом.

Однако уже к 1917 г. В.Л. Гордин становится одной из ключевых фигур анархистского движения в Петрограде (Петроградская федерация анархистов). В 1918 г. вместе с братом он основывает новое течение в анархизме – пананархизм (теория, согласно которой анархизм нуждается в серьезной концептуальной «доработке», что предполагает интеграцию вопросов феминизма, индивидуализма, коммунизма, свободы малых этнических групп и свободы молодежи в единое проблемное поле). В том же году в свет выходит и поэма-утопия «Анархия в мечте: Страна анархия», где в литературно-философской форме критикуется идея причинности, телеология и классический гуманизм и где технический и социальный конструктивизм позиционируется в качестве интеллектуального инструмента, благодаря которому возможно идеальное будущее общество. Тогда же в попытке изложить главные тезисы своих философских убеждений В.Л. Гордин выпускает книгу «Беседы с анархистом-философом» [Бр. Гордины, 1918]. В 1919 г. вместе с братом он начинает разработку искусственного языка АО, финальную версию грамматики которого завершает лишь к 1924 г. уже единолично. АО – язык, состоящий из 11 знаков, в котором используются арабские цифры и знаки математических операций. В.Л. Гордин полагал, что искусственные языки должны вытеснить языки национальные, а конкретно язык АО должен стать планетарным и общечеловеческим. Увлекаясь идеей освоения космоса, он написал несколько работ, в которых прогнозировал новый

технический «скачок» в прикладных областях человеческого знания: в будущем должна произойти колонизация других планет и переосмысление вопросов человеческой телесности (например, он полагал, что совсем скоро люди откажутся от природной пищи, заменив ее на синтетическую, которая, по его мнению, будет усваиваться в организме, не оставляя шлаков) [Герасимов, Ткаченко, 2021].

В это время он подписывает свои работы по-разному («Бр. Гордины», «Братья Гордины», «Бэоби» и др.), стараясь дистанцироваться от своего настоящего имени (так как оно есть продукт национального языка). Исследователям до сих пор сложно сказать, не использовал ли мыслитель еще какие-то изошренные псевдонимы, о которых мы не знаем, а если обратиться к тому, что известно, – непонятно, по какому принципу он эти псевдонимы выбирал (известно только, что «Бэоби» – буквально «Человечество-Я» на языке АО). Функционировавший в 1919–1924 гг. в Москве Социотехникум (вольная коммуна людей, где было принято разговаривать на языке АО и где осмыслились возможности новых безвластных способов социальной коммуникации) – последний масштабный проект В.Л. Гордина до эмиграции из России. Мыслитель попадает под очередную волну политических репрессий. На некоторое время большевики насильно определяют В.Л. Гордина в психиатрическую больницу, которую ему все же удалось покинуть.

В 1924 г. он уже оказывается в США, где пытается «влиться» в современный западный интеллектуальный мир. На данный момент эмигрантский период жизни и творчества В.Л. Гордина практически не изучен. Более того – это *terra incognita*, «белое пятно» в истории анархизма и уж тем более в истории философской мысли. Долгое время исследователи ограничивали себя в высказывании весьма смелых, но совершенно непроверяемых гипотез, подобных той, которую, например, предлагает П. Эврич. Рассуждая об эмиграции В.Л. Гордина в США, он пишет, что Гордин «стал протестантским миссионером» [Эврич, 2006, с. 249]. Американский историк ссылается на «надежные источники», но не называет их [Там же]. Опираясь на архивные данные из Исследовательского института языка идиш (Institute for Jewish Research) в Нью-Йорке, мы можем сказать, что протестантским миссионером с такой же вероятностью мог стать и М.Л. Гордин (тоже родной брат В.Л. Гордина)¹, о котором П. Эврич в своих трудах ничего не пишет [Brothers Gordin, 1955].

Однако эти документы проясняют еще более важное обстоятельство – в эмиграции мыслитель протестантским миссионером вовсе никогда не был, а активно развивал то, что он уже успел сделать в России. В.Л. Гордин писал на французском языке для периодического издания Э. Армана “L’En-Dehors” (газеты, защищавшей позицию индивидуализма), о философском понимании хаоса, общества, человека и науки [Veoby, 1934; Veoby, 1935a; Veoby, 1935b]. На английском языке он выпустил специальную брошюру «Творение, или Эволюция, или Изобретение мира» [Gordin, 1931], где определил свои философские взгляды как «инвентизм». Также В.Л. Гордин в статьях, напечатанных в журнале “The Clarion” [Veoby, 1932; Veoby, 1933], пытался осмыслить проблему мира как конструкта и мира как природного хаоса.

Наибольший интерес вызывает самая ранняя эмигрантская работа В.Л. Гордина – научная статья, опубликованная в академическом журнале Колумбийского университета “The Journal of Philosophy” в 1926 г. Всегда стремившийся сохранить и развивать свой уникальный стиль письма (это выражалось прежде всего в систематическом использовании и «модернизации» придуманных им же самим терминов, таких как «социомагия», «культуротехника» и др.), в данном случае он серьезно ограничил себя в выразительных средствах. Мы вправе предположить, что Гордин,

¹ Е.В. Куцинов полагает, что М.Л. Гордин самостоятельно прошел путь от троцкизма к протестантизму. В эмиграции, в США, он действительно стал протестантским миссионером [Куцинов, 2019б, с. 44].

оказавшись в США, сразу же захотел быть услышанным в стенах американской академии. К счастью, редакционная коллегия "The Journal of Philosophy" пошла навстречу мыслителю, который в американском обществе был абсолютно неизвестен. Публикуемый здесь перевод статьи «Философия относительности» (The philosophy of relativity, 1926) сделан с учетом сохранения стиливых особенностей оригинала. Многие фрагменты текста В.Л. Гордина нельзя назвать абсолютно прозрачными и понятными, а кроме того, в статье даже содержатся фактические ошибки (интерпретации и анализу его статьи, пожалуй, необходимо посвятить отдельное исследование). Пояснения и комментарии переводчика призваны внести ясность там, где читатель столкнется с возможными трудностями толкования.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. Гордин Философия относительности¹

1. *Возрождение философии.* На сегодняшний день очень важно признать, что философия возвращает свои прежние позиции среди научных дисциплин и что прогнозируемая позитивистами прошлого столетия смерть философии оказалась такой же ложной, как и известное утверждение О. Конта, что «мы никогда и никоим способом не сможем изучить химический состав и минералогическую структуру» небесных тел. Ибо наука, не обращая внимания на ложное пророчество Конта, смогла прорвать плотины позитивизма, и именно в тот самый момент, когда идеи Конта об ограничении научного знания стали казаться правдоподобными, на сцене появились Кирхгоф и Бунзен со своим методом спектрального анализа. Наступила удивительная эпоха, эпоха астрохимии, электрической теории материи (Дж. Томсон), «завоевания» атома (Э. Резерфорд), ядерной астрофизики (Бор), квантовой теории (Планк) и теории относительности (Эйнштейн). Не только это, но и поразительный и цветущий век философии высшего уровня последовал за позитивизмом. Достижения в этой области знания опровергли утверждения тех, кто хотел бы установить пределы или границы для науки и изгнать философию из реального мира. Если говорить о философии более подробно, то хорошо бы сравнить «Принцип относительности» (1922) Уайтхеда, где он подчеркнул роль философии, по крайней мере, для эпохи реконструкции или, как говорит сам Уайтхед, «реорганизации науки», с «Биографической историей философии» (1857) Джорджа Генри Льюиса, книгой, которая, пожалуй, является цветистым некрологом всему философскому знанию.

Наш век действительно характеризуется (помимо чудесного прогресса, невообразимого для предыдущих эпох, в сфере технических изобретений, которые достигли своего апогея в телемеханике и телевидении) удивительным ренессансом философии, математики, логики, эпистемологии и метафизики. Новая метафизика, однако, больше не является «хождением во тьме» или «строительством воздушных замков», она прочно основана методологически на том, что можно назвать метаматематикой, т.е. на пангеометрии Лобачевского или любой другой неевклидовой геометрии; на трансфинитной или мета-арифметике Кантора, на диалектике или

¹ Переводчик выражает благодарность своим коллегам и друзьям Д.А. Ткаченко и Г.С. Орехову за ценные советы при анализе текста В.Л. Гордина. Перевод статьи осуществлен по изданию: *Gordin W. The philosophy of relativity // The Journal of Philosophy. 1926. Vol. 23. No. 19. P. 517-524.* Все примечания в статье принадлежат переводчику.

мета-логике Гегеля, на интуитивизме или мета-эпистемологии Бергсона и т.п. Что касается современной относительности, то она выражается в гегемонии математики (и в «эйнштейнизме», и частично также в метаматематике) и философии над физикой. По крайней мере, это точно можно назвать результатом соединения математики, физики и философии; причем относительность, будучи математической по своей форме и физической по содержанию, является философской по своей сути.

2. *Относительность и Абсолют.* Относительность, как отмечал в основном Бертран Рассел, не отрицает Абсолют, она не устанавливает границы для науки. Поэтому Уайтхед совершенно прав, когда стремится заменить термин «относительность» на термин «соотнесенность» (relatedness), который является более правильным и менее всего вводит нас в заблуждение. Однако после всех предосторожностей все еще остается большая путаница по поводу относительности, и путаница эта растет пропорционально распространению и росту популярности этой теории в обществе.

Относительность ни в коем случае не подразумевает, что мир должен быть относительным (в смысле неабсолютным) или конечным. Но общество представляет себе явление относительности в качестве того, что связано с теорией конечности мира, которая, по сути, возвращает нас к до-Кузанским временам. Точно так же мы смеем утверждать, что широко распространенное мнение об относительности как о том, что обязательно подразумевает под собой отказ от абсолютного пространства, времени и движения, в корне неверно, хотя за этой необоснованной точкой зрения и стоят высокие авторитеты из мира науки. Это правда, «если пространство и время отнести к настоящему их источнику – к наблюдателю, – то то, что остается в мире природы, кажется нам странным и непривычным»² (Эддингтон)³. Не задаваясь здесь вопросом о том, можно ли назвать природу, лишенную пространства и времени, «миром» или космосом (что подразумевает упорядоченность, следовательно, относительность), давайте лучше спросим себя: следует ли из соотнесения пространства и времени с наблюдателем то, что пространство и время относительны (в смысле не-абсолютны)? Наш ответ таков: Нет. Мы можем безоговорочно согласиться с тем, что пространство и время зависят от наблюдателя, но тогда пространство и время будут относительными только потому, что принципы отсчета наблюдателя тоже относительны. Но они не будут относительными по существу. Предположим, что наблюдатель, например Бог, обладает абсолютными стандартами отсчета или абсолютным методом наблюдения, тогда пространство и время будут абсолютными только потому, что они зависят от наблюдателя.

Однако мы полностью согласны с Бертраном Расселом, который мыслит относительность не субъективно, а объективно. С нашей точки зрения, относительность действительно зависит не от наблюдателя, а от объективных стандартов отсчета, изобретенных и реализованных в науке и технике. Проблема философского релятивизма и абсолютизма может быть решена только методологически, путем изучения и исследования старых стандартов и методов, а также решения вопроса о том, стоит ли их мыслить с позиции абсолюта. Таким образом, просто применяя принцип относительности, мы можем сформулировать проблему абсолюта в терминах релятивизма. Проблема эта звучит следующим образом: можем ли мы изобрести абсолютные стандарты или методы?

Теоретически, да. У нас нет никаких оснований отрицать возможность изобретения абсолютной методологии. Ибо мы, современники, не признаем идею того, что

² Цитата в переводе Ю.Г. Рабиновича. См.: Эддингтон А. Пространство, время и тяготение. Одесса: Гостипография им. Карла Маркса, 1923. С. 7.

³ Eddington A.S. Space, Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory. Cambridge University Press, 1920.

изобретательность нашего разума ограничена. Эта доктрина, основанная на ненаучной индукции (и все же породившая множество технических изобретений) теперь опровергнута. Так как сейчас мы не в силах подойти к Абсолюту эмпирически, мы должны ограничиться лишь его методологическим созерцанием. То, что Абсолют не был понятен Герберту Спенсеру, имеет такое же малое значение, как и тот факт, что радио ему тоже было неизвестно, а метод спектрального анализа Конту и вовсе казался химерой.

Важно не понятие Абсолюта, и уж тем более не его прозрачность (ибо если всякое универсальное сейчас нам видится тусклым, то с чего бы в своем высшем проявлении ему быть ясным⁴), а наша методология. Поскольку никто уже больше не в силах гарантировать нам, что завтра не будет создана новая геометрия, новая арифметика или новая логика, то кто осмелится запретить нам думать о геометрии Абсолюта?

Во всяком случае, сама относительность должна считаться абсолютной. Одна система относительности исторически заменяется другой, более крупной, как например, геоцентризм был заменен гелиоцентризмом. Системы относительности будут продолжаться *ad infinitum*⁵ как в пространстве, так и во времени, ибо фактически или потенциально они не только бесконечны, но и трансфинитны. Мы должны признать Абсолют (как говорит Кантор, абсолютное великое⁶) или вообще всё (абсолютное всего). Точно так же мы можем двигаться в другом направлении, используя системы относительности таким образом, что дойдем до протона и электрона, а в итоге вообще через бесконечное время придем к абсолютной бесконечно малой величине. Хотя последнее и отрицается Кантором, но оно утверждается Гегелем, который здесь логически правильно начинает с абсолютного Ничто, с нуля, как это традиционно делается в арифметике. Из этого следует, что относительность (*relative*) никоим образом не эквивалентна «относительному» (*relational*), но эквивалентна реляционному, термину, который, если бы он заменил «относительность», избавил бы нас от всей той путаницы, которая вызвана использованием последнего понятия.

Относительность и абсолютность – это, по сути, двойное единство, два аспекта, а если точнее, то, пожалуй, что и один аспект, один и тот же аспект космоса, который является относительным внутри и абсолютным вне. Таким же образом – то, что «внутри истории» является реляционным, «вне истории» есть будущее, то есть является абсолютным. Любая система космической относительности, взятая отдельно, реляционна, но все вместе они (с их потенциальностью, подлежащей дальнейшей экстраполяции, и далее понимаемые как актуальные, то есть уже реализованные) являются абсолютными. Все последовательные космические системы относительности заключены в абсолютную систему, благодаря чему их расширение возможно без ограничений. Бесконечное ведет к абсолютному, освобождающему его от внутреннего противоречия, иначе бесконечное не выдерживает и отступает перед конечным. Аналогичным образом все реляционные системы истории, прошлое, настоящее и будущее, понимаемые в единстве, представляют собой абсолютную систему.

⁴ В оригинале: “for if every universal is dim, the highest universal is dim all the more”.

⁵ До бесконечности (*лат.*).

⁶ В оригинале: “as Cantor says, the absolute great”. В.Л. Гордин, видимо имеет в виду понятие “The Absolute Infinite”. Этим понятием Кантор обозначает свою концепцию абсолютной бесконечности. Абсолютно бесконечная последовательность чисел кажется Кантору подходящим символом Абсолюта. Это идею можно выразить следующим образом: если есть число, которое больше любой другой мыслимой или немыслимой величины, конечной или трансфинитной, то оно и будет Абсолютом.

3. *Философская относительность*. Космологическая относительность по своему смыслу совпадает с философской относительностью, и обе они одинаково предполагают реляционность, что в свою очередь подразумевает структуру, если использовать физико-биологическую терминологию, или систему, если использовать логико-философский языковой аппарат. Именно поэтому мы говорим о структуре Вселенной и о системе истории. Принцип относительности, понимаемый как реляционность, действительно был лейтмотивом науки и философии почти с самого их начала в Индии и Греции, но особенно был подчеркнут Юмом, Кантом и более всех Гегелем и Гербертом Спенсером. Причем последние два философских антипода были едины в рассмотрении относительности как первого принципа науки и философии.

Относительность (и давайте не будем забывать, что всякий раз, когда мы используем понятие относительности, то это означает реляционность или соотнесенность) является лишь современной формулировкой старого постулата единообразия или, как его называют другие, законности или упорядоченности природы. Этот постулат всегда представлял собой первый принцип науки и философии, по крайней мере, со времен Пифагора, который рассматривал мир как космос в качестве упорядоченного единства, одним словом, как систему относительности.

Более того, относительность всегда была первым принципом любой религии и даже любой мифологии, магии и искусства, примитивного и современного, полезного и изящного, поскольку не только любая машина и ремесло, но и каждое действие, которое не является простым рефлексом, представляет собой систему относительности, как, впрочем, и каждая намеренная мысль, фантазия или волевое усилие. Однако эта относительность не была чистой относительностью, и поэтому по своей сути она очень далека от относительности Эйнштейна. Она была скорее качественной, чем количественной, скорее адъективной (Уайтхед), чем реляционной. Считалось, что эта относительность присуща телеологии, которая управляет Конечной Причиной, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰυαθόν⁷, целью и концом (Аристотель). В настоящее время «целью и концом» трезвые ученые (к числу которых стоит отнести и Риккерта) называют лишь культуру. Телеология, предполагающая некую изначальность, давно устарела даже в сфере биологии. От нее отказались Дарвин и особенно Мечников, который своей теорией дисгармонии человеческого тела дал начало современной евгенике. Процесс размножения, в котором древние люди видели божественный замысел, благодаря современной науке теперь прояснен в наших глазах в качестве хаотичности и бесцельной случайности, всюду наблюдаемой в природе. Мальтус, Дарвин, а также сторонники контроля над рождаемостью (несмотря на очевидные расхождения между нашими моральными установками и нравственными воззрениями этих ученых) доказывают все это без сомнения. Наши исследования в области размножения среди животных, особенно в сфере зоопедологии⁸, привели нас к важнейшему телеологическому факту – среди некоторых видов пауков самка и самец пожирают друг друга во время совокупления⁹. Вместе с этим мы должны признать, что иногда телеология все же возвращается (монадология

⁷ Единственный и неповторимый (*греч.*).

⁸ В.Л. Гордин использует термин “zoopedology”, видимо, пытаясь соединить в одном слове два понятия – “zoology” (зоология) и “paedology” (педология).

⁹ Этот факт представляется весьма сомнительным. Известны случаи, когда самка паука съедает самца, но они не съедают друг друга. Возможно, В.Л. Гордин где-то вычитал о том, что такие странные случаи в мире природы все же происходят (как некая биологическая аномалия), и он хотел таким образом показать, что всюду царствует хаос, но выражено это так странно, что читателя этот фрагмент лишь вводит в заблуждение.

Лейбница и Лотце, отчасти витализм-энтелехия¹⁰ Дриша¹¹, творческая эволюция Бергсона, qualia Рассела и еще некоторые концепции мира как своеобразного организма).

Однако эта телеология была редуцирована современной наукой, которая в прошлом была механистической, а сейчас стала электрической и реляционной, к чистой причинности, к дуалистической системе причины и следствия (без третьего звена «цели и конца»), которая все же изнуряла философов своей непоследовательностью. Ибо если следствие эквивалентно причине, то нет причины и следствия, а есть тождество (Рибо¹²); но если следствие не тождественно причине, тогда есть творение из ничего; т.е. дилемма, с которой концепция эволюционизма не могла не столкнуться. В результате ее принципы были преобразованы сперва в кондиционализм (Макс Ферворн¹³), затем – в функционализм (Авенариус) и, наконец, в относительность, представляющую собой простое феноменалистическое упорядочивание и перераспределение. Между событиями больше нет причинно-следственной связи, мы можем даже сказать, что больше нет и самой последовательности, но есть разделение и расположение событий во времени. Поскольку относительность неоднородна, вы можете рассматривать ее не только в свете идеи внутренней причинности, но также и в оптике взаимодействия, параллелизма и даже последовательности. Относительность, очевидно, не является каким-то особым физическим принципом, но она есть общий фундаментальный принцип науки как таковой, принцип, проходящий через всю историю культуры, которую можно кратко охарактеризовать как развитие, в котором есть спад/подъем от телеологии к причинности и далее от причинности к относительности. Считаем ли мы это спадом или подъемом – зависит от наших стандартов оценки, от нашего представления об устройстве космоса с точки зрения целостности и неоднородности. Если бы мы были последовательны и точны и не отклонялись бы от исходного смысла термина «принцип» (*principium*, начало, *primus*, *prima*, первый), который ассоциируется с причинностью, то, пожалуй, и саму относительность мы вряд ли стали бы связывать с идеей какой-либо принципиальности. Относительность – это скорее метод. Относительность является первой современной аксиомой не только математики, но также логики и эпистемологии и, следовательно, общей методологии, которая включает в себя все конкретные методологические или формальные дисциплины.

С этой точки зрения заслуга Эйнштейна состоит лишь в том, что он ввел эту общую первую аксиому (или скорее даже постулат, или, лучше сказать, метод) из сферы общей методологии конкретно в физику и таким образом заменил устаревшее представление о причинности как о том, что связано с оккультизмом прошлого и, соответственно, с бессвязностью. Причинность действительно переживала не лучшие времена в прошлом столетии. Ей пришлось столкнуться не только с философскими трудностями, на которые указывали уже древние скептики, но и с трудностями, которые она сама порождала в конкретных областях знания: с химической причинностью, с эффектом, совершенно необратимым и явно эквивалентным причине;

¹⁰ Эти слова В.Л. Гордин пишет через дефис.

¹¹ Дриш Ханс Адольф Эдуард (нем. Driesch, 1867–1941) – немецкий биолог, эмбриолог, сторонник идеи витализма.

¹² Рибо Теодюль-Арманд (фр. Ribot, 1839–1916) – французский психолог, один из основателей научной экспериментальной психологии во Франции. В своих научных изысканиях опирался на эволюционизм Ч. Дарвина и философию Г. Спенсера.

¹³ Ферворн Макс Рихард Константин (нем. Verworm, 1863–1921) – немецкий физиолог, проводивший обширные исследования в области элементарных физиологических процессов, происходящих в мышечной ткани и нервных волокнах. Выступая против концепции каузализма, он предложил термин «кондиционализм» для описания конкретного единичного процесса как совокупности множества других процессов.

с биологической причинностью, умножающейся, согласно Мальтусу, в геометрической прогрессии *ad infinitum*; с социологической причинностью, которая была критически разобрана Уордом¹⁴, и, наконец, с психологической причинностью, которая отвергается всеми современными психологическими системами (от ассоцианизма до бихевиоризма).

Интенционализм Гуссерля как преодоление волюнтаризма Вундта, а также современная психофизиологическая рефлексология (Павлов), социальная рефлексология (Бехтерев), не говоря уже о психоанализе, бихевиоризме и психотехнике, составляют экспрессивную психологию, которая являет собой своеобразный поворот в сторону старой идеи пассивного «волеизъявления», т.е. старой доктрины пассивного «репрезентационизма», фотографической пластины-разума Декарта и Локка, впечатления (Юм) и зеркального отражения мира (Лейбниц). На смену центростремительной психологии приходит психология центробежная, которая потеряла даже слабую тень причинности первой. Наш мир вещей в пространстве не каузален, а обладает свойством протяженности, равно как и наш мир событий во времени. Мир по своему устройству не каузален, а хронологически экстенсивен, поэтому лучше всего его было назвать «интенциональным». Пространство-время (Александр Минковский¹⁵) как высшее объединение, безусловно, интенционально и, следовательно, не причинно-следственно, а конструктивно. Мир в пространстве-времени интенционален и конструктивен, не говоря уже о мире идей и культуры, техники и науки. Это не телеология и причинность, а гетерогенная интенциональность. Физики больше не говорят о мифологической телеологии и причинности, и уж тем более они не говорят о каузальной телеологии, которая сейчас именуется эволюцией. Они говорят о структуре космоса и, следовательно, о гетерогенной космической интенциональности и системе. Точно так же больше не существует никакого присутствующего миру и мысли априорного принципа экономии, но, несомненно, существует разнородная конструктивная экономия мира и мысли (Авенариус – Мах). Мир механики и астрономии – это конструкция, как и мир понятий, логики и даже психологии и восприятия; ибо и восприятие, и понятия – это интенции (Гуссерль) и конструкции (Кассирер), не впечатления, а выражения. Поскольку концепция – это конструкция, то конструкцией является и теория. Электрическая теория материи означает, таким образом, электрическую структуру мира; ибо не только химия с ее технологией и даже с периодической системой элементов или химическими рядами (Менделеев), но и физика – все это моделирование и лепка мира; и, следовательно, не врожденная причинность, а гетерогенная конструкция (Дюгем¹⁶). В целом вся современная цивилизация, основанная на технике (в широком смысле включающей в себя биотехнику, социотехнику, психотехнику и культуротехнику), безусловно, нарушает традиционную причинность с ее идеей мистических или априорных характеристик и функций. Конструкции техники и экспериментальной науки не являются «каузальными» в старом смысле слова, они не предполагают имманентность и неотъемлемость, они по своему устройству разнородны и искусственны. Они не развиваются сами по себе, а всегда создаются человеком.

Именно Юм в Новое время нанес первый удар по причинности (и он оказался смертельным). Но математика и логика (в последнее время так порицаемая

¹⁴ Лестер Франк Уорд (англ. Ward, 1841–1913) – американский ботаник, палеонтолог и социолог. Основатель психологического эволюционизма. Один из основателей и первый президент Американского социологического сообщества.

¹⁵ Ошибка В.Л. Гордина. Речь идет, разумеется, о математике Г. Минковском (нем. Minkowski; 1864–1909).

¹⁶ Дюгем Пьер Морис Мари (фр. Duhem, 1861–1916) – французский физик, механик, математик, философ и историк науки.

всевозможными прагматиками, гуманистами и дешевыми утилитаристами, сторонниками формальной логики) очень давно, почти со времен Аристотеля, освободились от причинности с ее идеей врожденных качеств (хотя Аристотель все еще сохранял некоторые предрассудки пифагорейского математического мистицизма, когда утверждал, что небесные тела должны двигаться по окружностям, лишь потому что они священны, а круг – это совершенная математическая фигура). Авенариусу пришла в голову прекрасная мысль заново обратиться к математике и позаимствовать у нее понятие функции, чтобы очистить наш опыт и ею (функцией) заменить устаревший принцип причинности.

И лишь после прихода Эйнштейна все было оптимизировано и упрощено благодаря принципу, или скорее методу, относительности. Это не первый случай в истории, когда наука перенастраивается и освобождается от трудностей, основываясь заново на чистой математике и чистой философии. Так же в свое время сделал и Декарт. Теперь реформы Авенариуса – Маха революционизируются Эйнштейном. Во всяком случае, становится ясно, что относительность – это чисто философский принцип, как и причинность, которую она заменит по мере математизации различных наук.

В. Гордин
г. Нью-Йорк

Перевод с английского языка и примечания Н.И. Герасимова

Список литературы

- Аролович, 2005 – *Аролович А.В.* Анархизм-универсализм в контексте русской «космической парадигмы» начала XX века: Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. М., 2005. 163 с.
- Бр. Гордины, 1918 – *Бр. Гордины.* Беседы с анархистом-философом. Пг.: Издание Петроградской Федерации Анархических Групп, Ассоциация Пананархистов (Союза Пяти Угнетенных), 1918. 92 с.
- Братья Гордины, 2019 – *Братья Гордины.* Страна Анархия. Утопии братьев Гординых. М.: Common place, 2019. 302 с.
- Герасимов, 2021 – *Герасимов Н.И.* Художественные миры русского анархизма начала XX века (проблема идеала) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2021. № 4 (102). С. 37–49.
- Герасимов, Ткаченко, 2021 – *Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А.* От пананархизма к социотехнике и индивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых // История философии / History of Philosophy. 2021. Т. 26. № 1. С. 99–109.
- 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.Д., 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 коммент. С. Кудрявцева. М.: Гилея, 2019. 444 с.
- Гордины, 1909 – *Бр. В. и А. Гордины.* Система материальной и относительной естественности. Вильна: издание авторов, 1909. 20 с.
- 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.
- Рублёв, 2019 – *Рублёв Д.И.* Российский анархизм в XX веке. М.: Родина, 2019. 704 с.
- Эврич, 2006 – *Эврич П.* Русские анархисты. 1905–1917 / Пер. с англ. И.Е. Полоцка. М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. 272 с.
- Brothers Gordin, 1955 – *Brothers Gordin.* YIVO archives. Record group 3. Yiddish language and literature 1829–1941. 1955. Folder No. 1952. P. 3.

- Beoby, 1934 – *Beoby*. Du chaos à l'universelle invention // *L'en dehors*. 1934. No. 270. P. 110–111.
 Beoby, 1935a – *Beoby*. Qu'est-ce que la société? // *L'en dehors*. 1935. No. 284–285. P. 23–24.
 Beoby, 1935b – *Beoby*. L'individu // *L'en dehors*. 1935. No. 279. P. 247–248.
 Beoby, 1932 – *Beoby W.* Chaos and Cosmos // *The Clarion*. 1932. Vol. 1. No. 4. P. 6–8.
 Beoby, 1933 – *Beoby W.* World-Invention // *The Clarion*. 1933. Vol. 2. No. 2. P. 9–11.
 Gordin, 1926 – *Gordin W.* The philosophy of relativity // *The Journal of Philosophy*. 1926. Vol. 23. No. 19. P. 517–524.
 Gordin, 1931 – *Gordin W.* Creation or Evolution or World Invention. Roscoe, Calif: The Inventist, 1931. 16 p.

Wolf L. Gordin Philosophy of Relativity

Preface, translation and commentaries by Nikolai I. Gerasimov

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

The publication consists of two parts: an introduction to the problems of researching W.L. Gordin's creative legacy and a translation of his article, published in 1926 in Columbia University magazine "The Journal of Philosophy", from English into Russian. The author emphasizes that it is impossible to write the biography of the Russian thinker until the emigrant period of his life is studied. Besides, the introduction says that historians mostly focus their attention on the sociopolitical side of W.L. Gordin's life, rather than on his ideas, which, in fact, determined his actions throughout his life. The author believes that the publication of this source will make it possible in the future to begin large-scale work on the study of the philosophical heritage of the thinker during his forced emigration from Russia.

Keywords: Gordin brothers, Wolf L. Gordin, Russian anarchism, Russian philosophy, Russian emigration, relativism, relativity theory, Russian anarchists

References

- 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. *Russkie anarkhisty. 1905–1917* [Russian Anarchists. 1905–1917], transl. from English by I.E. Polotsk. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf Publ., 2006. 272 p. (In Russian)
- Beoby W. Chaos and Cosmos, *The Clarion*, 1932, vol. 1, no. 4, pp. 6–8.
- Beoby W. World-Invention, *The Clarion*, 1933, vol. 2, no. 2, pp. 9–11.
- Beoby. Du chaos à l'universelle invention, *L'en dehors*, 1934, no. 270, pp. 110–111.
- Beoby. L'individu, *L'en dehors*, 1935, no. 279, pp. 247–248.
- Beoby. Qu'est-ce que la société? *L'en dehors*, 1935, no. 284–285, pp. 23–24.
- Br. Gordiny. *Besedy s anarkhistom-filosofom* [Conversations with an Anarchist Philosopher]. Petrograd: Izdanie Petrogradskoi Federatsii Anarkhicheskii Grupp, Assotsiatsiya Pananarkhistov (Soyuz Pyati Ugnetyennykh) Publ., 1918. 92 p. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Sistema material'noi i otnositel'noi estestvennosti* [The Systems of Material and Relative Naturalism]. Vilna: Tipografiya A.G. Syrkina Publ., 1909. 20 p. (In Russian)
- Brat'ya Gordiny. *Strana anarkhiya. Utopii brat'ev Gordinykh* [Country Anarchy. Utopias of the Gordin Brothers]. Moscow: Common place Publ., 2019. 302 p. (In Russian)
- Brothers Gordin. *YIVO archives. Record group 3. Yiddish language and literature 1829–1941*, 1955. Folder No. 1952, p. 3. (In English)
- Gerasimov N. *Khudozhestvennyye miry russkogo anarkhizma nachala XX veka (problema ideala)* [The Artistic Worlds of Russian Anarchism at the Beginning of the 20th Century (the Problem of the

Ideal)], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts], 2021, vol. 4, no. 102, pp. 37–49. (In Russian)

Gerasimov N., Tkachenko D. Ot pananarkhizma k sotsiotekhnike i interindividualizmu: problema cheloveka v tvorchestve brat'ev Gordinykh [From Pan-Anarchism to Social Engineering and Interindividualism: the Human Being Problem in the Work of the Gordin Brothers], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2021, vol. 26, no. 1, pp. 99–109. (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 W. *Creation or Evolution or World Invention*. Roscoe, Calif: The Inventist, 1931. 16 p.

Gordin W. The philosophy of relativity, *The Journal of Philosophy*, 1926, vol. 23, no. 19, pp. 517–524.

Gordin A.L., Gordin W.L. *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).

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 in the History and Mythology of an Alien Tribe], *Etnograficheskoe obozrenie* [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], *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2019, vol. 4, no. 158, pp. 124–141. (In Russian)

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

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

В.С. Белимова

Индия и Европа: на путях к межкультурному диалогу в философии. Дж. Моханти о теории и практике в индийской философии

Белимова Влада Сергеевна – старший лаборант сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: belimova.vlada@gmail.com

В публикации исследуется феномен межкультурной философии в творчестве Дж. Моханти, философа, глубоко погруженного в философские традиции как Индии, так и Запада. Моханти высказывает ряд важных замечаний о природе индийской мысли; в частности, он обращает внимание на особое соотношение теоретического и практического знания в индийских философских школах (даршанах): практика является неотъемлемой частью индийской рефлексии, теория – чистый философский гнозис – также ее значимая составляющая. Опираясь на классические философские тексты индийской традиции, Моханти утверждает, что индийские системы мышления вполне отвечают классическому европейскому пониманию философии. В публикации представлен комментированный перевод статьи Моханти «Теория и практика в индийской философии», являющей собой интересный пример межкультурной философской рефлексии.

Ключевые слова: сравнительная философия, межкультурная философия, диалог культур, полилог, индийская философия, западная философия, Джитендра Натх Моханти, концепция теории и практики в индийской философии, Упанишады, веданта, миманса, ньяя

Предлагаемая вниманию читателя публикация – перевод статьи Дж. Моханти «Теория и практика в индийской философии», которая представляет собой яркий пример реализации межкультурного подхода в философии. Этот подход, нацеленный на включение традиций мысли разных культур в мировой философский дискурс, зародился в Австрии и Германии в 1980-е гг. и получил наименование «межкультурная философия»¹.

¹ Немецкий термин “interkulturelle Philosophie” был переведен на английский как “intercultural philosophy”. В русскоязычной академической литературе существует два подхода к переводу этого термина: «интеркультурная философия» и «межкультурная философия». Автору публикации ближе второй вариант, поскольку в нем отсутствуют семантические отсылки к синтезу разных философских традиций, тем более что против синтеза выступают и отцы-основатели направления. Такого же мнения относительно перевода на русский “intercultural philosophy” как «межкультурная философия» придерживаются много писавшие об этом направлении В.Г. Лысенко и М.Т. Степанянц.

Его основатели – Р.А. Малл², Ф.М. Виммер³, Р. Форнет-Бетанкур⁴ и др. – предположили, что взаимодействие между разными культурами не обязательно должно привести к их полной интеграции, или синтезу, но может проявляться как полилог равнозначимых акторов на философской сцене. Этот подход в отличие от сравнительного, или компаративного, подхода⁵ требует не только отказа от привычки оценивать иные культуры по стандартам и критериям собственной⁶, но признания ценности каждой традиции мысли (т.н. когнитивная скромность) и пересмотра историко-философского знания из перспективы полилогического философского нарратива.

Джитендра Натх Моханти (1928–2023) – феноменолог индийского происхождения, последователь и исследователь Гуссерля⁷, а также индийской системы ньяя. Благодаря глубокой вовлеченности в философские традиции как Индии, так и Запада, Моханти удается раздвинуть географические границы рациональности и приблизиться к межкультурному идеалу мышления, который, с его точки зрения, заключается в стремлении сделать философию «беседой человечества, а не просто монологом Запада» [Gupta, Mohanty, 1996, p. XV].

В публикуемой статье Моханти обращается к важному вопросу: может ли индийская традиция мышления характеризоваться как собственно философия или нет. Идея о том, что восточные системы мысли являются в лучшем случае «предфилософией» и в основном все они – не более чем «религиозный способ представления» [Гегель, 1993, с. 160], была впервые выражена Гегелем в его «Лекциях по истории философии». Ее придерживались многие западные мыслители и историки философии, в том числе и Гуссерль, которого Моханти считает своим учителем. Отец-основатель феноменологии отказывал индийскому мышлению в философском измерении, поскольку в нем отсутствует, по его мнению, воля к научной строгости и теоретическая компонента⁸. С опорой на авторитетные индийские тексты Моханти показывает, что соотношение теоретического и практического в индийских системах таково, что индийское мышление вполне может называться философией.

Главный тезис Моханти, обосновываемый им в статье, состоит в том, что фундаментальное непонимание природы индийской философии западными исследователями было следствием их недостаточного знакомства с ней. Из чего, соответственно, возникает неверная трактовка практики и теории в Индии, а также неверное понимание природы их связи.

Утверждая, что теория и практика в пространстве индийской философии действительно идут рука об руку, Моханти с опорой на классические тексты традиционных *даршан* (миманса, веданта, ньяя и т.д.), демонстрирует, что теория может существовать автономно от практики. Высказывая убеждение в том, что практическое

² Рам Адхар Малл (р. 1937) – немецкий философ индийского происхождения, основатель и президент Международного общества межкультурной философии. Подробнее о его концепции см. [Степанянц, 2020; Степанянц, 2018].

³ Франц Мартин Виммер (р. 1942) – почетный президент Венского общества межкультурной философии (WiGiP – Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie), которое издает журнал по межкультурной философии «Полилог».

⁴ Рауль Форнет-Бетанкур (р. 1946) – профессор университета Аахена (Германия).

⁵ Подробнее о различиях между сравнительным и межкультурным подходами см.: [Белимова, 2019; Лысенко, 2017].

⁶ В частности, отказа от европоцентризма.

⁷ Дж.Н. Моханти – основатель и главный редактор “Husserl Studies”, одного из самых значимых журналов, посвященных феноменологии. В этом журнале публикуются исследования по феноменологическим вопросам (теория интенциональности, теория значения, теория этики и действия и т.д.), а также материалы, касающиеся феноменологии в связи с другими направлениями философии – с герменевтикой, критической теорией, различными направлениями аналитической философии.

⁸ Подробнее см.: [Гуссерль, 2000, с. 672].

измерение индийской мысли не противостоит ее теоретическому характеру, автор обращается к классическому представлению о знании (*видья*), в соответствии с которым все дисциплины традиционного знания в Индии могут быть распределены по четырем основным категориям: изучение (трех) Вед и комментариев к ним (*трайи*), экономика (*варта*), политика (*данданити*) и собственно философия (*анвикшики*), которая служит для всех остальных дисциплин теоретическим обоснованием.

Моханти приводит три аргумента, подтверждающих практическую ценность теории. В первом аргументе, который автор именуется «аргументом объекта», он отсылает к двум санскритским терминам, переводимым на европейские языки как «объект» – *артха* и *вишья*. Под *артхой* он понимает целеполагание, гносеологическую объектность, подразумевающую интенциональность. Под термином *вишья* – просто «объект познания» в текстах по метафизике и эпистемологии. Разъясняя второй аргумент, называемый им «аргументом значения», Моханти обращается к двум философским концепциям соотношения познания и действия: представителя школы миманса Прабхакары Мишры, сводящего проблему объектности к реализации текстовых предписаний и редуцирующего ее к сфере праксиса, и Шанкары, основателя школы адвайта-веданта, выделявшего в сфере онтологии как практическую компоненту (*дхарма*), так и чисто теоретическую позицию, описывающую высшую реальность – *Брахмана*, постигаемого чистым гнозисом – *джняной*. «Аргумент истины» – третий аргумент – выдвигается автором против точки зрения известного американского индолога К. Поттера (1927–2022), согласно которой истина для мыслителей Индии идентична практической реализации освобождения – *мокши*. Не отрицая существующую связь между теоретическим постижением истины и ее практической реализацией, Моханти настаивает на том, что успешная практика является скорее критерием истины, а не ее сущностной характеристикой.

Проанализировав аргументы, приводимые защитниками идеи о практическом характере индийской философии, и контраргументы к этой идее, Моханти переходит к рассмотрению конкретных примеров теоретического дискурса в школах веданты, мимансы, ньяи и буддизма. Автор подкрепляет свой тезис о несводимости к практике теоретической компоненты в индийской философии, обращаясь к концепции *пурушартхи* (целей человека): *чувственного желания (кама)*, *материального благополучия (артха)*, *исполнения долга (дхарма)* и *освобождения от перерождений (мокша)*. Не отрицая практического характера каждой из этих целей, Моханти, со ссылкой на первоисточники, утверждает, что все они обрели в индийской мысли теоретическое обоснование⁹.

В завершение автор приводит важное соображение, касающееся «лучшего проявления» теории в индийской мысли: «...теория переосмысливает *практику в своих рассуждениях* и, тем самым, ищет возможность *присвоить* практику в качестве своего расширения, своего применения, своей актуализации».

⁹ Для удобства читателей комментарии переводчика, содержащие информацию об индийских мыслителях, коренных текстах и базовых понятиях индийской культуры, вынесены в сноски к основному тексту и маркированы «Примеч. пер».

Джитендра Натх Моханти Теория и практика в индийской философии¹

Среди тех, кто пишет об индийской философии, существует негласное правило подчеркивать ее практический характер. В результате сложилось мнение, что практичность является самой значимой и неотъемлемой чертой индийской философии, отличающей ее от западной мысли. Эту практичность определяют по-разному, но чаще всего указывают, что философия в Индии вдохновляется целью устранения страдания (которое лежит в основе человеческого существования) и достижения блаженства. Получается, что философия – лишь средство достижения *мокши*², то есть коренным образом преображенного бытия, а не теоретическое исследование природы вещей, которое значимо само по себе.

С такой характеристикой индийской философии можно согласиться при условии, если она рассматривается в определенной перспективе. В противном случае это может привести – и уже привело – к фундаментальному непониманию природы индийской мысли. В качестве примера такого непонимания позвольте мне процитировать великого Гуссерля: «На сегодняшний день существует множество работ по индийской и китайской философии, в которых они рассматриваются в одной плоскости с греческой философией... Но только у греков мы имеем универсальный (“космологический”) жизненный интерес в новой форме чисто “теоретической” установки» [Husserl, 1970, p. 279–280]. Гуссерль приписывает индийцам «религиозно-мифологическое мировоззрение» и отрицает, что они выработали теоретическую позицию. Поэтому, с его точки зрения, говорить об индийской и китайской традициях мысли как о собственно философских системах – ошибка.

Я же настаиваю на том, что большая часть индийского философского знания обладала строго теоретическим характером, а потому утверждение Гуссерля, сделанное им исходя из предполагаемой практичности индийского мышления, несправедливо: либо он неверно понимает этот практицизм, либо неверно толкует соотношение между теорией и практикой. Предусловки верного толкования обоих понятий в индийской философской традиции, на мой взгляд, таковы: прежде всего это предположение о способности индийцев к теоретическому мышлению, а также их понимание того, что между теорией и практикой существует тесная связь.

Два текста

Для того чтобы разобраться в ситуации, сложившейся в классической индийской философии, позвольте мне привести приблизительный перевод на английский отрывка из вступительного параграфа комментария Ватсьяны³ к «Ньяя-

¹ Перевод с английского языка выполнен по изданию: [Mohanty, 1995].

² *Мокша* (санскр. mokṣa – освобождение) – радикальное освобождение от страданий, связанных с перерождениями. – *Примеч. пер.*

³ Пакшилашвамин Ватсьяна – автор первого из сохранившихся комментариев к «Ньяя-сутрам» (санскр. – Ньяя-Бхашья), относимого к IV–V вв. В этом труде Ватсьяна классифицирует 16 категориальных топиков, выделяя среди них 2 основные категории – источники достоверного знания (прамана) и предметы знания (прамея); 14 оставшихся топиков он относит ко второй категории. Исследователи называют сочинение Ватсьяны первым текстом комментаторского жанра в истории брахманистской философии. – *Примеч. пер.*

сутрам»⁴: «Не обладая средствами достоверного познания, невозможно познать объект; не обладая знанием объекта, невозможно добиться успеха в практическом действии. Познающий, постигая объект с помощью средств достоверного познания, может захотеть обладать этим объектом или же избавиться от него. То или иное желание порождает соответствующее действие. Успех действия определяется отношением к “плоду” (*пхала*⁵). Постигнув объект, познающий обретает его или избавляется от него. Объект – это удовольствие (или причина удовольствия) и страдание (или причина страдания)» [Vhāṣya on Nyāya-sūtra 1.1.1].

Познание порождает желание, желание порождает усилие, усилие порождает действие, действие порождает успех (при условии, что объект был верно понят) или неудачу. Эта причинно-следственная цепочка, с незначительными уточнениями, признается во всех классических школах индийской философии. Нам предстоит проследить ее влияние на проблему соотношения теории и практики.

Приведу еще один отрывок, который выражает не менее характерную для классических текстов черту, независимо от того, к какой школе они принадлежат. Основатель школы навья-ньяя⁶ Гангеша⁷ в самом начале своего выдающегося труда «Таттвачинтамани» пишет следующее: «Чтобы у взыскательных читателей возник интерес к изучению этой работы, Готама⁸ изложил сутру: “Достижение высшего блага происходит от правильного знания...”»⁹.

⁴ «Ньяя-сутры» – базовый текст школы ньая. Первые сутры появились, вероятно, около VI в. до н.э., однако, согласно авторитетным исследователям, полностью текст сформировался только к III–IV вв. н.э. (см., например, [Matilal, 1977; Шохин, 2001]). Авторство «Ньяя-сутр» приписывают Гаутаме (он же Готама и Акшапада). Ньяя-сутры подразделяются на пять книг (или разделов), в каждой из которых по две главы. В книге I характеризуются девять категорий ньая (*прамана, прамея, саншья, прайоджана, дриштанта, сиддханта, аваява, тарка, нирная*), приводятся разновидности дискуссий (*вада, джалпа, витанда, хетвабхаса, чхала*). В книге II осмысляются категории «сомнение» и «источники знания» и приводится доказательство, что достоверных источников знания существует всего четыре: 1) восприятие; 2) умозаключение; 3) сравнение; 4) слово авторитета. В книге III рассматриваются механизмы восприятия с помощью физического тела, обосновывается связь между органами чувств и элементами материи. В этой же, третьей, книге ставятся вопросы о том, является ли знание вечным, а также о субъекте познания (*Атман*). В книге IV исследуются дефекты сознания (*доша*), которые могут быть исправлены благодаря правильному познанию, – в частности, взаимоотношения целого и частей. Здесь также анализируется учение о причинности. Интересно отметить, что именно учение о причинности было одной из главных тем для диспутов между наййиками и буддистами. Ньяя-сутры, в частности, утверждают, вопреки буддистам, что помимо преходящих существуют также непреходящие вещи. Книга V представляет собой практическое пособие по ошибкам при ведении диспута, в частности, здесь описаны 22 причины поражения в споре. – *Примеч. пер.*

⁵ *Пхала* (санскр. – плод) – в индийской философии плод или результат определенного действия. – *Примеч. пер.*

⁶ *Навья-ньяя* (от санскр. *навуа* – новый и *пуяа* – метод) – философская школа логики, сформировавшаяся в рамках ньая в XIII в. В то время как аргументация «старой» ньая, идущей от «Ньяя-сутр» Гаутамы-Акшапады (VI в. до н.э.), была направлена в основном против буддийской логики, «новая» ньая дискутировала с мимансой, ведантой и другими школами мысли, занявшими место буддизма на философской арене, после того как буддизм практически полностью исчез из Индии. Основоположник школы навья-ньяя – Гангеша. – *Примеч. пер.*

⁷ Гангеша (XII–XIII вв.) – основатель индийской логической школы навья-ньяя. Также он известен как Гангешвара Упадхья. В его основном сочинении – «Таттва-чинтамани» («Исполняющий желания драгоценный камень категорий») – представлены эпистемология и логика этой школы. Сочинение состоит из четырех частей, в каждой из которых рассматривается одна из *праман* (источник достоверного знания): 1) восприятие; 2) вывод; 3) сравнение; 4) словесное свидетельство авторитета. – *Примеч. пер.*

⁸ Готама или Гаутама, также известен под именем Акшапада (*акṣarāḍa* – букв. в санскр. «смотрящий на ноги») – легендарный автор «Ньяя-сутр». – *Примеч. пер.*

⁹ Gaṅgeśa, Pratyakṣakhaṇḍa. См.: Mohanty, 1989, pp. 73–75.

Это соответствует традиционному требованию, согласно которому автор должен начинать свое произведение с изложения цели, к которой чтение приведет читателя. Необходимость такого требования оправдана, ведь никто не станет утруждать себя изучением работы, если не будет знать, что она служит достойной цели и в перспективе непременно принесет счастье или избавит от страданий¹⁰. Если произведение просто устраняет интеллектуальные заблуждения или предоставляет некоторую фактическую информацию, то этого недостаточно.

Мне представляется, что высказывания двух крупнейших логиков Индии – причем один из них произнес это в начале христианской эры, а другой тысячу лет спустя – вполне правильно отображают позицию индийской философии в вопросе соотношения теории и практики. Но как именно следует понимать это соотношение?

Классификация дисциплин

Чтобы приблизиться к правильному пониманию этого соотношения, давайте вспомним четырехчастную классификацию наук (*видья*¹¹): *трайи*¹², *варта*¹³, *данданити*¹⁴ и *анвикшики*¹⁵. Эта классификация относится, по крайней мере, к IV в. до н.э., ко времени Каутильи¹⁶. Порядок таков: наука, изучающая Веда (и сопутствующие ритуалы); науки о сельском хозяйстве, животноводстве, торговле и коммерции; наука о политике, правосудии и наказании; и наука, которая «освещает и проясняет все науки» и является «исследованием всех объектов с помощью *праман* или средств

¹⁰ Mohanty, 1989, pp. 73–78.

¹¹ *Видья* (vidyā от санскр. глагола vid – знать) – в широком смысле под видьей в индийской философии понимается «ведение» и «знание», в противоположность неведению (авидья); в более узком смысле – дисциплина, наука, шастра. Характеристика дисциплин встречается уже в текстах первых Дхармашастр (VI–V вв. до н.э.), однако подробная классификация появляется в «Артхашастре» Каутильи (III в. до н.э.). Там же дается общее определение «знания», или «науки», как познания закона и пользы. – *Примеч. пер.*

¹² *Трайи* (от санскр. trayī – три) – дисциплина, связанная с изучением трех вед (Ригведы, Самаведы и Яджурведы), а также авторитетных комментариев к ним. – *Примеч. пер.*

¹³ *Варта* (от санскр. глагольной основы vr̥t – вертеться, вращаться) – буквально «оборотистость в миру», т.е. дисциплина, исследовавшая способы нажить богатство с помощью различных ремесел, ведением хозяйства, торговлей, или экономическая теория. – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Данданити* (от санскр. daṇḍa – палка, pīti – управление) – «правление [с помощью] палки», под которой подразумевается дисциплина, изучавшая цели и методы государственного управления, главным образом посредством наказаний. – *Примеч. пер.*

¹⁵ *Анвикшики*, или *анвикшаки* (санскр. ānvīkṣikī или ānvīkṣakī – смотреть вслед, исследовать) – наиболее раннее обобщенное название для философской деятельности в индийской культуре. Каутилья в «Артхашастре» (I–II вв.) использует термин *анвикшики* как обозначение: 1) родового единства философских направлений; 2) дисциплины, сущность которой в «исследовании посредством аргументации»; 3) метанауки для «отдельных» дисциплин – изучения вед (трайи), экономики (варта), политики (данданити) и т.д. (Подробнее см.: [Канаева, 2014; Шохин, 2009].) В главе о месте философии среди других наук Каутилья указывает, что она «исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику... Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутилья, 1959, с. 17]. Интересно также отметить, что семантическая основа 'īkṣ-' («смотреть»), от которой происходит понятие *анвикшики*, коррелирует с dṛṣ- («видеть, смотреть»), от которой образовано слово *даршана*, т.е. «система воззрений» (в частности, именно *даршанами* называли шесть ортодоксальных систем индийской традиционной мысли: веданта, миманса, ньяя, вайшешика, санкхья и йога). – *Примеч. пер.*

¹⁶ Каутилья, также известен под именем Чанакья (IV–III вв. до н.э.) – легендарный автор трактата по науке управления «Артхашастра», премьер-министр царя Чандрагупты, родоначальника династии Маурьев, под властью которого была впервые объединена значительная часть Индии. – *Примеч. пер.*

достоверного познания». Первые три представляют собой одновременно как методическую теорию, так и конкретную прикладную дисциплину, канон. Последняя, по-видимому, является дисциплиной чисто теоретической, а ее каноны, если таковые имеются, правомерно будет отнести скорее к *теоретической практике* (таковы, например, справочники по логике). Однако, согласно Каутилье, *анвикшики* – из всех индийских дисциплин находящаяся ближе всего к тому, что называют философией, – не лишена и практического аспекта: приносит пользу человечеству (*lokasya upakaroti*), «среди удовольствий и страданий жизни помогает разуму, *буддхи*, удерживать состояние покоя» и «делает человека сведущим, *вишарада*, в мудрости (*праджня*), в речи (*вакья*) и в действии (*крийя*)» [Kaṭīlya, Arthaśāstra, 1.1.6–7]. Суть, по-видимому, в том, что самая теоретическая из дисциплин, *анвикшики*, служит для всех остальных необходимым *критическим* обоснованием. Все четыре дисциплины приводят к соответствующим благоприятным практическим результатам.

Однако суждение, что наука должна приносить ту или иную практическую пользу, или даже утверждение, что занятия наукой должны быть движимы практическим интересом, не равносильно отрицанию теоретического характера наук. Данное утверждение требует дополнительной аргументации: в индийской философской традиции существуют три таких аргумента, однако все три одновременно не принимались ни одной из школ.

Практическая ценность теории: три аргумента

Три аргумента, которые я собираюсь рассмотреть, затрагивают такие фундаментальные понятия, как «объект», «значение» и «истина».

Во-первых, если говорить об «объекте»: в приведенных цитатах из Ватсьяяны и Гангешы используется термин «*артха*»¹⁷, который может означать либо познаваемые объекты, либо то, что способствует, служит (или же обратное) реализации цели (*arthate asau*). Следовательно, некоторые мыслители естественно трактовали объекты познания как то, что доставляет удовольствие или же причиняет страдание; таким образом, у них эти два значения объединялись. Но разве не существует познаваемых объектов, которые не вызывают ни удовольствия, ни страдания: мы их воспринимаем, но проходим мимо, оставляя их на обочине нашего познания, и их восприятие не вызывает в нас никакого когнитивного отклика – ни позитивного, ни негативного? Очевидно, что цитируемые авторы не имели в виду такие объекты. Они говорили только о тех объектах, истинное познание которых порождает высшее благо. Такими объектами, например, являются основные «темы» *ньяи* (перечисляемые в тексте вскоре после первого цитируемого нами отрывка¹⁸), которые и сами по себе рассматриваются как объекты более высокого порядка, т.е. как

¹⁷ *Арта* (санскр. artha – цель, смысл, польза, выгода) – многозначное понятие индийской культуры. В узком смысле термин обозначает практическую пользу (материальное благосостояние, успех и т.п.), в учении об артхе особое внимание уделяется государственному управлению, экономике, а также правам и обязанностям правителей. Существует богатая литературная традиция, посвященная артхе, включающая, в частности, знаменитый трактат Каутильи «Артхашастра». В более широком смысле *артха* является синонимом термина *пурушартха* и понимается как реализация всех четырех целей человеческого существования (наслаждение, богатство, праведность, духовное освобождение). – *Примеч. пер.*

¹⁸ Это: «источники знаний», «объект знания», «сомнение», «цель», «пример», «принцип», «составляющие аргумента», «гипотетические рассуждения», «определение позиции», «дискуссия», «защита позиции», «полемика», «заблуждения», «уловки», «возражение» и «условия поражения» (Nyāya-sūtra 1.1.1). Подробнее см.: Saha, 1987.

объекты философского знания. Важно то, что при этом ни один объект не заслуживает исследования, если он каким-либо образом не порождает удовольствие или не устраняет страдание. Таким образом, утверждение об определении объекта как цели (*артха*) не имеет веса, оно влечет за собой лишь условие исследования, а не объективности. Неудивительно, что в области метафизики и эпистемологии термин «*артха*» заменяется более нейтральным «*вишья*»¹⁹, которое означает просто «объект познания» и не имеет коннотаций с целеполаганием.

Во-вторых, что касается «значения»: для поддержки утверждения, что ведийские тексты, в том числе Упанишады²⁰, не включают в себя метафизических рассуждений об истинно-сущем, но содержат лишь указания о том, что должно или не должно быть сделано, была создана теория значения. Согласно этой теории, которую впоследствии отстаивал Прабхакара Мишра²¹, никакое высказывание не имеет смысла, если не содержит призыв совершить определенное действие или избежать его. Будь эта теория значения верна, она оказывала бы влияние на всю структуру речи, на любой дискурс: всякое рассуждение – даже кажущееся теоретическим, описательным или дискурсивным – имело бы практический характер. В противовес этой позиции Шанкара²² устанавливает известное разграничение между *дхармой*²³ и *Брахманом*²⁴,

¹⁹ *Вишья* (санскр. *viśaya*, от корня *viṣ* – погружаться) – понятие в индийской философии, означающее «объект познания». – *Примеч. пер.*

²⁰ Упанишады (санскр. *upaniṣad* – букв. «сидеть подле учителя с целью постижения истины», отсюда позднее – сокровенное знание) – корпус ведийских текстов, относящийся к наиболее авторитетной и священной группе *śruti* («услышанное»). Упанишады разъясняют скрытый (эзотерический) смысл, заложенный в текстах Вед, это своего рода философские комментарии к ведийским текстам. Древнейшие из Упанишад исследователи относят к VIII в. до н.э., позднейшие – к XIV–XV вв. н.э., классический корпус составляет 108 текстов. – *Примеч. пер.*

²¹ Прабхакара Мишра (VII–VIII вв.) – философ-грамматист, представитель мимансы. Прабхакара был современником другого известного философа-мимансака, Кумарилы Бхатта: результатом их дискуссии стал раскол в школе миманса. Их мнения расходились по всем философским вопросам – онтологическим, эпистемологическим, лингвистическим (в частности, о концепции происхождения смысла предложений). Учение Прабхакары было распространено главным образом на юге Индии, прежде всего в Керале. – *Примеч. пер.*

²² Шанкара (VII–VIII вв.) – индийский религиозный философ и проповедник, основатель школы адвайта-веданта. Автор комментариев к «Брахма-Сутрам» Бадараяны, Бхагавадгите и основным Упанишадом, т.е. ко всем разделам канона веданты. Учение Шанкары основывается на принятых в веданте Бадараяны постулатах: подлинная реальность – *Брахман*, *Атман* (истинное «я» индивида) тождествен *Брахману*, разделенность Атмана и Брахмана – порождение *майи* (иллюзия). Поскольку сущностью Брахмана является сознание, путь к обретению освобождения пролегает через познание (*джняна-марга*). Шанкара учил, что тот, кто не обладает истинным знанием, склонен думать, что окружающий мир реален: так, мировая иллюзия заслоняет подлинную реальность, подобно тому как облако заслоняет солнце. В основных пунктах теория познания адвайта-веданты напоминает теорию познания ньяи и вайшешики. – *Примеч. пер.*

²³ *Дхарма* (санскр. *dharma*, от корня *dhṛ* – держать) – важнейшая универсалия индийской религиозной и философской культуры, многозначное понятие, непереводаемое на европейские языки. Основные значения: порядок, норма, закон, нравственный долг. В данном случае, противопоставляя *дхарму* и *Брахмана*, автор делает акцент на «временном» характере *дхармы*, который отличает ее от «вечного присутствия» *Брахмана*: *дхарма* есть нечто, осуществляемое ради благ в будущем. Как указывает Шанкара в комментариях к Брахма-сутре, изучение *дхармы* побуждает человека совершать (или не совершать) определенные поступки, тогда как тексты, посвященные постижению *Брахмана*, не содержат предписаний поведения, их должное изучение само ведет к постижению. – *Примеч. пер.*

²⁴ *Брахман* (санскр. *brāhmaṇ*, от *bhṛ* – расти, расширяться, и *man* – отражать, мыслить) – важнейшее понятие индийской философии, означающее абсолютное первоначало, глубинную основу всех феноменов. – *Примеч. пер.*

между *кармой*²⁵ (действием) и *джняной*²⁶ (знанием). Позвольте мне процитировать неподражаемого Шанкару: «*Дхарма* подразумевает становление (*бхавья*), ее нет в момент вопрошания и познания, ибо ее становление основано на усилении человека. *Брахман* же, напротив, – совершенная реальность, не зависящая от усилий человека»²⁷. Более того, продолжает Шанкара, человека можно заставить действовать с помощью приказа или настоятельного требования: слова побуждают человека к действию. Но в отношении познания не может быть подобного императива. Знание о чем-либо возникает при соблюдении соответствующих условий, скажем, при контакте глаз с видимым объектом.

Источником наших знаний о том, что следует делать, является не опыт, а устные инструкции. Действие может быть совершено или не совершено; кроме того, оно может быть совершено определенным образом, в зависимости от собственного решения агента действия: в конкретное место можно отправиться верхом на лошади, пешком или еще каким-то способом – словом, можно выбрать тот или иной путь. Но в отношении существования реального (*васту*) такого выбора не существует; знание о природе реальности зависит не от того, как человек ее понимает, а от того, какова она есть на самом деле. Разумеется, человек может ошибаться, принимая один объект за другой; от того, насколько остры или притуплены его интеллект или чувства, зависит, насколько точным будет его понимание этого объекта. Но достоверность познания вещи обусловлена только самой этой вещью. Если вещь является F, то она и должна быть познана как F. Однако, в случае если познаваемым является действие, это правило не работает: совершение (или не совершение) действия – выбор агента действия.

Не следует ли из сказанного, что теория значения, сводящая весь дискурс к практике, должна быть отвергнута? Можно ведь допустить, что когда А говорит Б: «вон там змея», в действительности это высказывание имеет целью предостеречь Б, сказать ему, например: «Будь осторожен, не наступай на нее». Или, возможно, это – предсказание о грядущем развитии событий при определенных условиях («Если в нее ткнуть палкой, то она уползет»). Заметьте, что подобные прогнозы не переводят разговор в практическое русло, даже если содержат рекомендации. Тем не менее интерпретация высказывания как предостережения или призыва действовать определенным образом – это интерпретация дискурса как практического. Однако возникает вопрос: сводится ли смысл высказывания «вон там змея» к практическим указаниям? Различение Шанкары, если оно правомерно, побуждает нас в этом усомниться. В данном случае следует различать произнесение этого высказывания в данной ситуации и значение высказывания: именно произнесение в определенном контексте, с соответствующей интонацией и т.п. следует понимать как практическое предостережение. Следовательно, само высказывание вне его артикуляции относится к сфере теории, а не практики.

²⁵ *Карма* (санскр. *karman* – деяние, жертвоприношение, от *kar* – делать) – одно из центральных понятий философии, религии и культуры Индии. Под *кармой* в самом общем виде понимается любое действие, совершенное человеком посредством тела, речи или ума. В более широком смысле *карма* – это своего рода «естественный» закон причинно-следственной связи между совершенными поступками и их результатами: от поступков зависит, какой будет последующая жизнь и будущее рождение человека. Доктрина кармы служит обоснованием иерархического устройства общества. – *Примеч. пер.*

²⁶ *Джняна* (санскр. *jñāna* – знание, познание) – одно из важнейших понятий индийской религиозно-философской традиции. Большинство школ согласны в том, что знание превосходит возможности чувственного восприятия, истина познается опосредованно, с помощью логического вывода. Так, в ньяя-вайшешике под *джняной* понимается знание не только об объектах, но также и о собственном бытии, в адвайта-веданте Шанкары *джняна* полностью тождественна *Брахману*. – *Примеч. пер.*

²⁷ Śaṅkara's Bhāṣya on Brahmasūtra 1.1.1.

Третий способ свести теоретический дискурс к практическому – настаивать на том, что для индусских философов, независимо от их принадлежности к определенной школе, истина не просто удостоверяется способностью приводить к успешной практике, а идентична самой практике. Такая радикальная позиция, предложенная Карлом Поттером [Potter, 1984], согласуется с рассматриваемой точкой зрения и может быть использована для ее обоснования. Так, согласно этой точке зрения, индийское философское мышление всегда было ориентировано на практику. Однако я не считаю такую интерпретацию индийской концепции истины состоятельной, о чем я уже писал раньше [Mohanty, 1984]. По мнению представителей большинства школ индийской философии, свойство теории приводить к успешной практике не является ее сущностным аспектом, это скорее критерий истины. Исключение составляет буддизм, в рамках которого проводится различие между двумя истинами (относительной и абсолютной). Так, на абсолютном уровне все концептуальные постижения являются ложными. Что касается уровня относительного, обыденного, то концептуальные постижения могут быть истинными или ложными, однако само по себе различие между истиной и ложью является лишь прагматическим, а не онтологическим.

Итак, предметом исследования является не просто возможность, или даже необходимость, практического использования теории. Речь о том, существует ли в индийской традиции мысли чисто теоретическое познание и дискурс. Я утверждаю, что сущность индийской философии будет понята неправильно, если не признать тот факт, что ее лучшие достижения имеют теоретический характер. Что касается практического применения истины, то действительно индийский ум *a priori* исходил из допущения, что постижение истины имеет практический смысл, однако это допущение не означает отказа от теоретического познания; напротив, оно указывает на то, что такое познание существует.

Указывая на то, что знание реальности, рассеивая невежество, устраняет страдания (об этом говорят веданта, санкхья и буддизм), важно еще раз подчеркнуть, что речь идет именно о знании. Устранить невежество может только знание – никакая практика на это не способна. Тот, кто настаивает, что такое знание – знание не теоретическое, а интуитивное, опытное, упускает из виду существующее различие двух типов знания.

Однако это различие – не единственное, которое меня в данном случае интересует. Существует также различие в рамках теоретического познания – между концептуальным и неконцептуальным, интуитивным. В данном случае неконцептуальное познание также может быть отнесено к теоретическому познанию, кроме того, оно ближе к тому, что первоначально подразумевалось под греческим понятием “*theoria*”. Кажущаяся парадоксальность этого утверждения сводится к следующему: чисто теоретическое познание ведет к достижению практического результата²⁸. При этом сама идея практического результата может стать стимулом для теоретического исследования, но никогда не будет его конституировать.

Теория практики

Хотя, по индийским представлениям, теория несводима к практике, все же именно практика была одной из центральных тем, о которой теоретизировали индуистские философы. Чтобы подкрепить этот последний тезис, я остановлюсь на некоторых характерных чертах индийской мысли.

²⁸ Об этом см.: [Habermas, 1971], особенно Appendix.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на широко известную концепцию *пурушартха*²⁹, которая восходит, по крайней мере, ко времени Махабхараты: существуют четыре цели, которые люди преследуют в жизни (и важно отметить, что эти цели – вовсе не то, к чему люди *обязаны* стремиться): *кама*, или чувственное наслаждение, *артха*, или богатство, *дхарма*, или праведность, и *мокша*, или духовное освобождение. Чтобы не отвлекаться от основной темы нашего исследования, позвольте мне оставить в стороне вопросы, касающиеся иерархии этих целей, а также переходов между ними. Примечательно в данном контексте то, что индийские авторы, опираясь на концепцию *пурушартхи*, создавали теории и писали научные трактаты о каждой из приведенных жизненных целей. Например, есть «Камасутра» Ватсыяны, «Артхашастра»³⁰ Каутильи, «Дхармашастра» Джаймини³¹ (и многие другие трактаты о дхарме) и «Брахмасутра» Бадараяны³² (которую также можно назвать мокшашастрой). Эти труды содержат определение предмета, методы достижения целей и теоретическое обоснование всей концепции. Что представляет собой теоретическое обоснование?

Можно выделить два вида мышления о практических вопросах, например, о дхарме – догматическое и критическое. В дальнейшем мы будем говорить о догматических и критических подходах к практике.

Догматический подход к практике (и ее изучение в догматическом ключе) включает в себя списки (и предписания) обязанностей и добродетелей: «следует делать X», «не следует делать Y». Так, в большинстве дхармашастр приводились перечни предписаний, содержащие их классификацию в соответствии с системой каст и этапами человеческой жизни (*брахмачарья*, или ученичество; *грихастха*, или семейная жизнь; *ванапратха*, или отшельничество, *санньяса*, или отречение от мира), а также описывающие должное отношение к другим (к членам своей семьи, к другим кастам, к обществу в целом, к царю, к святым).

При критическом осмыслении практики возникает ряд вопросов. Прежде всего, вопрос об отношении к предписаниям (как следует толковать эти предписания?). Также актуализируются многочисленные герменевтические вопросы о принципах понимания, о приоритетности значения слова или предложения, о целостности (является ли предложение наименьшей неделимой единицей или же таковой является весь текст?). В чем заключается роль таких факторов, как контекст сочинения, его начало и окончание, повторы внутри текста, авторский замысел, непосред-

²⁹ *Пурушартха* (санскр. *puruṣa-artha*) – цель человека. – *Примеч. пер.*

³⁰ «Артхашастра» («Наука о политике») – древнеиндийский трактат, посвященный политике и экономике. Основное содержание трактата, включающего 15 разделов, 150 глав, 180 разделов и 6000 шлок, составляют проблемы административной структуры государства, экономики и финансов, судопроизводства, ведения войны. Примечательно, что текст начинается с классификации наук, согласно которой именно философия (анвикшики) занимает центральное место, ибо она «считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутильи, 1959, с. 17]. Традиция приписывает авторство трактата Каутильи (IV–III вв. до н.э.), однако, по данным современных исследований, текст оформлялся на протяжении нескольких сотен лет. Западному читателю «Артхашастра» стала известна в 1905 г., после публикации переводов отдельных фрагментов на английский язык. Перевод с санскрита на русский язык опубликован в 1959 г. – *Примеч. пер.*

³¹ Джаймини – легендарный автор «Миманса-сутр», основополагающего текста школы миманса, датируемого III в. до н.э., в котором исследуется природа ведийских наставлений. – *Примеч. пер.*

³² Бадараяна – легендарный автор «Веданта-сутр» (другое название – «Брахма-сутры»), базового текста школы веданта, относимого исследователями к V в. до н.э. Среди текстов ведийского канона сочинение Бадараяны считается «основанием рассуждения», поскольку в нем учение Упанишад излагается в систематическом порядке. Как и другие сочинения этого жанра, «Брахма-сутры» отличаются предельной лаконичностью, а потому не могут быть верно истолкованы без комментариев. – *Примеч. пер.*

ственное значение и косвенные, подразумеваемые и предполагаемые смыслы? Как должен быть обоснован список предписаний? Что служит основанием авторитетности и компетентности автора, если таковые имеются? Существуют ли иные источники знаний о дозволенном и недозволенном, помимо письменных? Есть и другие герменевтические и эпистемологические вопросы. С точки зрения практической морали самым значимым является такой: достаточно ли просто выполнять свой долг или же требуется, чтобы человек выполнял свой долг определенным образом, пребывая в соответствующем расположении духа? И еще: является ли достаточным для обретения освобождения, *мокши*, соблюдение предписаний и запретов, в соответствии с *дхармическими* нормами праведности, и если да, то почему? На эти вопросы можно ответить как на основе герменевтической экзегезы соответствующих текстов, так и исходя из фундаментальных положений философии, особенно метафизики.

Например: существует различие между теми, кто считает, что все действия обусловлены желанием обрести (или приумножить) счастье и прекратить (или уменьшить) страдания (см. приведенные ранее цитаты из текстов школы *ньяя*), и теми, кто настаивает на том, что обязанности должны выполняться ради них самих, а не ради каких-либо последствий, которые могут возникнуть в результате их выполнения (таковы, в частности, предписания, которые давал в древности Бадари³³, а вслед за ним Шри Кришна в Бхагавадгите³⁴). Философы *ньяя* обращаются к человеческой психологии, Кришна в Гите – к метафизике противопоставления человеческой самости и природы. И наийики, и последователи Бадари, в частности Прабхакара, также опираются на герменевтические принципы, ссылаясь на ведийские источники, такие как “*svargakāmo yajeta*”³⁵. Психологическая проблема заключается в следующем: что подвигает человека на совершение поступка – простое высказывание в императивной форме или желание обрести счастье и т.п.? Метафизический вопрос: представляет ли истинное «я» человека нечто естественно-природное, подверженное естественным влечениям и отторжениям, или же истинное «я» – чистый дух, возвышающийся над всеми силами природы? В основе этики лежит (а) герменевтика предписаний, (б) психологическая теория о том, как работает человеческий разум, и (в) метафизика «я».

Человека, который стремится следовать принципам *дхармы*, но при этом действует бескорыстно, не уповая на обретение удовольствия и избавление от страданий, и имеет веские основания, чтобы так поступать, я бы охарактеризовал как осуществляющего не догматическую, но критическую практику. Он поступает согласно правилам морали, руководствуясь при этом теоретическими убеждениями. Этот человек не просто следует списку предписаний.

Следует ли ему принимать все правила, изложенные в Дхармашастрах³⁶? Осмысление установленных правил не будет подлинно критическим до тех пор, пока он ставит целью только лишь обоснование этих правил и руководствуется методом их отстраненного соблюдения. Значимой представляется способность критиковать как сами правила, так и их исходные положения, а также, при необходимости, вносить изменения или даже что-то отвергать. Разумеется, отвергнуть все одновременно будет так же недальновидно, как, обнаружив посреди океана, что корабль дал течь («Корабль Нейрата³⁷»), немедленно броситься в воду, вместо того чтобы попробовать починить его, рейка за рейкой.

³³ Бадари – выдающийся философ школы миманса, последователь Бадараяны. – *Примеч. пер.*

³⁴ Бхагавадгита (буквально «Песнь божества») – философская поэма, входящая в состав эпоса Махабхараты. Входит в «тройственный канон» веданты, наряду с главными Упанишадами и «Брахмасутрами» Бадараяны. – *Примеч. пер.*

³⁵ *svargakāmo yajeta* (санскр.) – букв. «стремление к небу». – *Примеч. пер.*

³⁶ Дхармашастры – класс текстов, затрагивающих вопросы права, брачно-семейных отношений, социального устройства древнеиндийского общества. – *Примеч. пер.*

³⁷ «Корабль Нейрата» – метафора австрийского философа Отто Нейрата (1882–1945), одного из членов Венского кружка. Эта метафора призвана объяснить, почему невозможно построить систему

Индийская критическая мысль принимала разные формы. Мыслители дополняли, удаляли, изменяли заданные правила, вводили новые условия и ограничения, однако гораздо более примечательно то, что они постоянно возвращались к коренным древним текстам и интерпретировали их. Показательным примером может служить «Бхагавадгита»: в этом тексте термин «*яджня*» (или жертвоприношение огню), ключевой для науки о ритуале, обретает символично-психологическое толкование. Другой пример, относящийся к современной эпохе, – это пересмотр Ганди идеи *варны*³⁸ (или цвета), традиционно понимаемой как каста. Как оказалось, индуистский *Sittlichkeit*³⁹ обладает способностью меняться изнутри⁴⁰.

Теория и практика

Для того чтобы разобраться в отношениях между теорией и практикой, следует исходить из того, что практикой можно считать применение теории. В случае индийской традиции это означает, что философия не сводится только к теории, но непременно подразумевает ее приложение к повседневной жизни.

Чтобы постичь природу индийского философского мышления, следует поставить вопрос: демонстрирует ли это мышление то радикальное стремление к обнаружению собственного начала, которое математики обнаруживали в аксиомах, картезианцы – в интуитивном «прозрении», а Кьеркегор и Ницше – в превосходящем мораль акте воли?

Подробно останавливаться на такой обширной теме в данной работе я не могу, замечу лишь, что индийские философские системы, *даршаны*, достигшие теоретического самосознания во всей его полноте и дискурсивной изоционности, не задавались вопросом о начале – ни в историческом, ни в концептуальном плане. Их интерес был сосредоточен в области интерпретации исторической традиции: каждая из них, начинаясь с догматического изложения онтологических принципов, перерастала затем в критическую, эпистемологическую, саморефлективную теорию. Однако ни одна не ставила вопрос: каким было первое – концептуальное – положение теории? Это первое положение – самоочевидная истина или оно должно быть обосновано так же, как и последующие?

Рассмотрим *ньяя-вайшешику*. В ней представлен более или менее фиксированный перечень категорий. С этого перечня начинались учебники. Полнота и приемлемость перечня отстаивались в критических работах. Как, однако, формировался этот перечень? Этот вопрос можно решить с опорой на авторитет Готамы и Канады, на самые ранние из доступных текстов. Как я отмечал в другой своей статье, основание заключено не в исходной пропозиции, не в трансцендентальной субъективности, но –

знаний на основании ясных понятий, которые нельзя поставить под сомнение. «Нет никакой возможности сделать исходным пунктом науки абсолютно надежные чистые протокольные предложения. Нет никакой *tabula rasa*. Мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы» [Нейрат, 2005, с. 227]. – *Примеч. пер.*

³⁸ *Варна* (санскр. *varṇa* – вид, категория, цвет) – общее название для четырех социальных общностей, на которые делилось население Древней Индии: брахманы (ученые, религиозные деятели), кшатрии (воины, правители), вайшьи (ремесленники, торговцы), шудры (слуги). Известный мыслитель и выдающийся общественно-политический деятель Мохандас Ганди (1869–1948) считал, что всем людям изначально присуща божественная природа, вне зависимости от их расовой, варновой или религиозной принадлежности. Традиционно люди, страдавшие от дискриминации или низкого рода занятий, были известны как «неприкасаемые», как «далиты» (угнетенные), Ганди предложил называть их «хариджанами» (т.е. детьми бога). – *Примеч. пер.*

³⁹ *Sittlichkeit* (нем.) – моральность, нравственность. – *Примеч. пер.*

⁴⁰ Более подробно см.: [Mohanty, 1989b], особенно р. 144–150.

в текстах: тексты основываются на текстах [Mohanty, 1988]. При этом даже критическая, дискурсивная теория является прежде всего герменевтической по отношению к текстам. *Единственное основание даршаны – традиция*. Следовательно, философия – это теория, но не интуитивная, аксиоматическая, эмпирическая, а герменевтическая и независимо от предмета исследования основанная на критическом методе.

Как можно *реализовать* на практике такую теорию? Греческая *theoria* порождает *phronesis*⁴¹ или практическую мудрость, в которой отсутствуют какие-либо правила. Бэконовская наука является экспериментальной; ее прикладная функция состоит в том, что в отношении природных элементов повторяются те же шаги, которые предпринимаются в ходе эксперимента. Применимость чистых дедуктивных наук достигается в той мере, в какой подразумеваемые в этих науках понятия истолковываются посредством понятий, представляющих собой идеализацию эмпирических явлений. В последнем случае применимость как таковая выступает в роли теории второго уровня; фактическая применимость в каждом конкретном случае – совсем другой случай.

Применение теории к явлениям природы и ее значимость для *человеческой* деятельности – это совершенно разные вещи. Греческая *theoria* обладала значимостью именно для человеческой деятельности, ибо обеспечивала представление о высших целях. Актуальность бэконовского естествознания и математических наук для человеческой деятельности вызывает сомнения. Каждое индийское учение предлагает свою высшую цель – или, точнее, свою концепцию высшей цели, к которой следует стремиться, т.е. свою версию «*мокши*» или «духовной свободы», а также, в терминах своей собственной метафизики и эпистемологии, описывает в *общих* чертах *путь*, который приведет к этой цели. В *каждом* случае выбор *действенных* методов для *конкретного* человека зависел от множества переменных и *не мог быть определен заранее*.

Однако познание истины сулило, согласно индийским учениям, не только развитие добродетелей, благожелательности или мудрости, но и радикальное преобразование обыденного бытия в мире, освобождение от оков перерождения, *кармы*, прекращение всех страданий и боли и, возможно, обретение непреходящего блаженства. Как эти блага можно обрести благодаря *философскому* познанию и каким должно быть философское познание, которое способно привести к столь кардинальному преображению бытия? Здесь речь идет не об аристотелевском *phronesis* и не о благородстве характера. Способно ли теоретическое познание привести к подобным результатам?

Существует несколько подходов к ответу на этот вопрос. Отдельные элементы почти любой теории не имеют отношения к великой цели: таковы многочисленные логические, эпистемологические и семантические постулаты, на которых каждая теория обосновывает решение проблем, далеких *prima facie*⁴² от провозглашенных учением масштабных задач. Во-вторых, если обратиться к такой логической системе, как *ньяя*, представляется, что Готама, ее «основатель», обладал поистине масштабным видением, утверждая, что знание онтологических категорий системы позволит обрести «свободу от страданий», однако по мере развития системы и ее

⁴¹ *Фронезис* (греч. *phrónēsis* – благоразумие, практическая мудрость, рассудительность) – понятие, введенное в философский язык Аристотелем в «Никомаховой этике». В отличие от других терминов, обозначающих мудрость и интеллектуальную добродетель (эпистема, техне), *фронезис* характеризует практичность. «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [Аристотель, 1983, с. 176]. – *Примеч. пер.*

⁴² *Prima facie* (лат.) – на первый взгляд. – *Примеч. пер.*

дискурсивного усложнения это утверждение постепенно отходило на дальний план (хотя, конечно, никогда не было отвергнуто полностью), а все большее значение приобретали концептуальные вопросы⁴³. «Преображение» как цель преобладает в концепциях так называемой «адхьятмики»⁴⁴, а также в санкхья-йоге, веданте и буддизме, несмотря на неустанное стремление этих систем обеспечить свои положения надежными дискурсивными обоснованиями. В этих системах излагаются *пути* и методы, которые способны «трансформировать» чисто дискурсивное понимание в «интуитивное осознание»: речь идет, в частности, о медитации.

При этом часто не обращают внимания на то, что следование этим путем – в частности, практика медитации и т.п. – не означает, что человек продолжает заниматься философией даже той системы, к которой относится соответствующий метод. Философия – это дискурсивная теория. «Путь» призван «преобразовать» дискурсивное философское знание – в знание (или опыт) не-дискурсивного, интуитивного характера. В то время как теоретическое, дискурсивное знание не может привести к достижению тех целей, которые были обещаны, – а оно, очевидно, не может – «осознание» на это способно. Правда, нам еще предстоит разобраться с идеей интуитивного «осознания» концептуальной истины, а это непростая задача. Даже если смысл этого утверждения в целом понятен, следует разобраться с его следствием – с тем, что такой интуитивный опыт «освободит» от цепи перерождений, от столь фундаментального человеческого затруднения, как пребывание в мире, от боли и страдания. Но у меня имеются серьезные сомнения, правильно ли мы вообще понимаем это утверждение. Существует известный метафизический постулат, приводимый в его поддержку: затруднительное положение человека вызвано *неведением*, а именно – незнанием теоретического изложения метафизической истины. И тогда из этого утверждения, конечно, следует его аналитическая целесообразность.

Таким образом, очевидно, что представление о практичности (индийской философии. – В.Б.), по крайней мере, в том виде, как ее трактуют, по меньшей мере, неверно. Практический «путь» не является следствием теории, а добавляется к ней и имеет другое, независимое от теории происхождение.

Практика и прaxis, дхарма и мокша

Практика в ее подлинном смысле – это область индивидуальной и общественной морали (*дхарма*). Многогранная доктрина *дхармы* в ее самых разных проявлениях регулирует повседневную жизнь индусов, определяет ее смысл и устанавливает правила, объединяет людей и даже оказывает влияние на политику. В философских теориях Индии эта тема не затрагивалась, ни одна из теорий не стремилась дать *дхарме* теоретическое обоснование; вместо этого все они, за исключением *мимамсы*, ставили своей целью создание такого обоснования для *мокши*. Как следствие, *дхарма* в этих учениях понималась как средство для достижения *мокши*; при этом необходимым условием *дхармического* поведения стало требование непривязанности к «плодам» действия (именно этот отказ, согласно индийским метафизическим учениям, делает *дхарму* наилучшим средством для достижения *мокши*). Однако в подлинно философском смысле *дхарма* не рассматривалась. Это лишь подтверждает мое предположение: *интерес философии к вопросам дхармы был незначительным. Дхарма принималась философией как данность, как нечто само собой разумеющееся.* Однако современная индийская философия должна обратиться

⁴³ Подробнее см.: Saha, 1987.

⁴⁴ *Адхьятмики* – учения, нацеленные на атман и его освобождение от страданий. – *Примеч. пер.*

к критическому рассмотрению дхармы, *стать критикой дхармы*, без этого практицизм, на котором настаивают сегодня ее представители, окажется лишь фикцией.

Критика может быть эпистемологической, герменевтической, моральной и политической. Эпистемологический вопрос заключается в следующем: каковы достоверные средства, или *праманы*⁴⁵, позволяющие определить, что является, а что не является *дхармой*? Герменевтический анализ позволил бы изучить имеющиеся интерпретации текстов, исследовать их сильные и слабые стороны и – при необходимости – предложить новые интерпретации. Моральная критика могла бы взять на себя самое трудное: подвергнуть этические нормы (*Sittlichkeit*) испытанию на нравственность. Сама идея такой проверки, вероятно, вызовет полемику, тем более что выводы могут оказаться весьма неоднозначными: имеет ли право современное моральное сознание выносить суждение о том, что относится к традиционному этосу? Кроме того, не избежать и политического анализа. Влияние политики на теорию *дхармы* едва ли признается; вероятно, даже постановка такого вопроса будет вызывать споры. Является ли политика лишь частью этой *теории*, относящейся к царям и воинам? При поверхностном толковании понятия «политика» ответ будет утвердительным. Но так как политика связана с *властью*, а доктрина *дхармы* (с ее иерархическим характером мышления) предусматривает и поддерживает распределение власти по принципу иерархии, значит, эта доктрина глубоко политизирована и требует политической критики, что во многом противоречит тому, как эта доктрина сама себя понимает. В данном контексте важно понять, как метафизическая теория, не основанная на иерархии, стала причиной возникновения иерархической доктрины *дхармы*. Возможность постановки такого вопроса подкрепляет мое предположение об ином, неметафизическом, происхождении политической теории.

В заключение я кратко прокомментирую некоторые из этих вопросов и отвечу на одно фундаментальное возражение против изложенной мной точки зрения.

Во-первых, в контексте индийской культуры эпистемологический вопрос о достоверных средствах познания того, что есть *дхарма* (что следует делать), и герменевтический вопрос (как толковать коренные тексты) неразрывно связаны между собой. Достоверными средствами познания *дхармы*, согласно индуизму, является не восприятие или умозаключение, а только «*шabda*» (слово) – коренные тексты и производные от них устные наставления. Это объясняет, почему, в соответствии с доктриной *дхармы*, «долженствование» не может быть познано ни посредством восприятия, ни посредством умозаключения. Человек, «услышав» повеление «следует сделать F», понимает, что должен поступать так, при условии, что уверен в моральной и интеллектуальной «состоятельности» (и, следовательно, надежности) говорящего. Однако это подразумевает «интерпретацию» услышанных (или прочитанных) слов, поэтому герменевтические вопросы неизбежны.

Во-вторых, против возможной моральной критики доктрины *дхармы* можно выдвинуть следующее возражение (в гегелевском духе). Критика противопоставляет индивидуальное сознание – «объективному духу» и традиции, то есть тому, что передается из поколения в поколение в ходе исторического развития. Но что же позволяет выносить приговор традиции? Лишь гордость и высокомерие индивидуума. Вслед за Гадамером можно добавить: критик претендует на право судить о традиции как бы сверху, с точки зрения, не искаженной влиянием какой-либо традиции, так, словно является чистым трансцендентальным субъектом, тогда как на самом деле критик всецело принадлежит другой традиции и потому исходит из определенной историко-культурной позиции. А если это так, то получается, что одна традиция противопоставляется другой, а не индивидуальное сознание – традиции. Вот почему индуистская традиция поощряет «внутреннюю» критику, но не приветствует

⁴⁵ *Праманы* – здесь средства достоверного познания. – *Примеч. пер.*

«внешнюю», со стороны инокультурных традиций. Проблема в том, что провести четкую грань между внутренней и внешней критикой практически невозможно. Является ли «внешней» критика кастовой системы, апеллирующая к идее равенства всех людей, а «внутренней» – критика, рассматривающая кастовые различия как несовместимые с тезисом древних писаний, что все существа обладают единой универсальной природой? Вероятно, как утверждал Гадамер в беседе с Хабермасом, «внутренняя» критика «переинтерпретирует», тогда как у «внешней» критики на это не хватает терпения. Следует также спросить: «Является ли вся внутренняя критика герменевтической?» Должна ли критика всегда быть мягкой и терпеливой и никогда – яростной и резкой? Или это – этическое правило, навязанное традицией для увековечивания ее власти? На этом этапе также уместной становится политическая критика. В истории Индии традиция дхармы не была политически нейтральной, она стояла на страже монархической системы (при том, что в случае конфликта царская власть могла быть поставлена в зависимость от моральных принципов), следовательно, она не может быть невосприимчивой к критике, которая отражает природу, концентрацию и распределение власти.

Возвращение к теории и практике

Объединение теории и практики, веры и образа жизни – идеал, к которому стремятся и мыслители, и обычные люди. Как же достичь этого идеала? Здесь возможны три стратегии: *обеспечить* практическим наставлениям теоретическое обоснование; попытаться *выстроить* практику на основе целостной теории; *применить* теорию к практической деятельности. Последняя стратегия – это именно то, что обычно подразумевается, однако остается не вполне ясным, что в данном случае означает «применимость» и каковы ее условия. Вероятно, для того чтобы определить «применимость», потребуется теория второго уровня, а для того, чтобы научиться *применять* теорию на практике, – практическая мудрость (*phronesis*), которую предстоит извлечь из конкретных жизненных ситуаций. Что касается первых двух стратегий, то они представляли интерес для философов. Так, возникает вопрос: стремились ли индийские философы разработать какую-либо из этих стратегий? Первую, на мой взгляд, они разработали в весьма оригинальном ключе: не обеспечивая все правила морали теоретическим обоснованием, но обосновав идею «непривязанности» или «бескорыстия» с помощью определенных метафизических принципов (таких, как идентичность «я» у всех живых существ или фундаментальное различие между «я» и природой, как в учениях санхьи и Гиты). Но при такой постановке вопроса обосновывается не дхарма, *Sittlichkeit*, а *идея дхармы как средства обретения мокши* (ибо *дхармическая* деятельность приведет к обретению *мокши только в случае*, если будет осуществляться с «непривязанностью» к плодам). Вторая стратегия чаще декларируется, чем реализуется. Кант приблизился к этой ее реализации, поставив вопрос: «Как возможен практический разум?». Правда, он тоже исходил из предположения о существовании определенного морального закона и полагал, что разум в форме категорического императива способен, в лучшем случае, лишь подвергать проверке установленные моральные правила и подтверждать их правомочность, но не способен выводить их непосредственно из самого себя, то есть – из разума⁴⁶. Впрочем, индийские теоретики также не достигли в этом успеха.

⁴⁶ Что бы Кант ни считал своим деянием, я думаю, что он использовал категорический императив для подтверждения правил морали, уже установленных традицией. В данном случае я согласен с критикой Шопенгауэра, а также Гегеля.

В своем лучшем проявлении теория *переосмысливает практику в своих суждениях* и тем самым ищет возможность *присвоить* практику в качестве своего расширения, своего применения, своей актуализации. Тем самым теория *провозглашает и устанавливает свой суверенитет, а практика наделяется полномочиями воплощения теории в жизнь*. Это в той же мере относится к идее Маркса о реализации гегелевской теории, как и к индийскому утверждению о возможности реализации принципов веданты в жизни. Практика все еще остается служанкой всеобъемлющей теории, которая ставит цель, обосновывает эту цель, а также средства ее реализации, демонстрирует ее осуществимость. Все прочие вопросы не относятся к области философии.

Перевод с английского языка и примечания В.С. Белимовой

Список литературы

- Аристотель, 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Белимова, 2019 – *Белимова В.С.* Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // *История философии / History of Philosophy*. 2019. Т. 24. № 1. С. 101–111.
- Гегель, 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Восточная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1993. С. 160–182.
- Гуссерль, 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.
- Канаева, 2014 – *Канаева Н.А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // *Вопр. философии*. 2014. № 1. С. 115–126.
- Каутилья, 1959 – *Каутилья*. Артхашастра, или Наука политики / Пер. с санскр. С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, А.И. Вострикова, Б.В. Семичова. Издание подготовил В.И. Кальянов. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. 796 с.
- Лысенко, 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // *Филос. науки*. 2017. № 5. С. 7–27.
- Нейрат, 2005 – *Нейрат О.* Протокольные предложения // *Эпистемология и философия науки*. 2005. № 4. С. 226–234.
- Степанянц, 2018 – *Степанянц М.Т.* «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // *Vox*. 2018. № 24. С. 195–203. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-13-StepanyantsM.pdf> (дата обращения: 05.05.2022).
- Степанянц, 2020 – *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука, Восточная литература, 2020. 192 с.
- Шохин, 2001 – *Ньяя-сутры*. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература РАН, 2001. 504 с.
- Шохин, 2009 – *Шохин В.К.* Анвикшики // *Индийская философия: энциклопедия*. М.: Восточная литература: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 80–81.
- Gupta, Mohanty, 1996 – *Philosophical Questions: East and West* / B. Gupta, J. Mohanty (ed.). Maryland; Oxford: Rowman and Littlefield, 1996. 489 p.
- Husserl, 1970 – *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1970. 405 p.
- Habermas, 1971 – *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. Boston: Beacon Press, 1971. VIII, 356 p.
- Matilal, 1977 – *Matilal B.K.* Nyāya-Vaiśeṣika (A Historical Survey) // *A History of Indian Literature*. Vol. VI / Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. 74 p.
- Mohanty, 1984 – *Mohanty J.N.* Prāmāṇya and Workability // *Journal of Indian Philosophy*. 1984. Vol. 12. P. 329–338.
- Mohanty, 1988 – *Mohanty J.N.* Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1988. Vol. 19. P. 269–281.

Mohanty, 1989a – *Mohanty J.N. Gangesa's Theory of Truth*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1989. X, 229 p.

Mohanty, 1989b – *Mohanty J.N. Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell, 1989. VIII, 176 p.

Mohanty, 1995 – *Mohanty J.N. Theory and practice in Indian philosophy* // *Australasian Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 73. No. 1. P. 1–12.

Potter, 1984 – *Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?* // *Journal of Indian Philosophy*. 1984. Vol. 12. P. 307–328.

Saha, 1987 – *Saha S. Perspectives on Nyāya Logic and Epistemology*. Calcutta: K.P., Bagchi and Co, 1987. IX, 322 p.

India and Europe: on the Way to the Intercultural Dialog in Philosophy. J.N. Mohanty's Reflection of the Theory and Practice in Indian Philosophy

Vlada S. Belimova

Appendix: Jitendra Nath Mohanty Theory and Practice in Indian Philosophy

Translation and commentaries by Vlada S. Belimova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: belimova.vlada@gmail.com

The paper studies the practice of intercultural philosophy in the writings of J. Mohanty, the philosopher deeply engaged in both Indian and Western traditions of thought. Mohanty makes a number of important observations about the nature of Indian thought; he focuses on the particular relation between theory and practice in the philosophical schools of India (darshanas): practice is an essential part of Indian discourse; and theory, a genuine philosophical knowledge, is a significant part of it as well. Mohanty argues, on the basis of classical philosophical texts of the Indian tradition, that Indian systems of thought are quite suitable to the classical European notion of philosophy. The publication includes a translated article by Mohanty, “Theory and Practice in Indian Philosophy” (with the commentary of the translator), which represents an important example of intercultural philosophical reflection.

Keywords: comparative philosophy, intercultural philosophy, dialog of cultures, polylog, Indian philosophy, Western philosophy, Jitendra Nath Mohanty, the concept of the theory and practice in Indian philosophy, Upanishads, Vedanta, Mimamsa, Nyaya

References

Aristotle. *Nikomahova jetika* [The Nicomachean Ethics], *Sobranie sochinenij v 4 t.* [Works in 4 vol.], t. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–294. (In Russian)

Belimova V.S. *Mezhkul'turnaja i sravnitel'naja filosofija: nekotorye sovremennye diskussii* [Intercultural and Comparative Philosophy: Some Contemporary Discussions], *Istorija filosofii / History of Philosophy*, 2019, no. 24, pp. 101–111. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Vostochnaja filosofija* [The Oriental Philosophy], *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the Philosophy of History], kn. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 160–182. (In Russian)

Gupta B., Mohanty J. (ed.), *Philosophical Questions: East and West*, Maryland; Oxford: Rowman and Littlefield, 1996. 489 p.

Habermas J. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971. VIII, 356 p.

Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. 279–280.

Husserl E. *Logicheskie issledovanija. Kartezianskie razmyshlenija. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofii. Filosofija kak strogaja nauka* [Logical Investigations. Cartesian Meditations. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. Philosophy as Rigorous Science]. Minsk: Harvest Publ., Moscow: AST Publ. 752 p. (In Russian)

Kanaeva N.A. Sistemativizacija tradicionnogo znanija v indijskoj kul'ture [The Systematization of the Traditional Knowledge in the Indian Culture], *Voprosy filosofii*, 2014, no. 1, pp. 115–126. (In Russian)

Kautil'ja. *Arthashastra ili Nauka politiki* [Arthashastra, or the Political Science], trans. from Sanskrit by S.F. Ol'denburg, F.I. Shherbatskoj, E.E. Obermiller, A.I. Vostrikov, B.V. Semichov, ed. by V.I. Kal'janov. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1959. 796 p. (In Russian)

Lysenko V. Sravnitel'naya filosofija ili mezhkul'turnaya filosofija v perspektive postkolonial'nykh issledovanij [Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies], *Philosophical Sciences*, 2017, no. 5, pp. 7–27. (In Russian)

Matilal B.K. Nyāya-Vaiśeṣika (A Historical Survey), *A History of Indian Literature*, vol. VI, ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. 74 p.

Mohanty J.N. Prāmāṇya and Workability, *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, pp. 329–338.

Mohanty J.N. Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1988, vol. 19, pp. 269–281.

Mohanty J.N. *Gangesa's Theory of Truth*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1989. X, 229 p.

Mohanty J.N. *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell, 1989. VIII, 176 p.

Mohanty J.N. Theory and Practice in Indian Philosophy, *Australasian Journal of Philosophy*, 1995, vol. 73, no. 1, pp. 1–12.

Nyāya-sūtra. Nyāya Bhāṣya on Nyāya-sūtra. *Istoriko-filosofskoe issledovanie*, trans. from Sanskrit, komm. by V.K. Shohin. Moscow: Vostochnaja literatura RAN Publ., 2001. 504 p. (In Russian)

Nejrat O. Protokol'nye predlozhenija [Protocol Statements], *Epistemologija i filosofija nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2005, no. 4, pp. 226–234. (In Russian)

Shohin V.K. Anvikshiki [Anvikshiki], In: *Indijskaja filosofija: enciklopedija* [Indian Philosophy: An Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ.; Akademicheskij proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 80–81. (In Russian)

Stepanyants M.T. “Kognitivnaya skromnost” Ram Adkhar Malla [Ram Adhar Mall's “Cognitive Modesty”], *Vox*, 2017, no. 24, pp. 195–203. (In Russian)

Stepanyants M.T. *Mezhkul'turnaja filosofija: istoki, metodologija, problematika, perspektivy* [Intercultural Philosophy: Sources, Methodology, Problems, Perspectives]. Moscow: Nauka, Vostochnaja literatura Publ., 2020. 192 p. (In Russian)

Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, pp. 307–328.

Saha S. *Perspectives on Nyāya Logic and Epistemology*. Calcutta: K.P. Bagchi and Co, 1987. IX, 322 p.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

П.И. Быстров

Рецензия на книгу В.В. Старовойтова «Психоанализ в портретах»

Быстров Петр Иванович – кандидат философских наук; e-mail: 5viksnaboy2@mail.ru

В рецензии выделены две основные части книги: сведения об ученых, создавших психоанализ, развивавших и применявших его, и Приложения. Первая часть посвящена классическому психоанализу, начиная с З. Фрейда. Здесь автор знакомит читателя с британским и венгерским психоанализом, в том числе в современном их варианте. Отмечено, что изменения, произошедшие в теоретической области психоанализа, повлекли за собой радикальные изменения терапевтической практики. Границы психоанализа подвижны, постоянно расширяются, и в наше время психоанализ можно трактовать как систему теорий поведения человека, как способ лечения психических заболеваний и др. Приложения, состоящие главным образом из переведенных В.В. Старовойтовым с английского языка научных статей философов и психоаналитиков, могут считаться самостоятельной интересной книгой. Особенно привлекательны здесь для читателя работы Р. Фэйрберна и Д. Винникотта, а также обширная статья д-ра философии Элизабет Спиллиус. В целом книга весьма информативна, она может не только принести пользу начинающему психоаналитику философской ориентации, но и пробудить интерес к психоанализу у человека, ранее считавшего теорию и практику психоанализа теоретической забавой.

Ключевые слова: психоанализ, неотрейдизм

Книги, которые одновременно и интересны, и полезны – достаточно редкое явление в научном мире, тем более по такой «тонкой» теме, как психоанализ. Перед читателем одна из них. Она имеет энциклопедический характер и тем самым исключительно полезна, особенно человеку, интересующемуся психоанализом, но еще не являющемуся специалистом в этой области.

Книгу условно можно разделить на две основные части: «Портреты» ученых, создавших психоанализ, развивавших и применявших его, и Приложения. Первая часть посвящена классическому психоанализу и начинается, разумеется, с научного портрета его создателя Зигмунда Фрейда. Эта персона, конечно, не нуждается в особом представлении. Далее следует естественный переход к «столпам» неотрейдизма: Эриху Фромму, Карен Хорни и Гарри Салливану. Здесь интерес читателя вызовет информация о «нежном мятежнике» К. Хорни, которую более всего волновали вопросы женской сексуальности и входящих в моду концепций Эго. Ее точку зрения неоднократно критиковал З. Фрейд. В свою очередь, Хорни подвергала

резкой критике (в частности, в книге «Новые пути в психоанализе») его теорию либидо и концепцию нарциссизма. Ее вклад в эту область знаний не подлежит сомнению, особенно в том, что касается человеческого Я и присущих ему скрытых и явных неврозов.

В этой части книги интересны не только сведения о неофрейдизме. В.В. Старовойтов последовательно и связно знакомит читателя с британским и венгерским психоанализом. Предпоследний раздел посвящен современному психоанализу, и в частности интересубъективному подходу в клинических исследованиях, а также динамической теории развития собственного «Я». Заканчивается основная часть сведениями о малоизвестном, по моему мнению, русском психоаналитике Е.В. Левине, которому автор с благодарностью и посвящает эту работу. Левин ушел из жизни в июне 1982 г.; он, очевидно, оказал влияние на научные и житейские взгляды автора «Портретов», а возможно, и не только на него одного.

Что касается британского психоанализа, здесь, конечно, нельзя обойти вниманием творчество Мелани Кляйн, особенно его часть, посвященную психическому развитию ребенка, а также ее разногласия с дочерью З. Фрейда, переросшие в глубокую конфронтацию. Интересно, в частности, что, по мнению Кляйн, «слияние» противоположных врожденных влечения к жизни и влечения к смерти приводит к формированию у младенца параноидально-шизоидной и депрессивной позиции. Как можно понять, ее идеи оказали заметное влияние на развитие психоанализа не только в западной части Европы, но и в Америке. Во всяком случае, образование независимых аналитических групп свидетельствует о том, что впервые в истории психоанализа реально утвердился плюрализм мнений и различные течения в нем стали считаться равноправными. И не последнюю роль в этих изменениях сыграла Мелани Кляйн.

В данной книге привлекателен сам метод подачи материала – это не набор терминов из области психологии и философии, а научные портреты людей, создававших и практически применявших теорию и методику психоанализа. Помимо упомянутых выше, это также Рикёр, Ференци, Фэйрберн и многие другие.

Привлекает то, что сведения об их жизни тесно переплетены с информацией об их научных изысканиях. Так, в книге уделено внимание интереснейшей фигуре – В.Р.Д. Фэйрберну, призывавшему к трансформации теории либидо. Его статья «Шизоидные факторы в личности» стала основой его теории объективных отношений личности, призванной заменить фрейдистскую теорию либидо. Созданная им теория личности шла вразрез с теорией Фрейда, описанной в терминах влечений и превратностей их развития. Работы Фэйрберна оказали влияние на воззрения М. Кляйн; вместе с ней он считается одним из основоположников теории объективных отношений личности. По мнению Дж. Сазэрленда, он радикально изменил основы психоаналитической теории развития человеческой личности.

В заключение основной части книги автор делает вывод о том, что за последнее столетие в теоретической и практической области психоанализа произошли серьезные изменения: он столкнулся с проблемами, которые не попадали в поле внимания Фрейда. В классическом варианте психоанализа влиянию психоаналитика отводился второй план, а передний план занимал поиск генезиса переноса. В настоящее же время клиническое психоаналитическое исследование уже является интерпретативной герменевтической процедурой. Современные психоаналитики считают, что они воспринимают, наблюдают и интерпретируют в рамках своих сознательных теорий и бессознательных побуждений. Поэтому результаты психоаналитического исследования могут варьироваться в зависимости от проводящего его человека. Произошло изменение прежней авторитарной позиции психотерапевта по отношению к пациенту, происходит интеграция внутриличностного и межличностного взаимодействия. В целом можно сказать, что изменения, произошедшие в теоретической области

психоанализа, повлекли за собой радикальные изменения терапевтической практики. Решающим становится то, что отношение к человеку (пациенту) не наталкивается на его защитное противодействие, а встречает одобрение и вызывает стремление последнего обращаться к специалисту-психотерапевту в дальнейшем. Мало того, говоря о современном психоанализе, вполне уместно вести речь о конвергенции его различных школ, что лишний раз свидетельствует о неисчерпаемой глубине человеческой психики.

Вовсе не столкновением взглядов ученых-«гигантов» (например, З. Фрейда и Ш. Ференци) интересен современный психоанализ; он вносит вклад в разработку концепции человека, способного плодотворно действовать, могущего восстановить, возродить собственное «Я», если оно было искажено или разрушено в силу тех или иных неблагоприятных обстоятельств или отношений. Это ли не благороднейшая роль психотерапии?!

Границы психоанализа подвижны. Они постоянно расширяются, и в наше время психоанализ – предмет весьма обширный. Его можно трактовать как метод анализа психики человека, как систему теорий поведения человека, как способ лечения психических заболеваний и т.д. и т.п. Надо заметить, что автор книги не утонул в этом многообразии, материал он изложил информативно и компактно.

Отдельный интерес представляют Приложения, состоящие главным образом из переведенных В.В. Старовойтовым с английского языка научных статей философов и психоаналитиков. Они вполне могут считаться самостоятельной интересной книгой солидного объема. Особенно привлекательны в ней для читателя работы уже упомянутого Р. Фэйрберна и Д. Винникотта, а также обширная статья д-ра философии Элизабет Спиллиус, посвященная научному творчеству психоаналитика-практика М. Кляйн.

Из статьи д-ра философии М. Салмса следует, что Фрейду не удалось интегрировать свои клинические открытия с неврологической наукой потому, что ему не хватало знаний в области неврологии и не было подходящего метода соотнесения неврологических и психологических данных. Утверждение несколько странное, но, очевидно, имеющее определенные основания. Мы узнаем также, что теория инсайта Анны Фрейд – это теория, вполне достойная дочери великого отца. Не имея возможности подробно останавливаться на собранных в Приложении переводах интересных статей, хочу заметить, что автор книги, профессиональный философ, демонстрирует в Приложении высокий уровень перевода, что важно для восприятия научного текста.

В заключение еще раз подчеркнем достоинства «Психоанализа в портретах». Книга не только будет полезна начинающему психоаналитику философской ориентации, но может и пробудить интерес к психоанализу у человека, ранее считавшего теорию и практику психоанализа забавой людей с измененным сознанием. Кстати, сама тема измененного сознания, на мой взгляд, настолько интересна, что достойна не одной научной книги. Как бы то ни было, чтение книги «Психоанализ в портретах» – интересное и весьма полезное занятие.

Review of the book by V.V. Starovoirov “Psychoanalysis in Portraits”

Pyotr I. Bystrov

e-mail: 5viksnaboy2@mail.ru

The review highlights two main parts of the book: information about scientists who created psychoanalysis, developed and applied it, and Appendices. The first of them is devoted to classical

psychoanalysis, starting with S. Freud. Here the author introduces the reader to British and Hungarian psychoanalysis, including in their modern version. It is noted that the changes that have occurred in the theoretical field of psychoanalysis have led to radical changes in therapeutic practice. The boundaries of psychoanalysis are fluid. They are constantly expanding, and in our time psychoanalysis can be interpreted as a system of theories of human behavior, as a way to treat mental illness, etc. Appendices consisting mainly of scientific articles of philosophers and psychoanalysts translated by V.V. Starovoitov from English. They can be considered an interesting book in their own right. Particularly attractive to the reader are the articles of R. Fairburne and D. Winnicott, as well as an extensive article by Dr. Elizabeth Spillius. Overall, the whole book is informative and useful, it can not only benefit the novice psychoanalyst of a philosophical orientation, but also arouse interest in psychoanalysis in a person who previously considered the theory and practice of psychoanalysis to be theoretical fun.

Keywords: psychoanalysis, neo-Freudianism

О.И. Кусенко

Петербургский Виссарион эпохи *fin de siècle**

Кусенко Ольга Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Рецензия знакомит читателей с книгой итальянского историка Алессандро Джованарди, посвященной исследованию творчества и интеллектуальной биографии нашего соотечественника – представителя русского религиозно-философского ренессанса Владимира Николаевича Забугина. Это первая научная монография об этом филологе-мыслителе, открывающая русской аудитории совершенно неизвестный корпус сочинений автора, его философские и эстетические идеи, а также историю рецепции его наследия. Творчество Владимира Забугина предстает в этом исследовании как одна из вершин русской и в целом европейской гуманитарной культуры начала XX в., как редкий синтез тончайшей эрудиции и христианской духовности.

Ключевые слова: В.Н. Забугин, ренессансные исследования, гуманистическая филология, итальянский Ренессанс, русский религиозно-философский ренессанс, интеллектуальная биография, итальянские исследования русской мысли

Читая «Божественную комедию», невольно удивляешься тому количеству реально живших людей, которыми Данте заселяет бессмертные строки своих песен, поминая их в веках. Особая памятьливость, память, возведенная в искусство хранения, собирания, а главное – диалога с прошлым, видимо, свойственна итальянской культуре *par excellence*. Книга Алессандро Джованарди о судьбе и творчестве нашего соотечественника – русского мыслителя, историка, филолога Владимира Забугина – является тому подтверждением. Помимо несомненных научных достоинств этого первого подробного монографического исследования идей русского автора, читателя не может не поразить история векового хранения памяти о нем, история собирания его разрозненного наследия (научных статей, фактов из академической и личной жизни, эпистолярных и других архивных документов). Это было делом нескольких итальянских ученых-энтузиастов, передававших друг другу эстафету памяти. Алессандро Джованарди увенчал это дело настоящей книгой, проделав колоссальную герменевтическую и архивную работу.

* Рецензия на кн.: *Giovanardi A. Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2021. 274 p.

Владимир Николаевич Забугин (1880–1923) известен русскоязычному читателю по работе о римском гуманисте XV в. Помпонии Лете¹. В 1903 г., окончив Санкт-Петербургский университет с золотой медалью, Забугин уехал в Италию, где в Вечном городе обрел свою вторую родину, виртуозно овладев итальянским языком и написав на нем все свои основные работы об иконографии «Божественной комедии» Данте², об образе Вергилия в итальянском Ренессансе³, об истории «христианского Возрождения» в Италии⁴. Монография о Лете также впервые была опубликована на итальянском языке в двух томах в 1911–1912 гг.⁵ (русский вариант написан Забугиным позже и, по сути, представляет собой отдельную книгу). Именно эта работа ввела его в академический мир Рима: он становится преподавателем гуманитарной литературы в Римском университете “La Sapienza”, членом престижной Академии аркадийцев, учеником, другом, учителем целого круга ведущих итальянских специалистов в области классической и гуманистической филологии, медиэвистики и кодикологии. Корреспондент Папы Бенедикта XV, доверенное лицо министра Витторио Шалоя, духовный соратник отца Арсения Пеллегрини, один из авторов и главный участник уникального проекта по сближению католического и православного миров – журнала “Roma e l’Oriente” – это лишь некоторые факты из насыщенной интеллектуальной биографии Забугина, которая подробно раскрывается Джованарди в первой главе его книги.

Несмотря на свой ранний и скоростипажный уход из жизни, Забугин оставил след в итальянской академической и духовной культуре. Память о нем бережно хранилась и собиралась небольшой группой людей: филологами и специалистами по религии и культуре Восточной Европы. Главная фигура в этом ряду – итальянский филолог, историк, скриптор Ватиканской библиотеки Аугусто Кампана. Как и Забугин, он был членом Академии аркадийцев, их объединяли исследовательские интересы и университетская работа: с 1965 г. Кампана преподавал в “La Sapienza” курс по гуманистической литературе, который прежде с 1912 по 1923 г. читал Забугин. Он стал собирать сведения о своем предшественнике (завел специальную папку «Воспоминания о Забугине», складывая туда свидетельства его друзей, коллег, слушателей его лекций), лелеял план нового критического переиздания книги Забугина о Помпонии Лете и в целом более подробного изучения наследия русского автора. Доклад Кампаны «Владимир Забугин и гуманистическая филология в Италии», читанный в Академии аркадийцев в 1980 г. по случаю 100-летия со дня рождения Забугина, высвечивает важную роль, которую Забугин в 1910–1920-е гг. сыграл в становлении гуманистической филологии как дисциплины, возвращая его имя из достаточно продолжительного забвения. Этот текст является приложением к настоящей книге и публикуется впервые с подробным критическим комментарием Джованарди. В предисловии к публикации текста доклада Кампаны Джованарди пишет: «Общая академическая судьба, схожесть некоторых фундаментальных областей исследования, принадлежность обоих к Академии аркадийцев, хотя и с большой дистанцией в несколько десятилетий, не были для ученого из Романьи простым совпадением или случайной близостью интересов. Нечто более возвышенное и глубокое сближало Забугина и Кампану, который всегда придавал особое значение

¹ Юлий Помпоний Лэт. Критическое исследование. СПб., 1914.

² Dante e l’iconografia d’oltretomba. Arte bizantina, romanica, gotica. Milano-Roma, 1921; I codici istoriati di Dante nella Biblioteca Vaticana. Roma, 1922; L’oltretomba classico e medievale dantesco nel Rinascimento, Roma, 1922.

³ Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia. Bologna, 1921, 1923.

⁴ Storia del Rinascimento Cristiano in Italia. Milano, 1924.

⁵ Giulio Pomponio Leto. Saggio critic. Roma, 1909–1912.

“личным связям между учеными, из поколения в поколение выстраивающим подлинные ‘культурные генеалогии’”. Речь о Забугине, как становится понятно уже из биографических пассажей, реконструирует традицию исследований, которая через таких ученых, как Ремиджио Саббадини⁶ или кардинал Джованни Меркати⁷, дошла до самого Кампаны» [Giovanardi, 2021, p. 192].

Из общего предисловия автора к настоящей монографии мы узнаём дальнейшую историю архива Забугина, ставшего частью архива Кампаны, купленного после кончины последнего в 1995 г. вместе с его колоссальной библиотекой фондом Римини. Энцо Прукколи – ученик Кампаны и коллега Джованарди, занимавшийся каталогизацией и описанием этого архива, познакомил последнего с творчеством русского автора, зная, что Джованарди, недавно окончивший свое исследование наследия Павла Флоренского, интересовался русской мыслью. С 2005 г. Джованарди погрузился в творчество Владимира Забугина, провел архивную работу не только среди материалов Кампаны, но и в монастыре византийского обряда Гроттаферрата, с которым был связан Забугин, обращался к русским архивам через филолога, итальяниста Николая Всеволодовича Котрелева.

Очевидно, наследие Забугина ожидало именно такого специалиста, как Алессандро Джованарди, чтобы в полной мере явить свою цельность, историческую ценность и герменевтический потенциал. Известный историк искусства, специалист в области итальянского Ренессанса и, что немаловажно, знаток русской духовной культуры и философии эпохи Серебряного века, он не только собрал и проанализировал рассеянное наследие русского автора (а кроме нескольких монографий, это более 150 журнальных статей в различных научных итальянских журналах!)⁸, но и раскрыл глубинное единство творчества и жизненного пути русского Виссариона. Именно с этим ученым греком автор сравнивает героя своей монографии, подчеркивая как эрудицию русского мыслителя, не уступающую гуманистам XV–XVI вв., так и основное стремление его личной и научной жизни к единению между греко-православным и католическим мирами на основах универсальности, а не единообразия и к обнаружению связей между античной культурой и христианской цивилизацией, между средневековой и ренессансной эпохами.

Ведущей компонентой, обеспечивающей единство забугинского мировоззрения, по мнению Джованарди, является «имплицитная философия религии», лежащая в основе всех его трудов. Собственно, ее выявлению и посвящена вторая основная часть работы, которая вводит читателя в мир идей русского филолога-мыслителя. Джованарди очень органично включает в собственный текст достаточно пространственные цитаты из работ русского автора (зачастую это малодоступные тексты, ведь только две работы Забугина – о Вергилии и о «христианском Возрождении» – переиздавались в Италии в 2010-х гг.), давая читателю слушать голос самого автора и наслаждаться красотой его стиля, его виртуозным обращением с итальянским словом.

Читателя ждут девятнадцать глав с порой весьма захватывающими названиями, как, например, самая первая глава «Причины отсутствия», в которой итальянский автор размышляет о том, почему в книге Бориса Яковенко «Русские философы:

⁶ Крупнейший итальянский филолог конца XIX–XX вв., был центральной и очень авторитетной фигурой в кругах латинистов и исследователей итальянского гуманизма. Забугин считал его своим учителем и посвятил ему первый том о Вергилии в эпоху Возрождения.

⁷ Один из важнейших исследователей итальянской гуманистической литературы, кардинал католической церкви, друг Забугина и один из учителей Кампаны.

⁸ Еще одним приложением к настоящей работе является архивная публикация curriculum vitae Забугина вкупе с обширным сводным перечнем его трудов. Этот документ, найденный в архиве Кампаны, способствовал собиранию полного корпуса трудов Забугина.

очерк истории русской философии»⁹, опубликованной в Италии в 1925 г., не нашлось места Забугину, ведь, как считает Джованарди, именно в Забугине «Яковенко мог бы найти себе серьезнейшего союзника против обвинений Кроче, исключившего русскую мысль из европейской философской традиции» [Giovanardi, 2021, p. 30]. Итальянский ученый удивляется и тому, что Яковенко, выступая как информатор итальянской аудитории о состоянии русской философской мысли, никак не отмечает тот факт, что именно Забугин задолго до него ввел в пространство итальянской культуры С. Булгакова, П. Флоренского, В. Розанова, Ф.М. Достоевского как мыслителя и других авторов. Об этой работе Забугина в качестве медиатора между русской и итальянской культурами Джованарди подробно рассказывает в отдельных главах.

В целом логика движения по главам состоит в том, чтобы продемонстрировать глубокое единство, лежащее в основе всех трудов Забугина, начиная с его ранней студенческой работы о Квинте Аврелии Симмахе, известном в том числе своими религиозно-философскими спорами с Амвросием Медиоланским. Джованарди считает, что уже в этом раннем сочинении, в интересе к языческому деятелю, автору «Письма об алтаре Победы» со стороны еще молодого мыслителя проявилась установка на выявление перманентной органичной включенности наследия греко-римской цивилизации в христианскую культуру. И в данном смысле эта студенческая работа Забугина, за которую он в 1900 г. получил золотую медаль, и его последующие труды о Помпонии Лете, о Вергилии, об истории христианского Возрождения, множество его программных статей в журнале “Roma e l’Oriente” и других ведущих итальянских академических изданиях и даже его музыковедческие работы (анализу Забугиным музыки XIX–XX вв., музыки эпохи Ренессанса и барокко, а также григорианского пения посвящены отдельные главы настоящей работы) – являются звеньями одной концептуальной цепи: «характерной для русского религиозно-философского ренессанса попыткой связать Афины и Иерусалим» [Ibid., p. 55]. Джованарди показывает читателям, как размышления Забугина о *Plato christianus* и *logos spermatikos* находят свое отражение в его анализе различных ренессансных явлений, включая литературные источники, живопись, архитектуру, музыку.

Отдельная глава исследования посвящена забугинской герменевтике архитектурных и иконографических особенностей Темпио Малатестиано в Римини¹⁰. Перестроенный по заказу правителя Сиджизмондо Малатесты собор часто считают образцом «возрождения языческой античности», а самого Малатесту причисляют к поклонникам демонов темных восточных культов, олицетворением которых считается перезахороненный здесь Гемист Плифон. Джованарди суммирует то, как Забугин, применяя свой иконологический метод, трактует помещение останков философа-неоплатоника в Темпио: «Мощи Плифона почивают тут как напоминание о мудрости древних греков и философском смысле, вложенном в их мифы и мистерии... то, что монотеизм скрывался в текстах древних, было распространенным верованием эпохи Возрождения. Неудивительно, что останки Гемиста Плифона расположены как раз за окном, выходящим на внутренний сакрариум святого мученика

⁹ *Jakovenko B. Filosofi russi: saggio di storia della filosofia russa. Firenze, 1925.*

¹⁰ Джованарди – уроженец Римини, куратор культурных событий его центральной галереи, в одном из своих трудов о шедеврах сакрального искусства родного города «Краски Римини. Воображаемая Пинакотекка» он виртуозно выявляет пласты влияния византийского искусства и философско-богословской мысли на риминийских мастеров XV–XVI вв., применяя в том числе методологический подход Забугина, уделявшего «особое иконологическое внимание тому, как изобразительное искусство наполнено вечными и традиционными христианскими элементами, содержащимися в интеллектуальных и духовных видениях, которые мистическая поэзия и проповедь, религиозная философия и богословие нам сохранили как герменевтические ключи к этим живописным “гобеленам”» [Giovanardi, 2021, p. 135].

Сигизмунда (короля бургундов): получается, что платоническая философия как бы вводит в христианские мистерии» [Giovanardi, 2021, p. 151]. Интеллектуальное, идейное значение храма, по Забугину, заключается именно в том, что он являет собой гуманистический синтез между христианством и классической греко-римской культурой: последняя как бы освещает первую, принимая ее как свою историческую предшественницу и сокровищницу прообразов.

В главе «Образец гуманиста между католичеством и православием» анализируется одна из центральных тем творчества русского мыслителя: тема контактов между католическим и православным мирами, между европейским гуманизмом и греко-византийской и славянской культурными традициями в период Ренессанса. Интерес Забугина состоит в том, чтобы понять, как относились итальянские гуманисты к Византии, что они черпали для себя из ее культуры, как греко-византийское наследие повлияло на итальянский Ренессанс. Джованарди подчеркивает уникальность компетенций Забугина в данной теме, состоящую в его блестящем знании одновременно православного и католического универсумов, в знании языков и тонкостей православного сакрального искусства. Это, по мнению Джованарди, обеспечило особую «экзегетико-эстетическую виртуозность» [Ibid.] и новаторство русского автора. «В книге “Данте и иконография загробного мира” Забугин, – пишет Джованарди, – делает беспрецедентный шаг в истории дисциплины. В самом деле, если обычно иконологи ищут литературные источники, чтобы прочитать произведение изобразительного искусства, то он поступает наоборот» [Ibid., p. 158]. Русский ученый собирает и анализирует образы с фресок, мозаик, средневековых миниатюр и других визуальных образов из разных регионов Италии, где бывал Алигьери, чтобы проследить латинские, романские, готические, греческие и византийские корни «Божественной комедии». От Джованарди мы узнаём о том, что Забугин был одним из первых ученых, предложивших междисциплинарный подход в области ренессансных исследований. С одной стороны, верный своим задачам филолога, историка, литературоведа и кодиколога, Забугин отталкивается от текста, с другой – стремление к более широким синтетическим философским и религиозным обобщениям заставляет его выходить за пределы полученных объективных данных, уходить от «тирании истории литературы» [Zabughin, 1921, p. 19].

Особенно хочется подчеркнуть удачное обрамление концепции исследуемого автора общим идейным фоном эпохи. Джованарди помещает идеи Забугина в разные контексты: в контекст русской культуры эпохи *fin de siècle*, в ситуацию становления итальянской и в целом европейской области ренессансных исследований XX в. Он вводит имя Забугина, которое было забыто и поэтому никогда не учитывалось в герменевтическом обновлении истории искусств, в круг виднейших реформаторов поля ренессансных исследований наравне с его современником Аби Варбургом, находит следы рецепции идей Забугина в работах варбургянцев Э. Винда и Э. Гомбриха, в трудах французских ученых А. Шастеля, Э. Мале, П. Жильбера.

В пространстве русской культуры Джованарди указывает на близость мировоззрения Забугина религиозно-философским идеям П. Чаадаева, Вл. Соловьева, платоническому идеализму П. Флоренского, на его методологическую близость в анализе литературных источников своему учителю А. Веселовскому, а в исследовании сакрального искусства – П. Флоренскому, Л. Карсавину и Е. Трубецкому. В главе «Переосмыслить гуманизм» ренессансная концепция Забугина сопоставляется с другими интерпретациями эпохи Возрождения у русских и итальянских авторов. Мы видим, что забугинский взгляд на Ренессанс не как на период разрыва со средневековьем, тотальный антропоцентризм и оторванность от культа, а как на продолжение пути христианской традиции – уникален для русской культуры «Серебряного века», где среди христианских мыслителей наиболее влиятельной оставалась резко критическая позиция по отношению к Ренессансу.

Постепенно, глава за главой перед читателем предстает цельный и величественный образ наследия одного из важных представителей русского религиозно-философского ренессанса, «христианского гуманиста» Забугина. Кажется, что в Забугине, в синтетическом пафосе его трудов и проектов, кроется сама суть эпохи русского религиозно-философского ренессанса, этого «золотого века» русской мысли, когда отечественная гуманитарная культура впитала в себя многовековое наследие мировой культуры и готова была понести его дальше, синтезировав с собственной традицией.

Забугинская герменевтическая линия отчасти была продолжена в работах М.В. Алпатова, С.С. Аверинцева, О.С. Поповой, о. Георгия Чистякова, которые, подобно своему великому, но неузнанному предшественнику, исследовали то, как вечные сакральные идеи и сюжеты подлежат медленным историческим, философским и эстетическим изменениям. Наследие Забугина органично встроится в отечественную «культурную генеалогию» и несомненно откроет новые исследовательские перспективы. Перевод его трудов на русский язык был бы достойным продолжением дела памяти, начатого итальянскими коллегами.

Список литературы

Giovanardi, 1921 – *Giovanardi A. Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2021.

Zabughin, 1921 – *Zabughin V. Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia*. Bologna: Zanichelli, 1921.

**St. Petersburg Bessarion of *fin de siècle*.
(Review on A.A. Giovanardi “Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente”. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2021. 274 p.)**

Olga I. Kusenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: isafi137@gmail.com.

The art historian Alessandro Giovanardi has recently published a monograph on one of the important representatives of the Russian religious-philosophical renaissance of the beginning of 20th century – Vladimir Nikolayevich Zabugin. This volume, written in Italian, aims to provide a comprehensive overview of Zabugin's intellectual biography, philosophical and aesthetic ideas and opens up a completely unknown corpus of the author's works as well as the history of the reception of his heritage. The monograph underlines the contribution of Vladimir Zabugin in Italian and European humanitarian culture and defines his heritage as a rare synthesis of the finest erudition and Christian spirituality.

Keywords: V.N. Zabugin, renaissance studies, Italian Renaissance, humanistic philology, Christian Renaissance, intellectual biography, Italian studies in Russian thought

References

Giovanardi A. *Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2021. 274 p.

Zabughin V. *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia*. Bologna: Zanichelli, 1921. 787 p.

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 (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты;

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: <https://hp.iphras.ru/information/authors>

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@iphras.ru; сайт: <https://hp.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2023. Том 28. Номер 1

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 3 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор: *А.М. Гагинский*

Зав. редакцией: *М.В. Локосова*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 28.03.23.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,93. Уч.-изд. л. 13,04. Тираж 1000 экз. Заказ № 7.

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: <https://hp.iphras.ru>