

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 29. 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. Джохадзе* (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* (Российская академия наук, Москва, Россия) (включена в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 16.02.2024), *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 Бейнорцус* (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 «5.7. Философия»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH 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)

2024. Volume 29. 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), *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, 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* (Academy of Sciences, 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

<i>А.В. Серёгин.</i> Стоическое понятие ἀμάρτημα в SVF III, 500: варианты интерпретации.....	5
<i>Д.А. Надеина, И.И. Евлампиев.</i> Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом.....	17
<i>А.В. Повечерова.</i> Этические теории Иммануила Канта и Христиана Вольфа: сходства и различия.....	29
<i>Г.Ш. Пилавов.</i> Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера: контекстуально-критическое осмысление.....	43
<i>Е.М. Смирнов.</i> Совершенная свобода личности и неумолимость культурной истории: Абсолют в религиозной метафизике К.Н. Леонтьева.....	58
<i>Д.Т. Бабошин.</i> Дени де Ружмон как выразитель идейных поисков французского персонализма 1930-х гг.	68
<i>А.Ю. Бродников.</i> Феномен массового нарциссизма как характерная черта современного общества в социальной философии Жана Бодрийяра.....	80
<i>И.З. Шишков.</i> Принцип минимальной соизмеримости Х. Шпиннера.....	92

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>И.И. Блауберг.</i> Эмиль Бутру о философии Канта.....	107
Приложение. <i>Эмиль Бутру.</i> Моральное учение Канта и современность (перевод и примечания И.И. Блауберг).....	113
<i>Н.И. Герасимов, С.С. Беженуца.</i> В.Л. Гордин и его статья «От Хаоса к изобретению Вселенной» (1934).....	122
Приложение. <i>В.Л. Гордин.</i> От Хаоса к изобретению Вселенной (перевод С.С. Беженуца, примечания Н.И. Герасимова и С.С. Беженуца).....	126

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>Н.А. Хренов.</i> Творчество и религиозность как проблема философии русской культуры.....	135
<i>И.Е. Сурков.</i> Метафизика Максима Исповедника: динамика актуализации и преображения космоса.....	142
Информация для авторов.....	150

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Andrei V. Seregin.</i> The Stoic Notion of ἀμάρτημα in SVF III, 500: Alternative Interpretations.....	5
<i>Daria A. Nadeina, Igor I. Evlampiev.</i> The Problem of the Origin and Essence of Nothing in the Christian Concept of the Creation of the World by God.....	17
<i>Anastasia V. Povecherova.</i> Ethical Theories of Immanuel Kant and Christian Wolff: Similarities and Differences.....	29
<i>Georgy Sh. Pilavov.</i> Encyclopedia of Diderot and D’Alembert: Contextual and Critical Understanding.....	43
<i>Egor M. Smirnov.</i> The Perfection of Individual Freedom and the Inexorable Nature of Cultural History: the Absolute in Konstantin Leont’ev’s Religious Metaphysics.....	58
<i>Daniil T. Baboshin.</i> Denis de Rougemont as an Expressor of the Ideal Search of French Personalism in the 1930s.....	68
<i>Alexander Yu. Brodnikov.</i> The Phenomenon of Mass Narcissism in the Jean Baudrillard’s Social Philosophy.....	80
<i>Ivan Z. Shishkov.</i> Principle the Minimum Commensurability of H. Spinner.....	92

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Irina I. Blauberg.</i> Emile Boutroux on Kant’s Philosophy.....	107
Appendix: Emile Boutroux. Kant’s Morals and Modernity (translation and commentaries by Irina I. Blauberg).....	113
<i>Nikolai I. Gerasimov, Sofia S. Bezhenutsa.</i> V.L. Gordin and His Article “From Chaos to the Invention of the Universe” (1934).....	122
Appendix: V.L. Gordin. From Chaos to the Invention of the Universe (translation by Sofia S. Bezhenutsa, commentaries by Nikolai I. Gerasimov, Sofia S. Bezhenutsa).....	126

REVIEWS

<i>Nikolai A. Khrenov.</i> Creativity and Religiosity as a Problem of Philosophy of Russian Culture (Review on the book by Olga A. Zhukova “Creativity and Religiosity in Russian Culture. Philosophical Studies”. Moscow: Soglasie Publ., 2022. 594 p.).....	135
<i>Ivan E. Surkov.</i> Metaphysics of Maximus the Confessor: Dynamics of Actualization and Transformation of the Cosmos.....	142
Information for Authors.....	150

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.В. Серёгин

Стойческое понятие ἀμαρτία в SVF III, 500: варианты интерпретации

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье подробно анализируется определение стойческого понятия ἀμαρτία (морально неправильная активность) в SVF III, 500: «то, что совершается вопреки правильному разуму, или то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее». Автор стремится прояснить соотношение этой формулировки с альтернативными интерпретациями раннестойческой этики, одна из которых предполагает, что под понятие ἀμαρτία могут подпадать и надлежащие действия, а другая – что ἀμαρτία экстенционально совпадает с ненадлежащими действиями. Автор демонстрирует, что в силу ряда причин, прежде всего – из-за наличия в тексте союза «или», это определение крайне неоднозначно и в большей или меньшей степени совместимо с обеими вышеупомянутыми интерпретациями, первая из которых представляется предпочтительной сама по себе на основании множества других свидетельств.

Ключевые слова: античная этика, дизъюнкция, hamartema, kathekon, стоицизм

В этой статье я хотел бы продемонстрировать, что определение стойческого понятия ἀμαρτία (морально неправильная активность¹) в SVF III, 500 весьма неоднозначно с филологической и историко-философской точки зрения и в силу этого может по-разному соотноситься с альтернативными трактовками стоической этики, уже представленными в научной литературе. Текст SVF III, 500 таков:

T1 «[1] Морально правильная активность (κατόρθωμα), говорят они, [a] это надлежащее, которое полностью обладает всеми числами (καθήκον πάντας ἀπέχον² τοὺς ἀριθμούς), или, [b] как мы сказали выше, совершенное надлежащее (τέλειον καθήκον); [2] а морально неправильная активность (ἀμαρτία) – [c] это то, что совершается вопреки правильному разуму (τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττομεν), или [d] то, в чем

¹ Само слово можно перевести как «проступок» или «прегрешение», но для целей данной работы я предпочитаю формулировку, которая, на мой взгляд, адекватно передает суть данного понятия.

² Вслед за [Long, Sedley, 1987, II, p. 361 (59K)] я следую рукописному чтению ἀπέχον вместо ἐπέχον в SVF.

разумным живым существом упущено нечто надлежащее (ἡ ἐν ᾧ παραλέλειπται τὴ καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζώου)» (Stob. Ecl. 2, 7, 11a, 1–5 Wachsmuth-Hense)³.

С концептуальной точки зрения основной вопрос, который я хотел бы по возможности прояснить, состоит в следующем: допускает ли текст [2], что надлежащее действие (καθῆκον) может быть разновидностью морально неправильной активности (ἀμάρτημα), или, напротив, исключает это? Соответственно, в начале статьи я разъясняю смысл этого вопроса и его связь с двумя альтернативными интерпретациями стоической этики, которые для краткости я буду обозначать как «дихотомизм» и «трихотомизм». Затем я рассматриваю возможные интерпретации различных компонентов [2], т.е. [c], [d] и связывающего их союза «или», и попутно демонстрирую, как полученные результаты соотносятся с дихотомизмом и трихотомизмом.

1. Дихотомизм и трихотомизм

Общий контекст, который необходимо учитывать при анализе связанных с T1 проблем, можно представить в виде следующих тезисов:

1) Ранние стоики использовали термины κατόρθωμα и ἀμάρτημα для обозначения морально правильной или неправильной активности, обусловленной соответственно либо добродетельным, либо порочным состоянием души агента⁴.

2) Термины же καθῆκον и παρὰ τὸ καθῆκον они использовали для обозначения активности, которая является «надлежащей» или «ненадлежащей» в натуралистическом смысле, т.е. соответствует или не соответствует природе действующих существ, под которыми в данном случае могли иметься в виду не только разумные агенты, но также животные и растения⁵.

3) Морально правильная активность (κατόρθωμα) представляет собой «совершенное надлежащее» (τέλειον καθῆκον), т.е. надлежащее в данном случае превращается из морально нейтральной активности (μέσον καθῆκον) в морально правильную за счет того, что совершается моральным агентом, обладающим добродетелью, т.е. мудрецом⁶.

4) Любая ненадлежащая активность (παρὰ τὸ καθῆκον), осуществляемая разумным агентом, представляет собой морально неправильную активность (ἀμάρτημα)⁷ и, соответственно, не может совершаться добродетельным мудрецом⁸.

5) Доступные нам источники не позволяют составить вполне однозначное представление относительно морального статуса надлежащей активности (καθῆκον), осуществляемой немудрецом. На этот счет есть две базовые гипотезы, которые я и обозначаю здесь как дихотомизм (6) и трихотомизм (7).

6) Согласно дихотомической интерпретации⁹, если надлежащая активность совершается немудрецом, она превращается в морально неправильную активность (ἀμάρτημα) (по аналогии с 3); таким образом, под понятие ἀμάρτημα подпадают не только ненадлежащие (ср. 4), но и надлежащие активности немудреца.

³ Переводы здесь и далее мои. – А.С.

⁴ SVF III 494; 661 и ср. в целом II, 132; III, 41; 203; 347; 511–512; 516; 528–529; 557; 560; 563; 643.

⁵ SVF I, 189; 230; III, 493–494; ср. III, 132; 264; 491; 497.

⁶ SVF III, 13; 494; 498–499; 500; ср. III, 510; 521–522; Cic. Off. I, 8; III, 14.

⁷ SVF III, 499.

⁸ SVF III, 543; 649.

⁹ Ср., например, [Bonhöffer, 1894, S. 211–213; 215; 232; Dyroff, 1897, S. 145, Anm. 2; Rist, 1969, p. 98–99, 101; Tsekourakis, 1974, p. 13; Forschner, 1981, S. 198–199, 201–202; Long, Sedley, 1987, p. 366–367; Brennan, 2005, p. 189; Roskam, 2005, p. 206; Brower, 2021, p. 59].

7) Согласно трихотомической интерпретации¹⁰, в отличие от надлежащей активности мудреца, которая превращается в κατόρθωμα, надлежащая активность немудреца остается морально нейтральной (μέσων καθήκων); таким образом, понятие ἀμάρτημα экстенционально совпадает с понятием ненадлежащей активности.

8) Дихотомизм логически вытекает из следующих хорошо засвидетельствованных раннестойческих тезисов:

а) среднего состояния души между пороком и добродетелью не существует¹¹;

б) моральный статус любой активности определяется добродетельным или порочным состоянием души агента (ср. 1)¹²;

в) все моральные агенты делятся на добродетельных мудрецов, которые всегда совершают только морально правильные поступки¹³, и порочных глупцов, все поступки которых морально неправильны¹⁴;

г) моральный агент не может быть отчасти добротелен, а отчасти порочен в силу так называемого «взаимоследования» добродетелей¹⁵ и пороков¹⁶;

д) любая морально правильная активность совершается в соответствии со всеми добродетелями¹⁷, а любая морально неправильная – в соответствии со всеми пороками¹⁸;

е) все морально неправильные активности равны между собой¹⁹, так что даже совершенствующийся агент, пока он не стал мудрецом, остается порочным и несчастным²⁰.

9) Тем не менее в пользу трихотомизма могут свидетельствовать:

а) некоторые тексты, в которых, как кажется, выделяется отдельная категория морально нейтральных активностей, отличных от морально правильных и неправильных²¹;

б) пара фрагментов, где понятие παρά τὸ καθήκον, как кажется, так или иначе приравнивается к понятию ἀμάρτημα²².

В данной статье меня интересует вопрос, соответствует ли **T1[2]** в большей степени дихотомической или трихотомической интерпретации раннестойческой этики и, в частности, как этот текст соотносится со вторым типом свидетельств в пользу трихотомизма (9б), которые я подробнее рассмотрю ниже.

2. «То, что совершается вопреки правильному разуму»

В **T1[2с]** утверждается, что ἀμάρτημα совершается «вопреки правильному разуму» (παρά τὸν ὀρθὸν λόγον). Эта формулировка имеет параллель в SVF III, 501, где после общего деления активностей на морально правильные (κατόρθωματα),

¹⁰ Трихотомизм, на мой взгляд, либо подразумевается, либо эксплицитно формулируется в [Elorduy, 1972, II, p. 111–112; Pohlenz, 1978, I, S. 130–131; Ioppolo, 1986, p. 130; Gourinat, 2014, p. 18–20]. Несколько иная версия трихотомизма, которую я не обсуждаю здесь, предложена в [Tsekourakis, 1974, p. 9–11].

¹¹ SVF I, 566; III, 536. Ср. III, 537.

¹² См. примеч. 4.

¹³ SVF I, 216; III, 13; 556; 558; 583; 643.

¹⁴ SVF I, 216; III, 520; 661; ср. III, 473, 46–48; 560; 563.

¹⁵ SVF I, 199–200; II, 349; III, 275; 280; 295–300; 302–303; 305; 310.

¹⁶ SVF III, 659; 661; ср. 103.

¹⁷ SVF I, 216; III, 297; 299; 557.

¹⁸ SVF III, 560.

¹⁹ SVF I, 224; III, 350; 468; 527–529; 531–533.

²⁰ SVF III, 532; 539; ср. 527; 530; 534–536.

²¹ SVF I, 231; III, 363; 498; 501; 515; 519.

²² SVF III, 499; 503.

морально неправильные (ἀμαρτήματα) и ни те, ни другие (οὐδέτερα) мы узнаем, что ἀμαρτήματα – это «быть неразумным, быть неумеренным, поступать несправедливо, печалиться, бояться, красть и вообще все, что делается вопреки правильному разуму (καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται)». Напротив, примеры каторθώματα сопровождаются формулировкой «все, что совершается согласно правильному разуму» (πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται). Таким образом, ἀμαρτήματα – это *все* активности вопреки правильному разуму. Поскольку это преподносится как специфическая характеристика ἀμαρτήματα в контексте их дифференциации от каторθώματα и οὐδέτερα, отсюда, по-видимому, можно заключить, что *все* морально неправильные активности противоречат правильному разуму²³.

Но что именно имеется в виду под «правильным разумом» в данном случае? Стоики могли обозначать так, с одной стороны, универсальный разум, тождественный Богу, фатуму или универсальной природе²⁴, а с другой – индивидуальный разум мудреца, который находится в полнейшей гармонии с универсальным разумом²⁵. Соответственно, теоретически формулировка παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον может пониматься двояко:

I) Вопреки предписанию универсального разума.

II) Не в соответствии с правильным состоянием индивидуального разума, которым обладает только добродетельный мудрец.

Может показаться, что в силу гармонии между универсальным разумом и индивидуальным разумом мудреца нет особого смысла уточнять, подразумевает ли выражение παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον в **T1[2c]** I или II. Тем не менее здесь возникает определенная трудность. Предположим, что мы исходим из дихотомизма и допустим I. Представим себе далее, что в определенной ситуации мудрец совершает материально определенное действие, которое является καθήκον (к примеру, заботится о родителях²⁶). Разумеется, это действие в данном случае превращается в каторθώμα и, стало быть, совершается «согласно правильному разуму». Если немудрец в данной ситуации совершит то же самое действие, он также совершит καθήκον. Однако, согласно дихотомизму, в его случае это действие становится ἀμαρτήμα и, соответственно, совершается уже «вопреки правильному разуму». Получается, что материально идентичное действие, совершаемое в одинаковой ситуации, может как соответствовать, так и противоречить объективному предписанию универсального разума²⁷. Этого затруднения можно избежать, если принять II, т.е. допустить, что выражение «вопреки правильному разуму», когда оно используется в качестве характеристики ἀμαρτήμα, описывает состояние индивидуального разума немудреца. Тогда речь будет идти о том, что действие, которое в определенной ситуации

²³ Из того, что p – это *все* q , еще не вытекает, что *все* p – это q , если нам заранее не известен объем p . Я думаю, что в данном случае объем понятия ἀμαρτήμα задается контекстом. Ср. также SVF III, 445; 519.

²⁴ SVF II, 1003; III, 4; 308; 316–317; 319; 323; 325; 332; 337; 339; 360; 613–614; 619; ср. II, 1119.

²⁵ SVF III, 198; 200a; 643; ср. I, 170; 218; II, 131; III, 178; 292–293; 317; III, 264–265; 459, а также в целом III, 339; 315–316.

²⁶ Ср. SVF III, 495; 516.

²⁷ Я не буду здесь вдаваться в обсуждение вопроса о том, действительно ли универсальный закон вообще ничего не предписывает немудрецам, а только запрещает, как об этом сообщает Плутарх (SVF III, 520 = Stoic. rep. 11, 1037cd; см. дискуссию в [Pohlenz, 1980, II, S. 75; Mitsis, 1994, p. 4833–4834; Plutarque, 2004, p. 145, n. 121; Bees, 2011, S. 89–90]; ср. SVF II, 171; III, 175; 314; 519; 521). В данном мысленном эксперименте я имею в виду только то, что, поскольку универсальный разум предписывает каторθώμα (SVF II, 1003; III, 315–316; 520; ср. III, 314), он предписывает и то, что является материальным компонентом каторθώμα в определенной ситуации, т.е. некое конкретное καθήκον, которое и может быть безошибочно распознано мудрецом. Если немудрец совершает именно это καθήκον, он совершает то, что в *материальном* отношении соответствует предписанию универсального разума.

материально соответствует объективной воле универсального разума и в этом смысле могло бы быть описано выражением κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, немудрец совершает в неправильном состоянии индивидуального разума и в этом смысле – παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Важная импликация этого последнего выражения в таком случае состоит в том, что агент не обладает добродетелью и, стало быть, даже совершая материально правильное действие, не исходит при этом из добродетельной мотивации²⁸.

Предположим теперь, что мы исходим из трихотомизма. Это означает, что действие немудреца в указанной ситуации не является ни κατόρθωμα, ни ἀμάρτημα, т.е. не соответствует правильному разуму, но и не противоречит ему. Тогда при допущении I получится, что материально идентичное действие, совершаемое в одинаковой ситуации, может и соответствовать объективному предписанию универсального разума, если его совершает мудрец, и быть всецело нейтральным по отношению к нему, если его совершает немудрец. Если же допустить, что действие немудреца не соответствует правильному разуму по мотивации, но не противоречит по материи, мы фактически переходим к интерпретации в духе II, как она описана выше. Однако сочетание II с трихотомизмом трудно представимо. Понятно, что μέσον καθήκων немудреца не может совершаться в соответствии с правильным состоянием индивидуального разума, потому что немудрец им не обладает и потому что это превратило бы его действие в κατόρθωμα. Однако никакого среднего состояния индивидуального разума между добродетельным и порочным стоическое учение не предусматривает (ср. 8а). Остается сказать, что в этом смысле немудрец совершает μέσον καθήκων «вопреки правильному разуму», но это превратит данное действие в ἀμάρτημα, т.е. мы возвращаемся к дихотомизму. Из всего этого, на мой взгляд, вытекает, во-первых, что оптимальная интерпретация формулировки «вопреки правильному разуму» (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) в T1[2c] – это II, а во-вторых, что она лучше согласуется с дихотомизмом.

3. «То, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее»

Формулировку «то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее (τι καθήκων)» в T1[2d] кажется довольно естественным соотнести прежде всего с началом SVF III, 499 (= T2 ниже): «Всякое ненадлежащее (παρὰ τὸ καθήκων), имеющее место в разумном [существе], есть морально неправильная активность (ἀμάρτημα)». С этой точки зрения, «упущение надлежащего», о котором идет речь в T1[2d], представляет собой не более, чем альтернативное описание понятия παρὰ τὸ καθήκων, даже если сам этот термин в данном случае не используется²⁹.

Существуют, однако, и другие возможности. Первая из них связана с толкованием T1[2], которое предложил Вольдемар Гёрлер. В одной из своих статей он мимоходом замечает, что в данном тексте «[союзом] ἢ связываются два взаимоисключающих вида ἀμάρτημα (посредством действия или же, соответственно, бездействия)»³⁰. Таким образом, он усматривает содержательное различие между T1[2c]

²⁸ В пользу взаимосвязи между добродетелью и правильным состоянием индивидуального разума ср. SVF III, 198; 200a; 560; 643.

²⁹ В SVF I, 231 (Cic. Ac. I, 37) contra officium, т.е. παρὰ τὸ καθήκων, и officia praetermissa («пропущенные надлежащие действия») контекстуально выглядят как синонимичные выражения, а последнее, по-видимому, как раз соответствует греческому выражению τὰ καθήκοντα παραλείπειν (ср. [Dyloff, 1897, S. 133, Anm. 3]), которое, помимо T1[2d], встречается еще в SVF III, 510: «тот, кто уже предельно близок к совершенству, полностью совершает все надлежащие действия и ни одного не пропускает (ἀπαντα πάντως ἀποδίωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει)». Ср. также SVF III, 453; 543.

³⁰ [Görlner, 2004, S. 23, Anm. 17]: “...mit ἢ zwei einander ausschliessende Arten des ἀμάρτημα (durch Tun bzw. durch Unterlassen) verbunden werden”.

и **T1[2d]** в том, что ἀμαρτήματα, подразумеваемые в [c], представляют собой неправильные *действия*, тогда как ἀμαρτήματα в [d] сводятся скорее к *несовершению* правильных действий. Вероятно, для этой интерпретации можно найти некоторое основание, если сделать логический акцент на возможном противопоставлении «совершается» (πραττόμενον) в [c] и «упущено» (παραλέλειπται) в [d]. Но как в таком случае сюда встраивается понятие παρὰ τὸ καθήκον? Рассуждая гипотетически, можно допустить, что и под это понятие должны подпадать как *действия*, противоположные καθήκον, так и просто *несовершенство* καθήκον. К примеру, если заботиться о родителях, – это надлежащее (καθήκον), то ненадлежащим (παρὰ τὸ καθήκον) окажутся как материально противоположные по своей тенденции активные действия (бить родителей, оскорблять их и т.п.), так и всего лишь простое отсутствие проявлений заботы. Таким образом, кажутся возможными две следующие интерпретации [d]:

А) Формулировка «упущено нечто надлежащее» подразумевает лишь несовершенство надлежащего в отличие от активного совершения ненадлежащего действия и таким образом описывает *лишь одну* разновидность παρὰ τὸ καθήκον.

В) Эта формулировка имплицитно подразумевает понятие παρὰ τὸ καθήκον *в целом*, так как в принципе можно сказать, что и в том случае, когда агент активно совершает ненадлежащие действия, и в том, когда он всего лишь не совершает надлежащие, он в любом случае «упускает» надлежащее.

Ниже я буду учитывать эти два варианта при рассмотрении значения союза «или», соединяющего [c] и [d].

Еще одна интерпретация **T1[2d]** может показаться возможной, если вспомнить, что в **T1[1]** отражено представление о том, что κατόρθωμα состоит из некоторого множества элементов или «чисел»³¹, так что оно является «совершенным», поскольку все они присутствуют в нем. В SVF I, 232 это представление связывается уже с самим понятием ἀμαρτήματα: «...морально неправильные активности (peccata) отчасти терпимы, отчасти – никоим образом, потому что одни из них упускают больше, а другие меньше, так сказать, чисел надлежащего (alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent)». Отсюда можно сделать вывод, что ἀμαρτήματα может иметь место не только в том случае, когда надлежащее действие вообще не совершено и, возможно, вместо него еще и совершено целиком ненадлежащее действие, но еще и в том, когда при совершении как раз-таки *надлежащего* действия упускается какой-то из его элементов, так что оно оказывается несовершенным³². Это в целом соответствует дихотомической логике, так как предполагает, что несовершенное καθήκον, тем самым отличное от содержащего все «числа» κατόρθωμα, подпадает под понятие ἀμαρτήματα. При этом с грамматической точки зрения τι в выражении παραλέλειπται τι καθήκον в **T1[2d]** можно было бы трактовать адвербиально: «*в чем-то* (= *в некотором отношении*) упущено надлежащее»³³. Тем не менее применительно к **T1[2d]** такая интерпретация не кажется мне правильной. Важнейшей разновидностью ἀμαρτήματα в любом случае является и παρὰ τὸ καθήκον (SVF III, 499), так что оно не может вообще не упоминаться в **T1[2]**, причем естественнее всего допустить, что оно упоминается в [d]. Однако, согласно рассматриваемой интерпретации, в [d] говорится о несовершенном καθήκον. Но где тогда место для παρὰ τὸ καθήκον в этом фрагменте? Остается предположить, что *именно* оно подразумевается в [c], т.е. в формулировке «то, что совершается вопреки правильному

³¹ В связи с этой метафорой ср. SVF I, 232; III, 11; 83; Phil. Plant. 94; Cic. Off. III, 14; Sen. Ep. 71, 16; 95, 5; 95, 12; M. Ant. III, 1; VI, 26. О ее возможном происхождении см. [Dyoff, 1897, S. 352–354; Dycck, 1996, p. 513–514; Long, 1996, p. 211–213].

³² Ср. [Dyoff, 1897, S. 143–144; Brunschwig, 1994, p. 80–81].

³³ Ср. перевод [d] в [Radice, 2002, p. 1241]: “[La cattiva azione e...] quella che l’animale razionale com-
pie trascurando *in qualcosa* il dovere” (курсив мой. – А.С.).

разуму». Но я не вижу для этого никаких оснований, особенно с учетом того, что, как мы видели, несовершенное καθήκον также совершается «вопреки правильному разуму», по крайней мере – в определенном смысле (раздел 2). Соответственно, далее я не буду рассматривать этот вариант интерпретации [d]³⁴.

4. «Или» как «то есть»

Союз ἢ в своем дизъюнктивном значении («или») иногда носит скорее формальный характер, указывая на то, что второй член дизъюнкции всего лишь разъясняет содержание первого или представляет собой альтернативный способ обозначения того же самого предмета суждения. В таком случае по сути «или» можно перевести как «то есть»³⁵. Например, в T1[1] «или», связывающее [a] и [b], скорее всего используется как раз в таком смысле, т.е. подразумевает, что формулировки «надлежащее, которое полностью обладает всеми числами» ([a]) и «совершенное надлежащее» ([b]) есть просто два разных способа обозначить полноту морального совершенства κατόρθωμα. В случае T1[2] это представляется менее вероятным, потому что формулировки в [c] и [d] изначально кажутся существенно разными по своему концептуальному содержанию. Однако можно ли заведомо исключить, что при определенной интерпретации стоического учения утверждение «морально неправильная активность – [c] это то, что совершается вопреки правильному разуму, то есть [d] то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее», могло бы оказаться вполне осмысленным? Понятно, что в этом случае [c] и [d] экстенционально совпадают, т.е. любое ἀμάρτημα, которое можно описать формулировкой в [c], можно описать и формулировкой в [d], и наоборот.

Сочетание этого толкования с А, т.е. с допущением, что в [d] имеется в виду исключительно несовершенство надлежащего, не имело бы никакого смысла, поскольку означало бы, что такая очевидная разновидность παρὰ τὸ καθήκον как активное совершение ненадлежащих действий вообще не подпадает под понятие ἀμάρτημα. Это нелепо само по себе и противоречит тезису, согласно которому любое παρὰ τὸ καθήκον, совершаемое разумным существом, есть ἀμάρτημα (SVF III, 499). Но комбинация этого толкования с В, т.е. с предположением, что в [d] речь идет как раз о любом παρὰ τὸ καθήκον, означает, что ἀμάρτημα экстенционально совпадает с этим понятием, что дает нужный для трихотомизма результат.

Есть еще два фрагмента, которые как минимум на первый взгляд могут свидетельствовать в пользу этой интерпретации (ср. 9б).

T2 «[a] Всякое ненадлежащее (παρὰ τὸ καθήκον), имеющее место в разумном [существо], есть морально неправильная активность (ἀμάρτημα). [b] Надлежащее, достигшее совершенства (τὸ δὲ καθήκον τελειωθὲν), становится морально правильной активностью (κατόρθωμα). [c] Измеряется же среднее надлежащее (τὸ μέσον καθήκον) некоторыми безразличными [вещами], которые называются противоречащими природе и соответствующими природе и способствуют такому процветанию, что, если бы мы не отбирали и отвергали их непрерывно, то [нам], пожалуй, не быть счастливыми» (SVF III, 499 = Stob. Ecl. 2, 7, 8a, 6–12 Wachsmuth-Hense).

³⁴ Альтернатива могла бы состоять в чрезвычайно широком понимании формулировки «в чем-то упущено надлежащее», при котором она одновременно подразумевала бы как те случаи, когда надлежащее действительно упущено «в чем-то» или отчасти (несовершенное καθήκον), так и те, когда оно упущено «во всем», т.е. целиком и полностью (παρὰ τὸ καθήκον). Однако нагружать одно-единственное адвербиальное τι столь разносторонним концептуальным содержанием представляется мне слишком большой натяжкой (особенно с учетом того, что, как правило, оно имеет именно ограничительное значение).

³⁵ Ср. [Kühner, Gerth, 1904 II.2, S. 297, § 538a].

Этот текст, с одной стороны, различает три типа активностей – морально неправильные (**[a]**), морально правильные (**[b]**) и среднее надлежащее (**[c]**) – а с другой, как кажется, описывает понятие ἀμάρτηα исключительно через апелляцию к понятию παρὰ τὸ καθῆκον (**[a]**). Все это в принципе можно понять в том смысле, что среднее надлежащее не может подпадать под понятие ἀμάρτηα.

T3 «**[a]** Из морально правильных активностей (τῶν δὲ κατόρθωμάτων), одни относятся к числу тех, которые необходимы [для счастья³⁶], а другие нет. Необходимые – это полезные активности, выраженные в форме предикатов, например: быть разумным, быть умеренным. Не необходимы те, которые не таковы. **[b]** Схожим образом то же самое систематическое различие имеет место и относительно ненадлежащих активностей (τῶν παρὰ τὸ καθῆκον)» (SVF III, 503 = Stob. Ecl. 2, 7, 8a, 1–5 Wachsmuth-Hense).

Этот текст создает впечатление, что «ненадлежащие активности» в **[b]** – это понятие, противоположное «морально правильным активностям» в **[a]**, в силу чего и к тому, и к другому и могут быть применены аналогичные различения. Однако противоположностью морально правильных активностей являются морально неправильные, и можно было бы ожидать, что вместо τῶν παρὰ τὸ καθῆκον в **[b]** должно было бы стоять τῶν ἀμάρτημάτων. Если таким образом παρὰ τὸ καθῆκον здесь просто заменяет ἀμάρτηα, это выглядит как аргумент в пользу если и не полной равнозначности, то как минимум экстенционального совпадения этих понятий.

На мой взгляд, эта совокупность фрагментов, т.е. **T1[2]** в данном истолковании, **T2** и **T3**, представляет собой действительно интересный аргумент в пользу трихотомизма. Но все же он не является решающим. Во-первых, вовсе не очевидно, что тезис «Всякое παρὰ τὸ καθῆκον, имеющее место в разумном [существо], есть ἀμάρτηα» (**T2[a]**) является обратимым. Соответственно, из него нельзя сделать логически оправданный вывод, что и всякое ἀμάρτηα есть παρὰ τὸ καθῆκον. Возможность того, что некоторые морально неправильные активности являются надлежащими, тем самым сохраняется. Во-вторых, дихотомизм также может допустить, что в определенном смысле именно παρὰ τὸ καθῆκον является полной противоположностью κατόρθωμα (**T3**): если κατόρθωμα сочетает в себе добродетельную мотивацию с правильной материей, благодаря которой и представляет собой καθῆκον, а в μέσων καθῆκον сохраняется правильная материя, но отсутствует добродетельная мотивация, то в παρὰ τὸ καθῆκον отсутствует как правильная материя, так и добродетельная мотивация. Кроме того, все эти три фрагмента (**T1**, **T2** и **T3**) взяты из текста Ария Дидима, который в целом последовательно воспроизводит радикально дуалистическое представление о делении всех людей на добродетельных мудрецов и порочных глупцов³⁷, так что наличие в нем трихотомических по содержанию высказываний выглядело бы малопонятной аномалией. Мы видели также, что оптимальная интерпретация выражения «вопреки правильному разуму» в **T1[2]** едва ли согласуется с трихотомизмом. С этой точки зрения, любая осмысленная интерпретация **T1[2]**, **T2** и **T3**, совместимая с дихотомизмом, кажется предпочтительной.

5. «Или» как дизъюнкция

Предположим теперь, что дизъюнктивное значение «или» в **T1[2]** не является сугубо формальным. Это не обязательно значит, что оно должно соответствовать тому или иному строго логическому пониманию дизъюнкции. Возможно, доксограф просто хотел сообщить, что обычно понятие ἀμάρτηα описывается как **[c]** или **[d]**, не особо рефлексируя над тем, каково логическое или концептуальное соотношение

³⁶ Ср. [Tsekourakis, 1974, p. 123].

³⁷ Ср. SVF I, 216; 566; III, 54; 103; 548; 560; 563; 567; 581; 587; 589; 593; 625–626; 632; 661; 682.

этих описаний друг с другом. Тем не менее выявить степень логической продуманности или непродуманности этого текста можно, только применив к нему достаточно строгие логические критерии, тем более что в стоической логике уже присутствовало определенное представление как о строгой, так и о нестрогой дизъюнкции³⁸.

Допустим, что в **T1[2]** речь идет о строгой дизъюнкции. Поскольку и **[c]**, и **[d]** уже преподносятся как правильные характеристики понятия ἀμάρτημα, строгая дизъюнкция может подразумевать лишь их несовместимость. Это означает, что любое ἀμάρτημα может описываться либо формулировкой в **[c]**, либо формулировкой в **[d]**, но ни в коем случае обеими сразу. Содержательно такая интерпретация предполагает, что существует два класса ἀμάρτηματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые упускают надлежащее (**[d]**), но не совершаются вопреки правильному разуму. Если под «упущением надлежащего» имеется в виду παρά τὸ καθήκον в целом (B), то в **[c]** могут иметься в виду только морально неправильные надлежащие действия, что соответствует дихотомической логике. Однако **[d]** в таком прочтении едва ли имеет смысл в контексте стоической этики: как мы уже видели, некоторые фрагменты позволяют заключить, что *всякая* морально неправильная активность противоречит правильному разуму (SVF III, 445; 501), да и было бы странно допускать, что тот, кто вообще «упускает» надлежащее, не вступает в противоречие с правильным разумом, хотя это может случиться даже с тем, кто его совершает³⁹.

Нестрогая дизъюнкция, по крайней мере – в ее стандартной современной трактовке⁴⁰, также не даст вполне удовлетворительных результатов для дихотомизма. В этом случае речь должна идти о том, что любое ἀμάρτημα может описываться либо формулировкой в **[c]**, либо формулировкой в **[d]**, либо обеими сразу. Содержательно это предполагает, что возможны уже три класса ἀμάρτηματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые упускают надлежащее (**[d]**), но не совершаются вопреки правильному разуму; 3) такие, которые и совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), и упускают надлежащее (**[d]**). Если «упущение надлежащего» подразумевает понятие παρά τὸ καθήκον в целом (B), то 1) и 3) вполне вписываются в дихотомическую интерпретацию, но 2) по-прежнему предполагает, что некоторое παρά τὸ καθήκον может не противоречить правильному разуму.

Общий вывод из этого анализа состоит в том, что для успешной дихотомической интерпретации **T1[2]** необходимо, чтобы дизъюнкция «**[c]** или **[d]**» однозначно прочитывалась как «**[c]** или (**[c]** и **[d]**)», что, разумеется, едва ли имеет смысл. Интерпретация, избегающая этой проблемы за счет внесения в текст минимального дополнения, была предложена Лонгом и Седли, по мнению которых, в **T1[2]** «стоики... различали среди [морально] неправильных действий такие, которые неправильны с точки зрения формального критерия [душевного] расположения агента [т.е. **[c]**], и те, которые *вдобавок*

³⁸ Соответственно, διεζευγμένον (SVF II, 207; 217–220; 261) и παραδιεζευγμένον [ἀξίωμα] (SVF II, 217–218; 220). См. [Bochenski, 1951, p. 90–92; Mates, 1961, p. 51–54; Jennings, 1994, p. 252–275]. Можно заметить, что **T1[2]** не соответствует стандартной форме дизъюнктивного суждения у стоиков, которая обычно требовала, чтобы «или» стояло и перед первым членом дизъюнкции ([Bobzien, 1999, p. 104; Hülser, 2015, p. 19–20]).

³⁹ Если под «упущением надлежащего» в **[d]** имеется в виду лишь *несовершение* καθήκον (A), то под «совершаемым вопреки правильному разуму» в **[c]**, теоретически говоря, могли бы иметься в виду а) ненадлежащие и несовершенные надлежащие действия (дихотомизм), б) только ненадлежащие действия (трихотомизм). Но в любом случае строгая дизъюнкция не позволит сказать, что несовершение надлежащего (**[d]**) противоречит правильному разуму. Mutatis mutandis схожая проблема возникнет и при нестрогой дизъюнкции.

⁴⁰ Соответствующий ей пример в стоической традиции см. в [Hülser, 1987, S. 1244, fr. 978].

подразумевают несовершенство надлежащего [т.е. **[d]**]⁴¹. Это «вдобавок» дает необходимый для дихотомизма результат, так как в этом случае в **T1[2]** имеются в виду следующие два класса ἀμαρτήματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые тоже совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но еще и упускают надлежащее (**[d]**). Другой способ прийти к схожему результату, на мой взгляд, может быть основан на предположении, что основная цель **T1** в целом состоит как раз в прояснении отношений между понятиями κατόρθωμα и ἀμαρτήματα, с одной стороны, и понятием καθήκον – с другой. С этой точки зрения в **T1[1]** сообщается о том, что κατόρθωμα есть совершенное надлежащее, а в **T1[2]** – о том, что ἀμαρτήματα есть либо «[надлежащее], совершаемое вопреки правильному разуму (τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττομενον [sc. καθήκον])» (**[c]**), либо «упущение» надлежащего (**[d]**). В этом случае мы вставляем καθήκον в **[c]**, исходя не из дизъюнкции между **[c]** и **[d]**, а из предполагаемой концептуальной логики фрагмента в целом. То, что «упущение» надлежащего (**[d]**) также должно совершаться «вопреки правильному разуму», при таком прочтении не имеет большого значения, потому что основная функция этой последней формулировки в **[c]** состоит в том, чтобы противопоставить несовершенное надлежащее совершенному в **T1[1]**, а не другой разновидности ἀμαρτήματα в **[d]**. Проблема подобных интерпретаций, разумеется, в том, что в самом тексте предполагаемые ими дополнения отсутствуют, так что, если мы хотим придать **T1[2]** дихотомический смысл, надо признать, что выражен этот смысл довольно несовершенным образом.

Если все же следовать букве текста, на мой взгляд, можно допустить еще один вариант интерпретации **T1[2]**, при котором в **[c]** и **[d]** противопоставляются не два принципиально разных класса ἀμαρτήματα, а два существенно различных аспекта самого понятия ἀμαρτήματα – формальный (если так обозначить его вслед за Лонгом и Седли) и материальный. Тогда общий смысл **T1[2]** состоит в том, что моральная неправильность активностей, подпадающих под понятие ἀμαρτήματα, может подразумевать как неправильную мотивацию (**[c]**), так и неправильную материю активности (**[d]**), однако о том, как именно эти два аспекта данного понятия соотносятся друг с другом в экстенциональном отношении, здесь просто ничего не сказано. В таком случае этот текст сам по себе не является формулировкой дихотомической позиции, но и не противоречит ей. Для трихотомизма же, напротив, сохраняется его базовая проблема: поскольку неправильная мотивация имеет место не только в случае παρὰ τὸ καθήκον, но и при совершении обычного καθήκον, нужно объяснить, почему оно не подпадает под понятие ἀμαρτήματα, если под него подпадает «то, что совершается вопреки правильному разуму» (**[c]**).

Если подытожить, определение ἀμαρτήματα в **T1[2]** само по себе довольно легко согласовать с трихотомизмом (если понимать «или» как «то есть») и, напротив, существенно труднее истолковать в соответствии с дихотомизмом (если видеть в «или» ту или иную форму дизъюнкции). Тем не менее это все же возможно и, на мой взгляд, предпочтительно с учетом того, что основная масса раннестоических фрагментов свидетельствует именно в пользу дихотомической интерпретации.

⁴¹ [Long, Sedley, 1987, p. 367]: “...the Stoics... distinguished, among wrong actions, between those that are wrong by the formal criterion of the agent’s disposition, and those which *additionally* involve the omission of a proper function”.

Список сокращений

Cic. Ac. – Cicero, *Academica*
 Cic. Off. – Cicero, *De officiis*
 M. Ant. – Marcus (Aurelius) Antoninus
 Phil. Plant. – Philo, *De plantatione Noe*
 Sen. Ep. – Seneca, *Epistolae ad Lucilium*
 Stob. Ecl. – Stobaeus, *Eclogae*
 Stoic. rep. – *De Stoicorum repugnantiis*
 SVF – von Arnim, H. (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Список литературы / References

- Bees, 2011 – *Bees R.* *Zenons Politeia*. Leiden, Boston: Brill, 2011. 393 S.
- Bobzien, 1999 – *Bobzien S.* *Logic. The Stoics // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / Ed. by K. Algra, J. Barns, J. Mansfeld, M. Schofield*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 92–157.
- Bochenski, 1951 – *Bochenski I.M.* *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951. 122 p.
- Bonhöffer, 1894 – *Bonhöffer A.* *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1894. 278 S.
- Brennan, 2005 – *Brennan T.* *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 340 p.
- Brower, 2021 – *Brower R.* *Law and Philosophy in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 190 p.
- Brunschwig, 1994 – *Brunschwig J.* *The Conjunctive Model // Papers in Hellenistic Philosophy / trans. by J. Lloyd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 277 p.
- Dyck, 1996 – *Dyck A.R.* *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. 716 p.
- Dyroff, 1897 – *Dyroff A.* *Die Ethik der alten Stoa*. Berlin: S. Calvary & Co, 1897. 410 S.
- Elorduy, 1972 – *Elorduy E.* *El Estoicismo*. T. II. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1972. 462 p.
- Forschner, 1981 – *Forschner M.* *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. 244 S.
- Görler, 2004 – *Görler W.* *Pflicht und Lust' in der Ethik der alten Stoa // Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*. Leiden, Boston: Brill, 2004. 379 S.
- Gourinat, 2014 – *Gourinat J.-B.* *Comment se determine le kathekon? // Philosophie antique*. 2014. No. 14. P. 13–39.
- Hülser, 1987 – *Hülser K.* *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987. 1415 S.
- Hülser, 2015 – *Hülser K.* *Proculus on the Meanings of OR and the Types of Disjunction // Past and Present Interactions in Legal Reasoning and Logic / Ed. by M. Armgardt, P. Canivez, S. Chassagnard-Pinet*. Springer, 2015. P. 7–30.
- Jennings, 1994 – *Jennings R.E.* *The Genealogy of Disjunction*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. 344 p.
- Ioppolo, 1986 – *Ioppolo A.M.* *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.* Bibliopolis, 1986. 254 p.
- Kühner, Gerth, 1904 – *Kühner R., Gerth B.* *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*. II Teil, 2 Bd. Hannover; Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1904. 714 S.
- Long, Sedley, 1987 – *Long A.A., Sedley D.N.* *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Long, 1996 – *Long A.A.* *The Harmonics of Stoic Virtue // Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1996. P. 202–223.
- Mates, 1961 – *Mates B.* *Stoic Logic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1961. 148 p.
- Mitsis, 1994 – *Mitsis P.* *Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II, 36, 7 / Hrsg. von W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. P. 4812–4850.

- Plutarque, 2004 – *Plutarque. Oeuvres morales. T. XV. 1 partie* / Ed. D. Babut, M. Casevitz. Paris: Les Belles Lettres, 2004. 383 p.
- Pohlenz, 1978–1980 – *Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. I–II.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–1980. 490, 336 S.
- Radice, 2002 – *Stoici antichi. Tutti i frammenti. Secondo la raccolta di Hans von Arnim / A cura di R. Radice.* Milano: Bompiani, 2002. 1666 p.
- Rist, 1969 – *Rist J.M. Stoic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 300 p.
- Roskam, 2005 – *Roskam G. On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism.* Leuven: Leuven University Press, 2005. 507 p.
- Tsekourakis, 1974 – *Tsekourakis D. Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1974. 140 p.

The Stoic Notion of ἀμάρτημα in SVF III, 500: Alternative Interpretations

Andrei V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

The paper offers a detailed analysis of the Stoic notion of ἀμάρτημα (morally wrong activity) as defined in SVF III, 500: “that which is done contrary to right reason, or that in which something appropriate has been omitted by a rational animal”. The author seeks to clarify how this formulation relates to alternative interpretations of early Stoic ethics, one of which suggests that appropriate acts may also fall under the notion of ἀμάρτημα, while another implies that ἀμάρτημα extensionally coincides with inappropriate acts. The author demonstrates that, for a number of reasons, primarily the presence of the conjunction “or” in the text, this definition is highly ambiguous and more or less compatible with both of these interpretations, the first of which seems preferable in itself on the basis of much other evidence.

Keywords: ancient ethics, disjunction, hamartema, kathekon, stoicism

Д.А. Надеина, И.И. Евлампиев

Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом*

Надеина Дарья Александровна – независимый исследователь; e-mail: andeo.me@gmail.com

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; e-mail: yevlampiev@mail.ru

В данной статье авторы предлагают оригинальный взгляд на развитие концепций творения в истории христианской мысли. Акцентируется значение метафизики гностического христианства для развития космогонических представлений в европейской философии. Космогония Евангелия Истины осмысливается как серьезная философская альтернатива ортодоксальной концепции творения мира из ничего и неоплатонической концепции эманации. Авторы указывают на преемство между концепцией творения в текстах гностического христианства и последующими философскими системами, выраженными в текстах Оригена, Евагрия Понтийского, Ареопагитик, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского и др. Особое внимание в статье уделено осмыслению понятия «ничто» в контексте развития космогонических систем.

Ключевые слова: гностицизм, творение из ничего, ничто, неоплатонизм, Ориген, Николай Кузанский, эманация

Впервые идея творения мира Богом, характерная для монотеистических религий, появляется в еврейской Библии; в Книге Бытия описано, как Бог творит мир в течение шести дней. Эта концепция носит сугубо мифологический характер, и ее вряд ли можно считать настоящим истоком последующих концепций творения, характерных для истории христианской философии. Если все-таки признать ее одним из таких истоков, нужно обратить внимание на то, что в ней Бог творит мир не из ничего, а из некоторой предшествовавшей творению и никак не объясняемой хаотической материи, которая, вероятно, существовала вечно рядом с Богом.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-41005 «Палестина – место, где человек слышит Бога: концепты пророчества, мессианизма и эсхатологии в религиозных текстах поздней античности (II век до н.э. – V век н.э.) и их реминисценции в русской мысли XIX–XX веков».

Иудаизм чрезвычайно долго сопротивлялся более строгому, философскому изложению этой концепции. Впервые такую попытку предпринял Филон Александрийский в I в., но его новаторство было категорически отвергнуто иудейским богословием, которое продолжало придерживаться мифологического понимания Бога и акта творения. Филон принял чисто философское определение Бога как непостижимого Абсолюта, которому нельзя приписать никаких предикатов, в том числе определение личности. Тем не менее в Боге он выделил начало Разума, Логоса, в котором, наподобие платоновских идей, содержится идеальный план будущего творения. Сам процесс творения Филон описал как оформление материи через внедрение в нее идеального замысла Бога (Логоса) о мире. Происхождение материи в своем трактате «О сотворении мира согласно Моисею» Филон никак не уточняет; возникает впечатление, что он предполагает ее существование рядом с Богом, как это изложено в Книге Бытия: «...раз мы хотим исследовать причину, по которой была сотворена эта вселенная, то, думаю, не погрешим против истины, если признаем вслед за одним из древних, что Отец и Создатель – благ. В силу своей благодати Он не отказал в совершенстве собственной природы материи, которая сама по себе не имела никакого достоинства, но которая могла соделаться всем. Ибо сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, безжизненна, безобразна, исполнена изменчивости, разлада и дисгармонии. Отныне же с ней совершилось превращение и изменение, соделавшие ее совершенной противоположностью и предоставившие ей все лучшее: порядок, качество, жизнь, образ, тождественность, гармонию, согласованность – все, что являет собой идею лучшего» [Филон, 2000, с. 54].

Филон находился под очевидным влиянием греческой философии, и в приведенной цитате нетрудно увидеть отражение идей Платона, который в диалоге «Тимей» за три столетия до Филона впервые формулирует концепцию творения мира Богом из вечно существующей и независимой от него материи. Согласно концепции Платона, Бог-Дemiург создает мир на основании идей, которые он постигает своим умом, причем Платон подчеркивает, что прежде чем внедрять идеи в материю (состоящую из четырех элементов), Demiург преобразовал вечно существовавшую «хаотическую» материю к совершенной форме за счет ее «перестройки» с помощью «образов и чисел»: «...четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением <...>» [Платон, 1994, с. 456]. Видно, что Филон точно повторяет эту мысль Платона и, значит, предполагает материю существующей вечно до акта творения.

В раннем христианстве концепция творения безусловно занимала очень важное место, однако в ортодоксальной традиции долгое время она оставалась в той самой мифологической форме, которая присутствует в Книге Бытия. Собственно говоря, церковное христианство заимствовало концепцию творения из иудаизма, не внося в нее никаких существенных новшеств. Резкий сдвиг в этом вопросе произошел в первых системах, созданных в традиции гностического христианства. Давно было высказано мнение, что именно великие гностические мыслители Валентин и Василид попытались придать идее творения мира более или менее ясную философскую формулировку, причем это было связано с пониманием самого Бога как апофатического Абсолюта, которому нельзя приписать никаких определений, даже определения

бытия, т.е. он является Не-сущим Богом [Карсавин, 1994, с. 67]. К сожалению, сочинения Василида и Валентина до нас не дошли, содержание их концепций можно оценить только по тенденциозным пересказам в книге Ириней Лионского «Против ересей». Тем не менее в XX в. были найдены памятники, которые помогают восстановить процесс формирования концепции творения в гностической традиции. Для наших целей особенно важны Апокриф Иоанна (I в. – это, вероятно, древнейший христианский памятник, содержащий концепцию творения) и Евангелие Истины (II в.) (согласно Иринею Лионскому, второе сочинение было создано кем-то из учеников Валентина).

В Апокрифе Иоанна мы уже находим строго апофатическое понимание Бога, названного здесь Незримым Духом и находящегося за пределами всего существующего; это и есть подлинный исток всех последующих концепций Не-сущего Бога (например, в неоплатонизме, в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита и в учении Мейстера Экхарта). В Не-сущем Боге происходит некий непостижимый акт явления *бытийных* божественных существ, которые образуют неразрывное единство – Плерому. Этот первый этап акта творения нужно понимать как появление существующей реальности «внутри» самого Бога и в неразрывном единстве с ним, эта божественная реальность является абсолютно совершенной. Далее происходит второй этап акта творения, заключающийся в том, что одно из божественных существ, зон София (Премудрость), совершает акт творения «от себя», а не из своего единства с Богом (Незримым Духом), т.е. София как бы *отделяет* себя от Не-сущего Бога, и это приводит к рождению несовершенного божественного существа, Демиурга, а затем и появлению уже существенно несовершенного мира как творения Демиурга. Эта концепция является все еще в большей степени мифологической, чем строго философской, однако уже в первой половине II в., в учении Валентина и его учеников, она приобрела достаточно последовательную философскую форму. Итог этого процесса демонстрирует Евангелие Истины.

Прежде всего в Евангелии Истины исчезает совершенная Плерома, т.е. весь первый этап акта творения в версии Апокрифа Иоанна. Из Не-сущего Бога-Абсолюта (он назван здесь Отцом) «выходят» (хочется даже сказать «выпадают») сразу *несовершенные* бытийные существа, главным определением которых является *отделение* от Отца, тождественное его *незнанию*. Незнание и отделение вызывают в отпавших существах «испуг» и «страх», которые становятся низшей формой бытия, материей; из возникшей таким образом материи возникает несовершенный земной мир: «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немыслимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готова в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немыслимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [Евангелие Истины, 2008, с. 95]. Как мы видим, «испуг» и «страх», из которых возникает материя мира, определяются одновременно как *ничто*, причем это ничто происходит из самого Бога-Абсолюта, хотя и не по его воле, как бы случайно.

Здесь стоит упомянуть изложение системы Валентина в книге Ириней Лионского. Судя по этому изложению, концепция творения Валентина была близка в той, что изложена в Апокрифе Иоанна. В ней есть Плерома как совершенное творение Бога-Отца, есть и София, благодаря которой возникает несовершенный мир. Однако Демиург не упоминается, София, пытаясь познать Отца, осознает свою отделенность от него, и ее «страсть», порожденная этим осознанием (видимо, это те же «экзистенциалы» испуга и страха, что описаны в Евангелии Истины), становится

материей, из которой возникает низший, несовершенный мир [Ириней Лионский, 1996, с. 25–26].

Нетрудно видеть, что Апокриф Иоанна, учение Валентина (в изложении Иринея) и Евангелие Истины дают три версии одной и той же модели творения, которая становится все более строгой в философском смысле. Общим принципиальным моментом здесь является полагание ничто (недостатка, изъяна, незнания, отпадения) в качестве необходимой грани, отделяющей несовершенное творение от Бога. В то же время в Апокрифе Иоанна и учении Валентина есть Плерома, совершенное творение, которое нужно понимать как полностью единое с Богом, т.е. как существующее в Боге.

Как нужно интерпретировать происхождение указанного ничто, отделяющего несовершенное творение от Бога? Оно, конечно же, не создано Богом, но *возникнуть оно может только из него*, поскольку все бытийные сущности появляются «из» Бога и, значит, определены в своих качествах им. В Апокрифе Иоанна и в учении Валентина ничто прямо не упоминается, о нем можно только догадываться – как о причине отделения Софии от Бога и как об основании ее способности совершить действие, независимое от Бога (создание Демиурга). В Евангелии Истины ничто является причиной отделенности возникших несовершенных существ от Отца, и здесь оно прямо обозначено как *иррациональный, негативный аспект* сущности Отца. Несовершенное творение из-за наличия ничто в нем теряет полное единство с Богом, но продолжает быть в связи с ним; эта связь должна пониматься как несовершенное, неполное единство с Богом.

Таким образом, уже в течение первых двух веков христианской истории в гностической традиции была создана сложная и оригинальная философская концепция творения, в то время как в ортодоксальной, церковной традиции богословы продолжали довольствоваться пересказами иудейской наивно-мифологической концепции творения. Можно отметить, что и в ней важное место занимала идея «дефекта», «недостатка», внесенного в исходное совершенное творение и отделившего его от Бога, но она также была выражена в чисто мифологической форме – через миф о грехопадении первых людей.

Следующий важный шаг на пути уточнения философской модели творения сделал Ориген (ок. 185 – ок. 253). Являясь формально церковным мыслителем, он в своем оригинальном философско-богословском учении соединил все главные идеи ранних гностических учений. Бога Ориген понимает в точном соответствии с уже выработанной гностической традицией – как Не-сущий Абсолют, достижимый только апофатически: «...мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» [Ориген, 2008, с. 58]. Так понятый Бог не может ничего творить, но из него «выходит» творящий принцип, творящее начало, которое Ориген одновременно называет и Христом, и Софией (Премудростью); аспект Христа в этом начале отвечает за творение мира, а аспект Премудрости – за передачу людям возможности постижения Бога. Ориген отрицает рождение Христа во времени: «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости <...> В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге <...> Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом едиnorodного Сына своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала <...>» [Там же, с. 68]. Христос, вечно рождаемый Богом, вечно «выходящий» из Бога, *вечно творит* – но творит не мир, а совокупность разумных существ, которые в наличном состоянии мироздания распадаются на ангелов, людей и демонов. В концепции

Оригена разумные существа точно так же со-вечны Христу, как сам Христос со-вечен Богу. Ориген оправдывает эту идею тем, что если бы были века или протяжения, в которых Бог не имел никого в своем подчинении (т.е. не было сотворенных им существ), то «в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать» [Ориген, 2008, с. 77].

Может показаться, что совокупность сотворенных, но вечных разумных существ у Оригена есть точный аналог Плеромы Апокрифа Иоанна, однако это не так, поскольку Ориген утверждает, что Христос творит разумные существа *сразу несовершенными*; в этом смысле его представление о творении ближе к концепции Евангелия Истины. В одном месте своего главного трактата «О началах» Ориген прямо говорит об ограниченности, несовершенстве самого Христа как творящего принципа, это выражается в том, что он творит только конечное число разумных существ: «Теперь возвратимся к предположенному плану рассуждения и рассмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца – Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных или духовных тварей (или как бы ни называть те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предвидению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их. Ведь не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе – непознаваемо» [Там же, с. 203–204]. Хотя здесь говорится о «Боге», очевидно, что непостижимый Бог-Абсолют не может быть «ограниченным» (ведь к нему вообще не применимы никакие определения), тем более что в начале цитаты упомянут «Ум Творца», а это и есть Христос как творящий и управляющий принцип по отношению к нашему миру, так что в цитате речь идет именно о нем¹.

Хотя в нынешнем состоянии мира разумные существа стали очень разными, исходно они были сотворены, согласно Оригену, абсолютно равными друг другу: «...в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия» [Там же, с. 208–209]. Бог через Христа сотворил существа *равными и несовершенными*, чтобы они своим свободным действием сами дошли до соединения с Богом и до полного совершенства: «...возможность совершенства дана ему (человеку. – Д.Н., И.Е.) вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел» [Там же, с. 323]. Но, получив свободу, существа использовали ее по-разному: часть из них действительно двинулась к Богу, они стали ангелами, а часть пошла в сторону от Бога, к еще большему отделению от него, они стали демонами. Получается, что наличная иерархия существ определена целиком их собственной волей и действиями: «...причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или

¹ Это положение стало одним из главных пунктов обвинений Оригена в ереси и при его жизни, и в последующие века; современные церковные богословы пытаются отделить это «противоречивое» утверждение от «положительных» элементов учения Оригена, совершенно не понимая его органической цельности: «Это оригинальное понятие Оригена о Боге, как существе самоограниченном по всемогуществу и всеведению, осталось его личною собственностью, между тем как его неоплатоническое воззрение на Божество, как бытие непостижимое, недоступное никаким логическим определениям, воспринято было и еще далее развито у последующих поколений» [Спасский, 1996, с. 88].

добродетели, или злобы» [Ориген, 2008, с. 140]. Тем не менее Бог должен был как бы «зафиксировать» состоявшееся разделение первоначально равных и одинаковых существ, поэтому он придает им, после их распределения по разным уровням удаления от Бога, материальные тела, соответствующие их положению (это осуществляет Христос как творящий принцип). После этого второго этапа акта творения возникает наш материальный мир и в нем начинают свое временное существование люди, ангелы и демоны.

В конечном счете, объясняя возможность движения существ как к Богу, так и от Бога, Ориген вводит ничто как причину этой возможности: «...так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие; ведь добродетель, привзошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них – не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратиться. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло, ибо известно, что зло есть недостаток добра» [Там же, с. 204–205]. Ориген не уточняет, откуда происходит ничто, обусловившее свободу сотворенных существ, но если он понимает Христа ограниченным, то это ничто должно было присутствовать в самом Христе как творящем принципе, а в нем оно могло появиться только из самого Бога-Абсолюта. В этом смысле, называя Христа Софией (Премудростью), Ориген намекает на аналогию с гностической Софией, которая именно из-за своей проявившейся самостоятельности, отделенности от Бога, стала источником возникновения несовершенного мира, уже явно включающего в себя ничто. В этом смысле концепция творения Оригена оказывается точным повторением описанной выше гностической модели и оригинально сочетает элементы ее различных версий.

До наших дней не прекращаются споры по поводу наследия Оригена, причем большинство церковных интерпретаторов категорически отрицают наличие последовательной системы идей в воззрениях Оригена, его учения пытаются представить как почти бессвязный набор представлений, среди которых якобы самое ценное – предвосхищение строго догматических церковных концепций. Однако эта точка зрения, пытающаяся умалить заслуги великого мыслителя, наглядно опровергается теми последствиями, которые учение Оригена имело в последующие столетия: оно воспринималось и развивалось именно как вполне цельное и предельно логичное. Прежде всего нужно указать на учения Ария и Пелагия, которые по своим метафизическим основаниям восходили к учению Оригена. Доказывая абсолютную свободу человека, которую Бог не в состоянии ограничить, они неявно опирались на идею ничто, которое, будучи присуще самому Богу, появляется в творении и оказывается в противостоянии Богу, ограничивая его всемогущество.

Пониманию учения Оригена очень помогает концепция его последователя Евagriя Понтийского (ок. 345 – ок. 399). Евagriй до такой степени ясно выразил основные идеи Оригена, что один из современных исследователей (Х.У. фон Бальтазар) даже назвал его «более оригенистом, чем сам Ориген» [цит. по: Дунаев, Фокин, 2007, с. 577]. Как мы видели, Ориген утверждал, что Бог создал разумные существа сразу не совсем совершенными, чтобы они через свой свободный выбор пришли

к Богу. Евагрий описывает акт творения в еще большем соответствии с исходной гностической моделью, изложенной в Апокрифе Иоанна: Бог творит совокупность совершенных разумных существ (умов), которые изначально находятся в полном единстве друг с другом и с Богом (Эннада, аналог гностической Плеромы). Но дальше умы ослабляют свое познание Бога и свое стремление к нему, и это приводит к их «отпадению» от Бога, возникает несовершенный идеальный мир, в котором существа распределяются на ангелов, людей и демонов по степени их «отпадения». После этого происходит «вторичное» творение (как и у Оригена): Бог наделяет каждое существо телом, которое соответствует степени его «отпадения» от Бога, это и означает появление нашего материального мира. Как и в Апокрифе Иоанна, причина появления земного мира связана с появлением онтологической «дистанции» между Богом и разумными существами, разница только в том, что в древнем памятнике эта «дистанция», т.е. начало ничто, появляется через акт мифической Софии, а у Евагрия (и у Оригена) через единый свободный акт всех разумных существ. И чтобы существа могли выявить это ничто через акт своей свободы, оно как возможность уже должно было присутствовать в Боге. При этом естественно предположить, что отпавшие от Бога через свою свободу умы с помощью своей же свободы могут преодолеть возникшую между ними и Богом «дистанцию» и вернуться к полному единству с ним. Евагрий утверждает, что это обязательно произойдет в конце истории (здесь он повторяет известную идею Оригена об *апокатастасисе*).

Согласно дошедшим до нас свидетельствам, Ориген в юности обучался у христианского философа Аммония Александрийского, причем одновременно с ним у Аммония учился не менее известный мыслитель Плотин, основатель неоплатонизма. Поскольку Плотин творил в то время, когда самой серьезной философской традицией было гностическое христианство, ему было важно при создании своей философской школы размежеваться именно с этими своими главными конкурентами. Он сделал это в трактате «Против гностиков». Плотин придерживался традиции классической греческой философии, согласно которой космос понимался как совершенное тело. Но, подобно христианским философам, Плотин понимал необходимость объяснить происхождение космоса из Абсолюта-Единого. Он знал ту гностическую модель творения, которую мы описали выше, но отверг ее именно за полагание ничто, метафизического «дефекта» в самом Боге. Вот как он оспаривает соответствующую концепцию гностиков (концепцию «падения» Софии): «...Душа, как они говорят, склонившись (пав), увидела и осветила уже существующую материю. Но откуда же сама тьма? Если они собираются сказать, что Душа создала ее своим склонением (падением), тогда, очевидно, ей некуда было бы склоняться (падать) и сама тьма не была причиной склонения (падения), но природа самой Души. Но это то же самое, что считать причиной падения предшествующую необходимость, и тем самым возводить [зло] к Первым [началам]» [Плотин, 2004, с. 326].

Этой модели Плотин противопоставляет модель эманации: выхождение из Единого ряда полностью совершенных и божественных творений, подобных Плероме гностиков. В тех случаях, когда он последовательно развивает свои мысли, он принципиально отрицает наличие существенного зла и несовершенства в творении *вплоть до материального Космоса*. И хотя некоторые исследователи пытаются увидеть у Плотина понимание материи равной не-сущему, т.е. ничто, такой известный знаток античной философии, как А.Ф. Лосев, категорически отрицает это: «...своей характеристикой материи как не-сущего Плотин, собственно говоря, только вводит в заблуждение читателя, не очень начитанного в его текстах. В основном материя у Плотина действительно не есть сущее. Но это не-сущее Плотин понимает глубочайшим образом диалектически, а не как абстрактную и неподвижную логическую категорию. Поэтому фактически получается, что материя у Плотина играет роль решительно везде и является таким же универсальным принципом бытия, как и три

основные ипостаси. Если что-нибудь прекрасно, красиво, роскошно, возвышенно и т.д., то это возникает только благодаря соучастию материи в общем мироздании наряду с тремя главными ипостасями, которые в ней соответствующим образом воплощаются. И если существует что-нибудь безобразное, уродливое, то это возникает тоже благодаря ей же самой, т.е. материи. При этом материя играет сугубо художественную роль» [Лосев, 1980, с. 650]. Лосев настаивает на необходимости для Плотина вывода о совершенстве материального космоса: «Этот космос, по Плотину, прекрасен и является предельной красотой действительной материи» [Там же, с. 662]. Особенно наглядно, продолжает Лосев, этот вывод присутствует именно в трактате Плотина против гностиков. Действительно, здесь Плотин наиболее решительно описывает космос как безусловно и абсолютно совершенный: «Мир пришел в жизнь не таким образом, что его жизнь есть что-то несвязное, она не подобна тому мельчайшему в нем, что он от полноты жизни производит днем и ночью, но он непрерывен, ясен и велик, и повсюду жив, являя собой безыскусную мудрость, – как же не назвать его очевидным и прекрасным изваянием умопостигаемых богов! Если же, будучи подражанием, он не есть само умопостигаемое, эту свою подражательность он имеет согласно своей природе, ибо будь он самим умопостигаемым космосом, не был бы уже подражанием. Но это ложь, что подражание не подобно [первообразу], ибо в нем не отсутствует ничто из того, что делает его прекрасным природным образом [умопостигаемого]. <...> И если есть другой космос, лучший, чем этот, то что это за космос? Если необходимо должен быть космос, сохраняющий подобие умопостигаемому, а другого нет, тогда таков именно наш космос. Вся Земля полна существ живых и бессмертных, и все полно ими вплоть до неба; разве звезды – и те, что в высших сферах, и те, что в низших – не боги? Они – движущиеся в порядке и кругообращающиеся в красоте? Почему они не обладают добродетелью; что мешает им иметь ее?» [Плотин, 2004, с. 314–315]. В других трактатах Плотин оказывается более реалистическим мыслителем и признает наличие зла и несовершенства в космосе, но объяснить эти негативные черты реальности он не может.

Все это означает, что в неоплатонизме нет объяснения возникновения того реального земного мира, в котором существует человек, Плотин и его последователи объясняют возникновение только *идеального варианта* нашей земной действительности, но не ее самой. По этой причине эманация в неоплатонизме рассматривается только в единстве с неотрывным от нее процессом возвращения «вышедших» из Единого сфер бытия – обратно в Единое; это оказывается естественным, поскольку подлинной онтологической «дистанции» между Единым и его порождениями не возникает. Происходит указанная «идеализация» космоса именно из-за явно высказанного Плотинем нежелания вводить в свою систему «реальное» ничто, источником которого пришлось бы признать Единое, т.е. Бога. В этом смысле общепринятое мнение о том, что именно неоплатоновская модель эманации выступает основой для развития более поздних концепций творения мира, является неверным. На самом деле, такой базовой моделью является сформулированная выше гностическая концепция творения, предполагающая происхождение ничто из Бога. Согласно новейшим исследованиям, неоплатонизм не был самостоятельной философской школой, его ключевые концепты можно понять как заимствования из более развитой философской традиции гностического христианства [Тёрнер, 2010, с. 120; см. также Mазур, 2021]. Исходя из этого можно сделать вывод, что универсальным основанием множества выдающихся философских систем вплоть до эпохи Возрождения является не неоплатонизм, как принято считать, а гностические системы Василида, Валентина, Оригена и др.

Но что же можно сказать о собственно ортодоксальной концепции творения мира Богом из ничего? Такой концепции, если иметь в виду последовательную в философском смысле систему идей, попросту не было. Все концепции такого типа,

которые с увлечением изучают церковные историки, на деле представляют собой противоречивое сочетание несочетаемых философских идей и остатков иудейских мифологических представлений. Этот вывод относится в том числе и к построениям двух известнейших христианских средневековых мыслителей – Августина и Фомы Аквинского. Августин, говоря о том, что Бог сотворил мир из ничего, умалчивает о том, откуда произошло указанное ничто и какова его сущность [Шпека, 2003], хотя без ответа на эти вопросы указанная концепция лишена существенного смысла. Фома утверждает, что Бог порождает в одном и том же акте и ничто, и мир из этого ничто, но при этом он приписывает Богу волевой акт и личную форму бытия, т.е. возвращается к мифологической концепции творения. Сама идея о творении Богом ничто в том же акте, в котором он творит мир, стала наиболее популярной в ортодоксальном богословии, но в реальности она ничего не дает и ничего не объясняет, поскольку и в этом случае ни сущность ничто, ни его подлинный источник в Боге (больше ему неоткуда появиться) не проясняются. В результате есть слова о творении, но реальной мыслительной концепции нет.

Все глубокие мыслители в последующей истории прибегали именно к ясной гностической модели творения, а вовсе не к модели эманации или догматической формуле «творения из ничего». В качестве примера рассмотрим в заключение концепцию творения в философии Николая Кузанского. Описывая акт творения, Кузанец неожиданно признает его результат случайным, т.е. не вполне определенным Богом и его всеведением: «У всякого творения от Бога – единство, отличенность и связь со Вселенной, и чем больше в нем единства, тем оно подобнее Богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность – в смешении и связь – в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть» [Николай Кузанский, 1979, с. 100]. Эта мысль повторяется в главном произведении Николая несколько раз: «Кто сможет понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) Богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина – неполный мужчина? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный Бог, существующий наилучшим возможным образом, как если бы Творец сказал: “Да будет”, – и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть сама вечность, *получилось*, что возникнуть *смогло* нечто наиболее подобное Богу» [Там же, с. 102] (курсив наш. – Д.Н., И.Е.). Можно найти похожие утверждения и в последующих произведениях Николая Кузанского. В позднем произведении «Игра в шар» он приводит любопытный пример, иллюстрирующий случайность творения: «Как горох, разом брошенный на ровную мостовую, разлетается так, что ни одна горошина не движется и не останавливается наравне с другой, а у каждой свое место и движение, однако вся инаковость и разнообразие не от бросившего, который бросил все разом и одинаково, но от случившихся обстоятельств, коль скоро невозможно, чтобы [многие] горошины двигались одинаково и останавливались в одном и том же месте» [Николай Кузанский, 1980а, с. 293]. Чтобы понять, на какую традицию опирается Кузанец, нужно заметить, что в данном случае он повторяет пример Оригена, который в трактате «О началах» точно так же говорит о случайном распределении зерен в брошенной мере хлеба и этим иллюстрирует разнообразие и непредсказуемость форм сотворенного мира, не предсказанных Богом, а произошедших от свободы существ, созданных в мире [Ориген, 2008, с. 158–159].

Николай не оставляет без объяснения обнаруженный им в творении элемент случайности, его причиной он объявляет ничто, в котором (а не из которого) Бог совершает акт творения: «Рассмотришь вещи без него (Бога. – Д.Н., И.Е.) – они так же ничто, как число без единицы. Рассмотрешь его без вещей – у него бытие,

у вещей ничто. Рассмотрешь его, как он пребывает в вещах, – окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает Бог, и тем самым заблуждаешься, как ясно из предыдущей главы: ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотрешь вещь, как она пребывает в Боге, – она есть Бог и единство. / Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения – и останется ничто» [Николай Кузанский, 1979, с. 105]. Эта идея также оказывается очень устойчивой в творчестве немецкого кардинала; в поздней работе «О возможности-бытии» Николай дает ей такое развитие: «...так как “творить” означает “приводить от небытия к бытию”, ясно, что само небытие ни в каком случае не является творением» [Николай Кузанский, 1980б, с. 139]. Мы видим, что Николай не принимает идею о том, что ничто (небытие) творится Богом в том же акте, что и тварный мир, он отказывается уравнивать ничто и мир. Дальше эта его позиция получает естественное развитие: «Ты видишь, – говорит в диалоге своему собеседнику Кардинал, – что нечто существует, небо, например, земля, море и прочее; и поскольку ты видишь, что одно не есть другое, и таким образом видишь, что всё это – после небытия, ты, следовательно, видишь, что оно – от вечного бытия после небытия существует в качестве того, что оно есть» [Там же, с. 177]. Здесь совершенно ясно утверждается, что мир возникает от «вечного бытия» (Бога), но *после небытия (ничто)*. Получается, что ничто каким-то загадочным образом возникает до акта творения из самого Бога и, «примешиваясь» к творению, делает его множественным. Нужно добавить, что указанное небытие (ничто) в системе Кузанца является причиной не только множественности вещей, но и их разрушимости и гибели, т.е. причиной зла. Значит, это *негативное* ничто, которое Бог не мог породить в соответствии с благим «планом» творения, оно неожиданно, «случайно» выходит из самого Бога, который как бы допускает его в акт творения. Нетрудно видеть, что эта модель творения соответствует той, которую мы обнаружили в Евангелии Истины и которая была творчески воплощена в учении Оригена и его последователя Евагрия Понтийского. При этом нет никаких оснований утверждать, как это делается почти во всех исследованиях учения Кузанца, что его концепция творения основана на неоплатонических идеях (подробнее см. [Евлампиев, 2010]).

Философская система Николая Кузанского стала основанием для всех самых оригинальных систем последующей европейской философии, вплоть до систем Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева и др. Можно было бы показать, что именно его модель творения, т.е. та модель, которая возникла в традиции гностического христианства, была с теми или иными вариациями воплощена в этих оригинальных системах. Ее реальной альтернативой выступала только модель, изложенная в платоновском «Тимее», основанная на идее вечного предсуществования материи «рядом» с Богом. В некоторых новейших концепциях можно обнаружить и этот вариант понимания творения, например в концепции «творческой эволюции» А. Бергсона. В то же время догматическая модель «творения мира из ничего» осталась уделом учебников систематического богословия, которые, раз за разом воспроизводя ее в виде стандартного набора фраз, так и не смогли наполнить эти фразы разумным и глубоким содержанием.

Список литературы

Дунаев, Фокин, 2007 – Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 557–581.

Евангелие Истины, 2008 – Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 541 с.

Евлампиев, 2010 – *Евлампиев И.И.* Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву.* СПб.: Алетейя, 2010. С. 47–82.

Иринеи, 1996 – *Иринеи Лионский.* Творения. М.: Православный паломник, 1996. 622 с.

Карсавин, 1994 – *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 58–75.

Лосев, 1980 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 766 с.

Николай Кузанский, 1980а – *Николай Кузанский.* Игра в шар // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 249–316.

Николай Кузанский, 1980б – *Николай Кузанский.* О возможности-бытия // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 135–182.

Николай Кузанский, 1979 – *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 47–184.

Ориген, 2008 – *Ориген.* О началах // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. 790 с.

Платон, 1994 – *Платон.* Тимей // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Плотин, 2004 – *Плотин.* Против гностиков // *Плотин.* Вторая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 295–346.

Спасский, 1996 – *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Репр. изд. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1996. 648 с.

Тёрнер, 2010 – *Тёрнер Дж.Д.* Гностицизм и платонизм: Сифианские платонизирующие тексты из Наг-Хаммади в их отношении к поздней платонической литературе // *Религиоведческие исследования.* 2010. № 3/4. С. 109–136.

Филон, 2000 – *Филон Александрийский.* О сотворении мира по Моисею // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.

Шпека, 2003 – *Шпека К.А.* Августин Блаженный о сотворении мира в трактате «О книге бытия» // *Проблемы истории, филологии, культуры.* 2003. № 13. С. 280–285.

Mazur, 2021 – *Mazur A.J.* The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism. Leiden, 2021. 356 p.

The Problem of the Origin and Essence of Nothing in the Christian Concept of the Creation of the World by God*

Daria A. Nadeina

independent researcher; e-mail: andeo.me@gmail.com

Igor I. Evlampiev

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy, Department of Russian Philosophy and Culture. 5 Mendelevskaya liniya, St. Petersburg, 190034, Russian Federation; e-mail: yevlampiev@mail.ru

In this article, the authors offer an original view on the development of the creation concepts in the Christian thought history. The article focuses on the importance of the cosmogony of Gnostic Christianity for the development of cosmogonic ideas in European philosophy. The cosmogony of the Gospel of Truth is interpreted as a serious philosophical alternative to the orthodox concept of the creation of the world from nothing and the neoplatonic concept of emanation. The authors point to the continuity between the concept of creation in the texts of Gnostic Christianity and subsequent philosophical systems expressed in the texts of Origen, Evagrius of Pontus, Areopagitics,

* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 21-011-41005 “Palestine as the Place where Man Hears God: Concepts of Prophetism, Messianism, and Eschatology in Religious Texts of Late Antiquity (2nd century B.C. – 5th century A.D.) and Their Reminiscences in Russian Thought in the 19th and 20th Centuries”.

Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, and others. Particular attention is paid to the understanding of the concept of “nothing” in the context of the development of cosmogonic systems.

Keywords: gnosticism, creation from nothing, nothing, neoplatonism, Origen, Nicholas of Cusa, emanation

References

- Dunaev A.G., Fokin A.R. Evagrij Pontijskij [Evagrius of Pontus]. In: *Pravoslavnaja enciklopedija*, 2007, vol. 16, p. 557–581. (In Russian)
- Evangelie Istiny. Dvenadcat' perevodov khristianskikh gnosticheskikh pisanij* [Gospel of Truth. Twelve Translations of Christian Gnostic Writings]. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 2008. 541 p. (In Russian)
- Evlampiev I.I. Uchenie Nikolaja Kuzanskogo o Boge, mire i cheloveke v istoriko-filosofskoj perspective [The Teaching of Nicholas of Cusa about God, the World and Man in the Historical and Philosophical Perspective]. In: *Coincidentia oppositorum: ot Nikolaja Kuzanskogo k Nikolaju Berdjaevu* [Coincidentia oppositorum: from Nicholas of Cusa to Nikolai Berdyaev]. St.-Petersburg: Aletejja Publ., 2010, pp. 15–26. (In Russian)
- Irenaeus of Lyons. *Tvorenija* [Works]. Moscow: Pravoslavnyj palomnik Publ., 1996. 622 p. (In Russian)
- Karsavin L.P. Glubiny sataninskie (ofity i Vasilid) [Against Heresies. Proof of Apostolic Preaching]. In: Karsavin L.P. *Malye sochinenija* [Small Essays]. St.-Petersburg: Aletejja Publ., 1994, pp. 58–75. (In Russian)
- Losev A.F. *Istorija antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm* [History of Ancient Aesthetics. Late Hellenism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1980. 766 p. (In Russian)
- Mazur A.J. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Leiden, 2021. 356 p.
- Nicholas of Cusa. Igra v shar [Ball Game]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1980, pp. 249–316. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. O vozmozhnosti-bytii [On Possibility-Being]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1980, pp. 135–182. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. Ob uchenom neznanii [About Scientific Ignorance]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1979, pp. 47–184. (In Russian)
- Origen. O nachalakh [About the Beginnings]. In: Origen. *O nachalakh. Protiv Cel'sa* [About the Beginnings. Against Celsus]. St.-Petersburg: Bibliopolis Publ., 2008. 790 p. (In Russian)
- Philo of Alexandria. O sotvorenii mira po Moiseju [On the Creation of the World According to Moses]. In: Philo of Alexandria. *Tolkovanija Vethogo Zaveta* [Interpretations of the Old Testament]. Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 2000, pp. 51–113. (In Russian)
- Plato. Timej [Timaeus]. In: Plato. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], vol. 3. Moscow: Mysl', 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Plotin. Protiv gnostikov [Against the Gnostics]. In: Plotin. *Vtoraja enneada* [Second Ennead]. St.-Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko Publ., 2004, pp. 295–346. (In Russian)
- Shpeka K.A. Avgustin Blazhennyj o sotvorenii mira v traktate “O knige bytija” [Augustine the Blessed on the Creation of the World in the Treatise “On the Book of Genesis”], *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of History, Philology, Culture], 2003, no. 13, pp. 280–285. (In Russian)
- Spasskij A. *Istorija dogmaticheskikh dvizhenij v epohu vseleskikh soborov (v svjazi s filosofskimi uchenijami togo vremeni). Trinitarnyj vopros (Istorija uchenija o sv. Troice)* [History of Dogmatic Movements in the Era of Ecumenical Councils (in Connection with the Philosophical Teachings of that Time). The Trinitarian Question (History of the Doctrine of the Holy Trinity)]. Moscow: Moskovskoe podvor'e Svjato-Troickoj Sergievoj lavry Publ., 1996. 648 p. (In Russian)
- Turner J.D. Gnosticizm i platonizm: Sifianskie platonizirujushhie teksty iz Nag-Hammadi v ikh ot-noshenii k pozdnej platonicheskoj literature [Gnosticism and Platonism: The Sethian Platonizing Texts from Nag Hammadi in their Relation to Late Platonic Literature], *Religiovedcheskie issledovanija*, 2010, no. 3/4, pp. 15–26. (In Russian)

А.В. Повечерова

Этические теории Иммануила Канта и Христиана Вольфа: сходства и различия

Повечерова Анастасия Владиславовна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: anastasiapovecherova@gmail.com

В статье проведено сопоставление этических концепций Христиана Вольфа и Иммануила Канта и выявлены не только совпадения, но и, главным образом, принципиальные их различия. С одной стороны, Вольф отрицает возможность приписать действию добро или зло в зависимости от воли Бога; с другой стороны, Творец есть тот, кто актуализирует существующую взаимосвязь вещей, а потому моральная оценка все же неотделима от него. Для Канта же божественная воля совершенно исключается как источник морального закона, но при этом является закономерным итогом последовательного исполнения нравственного веления разума. Не менее важным представляется для обоих мыслителей понятие свободы. Вольф настаивает на ее необходимости, но едва ли обосновывает ее возможность, поскольку любое аморальное действие он приписывает не свободе выбора, а недостатку познания. Философ не допускает рассогласованности воли и разума. Кроме того, мыслитель предполагает повсеместную детерминированность природой, последняя же выражает себя в естественном законе, который также совпадает и с законом божественным. Основным принципом вольфианской этики является совершенство, которому не дано строгое определение и которое сам Кант считает неясным. Таким образом, моральный характер действия, согласно Вольфу, зависит не только от указанных законов, но и от принципа совершенства. В то же время у Канта моральность действия зависит от соответствия моральному закону, и в первую очередь оценивается намерение, предшествующее действию или бездействию. У Вольфа же оценке подлежит следствие, вытекающее из поступка, что противоположно кантовским представлениям.

Ключевые слова: Христиан Вольф, Иммануил Кант, этика, мораль, моральный закон, естественный закон, природа, совершенство, Бог

Кантовская этика оказала сильное влияние на всю европейскую традицию моральных изысканий. Вокруг этического учения мыслителя по сей день ведутся плодотворные дискуссии. Вместе с тем стоит задаться вполне кантовским вопросом о том, как возможна кантовская этика. Иными словами, важно понять, какими были предпосылки практического учения кёнигсбергского философа и как оно формировалось. Кант не был первым мыслителем, утвердившим примат практического

разума над теоретическим, что было крайне важно для его философии. Более того, кантовское учение о превосходстве практического разума скорее находилось в зависимости от эпохи немецкого Просвещения, чем преодолевало ее. Вопросы, возникавшие из этико-теологической сферы, находили свое разрешение в ограниченной сфере человеческого познания в пользу этической области [Ciafardone, 1982, S. 127–128]. Философом, который фактически определил русло развития всей последующей немецкой философии, был Христиан Вольф (1679–1754), автор основополагающих трудов по философским дисциплинам: метафизике, логике, этике и другим. Идеи Вольфа находили свое отражение в работах Канта, хотя это касалось скорее взглядов на логику: многие положения логических учений мыслителя Кант воспринял в своих докритических и критических сочинениях [Круглов, 2019, с. 169]. С этическими идеями Вольфа кёнигсбергский мыслитель мог быть знаком лишь опосредованно через работы вольфианца Александра Готлиба Баумгартена, хотя некоторые исследователи уверены в превалирующем влиянии вольфианских идей на моральную философию Канта [Крыштоп, 2020, с. 219]. Попытаемся сопоставить моральные учения философов и понять, с какими идеями Вольфа Кант был согласен, а какие из них противоречили основам его этики.

Этическая концепция Христиана Вольфа

Понятия деяния и недеяния (*Tun und Lassen*)¹

В своем этическом трактате «Разумные мысли о деянии и недеянии людей для достижения их счастья, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом» Вольф начинает рассуждение с различения свободных и необходимых действий. Свободные действия (*freien Handlungen*) отличаются тем, что основаны на воле души. Такое деяние, которое связано с мыслями души и движениями тела, но не подчинено воле, является несвободным. Поэтому оно представляет собой необходимое действие (*notwendig Handlung*) [Wolff, 1723, S. 1–3].

Всякое свободное действие, по утверждению Вольфа, имеет следствие как во внутреннем, так и во внешнем состоянии человека. В том случае, если настоящее состояние человека согласуется с предыдущим и последующим, то его следует называть совершенным. Если же нынешнее положение спорит с прошлым и будущим, то оно несовершенно [Ibid., S. 3–5].

Добрые и злые действия

Все свободные действия, согласно Вольфу, можно разделить на добрые или злые (*gut oder böse*). Так, те действия, которые способствуют совершенству внутреннего и внешнего состояний, суть добры, те же, которые увеличивают их несовершенство, – злы. Однако, как отмечает Вольф, такое положение дел не зависит

¹ Под сочетанием “*Tun und Lassen*” Вольф понимает действие и отсутствие такового в отношении этической оценки. В своей так называемой «Немецкой этике» («Разумных мыслях о Боге, мире, душе человека и всех вещах вообще...») Вольф определяет «деяние» (*Tun oder Tat*) как изменение, основание (*Grund*) которого заключено в той вещи (*Sache*), которая подвергается изменению. Если же основание изменения заключено в другой вещи, то изменение Вольф называет страстью (*Leidenschaft*) [Wolff, 1747, S. 51–52]. Так, можно сказать, что «недеяние» есть отсутствие действия по собственной воле, ведь в этике Вольф рассматривает лишь свободные действия. Эти же термины заимствует для своей моральной теории оппонент Вольфа Христиан Август Крузий [Крузий, 2022, с. 148]. Кант же был знаком с этим трактатом Христиана Вольфа, и нет сомнений в том, что имело место влияние в сфере этики [Кант, 19976, с. 327].

напрямую от воли Бога. Взаимосвязь вещей как она есть даже при отсутствии Творца все равно подразумевала бы наличие добрых и злых действий как таковых [Wolff, 1723, S. 5–7].

Еще более, чем к познанию истины, стремление воли направлено к познанию добра (das Gute). Более того, последнее, по Вольфу, есть побудительная причина (Bewegungsgrund) для воли. Познание зависит от отчетливых определений: если человек отчетливо определяет добрые действия, то он непосредственно познает их сущность. Добро, присущее таким действиям, побуждает нас желать их. В том случае, если мы не желаем добра и, более того, – даже испытываем отвращение к нему, то единственной причиной этому является недостаток познания [Ibid., S. 7–8].

Обязанность и обязывающая сила природы

Согласно Вольфу, сутью обязанности является связь некоторой побудительной причины с желанием или нежеланием чего-либо [Ibid., S. 9].

Как уже было сказано, добро и зло в самих действиях является в свою очередь побудительной причиной желать добрых действий и не желать злых. Побудительная причина, по Вольфу, – инструмент природы. Таким образом, и наша собственная природа, и природа как совокупность вещей обязывают нас совершать добро и избегать зла. Однако, говорит Вольф, мы часто сталкиваемся с тем, что зло имеет видимость добра, а добро обладает кажимостью зла. Такие явления происходят не из устройства природы, но из наших заблуждений в познании доброго и злого [Ibid., S. 10–11].

Всеобщее правило для свободных действий

Отсюда ясно, что добрые действия делают наше состояние совершеннее, злые же – наоборот. То есть природа обязывает нас к совершенству наших состояний [Ibid., S. 11]. В связи с этим Вольф формулирует общее правило, указывающее основной принцип для всякого свободно совершаемого поступка: «Совершай то, что тебя и твое состояние или состояние другого делает совершеннее; избегай того, что его делает несовершенным» [Ibid., S. 11–12].

Это правило касается всех свободных действий, однако из него нельзя непосредственно судить о том, являются ли они добрыми или злыми. Для заключения о характере действия необходим силлогизм. Вольф предлагает два заключения:

Мы должны совершать то, что делает совершеннее наше и чужое состояние. Это действие делает наше и чужое состояние совершеннее. Значит, мы должны его совершать, –

и

Того действия, которое наше или чужое состояние делает несовершенным, мы должны избегать. Это действие делает наше и чужое состояние несовершенным. Значит, мы должны его избегать [Ibid., S. 13].

Душа, полагает Вольф, сама по себе желает добрых действий и не желает злых, т.е. соответствующие желание и нежелание (Wollen und nicht Wollen) укоренены в ее природе [Ibid., S. 14].

Естественный закон

Согласно Вольфу, такое правило, которое указывает нам руководство для наших свободных действий, является законом (ein, das Gesetze). Всякое правило также может быть, в частности, законом природы, божественным или человеческим законом в зависимости от источника принуждения. Один и тот же закон может

в то же самое время быть и божественным, и естественным, и человеческим [Wolff, 1723, S. 14–15].

Поскольку природа обязывает нас совершать то, что делает нас совершеннее, и избегать того, что, напротив, способствует несовершенству, то указанное выше правило и выражает этот естественный закон. Вольф также утверждает, что атеист, если бы только над ним не довлело законодательство государства, не мог бы погрузиться в грех и творить злодеяния. Так, атеизм у Вольфа сам по себе не влечет за собой зло, но лишь невежество и ошибки в познании добра ведут к недостойному образу жизни [Ibid., S. 15–17].

Природа детерминирует все, что происходит. Закон же включает в себя все, что должен делать человек, и все, что он делать не должен. Вольф настаивает на полноте этого закона и не допускает первенства человеческих установлений, хотя указывает на невозможность познать его исчерпывающим образом [Ibid., S. 18].

Наши свободные действия, как было сказано, можно оценить как добрые или злые в зависимости от их следствий, поэтому важно понимать взаимосвязь вещей для того, чтобы судить о них. Знание этой взаимосвязи между вещами и есть разум, а значит, согласно Вольфу, именно он учит нас тому, что суть добро и зло. И поскольку разум – наш инструмент в познании этого закона, то тот, кто живет в согласии с разумом, сам для себя является законом [Ibid., S. 17–18]. Неразумный же человек нуждается в дополнительно предписываемых ему обязанностях, поскольку он не способен придерживаться естественной обязанности самой по себе. Такой человек если и совершает добро, то только из ожидания награды, а зла избегает, опасаясь наказания [Ibid., S. 18].

Природа человека

Все, что толкает человека в сторону несовершенства, – как уже ясно из предыдущих суждений Вольфа, – противно его собственной природе. Отсюда легко понять, что все, делающее нас совершеннее, находится в согласии с человеческой природой, а это означает, по убеждению Вольфа, что указанный закон покоится на соответствии наших действий нашей природе [Ibid., S. 19].

Бог, как подчеркивает Вольф вслед за Лейбницем, актуализирует возможное, т.е. переводит возможность в действительность. Также Бог создает такую взаимозависимость вещей, при которой из тех или иных свободных действий следует либо совершенство, либо несовершенство. Знание о совершенстве и несовершенстве побуждает человека совершать добро и избегать зла. Именно Бог соединяет для людей уже указанные Вольфом побудительные причины с соответствующими действиями. Отсюда следует, что божественный закон совпадает с естественным. Иногда добрые действия происходят в связи с удачным случаем (Glücksfall), а злые – из-за неудачного случая (Unglücksfall). Бог, как считает Вольф, допускает эти случаи в качестве побудительных причин. Вместе с тем философ отмечает: из опыта мы видим, что порой неудача (Unglück) преследует тех, кто стремится делать добро, а люди со злыми намерениями часто встречают удачу (Glück). Однако добрые люди иногда только кажутся нам добрыми, поскольку мы не знаем обо всех их деяниях [Ibid., S. 20–24].

Можно подумать, продолжает свое рассуждение Вольф, что закон природы предписывает, что следует делать человеку, а чего следует избегать, но не касается тех случаев, когда существует разнообразие способов исполнить что-либо. Якобы свободные действия – это такие, которые не охватываются законом. Но, возражает Вольф, среди многих способов выполнить действие один всегда предпочтительнее других, а ведь закон природы и наказывает нам всегда выбирать лучшее. Так, закон всегда желает лучшего, и мы также предпочли бы последнее, если бы обладали достаточным познанием [Ibid., S. 24–25].

Воля Бога. Награды и наказания

Мы уже отметили, что Бог, по Вольфу, предписывает людям то же, что и закон природы, а следовательно, воля Бога совпадает с этим законом. Совершенство является побудительной причиной для божественной воли, и Бог требует только то, что совместимо с совершенством человека. В связи с этим, исходя из своей природы, Бог не может менять естественный закон. При этом нам понятно из сказанного Вольфом ранее, что воля Бога не есть источник данного закона и Он не творит никакой истины. Действиям человека можно приписать предикат добра или зла до того, как можно было бы понять, что Бог пожелал первых и воспротивился вторым [Wolff, 1723, S. 26–27].

Наказание (Strafe) Вольф толкует как такое зло (Übel), которое силой законодателя связывается с некоторым действием как побудительная причина избежать его. Добро (Gute) же, представляющееся побудительной причиной исполнить действие, есть, по Вольфу, вознаграждение (Belohnung). Что же касается добрых и злых действий, то они связываются со злом и добром самим Богом, а потому следствия из таких действий воспринимаются как божественные награды и наказания ровно так же, как и удачные и неудачные случаи [Ibid., S. 27–28].

Согласно Вольфу, совершенство нашего состояния есть цель (Absicht) нашей жизни, действия же суть средство для достижения такого состояния. На вероятное предположение, будто частной цели каждого человека нужно было бы противопоставить и предпочесть всеобщее благо (das gemeine Beste), поскольку из-за указанного Вольфом статуса закона природы он делает людей пристрастными, философ отвечает так: достижение всеобщего блага включает в себя и наше частное совершенство [Ibid., S. 29–31].

Понятие блаженства

При этом Вольф убежден, что человек не в состоянии достичь наивысшего совершенства, которым обладает лишь Бог; он только движется от одной степени совершенства к другой. Лучшее, что может делать творение, – избегать несовершенства. В этом заключается высшее добро (das höchste Gut)² человека, или его блаженство (Seligkeit), которое достигается последовательным исполнением закона природы. Напротив, чем более человек уклоняется от следования закону, тем сильнее он отдаляет себя от возможного блаженства, теряя и то, которое уже было достигнуто, и впадая в несчастное состояние (unseliger Zustand). Стоит уточнить, что под блаженством Вольф понимает состояние, которое может быть достигнуто естественными силами, а не то, которое исходит из божественной милости. Милость Бога сочетается с природой, поскольку Творец есть источник и того, и другого. Наоборот, длительное нарушение закона и путь к несовершенству ведут к высшему злу (höchste Übel) и злосчастью (Unseligkeit) [Ibid., S. 31–34].

Человек, который избегает несовершенства и движется к совершенству, получает доступ к устойчивому удовольствию (beständiges Vergnügen). Таким образом, устойчивое удовольствие связывается Вольфом с блаженством. Причем тому, кто следует закону, не стоит бояться утраты этого удовольствия, поскольку обратное ему состояние, а именно неудовольствие (Unlust), возникает лишь из движения к несовершенству. Тот, кто правильно различает совершенство и несовершенство, с полной уверенностью выбирает первое, а значит – продлевает свое состояние удовольствия, которое превращается в длительную радость (fortdauerende Freude) [Ibid., S. 34–35].

² В данном случае мы переводим слово “Gut” как «добро», поскольку понятием «благо» выше обозначили “Beste”.

Понятие счастья

Согласно Вольфу, эта длительная радость, по сути, является счастьем (*Glückseligkeit*)³. Мнимое же счастье, напротив, влечет за собой грусть (*Traurigkeit*). Люди, которые ведут распутный образ жизни, в итоге приходят в состояние досады (*Verdruss*), поскольку испытываемая ими радость не является устойчивой. Видимое добро (*Schein-Güter*) порождает лишь мнимое счастье, тогда как счастье истинное связано с подлинным добром. Обладая истинным добром, невозможно, по Вольфу, испытывать неудовольствие, как и при видимом добре – чувствовать удовольствие. Если же такое происходит, то это возможно только из-за недостатка нашего познания [Wolff, 1723, S. 35–37].

Истинное добро в качестве основания имеет подлинное совершенство человека. Так как познание и исполнение закона природы способствуют совершенству, то закон природы, таким образом, есть средство на пути к счастью [Ibid., S. 38].

В данном случае, как считает Вольф, ошибаются те, кто считает, будто Бог обременяет людей посредством закона. Господь здесь проявляет себя как любящий отец, который предостерегает своих детей от несчастья и направляет их к счастью [Ibid., S. 38–39].

Несчастье, в противоположность счастью, есть состояние длительной грусти (*dauerhafte Traurigkeit*). Нарушение закона способствует несовершенству, а следовательно, делает человека несчастным. Поскольку люди не могут достичь полного счастья естественными силами, то они должны познавать необходимость божественной милости, которая восполняет то, чего не дает природа [Ibid., S. 40].

Добродетель, порок и слабость

Готовность следовать закону природы Вольф называет добродетелью (*Tugend*). Порок (*Laster*), напротив, – намерение действовать вопреки этому закону. Однако слабость (*Schwachheit*) человека является естественной невозможностью действовать согласно закону природы. Если кто-либо при отступлении от закона испытывает вину, то это нельзя считать естественной слабостью [Ibid., S. 42].

Исходя из определений и функций закона природы, Вольф утверждает, что добродетель является готовностью способствовать собственному совершенству и совершенству других в наибольшей степени. Более того, добродетель есть источник счастья, и без нее никто не может счастливым в подлинном смысле слова. Если слабости, как говорит Вольф, являются естественной невозможностью исполнять закон природы, то в них нет никакого злого умысла, хотя иногда они могут принести больше горя, чем порок. И то, и другое следует преодолевать [Ibid., S. 42–46].

Общие черты этической концепции Иммануила Канта

О состоятельном этическом учении Канта критического периода мы можем говорить начиная с 1785 г., когда было написано «Основоположение к метафизике нравов». Именно здесь излагаются главные положения кантовской этики, которых с некоторыми отличиями мыслитель и будет придерживаться в дальнейших сочинениях. Однако в следующей части статьи мы будем приводить примеры также из иных этических сочинений кёнигсбергского философа.

³ Три упомянутых термина, в том или ином смысле связанных с понятием счастья, которые использует Вольф, трудно различить в русском языке, однако немецкому *Glück* в латыни соответствует *fortuna*, *Seligkeit* – *beatitudo*, *Glückseligkeit* – *felicitas* [Gawlick, 1997, S. 262].

Именно здесь Кант вводит понятие долга, которое не может быть почерпнуто из опыта, поскольку тот случаен и не дает безусловной необходимости, какой обладает априорное понятие. Философ описывает различие внешнего и внутреннего аспекта поступка, а также провозглашает разум независимым законодателем, предписывающим нравственно должное, которое, вероятно, ни разу не было воплощено в мире, но тем не менее не теряет всеобщего и необходимого характера.

Что важно, принципы чистого практического разума нисколько не должны зависеть только от свойств разума человека, поскольку распространяются на всякое разумное существо, в то время как совершенно добрая воля Бога не нуждается ни в каком принуждении. Разумное существо обладает волей, т.е. способностью действовать согласно законам разума. Воля выбирает то, что является добрым с практической точки зрения. Однако она, согласно Канту, полностью не согласуется с разумом. Зачастую разумное существо может не знать об объективной необходимости некоего действия или видит противоречие между требованиями практического разума и своими максимами. По Канту, максима есть мой субъективный принцип, которым я руководствуюсь при совершении поступка. В таком случае соотношение воли с законами разума будет принуждением. То, что понуждает волю соотноситься с разумом, есть принцип, называемый императивом.

Всякий императив, по Канту, можно отнести либо к гипотетическим, либо к категорическому. Если первые направлены на практическую ценность действия и указывают, что нужно совершить для достижения той или иной цели, то второй повелевает безусловно, предписывая поступок, представляющий цель сам по себе.

Гипотетические императивы, далее, подразделяются Кантом на императивы умения и императивы благоразумия. Императив умения говорит только о том, как может быть достигнута та или иная цель. Речь идет лишь об исполнении определенного намерения вне зависимости от благости цели. Императив же благоразумия направлен на выбор средств и их применения для достижения собственного счастья, которое, вероятно, является свойством всякого разумного существа. Императив категорический предписывает определенные правила поведения, не являясь при этом основанием для какой-либо другой цели. Все три императива могут определенным образом соприкасаться.

Следствие для категорического императива не является столь важным так же, как и материя поступка. Здесь существенным для Канта представляется формальный аспект этого веления. Кроме того, категорический императив предполагает еще и то, что субъективный принцип поступка должен быть сообразен предписанному закону. Так, данный императив не включает в себя никакого условия, а потому его содержание вместе с тем дает и формулу: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант, 1997б, с. 143].

Итак, максима всякого поступка должна быть такой, чтобы иметь возможность стать всеобщим законом. Помимо этого, все максимы предполагают: «1) форму, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражается таким образом: максимы должны выбираться так, как если бы они должны были иметь значение всеобщих законов природы; 2) материя, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, следовательно, как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех только относительных и произвольных целей» [Там же, с. 191].

Соответствие воли высшему практическому закону называется Кантом моральностью, но только тогда, когда закон исполняется единственно из его необходимости. В остальных случаях поступок только легален. Действительным мотивом, определяющим моральность поступка, не может быть даже естественная склонность, поскольку склонность как таковая противна закону.

В царстве целей все предметы, согласно Канту, имеют либо некоторую стоимость, каковая может быть компенсирована эквивалентом, либо достоинство, которое, соответственно, ничем не может быть заменено. Все, что связано со склонностями человека и не имеет необходимой значимости и строгой цели, определяется некоторой ценой. То, что является условием для того, чтобы нечто рассматривалось как цель сама по себе, обладает, помимо внешней цены, внутренней ценностью – достоинством. Условием, при котором нечто становится целью самой по себе, является моральность. Достижение моральности доступно только разумным существам. Следовательно, и достоинством обладать могут только они. Избирание поступка согласно закону и долгу не имеет внешней стоимости, поскольку предметом оценки в моральной сфере является не итог нравственной деятельности, но добродетельное намерение, которое не всегда может иметь фактический результат в виде активного действия. Человек как разумное существо у Канта есть цель сама по себе уже по своему рождению. Он также является тем, кто участвует во всеобщем законодательстве. Кроме всего, человек как часть всех разумных существ обладает силой законодателя, который сам предписывает себе законы, подводя под них собственные максимы. Все, что повелевает закон, имеет цену, однако сама способность давать законы и определять ценность вообще необходимо обладает несравнимой ценностью. Уважение к такому законодательству собственного разума влечет за собой решимость следовать ему, а именно – добродетель.

Добродетель, согласно Канту, не может проистекать из эмпирических принципов, поскольку на них нельзя построить нравственные законы, к которым должно применить необходимое уважение. Строгая всеобщность, справедливая для всех разумных существ, не соблюдается, если предписание закона опирается на случайные и преходящие условия. Ориентация на собственное счастье тем более противоречит всякой моральности, поскольку индивидуальное понятие о счастье часто вступает в коллизию с понятием долга. Склонность к добродетели и склонность к пороку не имеют сущностного различия, так как являются только чувственными устремлениями. Исходя из принципа счастья, всякий будет высчитывать, как ему поступить в данный момент, чтобы способствовать собственному наслаждению, не учитывая принципиальное отличие самого понятия добродетели от порока.

Только воля, основанная на понятии добродетели и отвлекающаяся от случайных побуждений, имеет безусловную ценность, по утверждению Канта. Добродетель есть причина достоинства человека и его статуса цели самой по себе.

Сравнение двух концепций

У Вольфа мы словно бы видим образ Бога-часовщика, создателя мира. В связи с этим невозможно отделить этику Вольфа от теологической предпосылки: хотя Бог не является источником закона, а только совпадает с ним, однако Творец – причина, определяющая сущность вещей мира и задающая их взаимосвязь, из которой и вытекает естественный закон⁴.

Свобода для Вольфа является основополагающим понятием, с которого у него и начинается разговор об этике [Wolff, 1723, S. 2]. Такое же отношение к свободе мы встречаем и у Канта, который указывает на нее как на условие автономности в этике в своих знаменитых сочинениях критического периода. Автономность же

⁴ Хюнинг убежден в том, что Кант пришел к решению вопроса о том, в чем коренится обязательность морального закона – в воле Бога или в телеологическом характере природы, – таким образом, что показал способность человека предписать себе максиму, пригодную для всеобщего законодательства. Обязательность – в автономии воли [Hüning, 2004a, S. 112].

предполагает самозаконодательство, исходящее из природы разума [Кант, 1997с, с. 221]. При этом, как видно, Вольф понимает свободу двояко: и как физическую способность, и как моральную. Для Канта же подлинная моральная свобода существует только в ноуменальном мире, в то время как в сфере феноменальной действует причинно-следственный закон [Там же, с. 247].

Согласно Вольфу, важно согласование действий между собой, что способствует совершенству и является инструментом познания истины [Wolff, 1723, S. 4]. Однако для Канта совершенство есть неопределенное понятие, которое не подразумевает конкретного содержания. Познание истины и вовсе недоступно человеку в том смысле, что он может знать явления, но не вещи сами по себе. Кажется, что Вольф понимает истину либо как нечто формальное, приравненное к совершенству, что не нарушается, если сохраняется согласованность в действиях, либо человек буквально творит истину, совершая поступки, соответствующие заложенному в мире порядку. В целом Вольф понимает свободу в гносеологическом ключе, поскольку всякое свободное действие у него направлено на познание истины и приравнивается им к естественному состоянию человека. Кроме того, можно обвинить Вольфа в некоторой механистичности его этики, поскольку следование принципу совершенства будто бы предполагает точный просчет всех состояний и концентрацию на процессе в действии, а не на отношении к нему. Для Канта же единственно значимым является намерение, предшествующее действию, тогда как реализация этого намерения не важна.

Вольф приписывает действию предикат добра и зла в зависимости от его соответствия или несоответствия совершенству [Ibid., S. 5–6]. Однако поскольку понятие совершенства у него не прояснено, то мы не видим основания, по которому доброе действие способствует совершенству, а злое – нет. Кант видит основание морально доброго поступка в соответствии не определенной взаимосвязи вещей, а закону разума [Кант, 1997а, с. 391]. Более того, если мы рассуждаем с позиции Канта, то следует сказать, что, по Вольфу, моральность поступка не является первичной, а зависит от принципа совершенства. Помимо этого, оценить поступок, согласно Вольфу, можно исходя из того, что он влечет за собой [Wolff, 1723, S. 6]. Такое положение противоречит взглядам Канта, для которого последствия морально доброго поступка, какими бы они ни были, не могут быть вменены человеку.

Однако, что будет важно для Канта, Вольф говорит, что морально добрый или злой поступок таков не потому, что Бог пожелал этого [Ibid., §5]. Вольф считает, что добро побуждает людей совершать добрые поступки [Ibid., §7]. Для Канта эта мысль являлась бы неверной, поскольку очевидность должностования все равно позволяет человеку отклоняться от долга [Кант, 1997б, с. 69]. При этом Кант согласился бы с тем, что, по Вольфу, нельзя желать зла, так как человек восприимчив к суждениям совести и неспособен к абсолютному пороку.

Обязанность у Вольфа заключается в связи действия с побудительной причиной совершать его или не совершать, что совсем не согласуется с представлениями Канта. Воздействие на способность желания может быть полезно до тех пор, пока человек не выработает в себе уважение к моральному закону, однако само по себе желание совершить действие ни в коем случае не делает его моральным, но относится к склонности, которую нужно преодолеть. Добрые и злые поступки у Вольфа таковы по природе, следовательно, в природе и заложен принцип совершенства. Более того, Вольф утверждает, что природа предписывает нам совершать доброе и избегать злого [Wolff, 1723, §9]. Однако для Канта это невозможно, поскольку в человеческой природе, помимо добра, присутствует зло [Кант, 1994, с. 28–41], из-за которого в том числе недостижима божественная святость. Если же понимать природу гносеологически, то, согласно Канту, она – результат работы рассудка, не имеющий отношения к вещи самой по себе.

Вольф говорит о видимости добра. О видимости добродетели говорит и Кант, когда ведет речь о действиях, лишь внешне соответствующих с моральным законом [Кант, 1997б, с. 53]. Однако Вольф утверждает, что человек поддается видимостям из-за несовершенства познания [Wolff, 1723, S. 10]. Для Канта же они связаны с действиями, исходящими из недобродетельных намерений. Вольф предписывает делать то, что способствует собственному совершенству и совершенству других. Кант указывает нечто подобное в «Метафизике нравов», когда говорит, что человек должен способствовать собственному совершенству и блаженству другого. Вместе с тем Кант неопределенное совершенство Вольфа наполняет содержанием моральности. Каждому следует совершенствоваться моральное состояние и не препятствовать другим достигать своего представления о счастье [Кант, 1997б, с. 37]. Так, понятие блаженства тоже напоминает о Вольфе, который также использует его в подобном значении, указывая только такую его степень, которая доступна человеку на земле [Wolff, 1723, S. 33]. Блаженство же, приписываемое божественной милости, мыслитель оставляет в стороне. Для Канта милость Бога также связана только с надеждой на загробное воздаяние [Кант, 1994, с. 202]. При этом у Вольфа милость соотносена с природой, а не противоположна ей. Более того, Вольф говорит, что и природа, и милость происходят от Бога, несмотря на то, что пытается разделить естественный и божественный закон [Wolff, 1723, S. 33]. Вольф указывает на во многом совпадающие положения теологии и философии, однако признается в предпочтительности милости перед природой. Таким образом, философ почти прямо заявляет, что божественная воля все же обладает превалирующим значением уже в земной жизни, что было бы недопустимо для Канта.

Вольф разделяет законы на естественные, божественные и человеческие. При этом предписания всех трех законов могут совпадать, что и происходит в случае упомянутого всеобщего правила свободных действий. В особенности Вольф все же невольно отождествляет естественный закон и божественный [Ibid., S. 20]. Выходит, что закон природы совпадает с тем, чего желает Бог, и тем, к чему стремится человеческое сообщество. Такой взгляд чужд Канту, поскольку у Вольфа, по видимости, совпадает сфера морали и сфера права, которые кёнигсбергский философ старался отделить друг от друга [Кант, 2016, с. 60]. Более того, позиция Вольфа заранее предполагает совершенное состояние людей, которые устремлены к предписаниям законов. При этом Бог, согласно заявлению Вольфа, – не источник всеобщего закона, что принципиально важно для Канта и автономности его этики. Вместе с тем законы природы у Канта противоположны свободе, и происхождение морального правила из природы, как представляется, нарушает свободу человека и его самозаконотворчество в сфере морали [Там же, с. 59]. Более того, для Вольфа атеизм не является причиной зла, поскольку зло происходит из невежества в познании добра, а законы действуют вне зависимости от присутствия Бога.

Важную роль у Вольфа играет разум, который есть понимание взаимосвязи вещей. Именно разум учит добру и злу, заложенным в законе природы [Wolff, 1723, S. 17]. Здесь мы видим явное сходство со взглядами Канта, для которого разум есть основа моральной обязательности. Важно, что для Канта разум не посредник между человеком и законом, а его источник.

По Вольфу, человек, живущий в соответствии с разумом, который выражает закон природы, в этом смысле сам для себя является законом. Кант также говорит о законе разума и моральном человеке, который сам предписывает себе закон. Однако снова стоит отметить, что разум Канта полностью самостоятелен и не отражает никакого иного законодательства [Кант, 1997б, с. 79]. У Вольфа же человек разумен, только если подчиняется устройению природы, т.е. внешнему закону, – следовательно, здесь имеет место гетерономия [Wolff, 1723, S. 17–18]. Более того, природа детерминирует все, что должно происходить [Ibid., S. 18]. Даже то, что представляется

свободным действием, зависит от природы, только это еще не познано. Помимо этого, добрые действия соответствуют и человеческой природе [Wolff, 1723, S. 9]. Таким образом, Вольф проповедует добрую природу человека и говорит о зле как о недостатке познания. Кант же, как известно, указывает на наличие радикально злого в человеческой природе [Кант, 1994, с. 19]. Как мы сказали, божественный закон, по Вольфу, совпадает с естественным, поскольку Бог связывает побудительную причину с нужным действием, а именно – дает обязанность. Так, действия людей у Вольфа детерминированы вдвойне: и природой, и Богом. Само понимание обязанности у Вольфа довольно странное, поскольку механизм ее работы больше похож на то, какой у Канта представляется склонность, в то время как обязанность даже в аспекте принудительного характера противопоставляется склонности у кёнигсбергского философа [Кант, 2016, с. 58]. Свобода фактически устраняется им, поскольку даже в случае, когда цель предполагает выбор между несколькими средствами, выбрано должно быть одно, так как всегда существует лучший вариант, который и предписывает нам природа [Wolff, 1723, S. 25]. Хотя Вольф и говорит о том, что предписание природы не вступает в коллизию со свободой, он не проясняет, как возможно такое сочетание. Вольф утверждает, что мы бы согласились с тем, чего требует природа, если бы обладали достаточным познанием, однако это не объясняет наличие свободы, которая, в частности у Канта, проявляется в возможности осознанно выбирать зло. Несмотря на то, что Вольф не считает волю Бога источником закона природы, он все же указывает, что Бог переводит возможность в действительность, а потому можно сделать вывод о том, что мир, каков он есть в действительности, реализован именно благодаря божественной воле [Ibid., S. 20]. Таким образом, и порядок природы вполне может быть зависим от Бога. Помимо этого, Бог Вольфа всегда незримо присутствует в жизни человека и направляет его к благу и предохраняет от ошибок.

Концепция наград и наказаний у Вольфа вообще далека от представлений Канта именно потому, что в этике критического периода оценка выносится только в отношении умонастроения, а не самого фактического действия и его последствий [Кант, 2016, с. 60]. Наказания и награды у Канта мы можем понимать либо как дополнительные побудительные причины, но ни в коем случае не мотивы, либо как воздаяния, которых следует ждать уже в загробной жизни. Более того, Вольф предлагает любую награду и любое наказание воспринимать как происходящие от Бога [Wolff, 1723, S. 27]. Так, у мыслителя все воздаяния так или иначе зависят от Бога, что вовсе не соотносится со взглядами позднего Канта. При этом Вольф уверен в том, что такие средства необходимы только неразумным людям, однако неясно, если придерживаться Канта, как возможно подобное внешнее принуждение в сфере морали. Согласно кёнигсбергскому мыслителю, невозможно внешними средствами заставить кого-то нечто внутренне считать своей целью [Кант, 1997б, с. 27].

Недостижимость для человека божественного совершенства, о которой говорит Вольф, разделяется Кантом [Wolff, 1723, S. 31]. Исполнение закона природы умножает возможное совершенство, тогда как его нарушение устраняет накопленное блаженство [Ibid., S. 32]. Об этом же говорит и Кант, когда указывает, что добродетель требует постоянного наращивания, в то время как приостановка такого самовоспитания немедленно отбрасывает человека в сторону порока [Кант, 1997б, с. 87].

Вольф связывает совершенство с удовольствием, радостью, а следовательно, со счастьем, однако не объясняет, как это возможно, и не допускает удовольствия, которое испытывает человек, при этом не стремясь к совершенству. Кант же предполагает нарушение человеком главного закона и в связи с этим различает два вида счастья (или удовольствия) – подлинное моральное удовольствие, которое наступает вследствие исполненного долга, и патологическое удовольствие, связанное с удовлетворением склонностей [Там же, с. 21]. Вольф тоже вводит понятие мнимого

счастья, но оговаривается, что такое счастье будет недолговременным и повлечет за собой большое зло. Представляется, Вольф верит в естественную справедливость. Сам категорический императив Канта есть подтверждение того, что человек не может беспрестанно следовать моральному закону и не обладает совершенно благой волей, для чего и необходимо понуждающее требование. У Вольфа же сформулированное им основное правило выглядит избыточным, так как философ предполагает, что следование принципу совершенства порождает счастье и наоборот.

Понимание добродетели Вольфом явно сходится с кантовскими представлениями, поскольку он говорит о добродетели как о готовности поступать согласно закону. Порок так же, как и у Канта, определяется как то же стремление действовать вопреки закону. Более того, Вольф вводит понятие слабости, о которой рассуждает и Кант [Кант, 1997б, с. 47]. Моральная слабость не подразумевает умысла в отличие от порока [Wolff, 1723, S. 42]. Однако из предыдущих рассуждений Вольфа следует, что порок, состоящий в нарушении закона, возможен только как гносеологический недостаток. Здесь же мыслитель словно бы добавляет волевую составляющую. Добродетель понимается Вольфом почти стоически, так как неизбежно влечет за собой состояние счастья, что противоречит взглядам Канта [Ibid., S. 43]. Кёнигсбергский философ усматривает рассогласование счастья и добродетели и даже видит радикальное их несоответствие в опыте. Добродетель не гарантирует счастье и не должна совершаться ради него. У Вольфа же мы не можем выделить мотив, побуждающий к добродетельному поступку, так как, исполняя закон, человек всегда получает счастье. Подлинную причину поступка сложно выявить, согласно Канту, но он утверждает стремление к добродетели без оглядки на ее следствия. По Вольфу же, недобродетельный человек может испытывать только неистинное счастье.

Подводя итог, можно отметить следующее. Для Канта и Вольфа важен приоритет разума. Однако для Вольфа он представляет собой отражение закона природы, предписывающего добро. В то же самое время Кант видит в этом недопустимую гетерономность, поскольку разум и является источником морального закона. Читая рассуждения Вольфа, мы сталкиваемся с проблемой наличия свободы. Если Кант помещает свободу в сферу ноуменального, ограждая ее от закона причинности, то Вольф находит место для человека, который есть часть взаимосвязи вещей, в мире. Вольф утверждает свободу и независимость естественного закона от закона Бога, хотя последние совпадают. При этом Бог на самом деле – причина того, почему в мире действует этот закон, а добро и зло таковы, каковы они суть. Так, гетерономность позиции Вольфа укрепляется еще и Богом. Неясное понятие совершенства отождествляется у Вольфа с добром, что для Канта означало бы еще большую несамостоятельность морали, поскольку добродетельность связывается им с намерением, а не с действием, хотя Вольф и говорит о добродетели как готовности следовать закону. У Вольфа существует недопустимая для Канта концентрация на самом действии, его следствиях и внешней стороне морального. Более того, Вольф не говорит о злой воле, а считает моральное зло следствием познавательного провала⁵. Кант же допускает намеренное следование злу при достаточном познании добра, поскольку требование долга здесь очевидно, но ему мешает склонность. Таким образом, влияние этических воззрений Христиана Вольфа на моральное учение Канта стоит при-

⁵ Об этом пишет и Бруно Кунья, говоря, что Вольф не разводит психологическое отношение к желаемому и подлинную мотивацию к долгу. Так, мыслитель сводит действия воли к работе интеллекта: именно представления побуждают нас к действию. Отличие естественных потребностей от обязательств, предписываемых моралью, состоит лишь в интенсивности совершенства и четкости соответствующих представлений. Таким образом, кантовская этика оказывается менее формальной, поскольку учитывает рассогласование между объективной рациональной и субъективной психологической мотивацией [Cunha, 2016, p. 644–646, 653].

знать достаточно ограниченным, поскольку некоторые из основных положений этики Вольфа практически противоречат ключевым принципам кантовских представлений о морали.

Список литературы

- Кант, 2016 – *Кант И.* Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) // Кантовский сборник. 2016. № 4 / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп. С. 56–62.
- Кант, 1997а – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. на рус. и нем. яз.: Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–694.
- Кант, 1997б – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч. на рус. и нем. яз.: Т. 5. Ч. 2. М.: Канон+, 1997. 488 с.
- Кант, 1997с – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз.: Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–223.
- Круглов, 2019 – *Круглов А.Н.* “Vernunftlehre” и “Logik” в немецкой философии XVIII в. И задачи логики в эпоху Просвещения. Часть II // *Вопр. философии.* 2019. № 3. С. 159–174.
- Крыштоп, 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+, 2020. 528 с.
- Крузий, 2022 – *Крузий Х.А.* Руководство к разумной жизни (часть I) // *Этическая мысль.* 2022. № 1. С. 147–163.
- Ciafardone, 1982 – *Ciafardone R.* Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant // *Studia Leibnitiana.* 1982. Bd. 14. S. 127–135.
- Cunha, 2016 – *Cunha B.* Sobre Uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff // *Journal of Philosophy.* 2016. Vol. 57. No. 135. P. 641–657.
- Cunha, 2015 – *Cunha B.* Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural // *Revista De Filosofia.* 2015. Vol. 38. No. 3. P. 99–116.
- Gawlick, 1997 – *Gawlick G.* Neues zur Ethik Christian Wolffs // *Philosophische Rundschau.* 1997. Vol. 44. S. 259–263.
- Hüning, 2004a – *Hüning D.* Christian Wolffs “allgemeine Regel der menschlichen Handlungen” // *Jahrbuch für Recht und Ethik* // *Annual Review of Law and Ethics* / Hrsg. von B. Sh. Byrd, J. Hruschka, J.C. Joerden. Berlin, 2004. P. 91–113.
- Hüning, 2004b – *Hüning D.* Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie // *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen* / Hrsg. von O.-P. Rudolph, J.-F. Goubet. Tübingen: De Gruyter, 2004. P. 143–167.
- Krysh-top, 2017 – *Krysh-top L.E.* Moral und religion in der Philosophie von Wolff // *Journal of Philosophy.* 2017. Vol. 21. No. 1. P. 17–23.
- Wolff, 1747 – *Wolff, Chr.* Vernünfftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1747.
- Wolff, 1723 – *Wolff, Chr.* Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1723.

Ethical Theories of Immanuel Kant and Christian Wolff: Similarities and Differences

Anastasia V. Povecherova

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

The article compares the ethical concepts of Christian Wolff and Immanuel Kant and identifies not only coincidences, but also, mainly, their fundamental differences. On the one hand, Wolff denies the possibility of attributing good or evil to an action depending on the will of God. On the other hand, the Creator is the one who actualizes the existing relationship between things, and therefore moral assessment is still inseparable

from him. For Kant, the divine will is completely excluded as a source of moral law, but at the same time it is a natural result of the consistent fulfillment of the moral dictates of reason. The concept of freedom is equally important for both thinkers. Wolff insists on its necessity, but hardly justifies its possibility, since he attributes any immoral action not to freedom of choice, but to a lack of knowledge. The philosopher does not assume a mismatch of will and reason. In addition, the thinker assumes a universal determinism of nature, the latter expresses itself in a natural law, which also coincides with the divine law. The basic principle of Wolfian ethics is perfection, which is not strictly defined and which Kant himself considers unclear. Thus, the moral character of an action, according to Wolff, depends not only on these laws, but also on the principle of perfection. At the same time, for Kant, the morality of an action depends on compliance with the moral law, and first of all, the intention preceding the action or inaction is evaluated. In Wolff's case, the consequence arising from the act is subject to evaluation, which is the opposite of Kant's ideas.

Keywords: Christian Wolff, Immanuel Kant, ethics, morality, moral law, natural law, nature, perfection, God

References

Ciafardone R. Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant, *Studia Leibnitiana*, 1982, Bd. 14, S. 127–135.

Cunha B. Sobre Uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff, *Journal of Philosophy*, 2016, vol. 57, no. 135, pp. 641–657.

Cunha B. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural, *Revista De Filosofia*, 2015, vol. 38, no. 3, pp. 99–116.

Gawlick G. Neues zur Ethik Christian Wolffs, *Philosophische Rundschau*, 1997, vol. 44, S. 259–263.

Hüning D. Christian Wolffs "allgemeine Regel der menschlichen Handlungen", *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, hrsg. von B.Sh. Byrd, J. Hruschka, J.C. Joerden. Berlin, 2004, pp. 91–113.

Hüning D. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie. In: *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, hrsg. von O.-P. Rudolph, J.-F. Goubet. Tübingen: De Gruyter, 2004, pp. 143–167.

Kant I. Estestvennoe pravo Faierabenda. Vvedenie (okonchanie) [The Natural Law of Feyerabend. Introduction (ending)], trans. by L.E. Krysh-top, *Kantian Journal*, 2016, no. 4, pp. 56–62. (In Russian)

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]. In: I. Kant, *Sochinenia na russkom i nemetskomazykach* [Works in German and Russian], vol. 3. Moscow: Moskovskii Filozofskii Fond Publ., 1997, pp. 277–694. (In Russian)

Kant I. Metafizika pravov [Metaphysics of Morals]. In: I. Kant, *Sochinenia na russkom i nemetskomazykach* [Works in German and Russian], vol. 5. 2. Moscow: Kanon + Publ., 1997. 488 p. (In Russian)

Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike pravov [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: I. Kant, *Sochinenia na russkom i nemetskomazykach* [Works in German and Russian], vol. 3. Moscow: Moskovskii Filozofskii Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (In Russian)

Kant I. Religija v predelah tol'ko razuma [Religion within the Bounds of Bare Reason]. In: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Works in 8 vols.], vol. 6. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 5–223. (In Russian)

Krouglov A.N. "Vernunftlehre" i "Logik" v nemetskoj filosofii XVIII v. i zadachi logiki v epokhu Prosveshcheniya. Chast' II ["Vernunftlehre" and "Logik" in the German Philosophy of the 18th Century and the Tasks of Logic in the Age of Enlightenment. Part II], *Questions of Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 159–174. (In Russian)

Kruzii Kh.A. Rukovodstvo k razumnoj zhizni (chast' I) [A Guide to Rational Living (Part I)], *Эмпирическая мысль*, 2022, no. 1, pp. 147–163. (In Russian)

Krysh-top L.E. *Moral i religiya v filosofii nemetskogo Prosveshcheniya: ot Khr. Tomaziya do I. Kanta* [Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment]. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. 528 p. (In Russian)

Krysh-top L.E. Moral und Religion in der Philosophie von Wolff, *Journal of Philosophy*, 2017, vol. 21, no. 1, pp. 17–23.

Wolff Chr. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Halle, 1723.

Wolff Chr. *Vernünfftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1747.

Г.Ш. Пилавов

Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера: контекстуально-критическое осмысление

Пилавов Георгий Шаликович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Луганского государственного аграрного университета им. К.Е. Ворошилова. Российская Федерация, 91008, ЛНР, г. Луганск, городок ЛНАУ, 1; e-mail: Pilav29@mail.ru

«Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера является не только одним из важнейших памятников философской мысли эпохи Просвещения, но и значимым общественно-политическим событием того времени. Изучение филиации идей в XVIII в. показывает, что труд французских Просветителей не является первой работой по обобщению и структурированию накопленных человечеством знаний, однако совокупность ряда факторов социально-философского характера придает ей наибольшую значимость. Сравнительно-исторический анализ показывает также, что коллективная работа энциклопедистов преследовала не только просветительские цели, но и отчасти являлась платформой для пропаганды новых идей и достижения поставленной задачи – коренного реформирования общественно-политического мироустройства. Стоит отметить, что при этом зачастую возникали противоречия между сугубо научным подходом и популяризацией взглядов французских Просветителей, что приводило к искажению создаваемой энциклопедистами картины мира и дает основание для критического осмысления их концепции.

Ключевые слова: эпоха Просвещения, французское Просвещение, Энциклопедия, Д. Дидро, Ж. Д'Аламбер, история религии, Французская революция, дезинформация

Введение

В истории философии традиционно считается, что одним из наиболее значимых событий эпохи Просвещения было издание «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера, осуществленное в 1751–1780 гг. Как отмечал Д. Адамс, она воспринимается как «сумма идей, ценностей и взглядов Просвещения» [Адамс, 2011, с. 156]. Сложно переоценить значение этого эпохального труда, представляющего собой квинтэссенцию передовой философской мысли эпохи Просвещения. «Энциклопедия» оказала беспрецедентное влияние как на дальнейшее развитие ряда наук, так и на социально-политические процессы. По мнению В.М. Богуславского, она сыграла значительную роль «в идеологической подготовке французского общества к... революции» [Богуславский, ред., 1994, с. 41], повлияв, таким образом, на историю не только Франции, но и всего цивилизованного человечества.

Несмотря на то, что «Энциклопедии» посвящено значительное количество историко-философских работ, некоторые ее аспекты, позволяющие более целостно осмыслить труд французских Просветителей, не в полной мере освещены в современной истории философии. Какие объективные и субъективные факторы выделяли труд Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера из ряда аналогичных работ, написанных в XVIII столетии? Как оценивали и формулировали цели и задачи «Энциклопедии» ее создатели и последующие исследователи? Каким образом сочетался в «Энциклопедии» научный подход с идейной платформой ее авторов? Уместно ли утверждение о применении энциклопедистами манипулятивных технологий? Ответы на эти вопросы мы попытаемся дать в данной работе.

«Энциклопедия»: *Primus inter pares*

Известно, что идея создания «Энциклопедии» возникла не на пустом месте. Первоначально издание задумывалось как французский перевод английского энциклопедического словаря Э. Чемберса «Циклопедия», изданного в Лондоне в 1728 г. В 1747 г. парижский издатель А. ле Бретон привлек к работе над переводом известного французского мыслителя Д. Дидро, что натолкнуло его на идею «создания собственной энциклопедии» [Лабутина, 2005, с. 342]. Этот факт очевидным образом показывает филиацию идей от английской энциклопедии к французской, характерную для идей эпохи Просвещения в целом. В пользу данного утверждения свидетельствует также практически полное совпадение названий этих трудов: у Э. Чемберса это «Циклопедия, или Всеобщий словарь ремесел и наук», а у французских просветителей – «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Что же представляла собой работа английского автора?

Как отмечает С.А. Герасимова, Э. Чемберс «представлял знания о мире как строгую и непротиворечивую систему, поэтому его труд был очень популярен в первой половине XVIII в. в Европе» [Герасимова, 2020, с. 35]. По мнению С.А. Воронцова, «Циклопедию» «рассматривают как первую энциклопедию Нового времени» [Воронцов, 2021, с. 278]. Многочисленные переиздания «Циклопедии» в Англии, ее перевод на иностранные языки (только во Франции «Циклопедия» была издана восемь раз, переводилась она и на итальянский язык, с дальнейшим изданием в Италии) показывает, что труд Э. Чемберса был высоко оценен его современниками.

Следует отметить, что аналогичная работа по объединению знаний, накопленных человечеством в различных сферах науки, проводилась в те годы и в Германии, где И.Г. Цедлер в 1731–1754 гг. создал «Большой универсальный лексикон всех наук», насчитывающий 68 томов. Работа немецкого энциклопедиста была намного более основательна по масштабу, чем английский или французский вариант: в немецкой энциклопедии насчитывается 284 000 ключевых слов, в то время как во французском издании их было лишь около 70 000. Как отмечается в современных исследованиях, «Лексикон Цедлера является первой попыткой энциклопедии» [Schneider, 2006, S. 247–248], в которой излагались как историко-географические факты обо всех существующих на тот момент странах мира, так и систематизированные данные по всем сферам наук, известных к тому времени.

Вышеизложенное показывает, что идея систематического объединения всего существующего знания в XVIII в. витала в воздухе, при этом немецкая и английская энциклопедии были изданы ранее французской. Однако труды Э. Чемберса и И.Г. Цедлера в настоящее время упоминаются лишь в фактологическом контексте, в то время как «Энциклопедия» Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера считается не только одним из важнейших научных трудов в истории человечества, но и «крупнейшим общественно-политическим событием» [Плавксин, 1991, с. 164] эпохи Просвещения.

Какие же объективные и субъективные причины вызвали данный аксиологический парадокс?

Прежде всего, стоит отметить, что популярности «Энциклопедии» способствовало ее издание на французском языке, который в XVIII столетии являлся языком международного общения практически во всех сферах жизни: в науке, культуре, дипломатии и литературе. Он получил широкое распространение в ученых кругах всех европейских стран, вытеснив популярную в прошлом латынь. Кроме того, в рассматриваемую эпоху Франция заслуженно считалась мировым культурным центром, находящимся в авангарде развития искусства и науки. Как отмечал Г.В.Ф. Гегель, «Франция сознавала свое духовное превосходство, обусловленное тем, что она опередила остальную Европу своею культурностью» [Гегель, 2000, с. 436]. Немаловажную роль сыграл и тот факт, что над французской «Энциклопедией» работали виднейшие мыслители и ученые той эпохи. Среди них стоит назвать имена Ж.-Л. Бюффона, Вольтера, К. Гельвеция, П. Гольбаха, Л. де Жюкура, Ж.-А. Кондорсе, Э. Кондильяка, Г.Б. Мабли, Ш. Монтескьё, Ж.-Ж. Руссо, А.Р. Тюрго и др.

Однако, на наш взгляд, наиболее значимую роль в популярности «Энциклопедии» сыграл полемично-критический тон статей на злободневные темы, актуальные в социокультурном пространстве той эпохи. Безусловно, «Энциклопедия» является законченным произведением, созданным группой авторов, объединенных общей идеей и находящихся в курсе последних достижений науки. Тем не менее возникает вопрос: в какой степени «Энциклопедия» служила заявленной цели – просвещению, а в какой за идеей структурирования накопленного научного знания скрывалась идеологическая подоплека, выражающая социально-политические взгляды большинства ее авторов?

Радикальность ряда персоналий французского Просвещения, принимавших участие в написании «Энциклопедии», не подлежит сомнению. В частности, Ж.-Ж. Руссо по праву считается основоположником политического радикализма. Однако было бы ошибочно думать, что он является исключением в ряду других мыслителей той эпохи. Так, в работе М.Г. Штракса «Философия просвещения во Франции» упоминается, что «Гольбах осуждал существующие порядки, считая само собой разумеющимся, что общество должно лишиться власти господствующие сословия» [Штракс, 2017, с. 111]. Говоря о Вольтере, автор замечает, что его мировоззрение «сформировалось в борьбе против христианской метафизики» [Там же, с. 105], что не могло не привести его к радикальным предложениям по демонтажу существующих религиозных и социальных реалий. Наивно было бы предполагать, что настроенные подобным образом просветители не станут излагать свои взгляды в «Энциклопедии», упустив, таким образом, возможность широкого распространения своих идей.

«Энциклопедия»: цели и задачи

Авторы «Энциклопедии» формулировали цели и задачи своего труда очень доступно. В «Проспекте», являющемся своеобразным анонсом предстоящей грандиозной работы, Д. Дидро и Ж. Д'Аламбер заявили, что в «Энциклопедии» будут собраны воедино все накопленные человечеством знания в области искусства и науки. Однако, по мнению Т.Б. Длугач, планы авторов были более глобальными: «Не просто связать имеющиеся знания воедино, но связать их так, чтобы направить к одной цели – к пониманию того, какими должны быть новые общественные отношения» [Длугач, 2009, с. 24]. Раскрывая данный вопрос, обратимся прежде всего к личности и взглядам Д. Дидро – идейного вдохновителя «Энциклопедии».

Еще до начала работы над этим трудом французский мыслитель отмечал: «Заставьте меня молчать о религии и правительстве, и мне нечего больше сказать»

[Дидро, 1986, с. 205]. И действительно, он использовал «Энциклопедию» в качестве политической и религиозной трибуны. Так, статьи «Собственность» и «Нравы», не относясь по заявленным заголовкам к сфере политики, содержали в себе неприкрытую критику абсолютной монархии. В целом, как отмечала Т.Б. Длугач, Д. Дидро «был более философом и общественным деятелем, нежели представителем точной науки» [Длугач, 2009, с. 31].

Заслуживает внимания и тот факт, что «отбор статей Дидро как ответственный редактор издания на протяжении 25 лет вел на основе определенной идейной платформы», при этом «наиболее важные из этих статей писались кругом лиц, которые выступали в отношении этой идейной платформы как единомышленники» [Луков, 2013, с. 83]. В частности, наиболее активный соавтор «Энциклопедии», Луи де Жюкур, «нашел в ней инструмент для изменения общественного образа мышления» [Герасимова, 2021, с. 47]. Заявленные же цели систематического изложения научных и технических знаний при этом отходили на второй план. Как отмечалось, «статьи “Энциклопедии” не представляли единства ни во взглядах, ни в изложении фактов» [Старосельская-Никитина, 1946, с. 27]. Однако это утверждение точно лишь в отношении научного содержания, тогда как в идеологической составляющей можно констатировать единство взглядов авторов. Все это позволяет предположить, что «Энциклопедия» в большей степени являлась идейным манифестом, нежели научным трудом.

Следует отметить, что последующие исследователи «Энциклопедии» также не воспринимали ее заявленных целей, а рассматривали данный труд в более широком социально-философском контексте. И.К. Луппол считал ее «подкопом под устои «старого порядка»» [Луппол, 1960, с. 39], Х.Н. Момджян образно сравнивал с «грозным и могучим орудием, огнедышащее жерло которого было направлено против реакции и обскурантизма» [Момджян, 1983, с. 179], В.Н. Кузнецов называл гимном человеку, «который должен перестроить свои общественные отношения» [Кузнецов, 1963, с. 11], Т.Б. Длугач писала о «содружестве единомышленников, объединенных общим делом, – подготовкой к будущему штурму всевозможных Бастилий» [Длугач, 2008, с. 28].

Аналогичные взгляды высказывали и зарубежные исследователи. Так, английский историк Д. Морли отмечал: «Мы составили бы себе совершенно ошибочное представление об Энциклопедии, если бы стали смотреть на нее как на литературное или философское произведение» [Морли, 1882, с. 135–136]. По его мнению, «Энциклопедия» объединяла авторов, «стремящихся к разрушению существующего строя, и вела их к одной великой созидательной цели» [Там же, с. 91]. Очевидное противоречие – созидание путем разрушения – было заложено, на наш взгляд, еще в самой деятельности энциклопедистов.

И действительно, критические замечания авторов «Энциклопедии» по религиозной и социально-политической проблематике были характерной чертой подачи материала. В теологических статьях на каждый догмат веры приводились едва ли не все возражения, сделанные различными ересиархами за весь период существования христианства. Ни один социальный институт Франции также не избежал агрессивных критических замечаний авторов «Энциклопедии». Можно предположить, что радикализм энциклопедистов завоевал широкую популярность, стал своеобразной социокультурной традицией французского общества той эпохи. Не зря сам термин «радикализм» появился в конце XVIII в. и применялся как к философским, так и к общественно-политическим концепциям, являясь маркером как идей, так и методов.

Философские идеи французских Просветителей-энциклопедистов, радикально негативные по отношению к социальным порядкам и католической религии, были вместе с тем недостаточно определены в своей позитивной части, что и привело,

по нашему мнению, к эволюции их концепций от радикализма к экстремизму. Более того, идеологическое обоснование террора во время Французской революции позиционировалась как развитие идей эпохи Просвещения.

«Энциклопедия» и научный подход

Возвращаясь к «Энциклопедии», можно отметить, что она, являясь отчасти научным изданием, во многом выполняла функции идеологической платформы, в связи с чем научный контекст зачастую подстраивался авторами под их идейную позицию. Просветители таким образом демонстрировали модель своей, во многом субъективной картины мира, благодаря чему получали власть над умами своих читателей. Примеры субъективной подачи материала французскими Просветителями наиболее рельефно выделяются в тех статьях «Энциклопедии», которые касаются религиозных вопросов.

Данную тенденцию можно обнаружить при проведении сравнительного анализа мнений авторов английской, немецкой и французской энциклопедий применительно к понятию «священник». Э. Чемберс в «Циклопедии» определяет христианского священника как человека, «имеющего власть (power) учить, проповедовать и уже потом – служить литургию. Ненавязчиво подчеркивается более широкая культурная функция у священника католического» [Воронцов, 2021, с. 278].

В «Лексиконе» И.Г. Цедлера автором статьи на данную тему был немецкий мыслитель К.Г. Людовици. Священник рассматривается им на трех уровнях: «как человек, как член общества и как носитель определенной должности – учителя» [Там же, с. 280]. Такие элементы католицизма, как иерархичность системы римско-католической церкви, существенные отличия между жизнью священников и мирян, К.Г. Людовици трактует «как неправильный элемент священства, основанный на стремлении к почестям и власти» [Там же]. Параллельно с этим он в целом позитивно оценивает деятельность протестантских пасторов.

Можно отметить, что умеренно-критическое отношение к католицизму со стороны последователей протестантских церквей Англии и Германии вполне объяснимо и предсказуемо. Обратимся теперь к аналогичной статье во французском издании «Энциклопедии».

Как отмечает С.А. Воронцов, «французские просветители были критически настроены по отношению к священнику уже потому, что он являлся одним из элементов Старого порядка» [Там же]. Таким образом, можно констатировать тот факт, что у французских энциклопедистов идеологическая концепция превалирует над сугубо научным подходом. К тому же авторами статей о священниках во французской энциклопедии были атеист П.А. Гольбах и гугенот Л. де Жокур, что не могло не наложить отпечатка на подачу материала. По мнению П.А. Гольбаха, изложенному в «Энциклопедии», посредническая роль священников, возникающая из культа, рассматривается как обоснование власти, которую они используют в своих интересах, а не в интересах общества. Как отмечает французский мыслитель, это приводит к узурпации власти священникам не только в этической, но и в политической жизни, что, по его мнению, ведет к разрушению порядка в обществе. При этом П.А. Гольбах разделяет роль священника в странах, где «была введена ужасная инквизиция», и в странах, «освещенных светом разума и философии» [Богуславский, ред., 1994, с. 562], демонстрируя крайне критическое отношение автора к католической церкви, которая описывается исключительно в негативном свете.

Стоит также подробно остановиться на одной из наиболее полемичных статей французской энциклопедии – о Женеве. Она была напечатана в седьмом томе,

изданном в 1757 г., и вызвала крайне резкие отзывы со стороны идеологических оппонентов просветителей.

Каковы же основные положения этой статьи, написанной одним из виднейших мыслителей той эпохи, Ж. Д'Аламбером? В его изложении Женева предстает перед нами едва ли не идеальным городом из произведений философов-утопистов. По Ж. Д'Аламберу, «управление Женевы обладает всеми преимуществами демократии без единого ее недостатка» [Люблинская, ред., 1978, с. 229]. Считает он Женеву и образцом стабильности, противопоставляя ее, таким образом, монархиям Европы: «События, потрясающие Европу, для Женевы лишь зрелища, которые она созерцает, не принимая в них участия... она судит всех государей Европы, не заискивая перед ними, не оскорбляя их и не боясь» [Там же]. Истинное положение дел в Женеве, однако, кардинально отличалось от рафинированной картины, созданной французским мыслителем.

В действительности население Женевы в ту эпоху делилось на сословия, по структуре, которая принципиально не отличалась от классовых систем других европейских государств того времени. Этот и другие факторы приводили к постоянным восстаниям, в которые вмешивались соседние страны.

Так, в 1707 г. в Женеве произошло восстание П. Фатио, который отстаивал интересы буржуазии в борьбе с аристократической верхушкой. Восстание было подавлено при участии войск Берна и Цюриха, а его лидер казнен. В 1737 г. очередное вооруженное противостояние было разрешено при участии Франции, к которой власти Женевы обратились с просьбой об арбитраже. Уже после выхода статьи Ж. Д'Аламбера в 1782 г. восставшие захватили Женеву, требуя установления более широкого избирательного права. Это восстание было подавлено с помощью войск Франции, Сардинии и Берна. Данные события известны в истории как «женевские революции», и сложно предположить, что Ж. Д'Аламбер не был о них осведомлен.

Отмечает французский философ и тягу жителей Женевской республики к знаниям, противопоставляя отношение к просвещению в Женеве и во Франции, отмечая прекрасную организацию женевской публичной библиотеки: «Книги выдаются всем гражданам, так что каждый читает и просвещается. Поэтому народ Женевы гораздо лучше образован, чем во всех других местах. Там это не считается злом, как принято считать у нас» [Там же, с. 232]. Ближайшее будущее показало, насколько и это мнение Ж. Д'Аламбера оказалось далеко от действительности. Как отмечал Б. Рассел, после публикации книг Ж.-Ж. Руссо «Эмиль» и «Общественный договор» «городской совет Женевы приказал сжечь обе книги и дал указание, что Руссо должен быть арестован, если он появится в Женеве» [Рассел, 2016, с. 858]. Это произошло в 1762 г., пять лет спустя после публикации Ж. Д'Аламбера.

И наконец, стоит остановиться на похвалах, которые Ж. Д'Аламбер расточает кальвинизму. По словам французского мыслителя, казнь (сожжение) М. Сервета Ж. Кальвином «несколько умалила милосердие и умеренность их патриарха» [Люблинская, ред., 1978, с. 232]. Однако казнь М. Сервета вовсе не была единичным случаем. Можно вспомнить Ж. Грюэ, которого подвергли пыткам и казнили за протесты против того, что он называл тиранией Ж. Кальвина; стоит упомянуть также ректора Женевской академии С. Кастелльо, изгнанного из города из-за несогласия с Ж. Кальвином в вопросах трактовки Библии. Как отмечается в современной исторической науке, Ж. Кальвин «применял в отношении несогласных жесткие меры... в 1542–1546 годах было вынесено 57 смертных приговоров и 76 постановлений об изгнании из города» [Cairns, 1981, p. 311]. В 1545 г. в Женеве более 20 мужчин и женщин были сожжены на костре по обвинению в колдовстве. Отметим, что население Женевы тогда не составляло и 20 000 человек. Мы можем констатировать, что факты не подтверждают слова Ж. Д'Аламбера о «милосердии и умеренности» основателя кальвинизма.

В целом панегирическая картина идеального управления и свободной жизни в Женеве, противопоставленная Ж. Д'Аламбером французским реалиям того времени, оказалась далекой от истины, которая должна была лежать в основе научного подхода к изданию энциклопедии.

Следует обратить внимание на статью «Иезуиты», написанную Д. Дидро. Безусловно, деятельность иезуитов во многих ее аспектах могла быть подвергнута критике, однако и здесь мы можем видеть неоднократное следование автора не фактам, а желанию создать картину, максимально близкую к идеологической составляющей. Комментируя некоторые из обвинений, выдвинутых Д. Дидро в адрес ордена иезуитов, Х.Н. Момджян пишет: «Разумеется, ни о каких еретических или “богохульных” выступлениях иезуитов не может быть и речи, хотя противники “Общества Иисуса” неоднократно выдвигали такое обвинение» [Богуславский, ред., 1994, с. 670].

Хватает в данной статье Д. Дидро прямых ошибок и противоречий. Так, обвинив иезуитов в том, что они являются «самыми гнусными защитниками тирании... в государстве» [Там же, с. 270], несколько позже французский мыслитель упрекает их в участии в военных действиях в Южной Америке: «В 1755 году иезуиты Парагвая повели на бой организованные в воинские отряды жители этой страны против их законных государей» [Там же, с. 274]. Эти события известны в исторической науке под названием войны гуарани, в которой иезуиты – безусловно, преследуя свои цели, – помогали освободительному движению индейцев против португальских колонизаторов. Здесь мы можем видеть явную противоречивость, заметную при совместном рассмотрении этих обвинений французского философа. Обвинял он иезуитов и в создании несуществующей секты маммиляров, и даже в убийстве португальского короля [Там же], – хотя во время покушения в 1758 г. король был лишь ранен, а причастность иезуитов к этому событию и вовсе не доказана.

Далека от научного подхода была и статья «Население», написанная Э.Н. Дамилавилем. Его попытка показать, что проблемы демографии и народонаселения находятся в прямой зависимости от религиозной составляющей общества, основана на ряде неточных фактов и изначально ложных посылов.

Прежде всего, вызывает определенные сомнения декларируемая автором взаимосвязь между религией и демографией. Последняя скорее зависит от социальных факторов – материального достатка, уровня образования, соотношения городского и сельского населения и других. Однако верный антихристианской, а скорее даже антикатолической канве «Энциклопедии», Э.Н. Дамилавиль пытается доказать, что христианство в целом и католицизм в частности отрицательно влияют на демографическую картину общества, приводя к уменьшению населения. При этом он игнорирует тот факт, что христианство, как и другие мировые религии, рассматривает семью в качестве социального института, одобряя вместе с тем и явление многодетности.

По его мнению, «когда в Риме все культы решили заменить одним, держава римлян была разрушена» [Там же, с. 351]. Здесь мы видим, что Э.Н. Дамилавиль считает христианство причиной падения Римской империи. Однако христианская религия становится государственной лишь в 380 г. (фессалоникийский эдикт Феодосия I). При этом исторической наукой доказано, что упадок Римской империи начался еще в III веке, и к моменту правления Феодосия I деструкционные процессы стали необратимыми. Уже вскоре, после его смерти, империя была разделена, в 410 г. варвары разграбили Рим, а в 476 г. Западная Римская империя прекратила свое существование. Среди совокупности факторов, приведших к этому исходу, едва ли можно рассматривать христианство, ставшее государственной религией Римской империи в период ее заката.

Еще более разительно высказывание Э.Н. Далимавиля о том, что «религии древних не знали жесткостей и нетерпимости. Они сохраняли, а не губили людей»

[Богуславский, ред., 1994, с. 352]. Сложно представить, что постоянный автор статей «Энциклопедии» не владел информацией о немилосердных религиях Финикии и Карфагена, о жертвоприношениях детей Ваалу и Молоху, – что говорит нам скорее не о невежестве, а о предвзятости автора, о сознательном искажении им истины в угоду антихристианской направленности всего проекта.

Далека от реальности и картина демографического опустошения, к которому, по мнению Э.Н. Далимавила, привела Францию отмена Нантского эдикта: «...ее провинции опустели», люди «толпами бежали в соседние государства» [Там же], что, по мнению автора, привело к необратимым негативным последствиям. На самом деле потери населения Франции «от выезда протестантов составили около 1%... Нет подтверждения тому, что исход протестантов из Франции является основным фактором экономического отставания страны» [Новодержкин, 2020, с. 21]. Эти факты опровергают патетические, но безосновательные утверждения Э.Н. Далимавила.

Обращает на себя внимание и статья «Христианство», где содержится критика celibата: «...для государства пагубен celibат» [Люблинская, ред., 1978, с. 114]. Здесь уместно будет вспомнить слова Э. Кассирера, который отмечал, что «французский энциклопедизм объявляет открытую войну религии» [Кассирер, 2004, с. 155]. При этом, однако, война объявляется не всем религиям, и даже не христианству – а католицизму. Кроме приведенного выше предельно толерантного описания кальвинизма в Женеве об этом свидетельствует и данный пример – ведь общеизвестно, что celibат является нормой римско-католической церкви, в отличие от англиканской и большинства протестантских.

Далек от беспристрастного изложения фактов был и Л. де Жокур, автор более чем 17 тысяч статей «Энциклопедии», что составляло более четверти всего материала. Как отмечают современные исследователи, зачастую он сознательно «неправильно приписывал цитаты, например, когда он заимствовал цитату коллеги-философа, осуждающую тиранию, и приписал ее Тациту» [Edelstein, Morrissey, Roe, 2013, p. 226]. Такой подход тем более сложно назвать научным. К тому же Л. де Жокур «готов был писать на любую тему, если не удавалось найти для подготовки соответствующей статьи автора-специалиста» [Киссель, отв. ред., 1989, с. 77]. Безусловно, содержательная часть «Энциклопедии» не могла не пострадать при подобном подходе.

Стоит отметить, что и сами энциклопедисты осознавали недостатки своего труда. Так, Ф. Вольтер писал Д. Дидро, что в «Энциклопедии» перемешаны добро и зло, истина и ложь, серьезность и легкомыслие, что самые страшные дерзости встречаются здесь с удручающими пошлостями. Однако, по-видимому, они считали, что важность поставленных целей, в том числе достижение прогресса посредством разума и науки, оправдывает допущенные при этом искажения самой научной точности.

Представители властей Старого режима если не понимали, то чувствовали, что, избрав в качестве маяка идеологию Просветителей, корабль французской государственности обречен на гибель. Так, по словам генерального адвоката парижского парламента А.Л. Сегье (эту фразу часто ошибочно приписывают королевскому прокурору де Флери), философы-энциклопедисты «одною рукою... стремятся пошатнуть престол, а другою хотят опрокинуть алтарь. Цель их – дать иное течение направлению умов относительно гражданских и религиозных учреждений, и таким образом ими как бы совершена революция» [Рокэн, 1902, с. 298]. Безусловно, из-за существенных недостатков система управления во Франции той эпохи нуждалась в коренных реформах. Однако коллективный разум французских Просветителей – в том числе путем издания «Энциклопедии» – не дал возможности попытаться сделать это путем эволюции, выведя Францию на безальтернативный путь революционных преобразований со всеми вытекающими последствиями.

Можно сделать вывод, что авторы «Энциклопедии» видели в ней прежде всего инструмент, посредством которого можно формировать единственно «правильное» мнение о социальном, религиозном и политическом устройстве мира. По замыслу самого Д. Дидро, роль «Энциклопедии» состояла в «изменении распространенного образа мыслей» [Богуславский, ред., 1994, с. 21]. Подхватив идею структурирования накопленных научных знаний у энциклопедистов других стран, французские Просветители создали, вероятно, первый в мире коллективный агитпром, который продвигал свои ценностные ориентации, нередко пренебрегая при этом эпистемологическим подходом.

Просвещение: критический подход

Критический подход к осмыслению социально-философских идей эпохи Просвещения – не обращаясь к которым невозможно полноценно оценить роль и значение «Энциклопедии» – вовсе не нов. Он применялся еще в труде основателей Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения». В ней авторы отмечали, что Просвещение было «тоталитарно как ни одна из систем» [Адорно, Хоркхаймер, 1997, с. 40] и являлось «тотальным обманом масс» [Там же, с. 60]. Данные тенденции отмечались и в работе отечественного философа А.П. Огурцова «Философия науки эпохи Просвещения». Он писал, что «философия Просвещения была философским обоснованием нового деспотизма, облаченного в тогу диктатуры Разума» [Огурцов, 1993, с. 39]. По его мнению, философы эпохи Просвещения ставили перед собой задачи перенаправления сознания человека, изменения его отношения к окружающей реальности.

Многочисленные искажения реальной общественно-политической и религиозной картины мира, отход от научного принципа подачи материала позволяет задать вопрос: можно ли утверждать, что при создании «Энциклопедии» использовались манипулятивные технологии? Еще в работе С.Н. Бледного отмечалось, что «вместе с утверждением нового научного мировоззрения деятели Просвещения произвели глубокое “промыывание мозгов” в чисто политическом плане» [Бледный, 2004, с. 295]. Более подробно эта проблема рассматривалась современным отечественным социологом С.О. Елишевым. Он отмечал, что уже самоидентификация просветителей как носителей идей Просвещения подразумевала негативное отношение к оппонентам, на которых навешивались ярлыки антипросветителей – мракобесов и обскурантов. С его точки зрения, ярким примером манипуляции сознанием был введенный просветителями термин «просвещенная монархия». Просвещенным монархом, в рамках их мировоззрения, «назывался глава государства, который или разделял их взгляды, или сочувствовал их деятельности и финансировал ее» [Елишев, 2022, с. 99]. Соответственно, не входившие в эту категорию правители относились к тиранам, свержение которых было необходимым для следования по пути прогресса к торжеству разума.

«Энциклопедия» Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера была неотъемлемой и немаловажной частью деятельности французских просветителей. Возможно, термин С.О. Елишева «научообразный манифест» [Там же, с. 98] не в полной мере отражает содержание данного труда – ведь в нем не только навязывался образ мышления, но и излагались факты, охватывающие всю известную на тот момент область знания человечества. Однако в ретроспективе отчетливо видно, что основной функцией «Энциклопедии» было идейное, а не энциклопедическое просветительство. Этим и объясняется тот факт, что ряд ее статей не в полной мере соответствуют критериям научности, поскольку, по мнению авторов, главной задачей было торжество идей «Века Разума». Данный подход вызывает ассоциации с событиями большого террора

в 1794 г. Слова судьи революционного трибунала Ж.-Б. Коффиналя «Республика не нуждается в ученых», обрешенные на смерть выдающегося химика А.Л. Лавуазье, можно интерпретировать как доведенные до абсурда принципы просветителей, зачастую приносивших научный подход в жертву поставленным целям. Примечательно, что английский мыслитель Дж. Бернал в фундаментальной работе «Наука в истории общества» не только уделяет «Энциклопедии» лишь несколько строк, но и характеризует ее как «библию нового либерализма» [Бернал, 1956, с. 292], отделяя ее, таким образом, от научного контекста.

Как писал один из основателей «Энциклопедии» Д. Дидро, «везде, где признают бога, существует культ» [Дидро, 1937, с. 353]. Однако после того, как воинствующий антиклерикализм просветителей добился успеха, возник новый, либеральный культ – культ Просвещения, культ разума, оказавшийся не менее тоталитарным. К. Шмитт в «Политической теологии» характеризовал это явление как «тиранию разума», воплотившуюся в виде «союза философии и сабли» [Шмитт, 2000, с. 216] во время Французской революции. К французской либеральной интеллигенции XVIII в. применима также оценка П. Фейерабенда, утверждавшего, что «защищаемая ими свобода допускается лишь при условиях, которые сами исключены из сферы свободы» [Фейерабэнд, 1986, с. 507]. Французская революция наглядно продемонстрировала, что рассуждения Просветителей о свободе имеют к ней весьма отдаленное отношение. Примечательно также, что одна из конфессий революционно-религиозного характера носила название культа Разума, а автором его были крайне левые якобинцы, приверженцы политики террора.

Безусловно, «Энциклопедия», рассматриваемая как научно-идейный проект философов-просветителей, встречающий сопротивление ряда социальных институтов Старого режима, имела отдельные признаки и тоталитаризма (Адорно, Хоркхаймер), и тирании (Шмитт), и манипуляций (Елишев). Однако относить ее к категории манипулятивных технологий, на наш взгляд, чрезмерно схематично. Манипуляция предполагает сознательный обман ради получения тех или иных выгод. Энциклопедисты же, напротив, ставили перед собой бескорыстные, гуманистические задачи. Однако парадоксально, что, используя для достижения своих целей ненаучный, а местами и антинаучный подход в ряде статей «Энциклопедии», они действовали по принципу «цель оправдывает средства» – принципу, приписываемому иезуитам, против которых просветители вели последовательную борьбу на страницах «Энциклопедии» и других своих трудов.

В отношении «Энциклопедии» можно скорее говорить не о манипуляции, а о частичной дезинформации ее читателей. Сознательные неточности, приносящие истину в жертву идеологической составляющей, местами искажали, а местами фрагментировали суть исследуемой проблематики. Однако несомненно, что это делалось согласно концепции «лжи во благо», поскольку энциклопедисты видели – или питали иллюзию, что видели, – общий контекст и считали такой подход вполне допустимым.

Заключение

Сложно переоценить влияние, которое оказала «Энциклопедия» не только в развитии научной и философской мысли, но и во многих других направлениях эволюции человека и общества. Она оказывала и продолжает оказывать влияние и в области культуры, в том числе и в своей противоречивой составляющей. Представляется обоснованным предположение, что именно несоответствием между заявленными целями и реальными задачами «Энциклопедии» был вдохновлен известный американский писатель и популяризатор науки А. Азимов при создании цикла романов

«Основание». В ней группа ученых будущего приступает к созданию галактической энциклопедии, озвучив в качестве заявленной цели систематизацию и сохранение знаний, накопленных человечеством, что поможет ему восстановиться в случае глобального цивилизационного кризиса. По словам главного героя произведения А. Азимова, «если сейчас мы создадим банк данных всей суммы знаний человечества, они не будут утрачены никогда» [Азимов, 1999, с. 27]. Аналогичные идеи, причем примерно в тех же выражениях, озвучивали и авторы «Энциклопедии». Так, Ж. Д'Аламбер писал: «Пусть Энциклопедия будет святилищем, где человеческие знания найдут убежище от времен и революций» [Богуславский, ред., 1994, с. 50]. Более образно, но те же мысли высказывал и Д. Дидро: «...если сохранится хоть один целый экземпляр этого труда, то не все окажется погибшим» [Там же, с. 481]. Вероятно, А. Азимову были известны и слова швейцарского мыслителя эпохи Просвещения Ш. Бонне, который сравнивал звезды с книгами, «собрание которых образует огромную Библиотеку Вселенной, или истинную универсальную Энциклопедию» [Bonnet, 1781, p. 136]. С учетом того, что деятельность А. Азимова носила во многом просветительский характер, данное предположение кажется вполне обоснованным.

Однако далее в произведении А. Азимова выясняется, что создание энциклопедии – симулякр: «Академия Энциклопедистов – не что иное, как обычное надувательство» [Азимов, 1999, с. 60], за которым скрывается истинная цель – построение нового общества – цель, очевидным образом совпадающая с устремлениями французских просветителей XVIII в.

Подытоживая вышеизложенное, можно прийти к выводу об амбивалентном характере «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. С одной стороны, она была значительным шагом вперед в развитии науки и философии, в структурировании и популяризации накопленных человечеством знаний, а с другой – сыграла немаловажную роль при осуществлении реальных, а не декларируемых целей и задач Просвещения. Безусловно, было бы преувеличением говорить о каком-либо заговоре для продвижения французскими энциклопедистами своих идей, однако сознательное искажение фактов и субъективное их освещение во многих статьях «Энциклопедии» парадоксальным образом укладывается в рамки данной концепции.

Список литературы

- Адамс, 2011 – *Адамс Д.* Космополитизм и книгоиздание: случай «Энциклопедии» / Пер. с англ. И. Кригера // Новое литературное обозрение. 2011. № 4 (110). С. 156–175.
- Адорно, Хоркхаймер, 1997 – *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум: Ювента, 1997. 312 с.
- Азимов, 1999 – *Азимов А.* Основание и Империя. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 592 с.
- Бернал, 1956 – *Бернал Дж.* Наука в истории общества / Пер. с англ. А.М. Вязьминой, Н.М. Макаровой, Е.Г. Панфиловой. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 735 с.
- Богуславский, ред., 1994 – *Философия в Энциклопедии Дидро и Даламбера* / Ред. В.М. Богуславский. М.: Наука, 1994. 720 с.
- Воронцов, 2021 – *Воронцов С.А.* К истории понятия «священник»: от сакрального статуса к функции в обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 1. С. 267–294.
- Гегель, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
- Герасимова, 2020 – *Герасимова С.А.* Вклад в ориентирующее знание и идея информационного прорыва: энциклопедия XVIII века // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2020. Т. 6. № 2. С. 33–42.
- Герасимова, 2021 – *Герасимова С.А.* Луи де Жокур: пассионарная личность эпохи Просвещения или «раб “Энциклопедии”»? // Вестник МГПУ. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2021. № 2 (42). С. 41–49.

- Дидро, 1937 – *Дидро Д.* Письмо к Софи Волан от 6 октября 1765 года / Пер. с фр. Т. Ириновой // *Дидро Д.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. М.; Л.: Academia, 1937. 560 с.
- Дидро, 1986 – *Дидро Д.* Прогулка скептика // *Дидро Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. 592 с.
- Длугач, 2009 – *Длугач Т.Б.* Дени Дидро. М.: Канон+, 2009. 208 с.
- Длугач, 2008 – *Длугач Т.Б.* Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М.: Канон+, 2008. 335 с.
- Елишев, 2022 – *Елишев С.О.* Эпоха Просвещения и ее идеология: начало эры социального манипулирования // Вестник Московского ун-та. Серия 18. Социология и политология. 2022. Т. 28. № 4. С. 85–106.
- Кассирер, 2004 – *Кассирер Э.* Философия Просвещения / Пер. с нем. В.Л. Махлин. М.: РОССПЭН, 2004. 400 с.
- Киссель, отв. ред., 1989 – Французское Просвещение и революция / Отв. ред. М.А. Киссель. М.: Наука, 1989. 272 с.
- Кузнецов, 1963 – *Кузнецов В.Н.* Дени Дидро (К 250-летию со дня рождения великого французского философа-материалиста и просветителя). М.: Знание, 1963. 33 с.
- Лабутина, 2005 – *Лабутина Т.Л.* Культурa и власть в эпоху Просвещения. М.: Наука, 2005. 458 с.
- Луков, 2013 – *Луков В.А.* Новый Энциклопедизм (тезаурусный анализ) // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 1. С. 79–85.
- Луппол, 1960 – *Луппол И.К.* Дени Дидро М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 295 с.
- Люблинская, ред., 1978 – История в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера: Статьи и извлечения из Энциклопедии / Пер. и примеч. Н.В. Ревуненковой; под общ. ред. А.Д. Люблинской. Л.: Наука, 1978. 312 с.
- Момджян, 1983 – *Момджян Х.Н.* Французское Просвещение XVIII века: очерки. М.: Мысль, 1983. 447 с.
- Морли, 1882 – *Морли Д.* Дидро и энциклопедисты. М.: К.Т. Солдатенков, 1882. 503 с.
- Новодержкин, 2020 – *Новодержкин Н.А.* Демографические изменения во Франции в XVI–XVII веках // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2020. № 1. С. 21–24.
- Огурцов, 1993 – *Огурцов А.П.* Философия науки эпохи Просвещения. М.: ИФРАН, 1993. 213 с.
- Плавский, ред., 1991 – История зарубежной литературы XVIII в. / Под ред. З.И. Плавской. М.: Высшая школа, 1991. 335 с.
- Рассел, 2016 – *Рассел Б.* История западной философии / Пер. с англ. В.В. Целищев. М.: АСТ, 2016. 1024 с.
- Рокэн, 1902 – *Рокэн Ф.* Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. 1715–1789 гг. / Пер. с фр. СПб.: Типография М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1902. 570 с.
- Старосельская-Никитина, 1946 – *Старосельская-Никитина О.А.* Очерки по истории науки и техники периода Французской буржуазной революции. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1946. 274 с.
- Фейерабенд, 1986 – *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986. 542 с.
- Шмитт, 2000 – *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. Ю. Корнц, А. Филлиппов. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.
- Штракс, 2017 – *Штракс М.Г.* Философия просвещения во Франции // Философия и политология: история и современность: сборник научных трудов МАДИ. М.: Московский автомобильно-дорожный государственный технический университет (МАДИ), 2017. С. 102–115.
- Bonnet, 1781 – *Bonnet Ch.* Contemplations de la nature // *Bonnet Ch.* Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie. Vol. 4. Neuchâtel: Samuel Fauche, 1781. 464 p.
- Cairns, 1981 – *Cairns E.* Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church. Michigan: Zondervan Publishing House, 1981. 560 p.
- Edelstein, Morrissey, Roe, 2013 – *Edelstein D., Morrissey R., Roe G.* To Quote or not to Quote: Citation Strategies in the “Encyclopédie” // Journal of the History of Ideas. 2013. Vol. 74. No. 2. P. 213–236.
- Schneider, 2006 – *Schneider U.J.* “Rußland” in Zedlers “Universal-Lexicon” // Dittmar Dahlmann (Hrsg.). Die Kenntnis Rußlands im deutschsprachigen Raum im 18. Jahrhundert. Göttingen: V&R Unipress, 2006. S. 247–268.

Encyclopedia of Diderot and D'Alembert: Contextual and Critical Understanding

Georgy Sh. Pilavov

Lugansk State Agrarian University named after K.E. Voroshilov. 1 LNAU town, Lugansk, LNR, 91008, Russian Federation; e-mail: Pilav29@mail.ru

The Encyclopedia of Diderot and D'Alembert is not only one of the most important monuments of philosophical thought of the Enlightenment, but also a significant socio-political event of that time. The study of the filiation of ideas in the 18th century shows that the work of the French Enlighteners is not the first work to generalize and structure the accumulated knowledge of mankind, but the totality of socio-philosophical reasons gives it the greatest importance. Comparative historical analysis also shows that the collective work of the encyclopedists pursued not only educational goals, but also partly served as a platform for the promotion of new ideas, and the achievement of the task – the radical reform of the socio-political world order. It is worth noting that at the same time, contradictions often arose between a purely scientific approach and the popularization of the views of the French Enlightenment, which led to a distortion of the picture of the world created by encyclopedists, and gave grounds for a critical understanding of their concept.

Keywords: Age of Enlightenment, French Enlightenment, Encyclopedia, D. Diderot, J. D'Alembert, history of religion, French revolution, disinformation

References

- Adams D. *Kosmopolitizm i knigozhdanie: sluchai "Entsiklopedii"* [Cosmopolitanism and Book Publishing: the Case of the "Encyclopedia"], trans. by I. Kriger. In: *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2011, no. 4 (110), pp. 156–175. (In Russian)
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments], trans. by M. Kuznetsov. Moscow; St.-Petersburg: Medium Publ., Yuventa Publ., 1997. 312 p. (In Russian)
- Asimov I. *Osnovanie i Imperiya* [Foundation and Empire]. Moscow: EKSMO-Press Publ., 1999. 592 p. (In Russian)
- Bernal J. *Nauka v istorii obshchestva* [Science in the History of Society], trans. by A.M. Vyazmina, N.M. Makarova, E.G. Panfilova. Moscow: Inostrannoi literatury Publ., 1956. 735 p. (In Russian)
- Bonnet Ch. *Contemplations de la nature*. In: Bonnet Ch. *Oeuvres complètes*. Vol. 4. Neuchâtel: Samuel Fauche, 1781. 464 p.
- Cairns E. *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1981. 560 p.
- Cassirer E. *Filosofiya Prosveshcheniya* [Philosophy of Enlightenment], trans. by V.L. Makhlin. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 400 p. (In Russian)
- Diderot D. *Pis'mo k Sofie Vollan ot 6 oktyabrya 1765 goda* [Letter to Sophie Vollan dated October 6, 1765], trans. by T. Irinova. In: D. Diderot, *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works in 10 vols.], vol. 8. Moscow; Leningrad, Academia Publ., 1937. 560 p. (In Russian)
- Diderot D. *Progulka skeptika* [The Skeptic's Walk]. *Sochineniya: v 2 t.* [Collected Works in 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1986. 592 p. (In Russian)
- Dlugach T.B. *Denis Diderot* [Denis Diderot]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 208 p. (In Russian)
- Dlugach T.B. *Podvig zdravogo smysla, ili Rozhdenie idei suverennoj lichnosti (Holbach, Helvetius, Rousseau)* [The Feat of Common Sense, or the Birth of the Idea of a Sovereign Personality (Holbach, Helvetius, Rousseau)]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 336 p. (In Russian)
- Edelstein D., Morrissey R., Roe G. To Quote or not to Quote: Citation Strategies in the "Encyclopédie", *Journal of the History of Ideas*, 2013, vol. 74, no. 2, pp. 213–236.
- Elishev S.O. Epokha Prosveshcheniya i ee ideologiya: nachalo ery sotsial'nogo manipulirovaniya [The Age of Enlightenment and Its Ideology: the Beginning of the Era of Social Manipulation]. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of the Moscow University], Series 18, Sotsiologiya i politologiya, 2022, vol. 28, no. 4, pp. 85–106. (In Russian)

Feyerabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on the Methodology of Science], trans. by A.L. Nikiforov. Moscow: Progress Publ., 1986. 542 p. (In Russian)

Filosofiya v Entsiklopedii Didro i Dalamberta [Philosophy in the Encyclopedia of Diderot and D'Alembert], ed. by V.M. Boguslavskii. Moscow: Nauka Publ., 1994. 720 p. (In Russian)

Francuzskoe Prosveshchenie i revolyuciya [French Enlightenment and Revolution], ed. by M.A. Kissel. Moscow: Nauka Publ., 1989. 272 p. (In Russian)

Gerasimova S.A. Louis de Jocourt: passionarnaya lichnost' epoxi Prosveshheniya ili "rab 'Enciklopedii'?" [Louis de Jocourt: a Passionate Personality of the Enlightenment or a "slave of the 'Encyclopedia'"] In: *Vestnik MGPU* [Bulletin of the Moscow State Pedagogical University. Series: Philology. Theory of language. Language education], 2021, no. 2 (42), pp. 41–49. (In Russian)

Gerasimova S.A. Vklad v orientiruyushchee znanie i ideya informatsionnogo proryva: entsiklopediya XVIII veka [Contribution to Orienting Knowledge and the Idea of an Information Breakthrough: an Encyclopedia of the 18th Century]. In: *Teoreticheskaya i prikladnaya lingvistika* [Theoretical and Applied Linguistics], 2020, vol. 6, no. 2, pp. 33–42. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2000. 480 p. (In Russian)

Istoriya v "Entsiklopedii" Diderot i D'Alembert'a: Stat'i i izvlecheniya iz Entsiklopedii [History in the "Encyclopedia" of Diderot and D'Alembert: Articles and Extracts from the Encyclopedia], trans. by N.V. Revunenokova, ed. by A.D. Lyublinskaya. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 312 p. (In Russian)

Istoriya zarubezhnoi literatury XVIII veka [History of Foreign Literature of the 18th Century], ed. by Z.I. Plavskin. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991. 335 p. (In Russian)

Kuznetsov V.N. *Denis Diderot (K 250-letiyu so dnya rozhdeniya velikogo francuzskogo filosa-materialista i prosvetitelya)* [Denis Diderot (On the 250th Anniversary of the Birth of the Great French Materialist Philosopher and Educator)]. Moscow: Znanie Publ., 1963. 33 p. (In Russian)

Labutina T.L. *Kul'tura i vlast' v epokhu Prosveshcheniya* [Culture and Power in the Age of Enlightenment]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 458 p. (In Russian)

Lukov V.A. Novyj Enciklopedizm (tezaurnyj analiz) [New Encyclopedism (Thesaurus Analysis)]. In: *Znanie. Ponimanie. Umenie*. [Knowledge. Understanding. Ability], 2013, no. 1, pp. 79–85. (In Russian)

Luppol I.K. *Denis Diderot* [Denis Diderot]. Moscow: Akademiya nauk Publ., 1960. 295 p. (In Russian)

Momdzhyan H.N. *Francuzskoe Prosveshchenie XVIII veka: ocherki* [The French Enlightenment of the 18th Century: Essays]. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 447 p. (In Russian)

Morley J. *Diderot i enciklopedisty* [Diderot and the Encyclopaedists]. Moscow: K.T. Soldatenkov Publ., 1882. 503 p. (In Russian)

Novoderzhkin N.A. Demograficheskie izmeneniya vo Francii v XVI–XVII vekah [Demographic Changes in France in the 16th–17th centuries]. In: *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki* [Modern Science: Actual Problems of Theory and Practice]. Series: Humanities, 2020, no. 1, pp. 21–24. (In Russian)

Ogurtsov A.P. *Filosofiya nauki epokhi Prosveshcheniya* [Philosophy of Science of the Enlightenment]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1993. 213 p. (In Russian)

Roken F. *Dvizhenie obshchestvennoi mysli vo Frantsii v XVIII veke 1715–1789 gg.* [The Movement of Social Thought in France in the 18th century 1715–1789]. St.-Petersburg: Tipografiya M. Akinfieva i I. Leont'eva Publ., 1902. 570 p. (In Russian)

Russel B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [History of Western Philosophy], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: AST Publ., 2016. 1024 p. (In Russian)

Schmitt K. *Politicheskaya teologiya. Sbornik* [Political Theology. Collection], trans. by Yu. Kornts, A. Filippov. Moscow: KANON-press-Ts Publ., 2000. 336 p. (In Russian)

Schneider U.J. "Rußland" in Zedlers "Universal-Lexicon". In: *Die Kenntnis Rußlands im deutschsprachigen Raum im 18. Jahrhundert*, Dittmar Dahlmann, hrsg. Göttingen: V&R Unipress, 2006, SS. 247–268.

Schtraks M.G. *Filosofiya prosveshcheniya vo Frantsii* [Philosophy of Enlightenment in France]. In: *Filosofiya i politologiya: istoriya i sovremennost': sbornik nauchnykh trudov MADI* [Philosophy and Political Science: History and Modernity: Collection of Scientific Works of MADI]. Moscow: Moskovskii avtomobil'no-dorozhnyi gosudarstvennyi tekhnicheskii universitet (MADI) Publ., 2017, pp. 102–115. (In Russian)

Starosel'skaya-Nikitina O.A. *Ocherki po istorii nauki i tekhniki perioda Francuzskoj burzhuaznoj revolyucii* [Essays on the History of Science and Technology During the French Bourgeois Revolution]. Moscow; Leningrad: Akademiya nauk Publ., 1946. 274 p. (In Russian)

Vorontsov S.A. K istorii ponyatiya "svyashchennik": ot sacral'nogo statusa k funktsii v obshchestve [On the History of the Concept of "Priest": From Sacred Status to Function in Society]. In: *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2021, vol. 39, no. 1, pp. 267–294. (In Russian)

Е.М. Смирнов

Совершенная свобода личности и неумолимость культурной истории: Абсолют в религиозной метафизике К.Н. Леонтьева

Смирнов Егор Михайлович – 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: harmony1724@yandex.ru

В статье рассматриваются религиозно-философские представления К.Н. Леонтьева о судьбоносной направленности культурно-исторического процесса и о его конечном, эсхатологическом смысле. Делается вывод, что ограничение реальной свободы личности в сфере становления культурной истории было допущено Леонтьевым, исходя из его истолкования веры в личного Бога как Вседержителя, владеющего судьбами мира. В статье также анализируется религиозно-философский тезис мыслителя о том, что культурное благо человека детерминировано его свободным выбором между подчинением или неподчинением Абсолюту. В XIX в. человечество проникается духом эгалитаризма, но при попытке оспорить Божественный авторитет ему все же придется убедиться в своем заблуждении, когда оно познает ограниченность человеческой природы ввиду неизбежной мировой катастрофы. Опираясь на положения философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, которые реабилитируют историчность человека и его предпонимание темпоральности культурной реальности, автор статьи указывает на необходимость более точного понимания религиозно-философской программы К.Н. Леонтьева в контексте обращения к Священному Преданию Церкви, определившему интеллектуальный горизонт мыслителя. Это обращение должно открыть возможность для более совершенной интерпретации его религиозной метафизики.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, русская философия, традиция, метафизика, философская герменевтика, культурно-исторический процесс, свобода личности

Религиозная традиция К.Н. Леонтьева как герменевтическая проблема

Для Константина Леонтьева культурно-исторический процесс оказывался бессмысленным вне метафизической перспективы, которая превосходит границы всякого конкретно-эмпирического содержания. Мир не находится во власти человека. Человек пользуется свободой, которая не распространяется на каждое обстоятельство из его жизни: существование в чувственно-воспринимаемом мире для него определяется силой, которую он не может превзойти. Он не может воспрепятствовать

этой силе в главном: его движение на пути к смерти неостановимо, а его выступление за пределы эмпирической реальности неизбежно. Никто не в силах уклониться от встречи с реальностью сверхчувственного, даже оставаясь при крайнем убеждении, что, кроме видимого мира, ничто не существует. Так можно интерпретировать интуицию Леонтьева об отношении между Богом и человеческим миром, между процессом становления культурной истории и личной волей, которая активно вмешивается в осуществление этого процесса. Если в самом деле существует некоторая сила, правящая миром, то, следовательно, не зная и не понимая ее проявлений, нельзя и рассчитывать на культурное развитие, которое бы можно было назвать долговечным. Человек должен подчиниться этому источнику не принадлежащей ему власти, если он не хочет разочароваться в своих жизненных практиках, если он не хочет пережить полное или частичное крушение тех надежд, что когда-то были связаны им со сферой культуры.

Можно отрицать, что мир останется тайной независимо от успехов человеческого знания; и можно полагать, что связанные с ним проблемы могут быть разрешены посредством человеческих усилий, представляющихся безусловными [Webb, 2014, p. 30]; но это не приведет к нарушению порядка жизни [Durai, 2021, p. 47], определяемого силой, которая управляет всем. В этом отношении политический философ XX в. Эрик Фёгелин (ему посвящены указанные выше работы) только эксплицитнее выразил тот смысл, который еще до него пытался выразить Константин Леонтьев в своей теории культурно-исторического процесса. Восстание против объективных условий человеческого существования, основу которого составит фантазия о том, что многочисленные страдания, омрачающие жизнь человека, могут быть объяснены либо недостаточностью его власти над природой, либо несовершенствами окружающего его исторического социума, – без учета его «немошного», «смертного» и «неутешного», – сказать короче, падшего – состояния [Pascal, 2008, p. 44–45], – будет обречено на поражение в силу принудительной конечности посюсторонней экзистенции. Реальность смерти страшна, потому что она неумолима, как бы поздно она ни доказывала тщетность самонадеянной борьбы с нею. Именно этот отрезвляющий смысл ограничений человеческой природы, который заставляет переоценивать многое из того, что только представляется ценным до столкновения с ним, в свое время открылся и Леонтьеву.

Служба в русском консульстве на территории европейской Турции, замысел романной эпопеи из отечественной жизни, до определенной степени подобной «Человеческой комедии» Бальзака или «Ругон-Маккарам» Золя, – все это должно было умалиться в своем значении, когда неожиданная болезнь Леонтьева пробудила в нем предчувствие смерти. Тогда он «впервые ясно почувствовал над собою какую-то высшую десницу» и, решительно захотев «этой деснице подчиниться» [Леонтьев, 2020, с. 37], в первые же дни, последовавшие за его выздоровлением, отправился на гору Афон. Там, разделив веру монахов в личного Бога как Мздовоздателя [Леонтьев, 2021а, с. 178], Леонтьев, казалось бы, также должен был и разделить их веру в Бога как Вседержителя [Copleston, 2003, p. 193].

Между тем этот аспект религиозных убеждений Леонтьева, как представляется, вообще недостаточно артикулированный в текстах исследователей его творчества, уже успел стать явным или скрытым предметом критических интерпретаций, в которых либо его наличие, либо его христианская фундированность в той или иной степени были подвергнуты сомнению [Авдеева, 2012, с. 7; Пущаев, 2016, с. 86–87; Гачева, 2018, с. 116]. Тем не менее вовсе не следует думать, что представление Леонтьева о таинственной силе, определяющей время человеческого существования, так и не стало мыслью о христианском Боге; что пессимизм мыслителя, распространенный им на область культурной истории, так и не получил прочного основания в форме веры в мистическую силу, личную и абсолютную.

Это подтверждается обращением к религиозным воззрениям Леонтьева, которое не должно становиться произвольным: поскольку оно не самоценно в границах философского исследования, проблема причастности Леонтьева к конкретной религиозной традиции должна признаваться герменевтической проблемой. Как доказывал Гадамер, в соответствии с онтологией герменевтического круга пониманию предшествует предпонимание, которое не в последнюю очередь обуславливают традиции и другие исторические ограничения [Гадамер, 1988, с. 318–322, 328–329]. Великая задача понимания, следовательно, сводится к прояснению различий между автором и истолкователем как субъектами истории: вне этого становится невозможным определение препятствий и условий для постижения не принадлежащего нам смысла. «Герменевтически воспитанное сознание» должно быть восприимчиво к различию между предпониманием и внешним для него содержанием [Там же, с. 321, 673]. Однако если Леонтьев был причастен к Священному Преданию Церкви, а не к какой-либо религиозной традиции, в которой значение авторитета в делах веры и благочестия отрицалось, то на того, кто желает проникнуть в смысл его текстов, по всей видимости, должны быть возложены более высокие обязательства.

Каким образом можно понять автора, который указывал на необходимость доверия к Божественному авторитету; который в силу своих убеждений стремился подчиняться Божественной силе, руководящей тем сообществом верующих, что сохраняет Откровение в своей традиции? История «леонтьеведения» знает печальные примеры неудачных герменевтических опытов, не основанных на правильном понимании Священного Предания. Некоторые знаковые фигуры из истории русской философии, письменно засвидетельствовавшие свое явное или скрытое отрицание ортодоксальных форм поклонения Богу и веры в Него [Соловьев, 2023, с. 7, 12], начали критику культурно-исторического пессимизма Леонтьева, заменив подлинный смысл его аргументации его фиктивным отображением. Это отображение достаточно указало на их религиозно-политические и социально-культурные предпочтения, в той или иной степени нетерпимые для Церкви, но мало приблизило читателя к пониманию того, действительно ли существовала адекватная связь между метафизическими построениями Леонтьева и Священным Преданием. Между тем удержание этой связи для мыслителя было немаловажной заботой, и его истолкователь не должен забывать, что он не может заслонить своим собственным пониманием сущности христианской религии собственно церковное ее понимание (хотя бы только с философско-герменевтической точки зрения), если интеллектуальные интенции Леонтьева как религиозного метафизика должны быть подобающим образом оценены.

Но часто ли это герменевтическое условие соблюдается? Не потому ли, что оно не учитывается, «наследие Леонтьева... обросло мифами (о его империализме, эстетизме, демонизме, патриотизме), которые не исчезли с течением времени»? Так как «они позволяют не обращать внимания на главное», – т.е. на его убеждение, что «трагизм земного бытия» не может быть превзойден самостоятельными усилиями человека и что христианин не может думать иначе, – Леонтьев становится мыслителем, нужным лишь для немногих [Кантор, 2011, с. 397], т.е. для тех, чье понимание христианства определяется церковным учением веры?

Как можно понять В.К. Кантора, трагизм культурной истории, признанный Леонтьевым, есть в сущности трагизм роковой [Там же, с. 349]. Однако рок для одних людей еще не является роком для других, и, к примеру, представление о судьбе в Новое время не может быть приравнено к христианскому представлению о судьбе [Лосев, 1994, с. 46–49, 465]. Необходимо, следовательно, показать, что Леонтьев не воспринимал свою философию культурно-исторического процесса как антипод библейскому пониманию культурной истории. Напротив, он считал,

что ему удалось указать на таинственную связь, существующую между процессом культурного становления и эсхатологическими судьбами мира. Для него это были аспекты единой истины о падшем человеке, абсолютизация личности которого недопустима.

Эсхатологические перспективы культуры и человечества: соотношение свободы и судьбы в культурно-историческом процессе

Раскрытие этой провозглашенной истины в текстах Леонтьева было постепенным. Так, в «Византизме и Славянстве» можно найти первое по своей зрелости описание культурно-исторического процесса как процесса судьбоносного, т.е. неподвластного влиянию человеческой личности. Это описание начинается со следующих замечаний Леонтьева, имеющих своей целью прояснение терминологии.

С его точки зрения, в рамках естественных наук понятие «развития» обсуждалось достаточно для того, чтобы наконец возникла потребность в его приложении к исторической жизни индивида. Развитие личности как в аспекте ее внутренних переживаний, так и в аспекте ее объединения с другими личностями, однако, должно рассматриваться с помощью корректной терминологии: существует глубокое различие между теми явлениями, к которым одинаково прилаживают имя «развития». К примеру, – как бы ни утверждалось обратное, – образованный, начитанный индивид еще не всегда есть развитый индивид, – количественное нарастание знаний не обещает немедленно подлинно качественного преобразования их носителя [Леонтьев, 2005, с. 373].

Следовательно, развитие человека предполагает не одну широту масштабов его деятельности, но и качественное наполнение последней, – так проблема личного развития становится у Леонтьева проблемой культивирования человеческих способностей. Переход с наименее эстетической степени употребления этих способностей на несравненно более эстетическую – как и обратное движение в сторону низшей степени – на протяжении истории есть именно то, что конституирует сферу культуры.

Однако внутренняя жизнь личности, насколько она нам известна, никогда не бывает культурно автономной, поскольку с самого ее начала она принимает определенные очертания, обусловленные историческими ограничениями, в отдельных случаях непреодолимыми, – ограничениями, которые налагаются на индивида его семьей, нацией, обществом, – и в этой связи необходимо определять, что именно означает «развитие» для всей полноты человеческой жизни, т.е. для жизни, взятой не только в аспекте личной воли, но и в аспекте социально-культурных отношений.

Леонтьев устанавливает формальное тождество между личной и общественной сторонами культурного развития: и в том, и в том другом случае нечто развивается, если оно совершает переход от наиболее простого к наиболее сложному состоянию, при котором все разнообразие признаков, выделившихся за определенный период, приводится к внутреннему единству. Нечто не развивается, если оно принимает участие в процессе «распространения» чего-либо несложного, т.е. неразнообразного с точки зрения качества. К примеру, обучение грамоте при борьбе с общенародной неграмотностью, овладение новейшими и в то же время общедоступными средствами сообщения, наконец, превращение в привычку общих навыков, обучение которым не требует чрезвычайного напряжения («благонравие», «бережливость» и т.п.), – все это не есть развитие. Скорее, речь идет о распространении одних и тех же признаков, упрощающих жизнь общества [Там же, с. 373–374].

Очевидно, что здесь предлагается реформа словоупотребления, поскольку термин «прогресс» освобождается от привычных эгалитарных и утилитарных коннотаций. «Прогрессирует» для Леонтьева не обязательно то, что сопутствует техническому покорению природы или равенству в его формально-юридическом смысле: становление некоторой сложности как того или иного количества разнообразных признаков не связано необходимым образом с ориентацией на практически полезное или приятное.

Внутреннее единство отличных друг от друга признаков в своем зените есть форма осуществленного развития, хотя бы и недолговечная. Последняя оговорка не случайна, поскольку от состояния наивысшей сложности нечто должно вновь перейти к состоянию простоты, т.е. приблизиться к утрате своей более или менее устоявшейся формы. Вторичная простота наступает при исчезновении разнообразия признаков – как в количественном, так и в качественном смысле или как во внутренне-обогащающем, так и во внешне-дифференцирующем смысле. Нечто упрощается, если в нем становится меньше признаков, выделяющихся своей качественной глубиной; как следствие, оно вынуждено стать чем-то невыразительным, т.е. утратившим свои отличительные особенности. В то время как внутреннее единство качественно неравных признаков пребывает в тесной связи с неравным отношением между носителем этого единства и тем или иным фактом внешнего мира, вторичное упрощение характеризуется процессом «распространения», т.е. расщепления уже сформировавшихся внешних и внутренних неравенств. Такого упадка рано или поздно невозможно избежать ни в архитектуре, ни в письменности, ни даже в одежде и т.п. Не избегают его и культурные навыки целого человечества [Леонтьев, 2005, с. 374–385, 394].

Предложенное Леонтьевым описание культурно-исторического процесса притягивает на универсальность: одна и та же тенденция просматривается в судьбах локальных культурных центров, этнических или географических, чье неизбежное падение со временем должно способствовать формированию человека усредненной мировой культуры, основанной на смешанных обломках ее локальных предшественников. Индивид – вне зависимости от того, рассматривается ли он как общественный элемент, – является пленником неумолимой исторической тенденции, которая заключает его амбиции в определенные рамки, пусть для него и неприятные.

За вторичным упрощением человечества как культурного субъекта следует та или иная форма пресечения культурного становления, которая должна оправдываться эсхатологическими ожиданиями христиан, – позднейшие тексты Леонтьева указывают на это. Так, однообразные культурные памятники как результаты материального производства должны встретить свой конец вместе с чувственно-воспринимаемым миром под влиянием тех событий, которые предрекаются в Откровении; тогда как секулярная культура души, которой еще предстоит исчерпать себя вследствие процессов эгалитарного омащования, прекратит свое существование, не будучи способна отложить эсхатологическое свершение истории. Только христианский идеал культурного человека – идеал так называемого «трансцендентного эгоиста», – который воплотится в жизни праведников, спасенных для нового неба и новой земли, не обесценится ввиду мировой катастрофы [Леонтьев, 2021б, с. 311, 319–320]; можно считать, что вторичное упрощение не погубит тех, кто сумеет его реализовать. Качественная глубина развития, которая необходимо связана с ним, не может умалиться при его сравнении с каким-либо другим культурным идеалом – относительным уже оттого, что он предлагается человеческой, а не Божественной Личностью.

Но нетрудно предвидеть, что такая картина культурной истории, хотя бы религиозно оправданная, не могла понравиться каждому – поскольку внешне она является необъединимой с представлением о свободном человеке, избирающем свою

собственную судьбу, в том числе и культурную. Например, И.С. Аксаков подверг ее показательной критике в разговоре с Леонтьевым: «Вы совершенно уничтожаете влияние лица, вы забываете свободную, личную деятельность человека. У вас ваш процесс развития и вторичного упрощения есть процесс фаталистический, деспотический, неизбежный... Поэтому о чем же хлопотать? Зачем писать... Вы Иеремия, плачущий над развалинами». Такова критика И.С. Аксакова. Леонтьев, однако, кратко отвечает на нее: «А разве Иеремия не писал?» [Леонтьев, 2003, с. 113].

Прислушаемся к этому ответу, на первый взгляд не обещающему ничего, кроме острословия: за ним скрывается весьма определенная библейская истина. Реальная, а не воображаемая свобода лица все же остается возможной, если культурная история свидетельствует о линейном упадке человеческой культурности – таком упадке, который бессильны предотвратить даже самые благородные индивиды или их объединения. Речь идет вовсе не о правовой свободе [Леонтьев, 2006б, с. 132].

Если античный человек мог выразить активное отношение как к собственной, так и к космической судьбе [Лосев, 1994, с. 47–48], то тем более его может выразить человек, живущий Священной Традицией: поскольку «судьба может обречать не только на безропотное повиновение... но и на свободную, разумную и целесообразно направляемую деятельность», «она может определять великий смысл человеческих деяний и даже конечное торжество правды» [Там же, с. 48]. Христианское наблюдение за культурно-историческим процессом, саморазрушительным по своей направленности, основано на вере в личного Бога как благого Правителя мира, либо пресекающего не сотворенное Им зло, либо обращающего это последнее в добро. Восстание против Божественной воли или активное выражение признания ее приоритета – вот та область реальной свободы, которая оставляется человеку, верой воспринимавшему учение о Троице и Боге. Не об этом ли учит и ветхозаветный пророк, упомянутый младшим Аксаковым в его споре с Леонтьевым?

«Благ Господь... к душе, ищущей Его. <...> Зачем сетует человек живущий? всякий сетуй на грехи свои. Испытаем и исследуем пути свои, и обратимся к Господу. Вознесем сердце наше и руки к Богу... мы отпали и упорствовали; Ты не пощадил» (Плач 3:25, 3:39–42). Леонтьев выражает пророческую мысль еще резче и доступнее: «Можно просить, конечно, у Бога пощады себе, близким и отчизне», – замечает он, – но «и только...» [Леонтьев, 2006а, с. 58]. Итак, плач и молитвенные вздохи, сожаление и намерение исправить свою жизнь принадлежат к области реальной свободы. Лишь ищущий примирения с Богом «трансцендентный эгоист» может спасти себя от той культурной нищеты и того культурного саморазрушения, которые ожидают человечество вследствие его неустранимого стремления как к развращению эстетического вкуса, так и к забвению священных основ жизни. Метафизическое предположение Леонтьева о неумолимости культурной истории в своих последних очертаниях, по всей видимости, указывает именно на это.

«Во всех человеческих учреждениях есть склонность к неправде... <...> Евангелие и Апостолы говорят, что чем дальше, тем будет хуже»; они «советуют только хранить свою личную веру и личную добродетель до конца». Думать иначе было бы мечтой: «Все человечество мы от бед не избавим; беды разнородные и неожиданные таятся даже и во всех успехах науки, точно так же, как и в невежестве... во всех изобретениях, во всех родах... реформ» [Леонтьев, 2006б, с. 140–141].

Таким образом, физиологические и духовные страдания человечества, как то: семейные раздоры, войны и болезни, природные катаклизмы и социальная неправда, наконец, оформляемое или не оформляемое правом неравенство между людьми – все это человеческая воля никогда не может изгнать из исторического процесса. Впрочем, от нее и не требуется, чтобы благодаря ей история приобрела характер становления, которое бы навсегда освободилось от подобного рода явлений.

Поскольку они могут заключать пользу для падшего человека, Бог, в единой власти Которого находится избавление от страданий, допускает их [Леонтьев, 2006а, с. 19, 58].

Но человек эгалитарного духа склоняется к тому, чтобы отрицать этот порядок жизни вместе с возвышающейся над ним силой, в связи с чем его культурность есть «могучее орудие постепенного расстройств в незримой руке исторического рока» [Леонтьев, 2006в, с. 166]. Что бы он ни думал, сила человеческого разума невелика, если сравнивать ее с силой ума Божьего. Для того чтобы убедиться в этой истине, достаточно присмотреться к практическому исполнению ближайших планов, которые выдвигают люди, едва учитывающие неожиданные осложнения, возникающие в качестве непреодолимых препятствий для осуществления задуманного ими. Человек обольщается, если рассчитывает возвыситься до уровня Абсолюта посредством личных разумных сил, которые нередко изменяют ему, выказывая неожиданную слепоту; но такова лишь одна из неисправимых наклонностей человечества, которая формирует его историческую судьбу [Леонтьев, 2006а, с. 80, 94–95]. «С конца XVIII в. и до сих пор» оно живет «под знаменем, на котором написано: “благоденствие, равенство и свобода”». Его заблуждение, однако, распространяется прежде всего на идеальное содержание этой надписи. В случае если бы эмансипированное человечество понимало, что вместо счастливого преобразования мира оно приближает его эсхатологический конец, то тогда с этой точки зрения оно не ошибалось бы, а его идеал был бы откровенен. Но, как бы то ни было, глубокомысленность его мероприятий является обманчивой, и те, будучи сдерживаемы Богом, заключают в себе не предусмотренные их инициаторами последствия [Там же, с. 51–52, 54, 83].

«Никогда еще в истории не было такого странного сочетания величайшей, богорборческой умственной гордости с таким убожеством житейского идеала, с таким смирением перед прозой однородного всечеловечества, как в наши времена. – Как христианин, вспоминая об этой умственной гордости, я могу спросить себя: “Неужели Господь, Который гордым противится, не посмеется и не поругается им?”» [Леонтьев, 2021б, с. 321]. Человечество будет судимо, и ему не спастись от смерти своими силами.

Итак, не желая абсолютизировать человеческую личность, Константин Леонтьев настаивает на ограниченности ее исторического предвидения. Поскольку совершенная свобода может принадлежать только Абсолюту, то человеку, с его ограниченным познанием, не остается ничего, кроме как внутренне определиться в отношении к тому факту, что Абсолют действительно существует; что Он есть Божественная Личность, Которая правит миром; и что изолирование от определений Его воли в конечном итоге ни для кого не представляется возможным. Так просматриваются перспективы для двух универсальных культур, что остаются в мире на развалинах прежних культурных центров: первая, основанная на забвении Божественного авторитета, должна погибнуть, хотя бы в отдаленном будущем; вторая, «трансцендентно-эгоистическая», призвана сохранить верность таинственному принципу онтологического неравенства, избавляющему от смерти. Леонтьев, как известно, делает выбор в пользу «трансцендентного эгоизма»; но это его решение не может быть правильно осмыслено вне Священного Предания той Церкви, к которой он принадлежал. Проблема заключается в том, что не всякое герменевтическое исследование его текстов основывается на активном применении критерия, отсылающего к определенному религиозному авторитету.

Список литературы

- Авдеева, 2012 – *Авдеева Л.Р.* Принцип эстетизма в философии К.Н. Леонтьева // Вестник Московского ун-та. Серия 7: Философия. 2012. № 6. С. 3–19.
- Гадамер, 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем. под общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гачева, 2018 – *Гачева А.Г.* «История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX в.) // Вопр. философии. 2018. № 8. С. 114–126.
- Кантор, 2011 – *Кантор В.К.* К. Леонтьев: Христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия // Вопр. литературы. 2011. № 4. С. 341–397.
- Леонтьев, 2003 – *Леонтьев К.Н.* Моя литературная судьба. 1874–1875 года // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 72–139.
- Леонтьев, 2005 – *Леонтьев К.Н.* Византизм и Славянство // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 300–443.
- Леонтьев, 2006а – *Леонтьев К.Н.* Передовые статьи «Варшавского Дневника» // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 7–107.
- Леонтьев, 2006б – *Леонтьев К.Н.* Чем и как либерализм наш вреден? // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 118–143.
- Леонтьев, 2006в – *Леонтьев К.Н.* Как надо понимать сближение с народом? // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 156–179.
- Леонтьев, 2020 – *Леонтьев К.Н.* Письмо Н.А. Уманову (март 1888 г.) // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 34–43.
- Леонтьев, 2021а – *Леонтьев К.Н.* Письмо В.В. Розанову (13–14 августа 1891 г.) // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 170–181.
- Леонтьев, 2021б – *Леонтьев К.Н.* Отрывки и разные мысли. 1889 // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 303–322.
- Лосев, 1994 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Ладомир, 1994. 544 с.
- Пуцаев, 2016 – *Пуцаев Ю.В.* О конфликте между религиозным и политическим во взглядах Леонтьева // Вопр. философии. 2016. № 4. С. 78–89.
- Соловьев, 2023 – *Соловьев А.П.* Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // Отечественная философия. 2023. № 1. С. 5–27.
- Copleston, 2003 – *Copleston F.* A History of Philosophy. Vol. 10. Russian Philosophy. London: Bloomsbury Publishing, 2003. 445 p.
- Duraj, 2021 – *Duraj J.* The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin. New York (NY): Peter Lang Publishing, 2021. 460 p.
- Pascal, 2008 – *Pascal B.* Pensées // *Pascal B.* Pensées and Other Writings / Trans. by H. Levi, ed. by A. Levi. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 1–181.
- Webb, 2014 – *Webb E.* Eric Voegelin: Philosopher of History. Seattle (Wash.); London: University of Washington Press, 2014. 320 p.

The Perfection of Individual Freedom and the Inexorable Nature of Cultural History: the Absolute in Konstantin Leont'ev's Religious Metaphysics

Egor M. Smirnov

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: Harmony1724@yandex.ru

The following article considers K.N. Leont'ev's religious and philosophical ideas concerning the historico-cultural process, its fateful direction and its eschatological end. The restriction

of individual freedom in the domain of cultural history was assumed by Leont'ev due to his interpretation of faith in a personal God, the Owner of the world's fate. A specific religious and philosophical thesis was made by Leont'ev that the cultural benefits of man are determined by his own choice between the sphere of obedience and the sphere of revolt in regards to his relation to the Absolute. In the 19th century, humanity was inspired by the spirit of egalitarianism, but while attempting to challenge the divine authority, it will sooner or later find out that it was poorly mistaken and experience the restrictions of human nature in the face of the inevitable and catastrophic end of the cosmos. While being based on the hermeneutical teachings of H.-G. Gadamer, who philosophically rehabilitated man's historicity and his pre-conceptions of cultural temporality, the author asserts that one should pay attention to the religious and philosophical schemes of Leont'ev in the context of the Sacred Tradition of the Church, which determined his thinking. It may be possible that the application of this method will lead to a more perfect understanding of Leont'ev's religious metaphysics.

Keywords: K.N. Leont'ev, Russian philosophy, tradition, metaphysics, philosophical hermeneutics, historico-cultural process, individual freedom

References

Avdeeva L. Printsip estetizma v filosofii K.N. Leont'eva [The Principle of Aestheticism in Philosophy of K.N. Leont'ev], *Moscow University Bulletin, Series 7: Philosophy*, 2012, no. 6, pp. 3–19. (In Russian)

Copleston F. *A History of Philosophy. Vol. 10. Russian Philosophy*. London: Bloomsbury Publishing, 2003. 445 p.

Duraj J. *The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin*. New York: Peter Lang Publishing, 2021. 460 p.

Gacheva A. "Istoriya ne est' pustoi koridor..." (opravdanie istorii v russkoi religiozno-filosofskoi mysli XIX – pervoi treti XX v.) ["History is not an Abandoned Passage..." (Justification of History in Russian Religious and Philosophical Thought of the 19th – the First Third of the 20th Century)], *Questions of Philosophie*, 2018, no. 8, pp. 114–126. (In Russian)

Gadamer H.-G. *Istina i metod* [Truth and Method], trans. by B. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian)

Kantor V.K. Leont'ev: Khristianstvo bez nadezhdy, ili Tragicheskoe chuvstvo bytiya [K. Leontiev: Christianity without Hope, or the Tragic Sense of Being], *Questions of literature*, 2011, no. 4, pp. 341–397. (In Russian)

Leont'ev K. Chem i kak liberalizm nash vreden? [What Kind of Harm is Our Liberalism Producing and How Exactly?] In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 118–143. (In Russian)

Leont'ev K. Kak nado ponimat' sblizhenie s narodom? [How Should One Understand the Rapprochement with the People?] In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 156–179. (In Russian)

Leont'ev K. Moya literaturnaya sud'ba. 1874–1875 goda [My Literary Destiny. 1874–1875]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 6, b. 1. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 72–139. (In Russian)

Leont'ev K. Otryvki i raznye mysli. 1889 [Excerpts and Various Thoughts. 1889]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 3. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021, pp. 303–322. (In Russian)

Leont'ev K. Peredovye stat'i "Varshavskogo Dnevnik" [Leading Articles of "The Warsaw Diary"]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 7–107. (In Russian)

Leont'ev K. Pis'mo N.A. Umanovu (mart 1888 g.) [Letter to N.A. Umanov (March 1888)]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2020, pp. 34–43. (In Russian)

Leont'ev K. Pis'mo V.V. Rozanovu (13–14 avgusta 1891 g.) [Letter to V.V. Rozanov (August 13–14, 1891)]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 3. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021, pp. 170–181. (In Russian)

Leont'ev K. Vizantizm i Slavyanstvo [Byzantism and Slavdom]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 1. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 300–443. (In Russian)

Losev A. *Istoriya antichnoi estetiki. Rannyyaya klassika* [A History of Ancient Aesthetics. The Early Classics]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 544 p. (In Russian)

Pascal B. Pensées. In: B. Pascal, *Pensées and Other Writings*, trans. by H. Levi, ed. by A. Levi. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 1–181.

Pushchaev Yu. O konflikte mezhdru religioznym i politicheskim vo vzglyadakh Leont'eva [Towards the Conflict between the Political and the Religious in Views of K.N. Leont'ev], *Questions of Philosophie*, 2016, no. 4, pp. 78–89. (In Russian)

Solov'ev A. Filosofskoe “pole” konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdru “ofitsial'noi” tserkovnost'yu i politicheskimi teologiyami [Philosophical “Field” of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between “Official” Ecclesiality and Political Theologies], *National Philosophy*, 2023, no. 1, pp. 5–27. (In Russian)

Webb E. *Eric Voegelin: Philosopher of History*. Seattle, Wash.; London: University of Washington Press, 2014. 320 p.

Д.Т. Бабошин

Дени де Ружмон как выразитель идейных поисков французского персонализма 1930-х гг.

Бабошин Даниил Тимофеевич – аспирант философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: baboshin2014@yandex.ru

В настоящей статье автор стремится опровергнуть часто встречающееся в научной литературе представление о французском персонализме как о течении однородном и монолитном, кратко указывая на существование трех его внутренних течений: Esprit, Ordre Nouveau и Jeune Droite. Сосредоточиваясь на фигуре Д. де Ружмона, автор тем не менее показывает тесную связь этих трех групп и общность идейных исканий. Подробно останавливаясь на профессиональном контексте расхождений Esprit и Ordre Nouveau, автор демонстрирует, что обе группы все же едины в восприятии понятия «личность» как духовного императива для человека 1930-х гг. (пусть и не сходны в некоторых деталях его определения) и критике современных им политических режимов.

Ключевые слова: французский персонализм, Дени де Ружмон, Эмманюэль Мунье, личность

Историки философии нередко воспринимают французский персонализм как монолитное течение мысли, во главе которого стояли Э. Мунье и его журнал “Esprit”. Тем не менее современные исследователи, [см., например, Keller, 1999, p. 455–562; Roy, 1999, p. 8–454; Roy, 2003, p. 19–49] настаивают на значимости для понимания неоднородности персоналистского движения такой фигуры, как Александр Марк (изначально Александр Маркович Липянский), русский эмигрант, который и стоял у истоков французского персонализма. Именно он в 1931 г. основал первую персоналистскую группу во Франции – “Ordre Nouveau”. Этот круг упоминает и И.С. Вдовина [Вдовина, 1977, с. 9], одновременно указывая время появления его манифеста – 1931 г., – предшествующее выходу в свет первого номера журнала “Esprit” в 1932 г.

Кроме двух упомянутых персоналистских кругов, можно назвать и еще один, отличавшийся от предыдущих своими ярко выраженными правыми убеждениями, – “Jeune Droite” во главе с Жаном де Фабрегом [Auzéru-Chavagnac, 2002, web]. Его печатный орган “La Revue du Siècle” опирался на политическое учение Ш. Морраса, литературный гений А. Массиса и философские взгляды неотомистов А. Картерона и Р. Гарригу-Лагранжа. Существование этого третьего ответвления

персонализма опровергает тезис о повальной приверженности персоналистов левым взглядам.

Такое краткое обозначение различных течений внутри французского персонализма показывает, что персоналистские поиски во Франции 1930-х гг. не ограничивались муньеровским кругом “Esprit”. В нашей статье мы дадим краткий обзор таких поисков у Дени де Ружмона: будучи одним из основателей “Ordre Nouveau”, он единственный из сторонников А. Марка сотрудничал с журналом “Esprit” после разрыва того с Э. Мунье. Также он публиковался и в правом журнале “La Revue du Siècle”. Такое посредничество между разными печатными органами делает его важной фигурой, дополняющей историко-философские представления о французском персонализме. Между тем мы далеки от того, чтобы считать подобного «медиатора» нейтральной стороной, возвышавшейся над схваткой. Д. де Ружмон, разумеется, не был беспристрастным арбитром. Он активно участвовал в событиях и коллизиях, происходивших между разными полюсами французского персонализма.

Взирая на свои молодые годы, пришедшиеся на бурные 1930-е, Д. де Ружмон в 1968 г. объяснял свое положение в интеллектуальной среде Парижа как одновременную приверженность трем группам: “Ordre Nouveau”, “Esprit” и им же самим управлявшемуся журналу, отстаивающему богословские взгляды учителя Д. де Ружмона Карла Барта, “Nis et Nunc”: «Такая тройная приверженность обеспечивала мне сразу и свободу, и различные дополнительные возможности участия, вовлеченности... Она заставляла меня постоянно проверять и восстанавливать связность моих теологических, философских и политических воззрений. И в особенности она позволяла мне не замыкаться в следовании голосу какой-либо партии, которое быстро стало устанавливаться в подобных группах. Одновременно я избегал и другой крайности – раскольничества» [Rougemont, 1968, p. 98]. Это утверждение верно в том смысле, что Д. де Ружмон действительно выступал в роли посредника между разными полюсами интеллектуальных дискуссий на протяжении 1930-х гг.

“Ordre Nouveau” и “Esprit”: два пути персонализма в 1930-е гг.

Может показаться парадоксальным, но еще в 1932 г. основатель известнейшего персоналистского издания “Esprit” Э. Мунье относился к самому понятию «персонализм» с некоторым недоверием¹. Так, в своем дневнике (18 октября 1932 г.) Мунье пишет о неприятии персонализма одного из участников “Ordre Nouveau” А. Дандье: «...его персонализм, о котором все так много говорят, – это фундаментальное утверждение в некотором смысле ницшеанской мощи человеческой личности» [Mounier, 1956, p. 101]. В отличие от многих «нонконформистов 1930-х гг.» Э. Мунье не оценивал положительно личность немецкого философа Ф. Ницше. В 1932 г. для самого Мунье понятие «персонализм» оставалось еще довольно неясным концептом.

Расхождению “Ordre Nouveau” и “Esprit” послужила та причина, что в изначальном проекте Э. Мунье значительную роль играл неотомист Ж. Маритен, негативно воспринимавший революционную риторику А. Марка и его сторонников. Для Маритена само понятие духовной революции, пропагандируемой “Ordre Nouveau”

¹ Сам термин «персонализм», пусть и в несколько ином значении, применялся и ранее другими философами для обозначения своих метафизических учений: прежде всего Шарлем Ренувье, протестантским мыслителем, который этим словом назвал свою неокантианскую систему в одноименной книге 1903 г. Впрочем, его учение не нашло в те годы особого отклика в отличие от «критического персонализма» Уильяма Штерна в Германии и американского персонализма Бордена Паркера Боуна (подробнее о Ш. Ренувье и его историко-философской концепции см. [Кротов, 2022, с. 5–15]).

с первых же публикаций, имело некоторый антикатолический оттенок. Важно помнить, что в тогдашнем лексиконе слово «революция» связывалось по большей части с атеистическими левыми движениями. Кроме того, Ж. Маритен настаивал на католическом характере нового печатного издания, [подробнее см. Вдовина, 2022, с. 32], в то время как публикационная политика “*Ordre Nouveau*” с самого начала позиционировалась в качестве неконфессиональной.

Сам по себе французский персонализм был неоднородным в религиозном плане: Д. де Ружмон был протестантом бартовского толка, А. Дандье и Э. Мунье – католиками, Р. Арон – выходцем из иудейской семьи, А. Марк перешел в католицизм только в 1933 г. Д. де Ружмон позднее будет вспоминать: «Результатом такого разнообразия была тотальная религиозная нейтральность группы “*Ordre Nouveau*”, в то время как конфессиональная принадлежность “*Esprit*” не вызывала сомнений» [Rougemont, 1974, p. 61]. Конечно, на фоне заявлений самого Э. Мунье о желании создать журнал, где бы признавалось равное право на высказывание со стороны разных мировоззрений, ружмоновское утверждение выглядит спорно. И.С. Вдовина говорит об “*Esprit*” как о журнале, «поддерживающем плюрализм мнений и оценок; руководимый философами-католиками, он не стал собственно католическим изданием...» [Вдовина, 1990, с. 4]. Однако не стоит и преуменьшать внутренние разногласия в журнале между руководящей частью философов-католиков и авторов других конфессиональных воззрений. Так, Дж. Хелман приводит следующую цитату из письма Ж. Маритена Э. Мунье по поводу недопустимости публикаций членов “*Ordre Nouveau*” в журнале “*Esprit*”: «Есть нечто опасное и двусмысленное в том, что касается вашей позиции по отношению к католицизму... Вы не нейтральный журнал и совершите ошибку, если позволите... малейшему росту нейтральности или межконфессиональности пустить корни в вас. Ваша единственная сила... это Вера и Писание...» [цит. по Hellman, 1981, p. 60].

Для 1930-х гг. спор о неконфессиональности носил крайне острый характер. Дело в том, что во Франции первой трети XX в. полным ходом шла государственная кампания по окончательному разделению общества и религии. Религия должна была стать личным, приватным делом, не вторгающимся в сферу общественной жизни. В 1904 г. французское правительство принимает закон, запрещающий членам каких-либо религиозных организаций вести преподавательскую деятельность. В 1905 г. парламент издает закон, утвердивший окончательный разрыв между Третьей республикой и религией, провозгласивший французское государство как тотально светское. Как пишет французский историк Р. Ремон, «в результате такого неожиданного, хотя и вполне закономерного поворота секуляризация, изначально вызванная стремлением искоренить всякое неравенство, возникающее на почве конфессиональной принадлежности, и действительно устранившая дискриминацию по религиозному признаку, пришла к итогу, противоречащему самой ее идее: так как возникла новая дискриминация – на сей раз, по отношению к церкви, которая еще совсем недавно контролировала все общество» [Ремон, 2022, с. 205]. Разумеется, такое положение дел не могло не вызвать реакции со стороны католических организаций: в 1925 г. Собрание кардиналов и архиепископов Франции официально осудило светскость как идею и призвало благоверных католиков отвергнуть законы, не учитывающие закон божественный. Так всякий нейтралитет в отношении религии воспринимался как враждебность и аморальность.

Стремление к неконфессиональности порождало и некоторые трудности при использовании откровенно религиозного вокабулярия в отношении определения человеческой личности. Это требовало постоянных оговорок со стороны авторов “*Ordre Nouveau*”. Так, в случае Д. де Ружмона одно из важнейших понятий его философии, определяющих саму «личность» (*personne*), – «призвание» (*vocation*) – требовалось объяснять не в сугубо протестантских характеристиках. В своих собственных

работах, не связанных с “Ordre Nouveau”, он давал строго кальвинистскую трактовку этого термина: «Призвание – это зов, порученная человеку миссия, – слово, с которым обращается к нему Бог» [Rougemont, 1934b, p. 57]. На ожидаемое возражение по поводу бессмысленности данного определения для неверующего человека Д. де Ружмон отвечал, что Бог обращается к каждому человеку, будь он верующим или неверующим; возможно, человек секулярной культуры будет эту миссию просто называть другим словом: «...они называют ее собственным достоинством» [Ibid., p. 58].

Личность: проблема определений

Основным понятием французского персонализма является «личность» (*personne*). Именно оно определяет все устремления сторонников данного направления мысли. Между тем это понятие оказывалось мишенью для критики со стороны оппонентов персонализма, для которых оно было непроясненным, недостаточно четко очерченным. Уже в 1934 г. такие философы, как Поль Аршамбо и Морис Блондель, высказывали ряд замечаний в отношении смутного смысла персоналистского принципа примата личности [Archambault, 1934, p. 155–165; Blondel, 1934, p. 193–205]. П. Аршамбо отмечал, что «слабость нового “персонализма” в том, что это недостаточно философия» [Archambault, 1934, p. 163]. Причину этого он находил в недостатке общего понимания понятия личности. Впрочем, относительно группы “Ordre Nouveau” он делал исключение: «Благодаря “Необходимой революции”² и шести вышедшим к данному времени в свет выпускам журнала “L’Ordre Nouveau” разработана хоть некоторая сущность дела, то есть мы можем говорить о цельности реакций и высказываний, которые заслуживают строгого анализа и критики» [Ibid., p. 156]. “Ordre Nouveau” действительно стремился выработать максимально точную и нерелигиозную политическую философию персонализма. Сосредоточенность на политических и социальных темах вынуждала его сотрудников воздерживаться от обилия художественных определений, свойственных многим другим персоналистам.

Несмотря на это, даже “Ordre Nouveau” будто бы избегал точного определения личности в своих установочных текстах. Этому способствовало нежелание рационализировать сущностное для этого учения понятие, превращать его в набор строго определенных, фиксированных, застывших концепций. Личность познавалась персоналистами скорее интуитивно, нежели посредством разумных дефиниций.

Персонализм выступал своеобразной альтернативой рационалистическому индивидуализму. Сам успех термина «персонализм» во Франции 1930-х гг. может быть объяснен необходимостью некоего нового концепта, критически заряженного против позитивизма, индивидуализма и рационализма. Поиски «нового гуманизма» были важной интеллектуальной проблемой тех лет. Между тем сам термин «гуманизм» был для верующих во многом скомпрометирован его фейербаховской трактовкой, в то время как романтизм был тесно связан с культурой XIX в.

Проиллюстрируем эти поиски нового гуманизма примером Д. де Ружмона. В 1930 г. протестантское издание “Foi et Vie” опубликовало опросник «За новый гуманизм», где были собраны ответы разных мыслителей: Ж. Маритена, Л. Брюнсвика, аббата А. Бремона и др. Д. де Ружмон был одним из самых молодых участников этой совместной публикации (на тот момент ему было 24 года). Он выступил против идеи нового гуманизма, заявив, что, будучи религией человечества, гуманизм несочетаем с каким-либо трансцендентным человеку началом. «Быть по-настоящему человеком – значит иметь доступ к божественному. Какой смысл говорить

² “La Révolution nécessaire” – совместная книга Арно Дантье и Робера Арона.

о «христианском» гуманизме? Гуманизм имеет дело с человеком, христианство – с новым человеком. Всякий настоящий гуманизм ведет к «пределу»: стоит ли ждать от него большего, если он на месте Бога оставляет пустоту» [Rougemont, 1930, p. 245].

Главное различие, позволяющее уловить смысл «личности» в трактовке французских персоналистов, – это различие личности и индивида. Личность определяется по отношению к индивиду своим свободным действием, не направленным на имманентные этому миру условия и цели. Это действие соотносит личность с надисторической сферой и может быть понято только с позиции духа. В современных условиях капиталистического общественного строя человеческая деятельность все больше механизмуется и лишается подлинного, творческого смысла. Человек утрачивает собственно человеческую природу: он превращается в автомат, выполняющий частичные задачи и не видящий целостный результат своего труда. Такому «частичному» индивиду-автомату персоналисты противопоставляют личность как человека длительной деятельности, творческого субъекта. На такое понимание личностной, субъектной деятельности огромное влияние оказало философское учение А. Бергсона о длительности [подробнее см. Вдовина, 1977, с. 38–41].

Оно же во многом дало основу антиинтеллектуалистским тенденциям во французском персонализме. Именно благодаря бергсоновской критике строго фиксированных, дискретных научных стереотипов французские персоналисты обратились к изучению личности как конкретно данного, неисчисляемого человека. На эту же позицию повлияли философская антропология М. Шелера и его главный труд «Положение человека в космосе» (1928). Человек «вовлечен» в этот мир и, следовательно, в отличие от абстрактного индивида постоянно взаимодействует с ним, практически применяет свои силы. Так и одно из важных произведений Д. де Ружмона носит название “*Penser avec les mains*” («Думать руками», 1932) и нацелено на преодоление картезианского предрассудка о человеке как о мыслящей субстанции. Человек не просто мыслит, но посредством своей жизни, чувств, аффективности включен в мир.

Отметим в перечисленных характеристиках личности, так или иначе принимаемых всеми французскими персоналистами, те черты и акценты, которые позволяют рассмотреть позицию Д. де Ружмона как уникальную. В декабре 1934 г. в журнале “*Esprit*” швейцарский персоналист публикует статью “*Définition de la personne*” – «Определение личности». Во многом эта статья дает понимание плюралистичности французского персонализма, ведь в ней Д. де Ружмон открыто выступает против муньеровской трактовки личности как «общностной», видя в таком определении опасность впасть в коллективизм и растворить саму личность в сообществе. Д. де Ружмон обыгрывает этимологию слова *persona* и представляет жизнь через образ театрального действия, где актеры играют, или даже изобретают, собственную драму существования. Развивая театральную метафору, он настаивает на следующем различении: «...индивид от личности отличается так же, как анонимный персонаж массовой от актера, как тот, кто только составляет число, от того, кто полагает закон, как тот, кто только смотрит, от того, кто непосредственно вовлечен» [Rougemont, 1934a, p. 372]. Современной политической мысли он ставит в упрек то, что она воспринимает человека как индивида, т.е. «как часть целого социального тела, как только исчисляемый, безразличный, объективный элемент системы. Такое восприятие достижимо в процессе изоляции [человека]» [Ibid., p. 377]. В противовес такому взгляду Д. де Ружмон утверждает примат личности над целым, именно она – «необходимый и достаточный фундамент всякого сообщества» [Ibid., p. 378].

В том же выпуске “*Esprit*” Э. Мунье публикует свою статью «Что такое персонализм», где различает два пути в направлении персонализации: «Идя по одному из них, можно было бы достичь высот персональности ценой усиления напряжения, “агрессивности”, обладания, героизма. Герой стал бы здесь идеалом. Стоицизм. Ницшеанство.

Фашизм. <...> Другой путь мог бы вести к глубинам подлинной личности... Личность обретает себя только забывая о себе, жертвуя собой... В конце этого пути стоит святой, подобно тому как в конце первого пути стоит герой» [цит. по Мунье, 1999, с. 62–63].

Включение «нищанского» “Ordre Nouveau” в первую категорию между фашизмом и стоицизмом демонстрирует, насколько Э. Мунье старался дистанцировать “Esprit” от первой персоналистской организации. Оппозиция святого и героя в этом отношении крайне важна: в то время как “Ordre Nouveau” утверждал личностное существование в действии и героическом поведении, “Esprit” настаивал на состоянии святости и роли общества в преобразении индивида в личность. Так и в статье Д. де Ружмона личность – это действующее лицо, творящее свой закон, в то время как манифест Мунье подчеркивает примат общественного настроения индивида на личностный путь и именно *состояние* (а не действие) святости. Такое состояние самопожертвования делает возможной подлинную встречу двух Я. Согласно Э. Мунье, человеческое бытие нуждается в способности к активному самоотречению, к открытости для Другого. Он обращается к понятию Г. Марселя «расположенность» (*disponibilité*). В противном случае человек сам фиксируется на себе, замыкается в себе и становится для Другого закрытым, запертым со всех сторон объектом: «Быть нерасположенным означает быть тем или иным образом внутренне zagrożенным собою... Человек как бы внутренне заслонился, застыл в душевной неподвижности» [Марсель, 1995, с. 102].

Позднее Мунье с этих позиций сформулирует одну из своих претензий к экзистенциализму: «Трансценденция Гуссерля или Сартра, проекция во вне бытия, получающая движение лишь от самой себя и в погоне за самой собой сама себя достигающая, есть лишь псевдотрансценденция, всего лишь развернутое описание имманентности» [Mounier, 1948, p. 705]. Подобно уроборосу, экзистенциалистская трансценденция всегда возвращает человека к самому себе. Подобное возвращение лишает его способности к коммуникации, пространства субъект-субъектных отношений, что особенно ярко выразил Ж.-П. Сартр в своем понятии взгляда как инструмента дезинтеграции моего мира субъектом и превращения меня как «для-себя» во «в-себе»: «Я постигаю взгляд другого в самой глубине моего действия как затвердевание и отчуждение моих собственных возможностей» [Сартр, 2000, с. 286]. Два человека превращаются друг для друга в поработителей, каждый из которых стремится предупредить другого в своем поработании взглядом. Как отмечает И.С. Вдовина, «согласно Сартру, взгляд “другого” изначально недоброжелателен, он фиксирует в неподвижности того, кого видит, замораживает его; мир взглядов стремится установить повсюду ледящее одиночество» [Вдовина, 2022, с. 74].

Марселевскую «расположенность» (*disponibilité*), противостоящую сартровскому поработящему взгляду, можно сравнить с ружмоновской оппозицией активной «любви-действия» (*amour-action*) и пассивно-нарциссической «любви-страсти» (*amour-passion*), развиваемой им в его главном труде «Любовь и Запад» (1939). Любовь-страсть характеризуется созерцанием и идеализацией фигуры возлюбленного, превращением его в объект собственного возбуждения. Страсть не нуждается в Другом самом по себе, тот требуется лишь в качестве инструмента поддержания состояния чувственного восторга. Сама же страсть поистине любит лишь саму себя, подлинное название такой любви – нарциссизм. Во многом следуя за Д. де Ружмоном³, Ж.-П. Сартр напишет о постоянной неудовлетворенности любящего: «Чем больше меня любят, тем больше я теряю свое бытие, тем больше я отказываюсь

³ На это следование указывает конкретная ссылка на Д. де Ружмона в начале четвертой части «Бытия и Ничто», а также упоминание исследуемой самим Д. де Ружмоном легенды о Тристане и Изольде.

от своей собственной ответственности, от своей собственной возможности бытия» [Сартр, 2000, с. 392].

В противоположность этому постоянному самовозбуждению, теряющему из вида собственно личность любимого человека, Д. де Ружмон приводит активную «любовь-действие», выражающуюся в свободном решении о помощи своему ближнему, постоянной заботе о нем, признании его как независимого и уникального существа. Именно такое отношение позволяет нам понять Другого как Другого, а не как очередной объект среди прочих объектов, пусть и выделенный в результате процесса идеализации. Именно такое отношение к Другому выражается не в стремлении к ничто, к смерти, а в полноценном совместном бытии – в браке. Отметим, что по сравнению с муньеровской и марселевской «расположенностью» «любовь-действие» Д. де Ружмона несет в своем определении обязательно активный, действенный, динамичный характер, а также выражается в конкретных социальных институтах.

Д. де Ружмон в противоположность Э. Мунье считает героическое действие, решение, устанавливающее закон, не единичным и не кратковременным. В этом он сближается с более поздним персоналистом и феноменологом Полем Рикёром, который связывал вовлечение и идентичность личности с «верностью делу» [подробнее см. Вдовина, 2022, с. 88–108]. Такая верность не мгновенна, а длительна. Именно она позволяет преодолеть изначальный для каждой зарождающейся личности кризис. Подобная трактовка вовлечения близка и Д. де Ружмону, который понятие верности развивал в работе «Любовь и Запад». Для него, однако, верность связывалась не с преодолением личностного кризиса, а с «решающим моментом» (*moment décisif*), тем моментом, когда человек принимает свободное решение без оглядки на обстоятельства и вопреки неизвестности его последствий. Он следует такому решению до конца, остается ему верен «в силу абсурда» (в кьеркегоровском значении) и тем самым конституирует постоянство своей личности.

В рамках данного анализа было бы небезынтересно упомянуть позицию и другого персоналистского кружка “Jeune Droite” под руководством Жана де Фабрега. В апреле 1933 г. первое печатное издание этой группы “La Revue française” выпустило совместный с “Ordre Nouveau” номер. И все же расхождения между правыми персоналистами и участниками “Ordre Nouveau” существовали. В частности, как утверждал сам Ж. де Фабрег, одной из линий раздела была отстаиваемая им неприменимость понятия личности и учения персонализма к большинству людей: «...люди в основном посредственны. Даже если они “свободны”, “сознательны”, “личностны” <...> Вот та пропасть, что разделяет меня с Д. де Ружмоном и Э. Мунье» [Fabrègues, 1937, p. 47]. Он не поддерживал ружмоновского энтузиазма по поводу личности как фундамента сообщества, если только эта личность не является неким полновластным сувереном, например королем. Именно в фигуре короля Ж. де Фабрег видел идеальное воплощение личности: «...не воплощает ли он собой личность, что превосходит человека; не единственный ли он, кто в силах таким образом сим-волизировать единство нации» [цит. по: Auzépy-Chavagnac, 2002, web].

Политическая программа французского персонализма

В чем были однозначно едины все французские персоналисты, так это в критике существовавших в их время демократических институтов. Персоналисты осуждали их косность и бесполезность, технократический идеал, к которому они стремились и который устранял личность из всех сфер общественной жизни в пользу тщательно просчитанной работы государственных институтов. Д. де Ружмон подготовил для фабреговского журнала “La Revue du Siècle” достаточно язвительный текст, осуждающий французскую геронтократическую систему, по сравнению

с которой даже диктаторские режимы фашистской Италии, советской России и нацистской Германии выгодно отличались молодостью и силой: «В сравнении с двумя странами, управляемыми сорокалетними людьми, т.е. вождями революционной молодежи, в сравнении с Россией, чей юношеский динамизм достаточно силен, чтобы оживить самое закостенелое государственное учение, Франция представляет собой зрелище болтливых геронтократов со своими парламентскими склоками и вышедшим из моды политическим балетом: правые-левые, левые-правые... Перед лицом обутой в военные сапоги молодежи с непокрытыми головами и распахнутыми рубашками, над военной формой которой так любит потешаться наша пресса, что можем предъявить мы в ответ? Туго застегнутые воротнички, розетки [Ордена Почетного легиона], набитое пузо и шляпы-котелки. Франция – отсталая нация по сравнению с теми, что ее окружают и ей угрожают» [Rougemont, 1933, p. 7].

Между тем, несмотря на всю старческую немощь, европейская демократия строится на скрытом насилии: «...на самом деле мы живем при насильственном режиме, и всякий миролюбивый буржуа, который ссылается в сравнении с нами на свою “человечность”, в действительности является сообщником этого тщательно замалчиваемого насилия» [Rougemont, 1932b, p. 7]. Это насилие начинается со школы⁴ (с того навязываемого детям конформизма) и оправдывает войны и колониальное устройство во имя экономического процветания. Экономика служит маскировкой этого государственного насилия, а иногда оно прикрывается и риторикой неких высших и абстрактных принципов: «Так, для буржуазного насилия характерны лицемерие и абстрактность. Оно никогда не заявит о себе в открытую, оно всегда найдет для себя возвышенный повод: поддержание порядка, распространение цивилизации, сохранение так называемых “культурных ценностей”» [Ibid.]. Эта критика лицемерного и прикрытого миролюбивыми речами насилия парламентаризма во многом схожа с критикой обузданного насилия парламентских социалистов со стороны Ж. Сореля: «...немножко насилия, но насилия, контролируемого парламентской группой... парламентская группа продает консерваторам общественное спокойствие, подобно колдунам первобытных племен, продающим рыбакам ветер» [Сорель, 2023, с. 17].

Современное состояние французской политической, общественной и экономической системы представлялось Д. де Ружмону «*установившимся беспорядком*» (*désordre établi*). Это выражение встречается еще в его работе 1929 г., посвященной вредным последствиям государственного образования, и стало настолько популярным в персоналистских кругах, что использовалось даже идейными конкурентами – А. Марком и Э. Мунье. Став центральным понятием в журнале “Esprit”, оно четко обозначало главного врага персоналистов.

Взамен «установившегося беспорядка» Д. де Ружмон и круг “Ordre Nouveau” выдвигали антиэтатический проект федералистской Европы. Стоит сказать, что идея персоналистского федерализма своим истоком имела позднее политическое учение французского философа-анархиста П.-Ж. Прудона. Для Д. де Ружмона в начале 1930-х гг. эта фигура по своему влиянию была сравнима даже с С. Кьеркегором, чьи идеи оформили его теологическую базу: «Оппозиция Прудона и Маркса на поле экономики в точности передает ту же оппозицию на поле религиозном между Кьеркегором и Гегелем. Завтра она будет передавать оппозицию персоналистских отчизн и коллективистских наций» [Rougemont, 1932a, p. 841]. Следуя за П.-Ж. Прудоном, швейцарский мыслитель полагал, что такие пары, как «индивид – социум», «малая родина – культурная нация», «личная инициатива – план», должны сосуществовать в здоровом напряжении, а не исчезнуть в процессе «снятия», ведущего к окончательному синтезу, не допускающего человеческого произвола. Такое напряжение между двумя противоположностями

⁴ Подробнее о пагубном влиянии государственной школы на личность ребенка см. [Rougemont, 1929, p. 7–51].

и определяет так называемый персоналистский третий путь: попытку обнаружить то общественное устройство, при котором отношения между личностью и обществом будут пребывать в гармонии при сохранении творческого антагонизма противоположностей.

Влияние политической мысли П.-Ж. Прудона на французский персонализм трудно переоценить: его федералистские воззрения поздних лет во многом составили фундамент для дальнейших проектов группы "Ordre Nouveau". Он не стремился свести противоречия, существующие как в общественной жизни, так и в индивидуальном бытии всякого человека, к нейтрализующему их синтезу в гегелевском смысле этого понятия. Там, где К. Маркс ищет способ преодолеть противоречия, П.-Ж. Прудон пытается их уравновесить. Следовательно, идеальное социальное устройство должно быть достигнуто не через устранение противоречий посредством сильного государственного аппарата, а с помощью естественно устраиваемой маленькими региональными группами гармонии. Такая гармония не может быть установлена в переходном этапе сильного государства, как у К. Маркса, она достижима только при решении самих граждан. Одновременно с этим сами граждане нуждаются в объединении, они не способны изменить общественный порядок, действуя поодиночке. Так рождается формула прудоновского и персоналистского федерализма: независимость местных общин, объединенных в федерацию альянсов. Вместо восприятия государства как управляющей машины, раздающей приказы сверху вниз, персоналисты постулировали возможность иного положения дел: государства как органической жизни, устраивающей свои институты снизу вверх, от локального к глобальному⁵.

* * *

В завершение статьи стоит сказать несколько слов о возможных причинах угасания популярности персоналистских проектов к концу 1930-х гг. Об этом рассуждал и сам Д. де Ружмон в 1939 г.: наблюдая за тем, как развиваемые на страницах "L'Ordre Nouveau" и "Esprit" дискуссии так и не привели к какому-либо практическому результату, он констатировал «своего рода паралич, охвативший персоналистское движение» [Rougemont, 1939, p. 264], хотя и отказывался признавать его интеллектуальную несостоятельность. По его мнению, движению не хватило радикализма в его критике современного состояния дел. Более того, копирование образа действий и заседаний «старых партий» было одним из факторов, тормозящих реальное действие. Частое расхождение мысли и дела также служило источником неудач.

Отдав должное такой самокритике, отметим и некоторые дополнительные причины паузы, постигшей персонализм после Второй мировой войны. Начнем с внешних: сама европейская философия испытала две разрушительные для персоналистов тенденции – постепенную десубъективацию и постановку под вопрос уместности ангажированного характера философской деятельности. С другой стороны, были причины внутренние и среди них прежде всего неразработанность теоретического аппарата, что отмечает и И.С. Вдовина: «Порою персоналистская критика оказывается справедливой. Персоналисты довольно чутко реагируют на ошибки и слабые места современной западной философии, однако их собственные позиции

⁵ После Второй мировой войны Д. де Ружмон выступит в качестве активиста, борющегося за создание единой, федералистской Европы. Его идеи до сих пор остаются в центре внимания идеологов построения единой Европы, в частности Европейский союз стремится воплотить ружмоновскую концепцию «Европы регионов» путем поддержки таких форм регионального участия, как Европейский комитет регионов.

не отличаются ни большей доказательностью, ни ясностью» [Вдовина, 1977, с. 43]. По сравнению с тем же экзистенциализмом персонализм оказался неконкурентоспособным, он не смог доказать свое преимущество в области понятийной обособленности. К тому же центральное понятие этого течения – «личность» – служило не конкретным термином, описывающим данность, а скорее императивом, тем идеалом, который предстояло достичь, несмотря на смутность указывающих на него характеристик и противопоставлений.

Список литературы

- Вдовина, 1977 – Вдовина И.С. Французский персонализм. Критический очерк философского учения. М.: Наука, 1977. 128 с.
- Вдовина, 1990 – Вдовина И.С. Французский персонализм (1932–1982). М.: Высшая школа, 1990. 151 с.
- Вдовина, 2022 – Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 116 с.
- Кротов, 2022 – Кротов А.А. Метод поиска и анализа оппозиций как основа историко-философской систематизации (о концепции Шарля Ренувье) // История философии / History of Philosophy. 2022. Т. 27. № 2. С. 5–15.
- Марсель, 1995 – Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. 216 с.
- Мунье, 1999 – Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с.
- Ремон, 2022 – Ремон Р. Религия и общество в Европе. Процесс секуляризации в XIX–XX веках (1789–2000). СПб.: Александрия, 2022. 320 с.
- Сартр, 2000 – Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
- Сорель, 2023 – Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: ЛЕНАНД, 2023. 168 с.
- Archambault, 1934 – Archambault P. Vie intellectuelle: destin d'un mot // Politique. 1934. No. 2. P. 155–165.
- Auzépy-Chavagnac, 2002, web – Auzépy-Chavagnac V. Jean De Fabrègues et la jeune droite catholique: Aux sources de la Révolution nationale. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2002. URL: <http://books.openedition.org/septentrion/537180> (дата обращения: 01.11.2023).
- Blondel, 1934 – Blondel M. Les équivoques du "personnalisme" // Politique. 1934. No. 3. P. 193–205.
- Daniel-Rops, Rougemont, 1933 – Daniel-Rops A., Rougemont D. de. Spirituel d'abord // L'Ordre nouveau. 1933. No. 3. P. 13–17.
- Fabrègues, 1937 – Fabrègues J. de. La question du "Personnalisme" // Combat. 1937. No. 13. P. 47.
- Hellman, 1981 – Hellman J. Emmanuel Mounier and the New Catholic Left. Toronto: University of Toronto Press, 1981. 259 p.
- Keller, 1999 – Keller T. Le personnalisme de l'entre-deux-guerres entre l'Allemagne et la France // Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904–1934). Nice: Presses d'Europe, 1999. P. 455–562.
- Mounier, 1948 – Mounier E. Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personnaliste // Esprit. 1948. No. 11. P. 679–708.
- Mounier, 1956 – Mounier E. Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits. Paris: Collection "Esprit", 1956. 430 p.
- Rougemont, 1930 – Rougemont D. de. Pour un humanisme nouveau // Cahiers de Foi et Vie. 1930. Numéro spécial. P. 242–245.
- Rougemont, 1932a – Rougemont D. de. À prendre ou à tuer // La Nouvelle Revue Française. 1932. No. 231. P. 838–845.
- Rougemont, 1932b – Rougemont D. de. Sur la violence bourgeoise // Plans. 1932. No. 2. P. 6–8.
- Rougemont, 1933 – Rougemont D. de. La jeunesse française devant l'Allemagne // La Revue du Siècle. Paris. 1933. No. 2. P. 7–9.
- Rougemont, 1934a – Rougemont D. de. Définition de la personne // Esprit. 1934. No. 27. P. 368–382.

- Rougemont, 1934b – *Rougemont D. de. Politique de la personne*. Paris: Je sers, 1934. 249 p.
- Rougemont, 1939 – *Rougemont D. de. D'une critique stérile // Esprit*. 1939. No. 80. P. 264–267.
- Rougemont, 1968 – *Rougemont D. de. Journal d'une Époque*. Paris: Gallimard, 1968. 596 p.
- Rougemont, 1972 – *Rougemont D. de. L'Amour et l'Occident*. Paris: Plon, 1972. 445 p.
- Rougemont, 1974 – *Rougemont D. de. Alexandre Marc et l'invention du personnalisme // Le fédéralisme et Alexandre Marc*. Lausanne: Centre de recherches européennes, 1974. P. 51–69.
- Roy, 1999 – *Roy C. L'Ordre Nouveau aux origines du personnalisme // Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904–1934)*. Nice: Presses d'Europe, 1999. P. 8–456.
- Roy, 2003 – *Roy C. Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme // Emmanuel Mounier, L'actualité d'un grand témoin. Actes du colloque tenu à l'UNESCO*. Paris: Parole et Silence, 2003. P. 19–49.

Denis de Rougemont as an Expressor of the Ideal Search of French Personalism in the 1930s

Daniil T. Baboshin

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation, e-mail: baboshin2014@yandex.ru

The article seeks to refute the popular idea in Russian-language scientific literature of French personalism as a homogeneous and monolithic movement, briefly pointing out the existence of three of its internal movements: Esprit, Ordre Nouveau and Jeune Droite. Focusing on the figure of D. de Rougemont, this study nevertheless shows the close connection between these three groups and the commonality of ideological quests. Dwelling in detail on the confessional context of the differences between Esprit and Ordre Nouveau, the author demonstrates that both groups are still united in the perception of the concept of “personality” as a spiritual imperative for a person in the 1930s (albeit not agreeing on some details of its definition) and criticism of contemporary political regimes.

Keywords: French personalism, Denis de Rougemont, Emmanuel Mounier, personality

References

- Archambault P. Vie intellectuelle: destin d'un mot, *Politique*, 1934, no. 2, pp. 155–165.
- Auzépy-Chavagnac V. *Jean De Fabrègues et la jeune droite catholique: Aux sources de la Révolution nationale*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2002. URL: <http://books.openedition.org/septentrion/537180> (accessed: 01.11.2023).
- Blondel M. Les équivoques du “personnalisme”, *Politique*, 1934, no. 3, pp. 193–205.
- Daniel-Rops A., Rougemont D. de. Spirituel d'abord, *L'Ordre nouveau*, 1933, no. 3, pp. 13–17.
- Fabrègues J. de. La question du “Personnalisme”, *Combat*, 1937, no. 13, p. 47.
- Hellman J. *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left*. Toronto: University of Toronto Press, 1981. 259 p.
- Keller T. Le personnalisme de l'entre-deux-guerres entre l'Allemagne et la France, *Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904–1934)*. Nice: Presses d'Europe, 1999, pp. 455–562.
- Krotov A.A. Metod poiska i analiza oppozicij kak osnova istoriko-filosofskoj sistematizacii (o koncepcii Charles'a Renouvier) [The Method of Searching and Analyzing Oppositions as the Basis of Historical and Philosophical Systematization (On the Concept of Charles Renouvier)], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2022, t. 27, no. 2, pp. 5–15. ((In Russian))
- Marcel G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii* [The Tragic Wisdom of Philosophy]. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury Publ., 1995. 216 p. (In Russian)
- Mounier E. *Manifest personalizma* [Manifesto of Personalism]. Moscow: Respublika Publ., 1999. 559 p. (In Russian)
- Mounier E. *Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*. Paris: Collection “Esprit”, 1956. 430 p.

Mounier E. Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, *Esprit*, 1948, no. 11, pp. 679–708.

Remon R. *Religiya i obshchestvo v Evrope. Process sekulyarizacii v XIX–XX vekax (1789–2000)* [Religion and Society in Europe. The Process of Secularization in the 19th–20th Centuries (1789–2000)]. St.-Petersburg: Aleksandriya Publ., 2022. 320 p. (In Russian)

Rougemont D. de. À prendre ou à tuer, *La Nouvelle Revue Française*, 1932, no. 231, pp. 838–845.

Rougemont D. de. Alexandre Marc et l'invention du personalisme, *Le fédéralisme et Alexandre Marc*. Lausanne: Centre de recherches européennes, 1974, pp. 51–69.

Rougemont D. de. D'une critique stérile, *Esprit*, 1939, no. 80, pp. 264–267.

Rougemont D. de. Définition de la personne, *Esprit*, 1934, no. 27, pp. 368–382.

Rougemont D. de. *Journal d'une Époque*. Paris: Gallimard, 1968. 596 p.

Rougemont D. de. La jeunesse française devant l'Allemagne, *La Revue du Siècle*, 1933, no. 2, p. 7–9.

Rougemont D. de. *L'Amour et l'Occident*. Paris: Plon, 1972. 445 p.

Rougemont D. de. *Politique de la personne*. Paris: Je sers, 1934. 249 p.

Rougemont D. de. Pour un humanisme nouveau, *Cahiers de Foi et Vie*, 1930, numéro spécial, pp. 242–245.

Rougemont D. de. Sur la violence bourgeoise, *Plans*, 1932, no. 2, pp. 6–8.

Roy C. Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personalisme, *Emmanuel Mounier, L'actualité d'un grand témoin*. Actes du colloque tenu à l'UNESCO. Paris: Parole et Silence, 2003, pp. 19–49.

Roy C. L'Ordre Nouveau aux origines du personalisme, *Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904–1934)*. Nice: Presses d'Europe, 1999, pp. 8–456.

Sartre J.-P. *Bytie i Nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness. Experience of Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 p. (In Russian)

Sorel J. *Razmyshleniya o nasilii* [Reflections on Violence]. Moscow: LENAND Publ., 2023. 168 p. (In Russian)

Vdovina I.S. *Emmanuel Mounier: lichnost' i civilizaciya* [Emmanuel Mounier: Personality and Civilization]. Moscow; St.-Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2022. 116 p. (In Russian)

Vdovina I.S. *Francuzskij personalizm (1932–1982)* [French Personalism (1932–1982)]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1990. 151 p. (In Russian)

Vdovina I.S. *Francuzskij personalizm. Kriticheskij ocherk filosofskogo ucheniya* [French Personalism. A Critical Essay on Philosophical Teaching]. Moscow: Nauka Publ., 1977. 128 p. (In Russian)

А.Ю. Бродников

Феномен массового нарциссизма как характерная черта современного общества в социальной философии Жана Бодрийера

Бродников Александр Юрьевич – соискатель сектора современной западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: alexanderbrodnikov@yandex.ru

В настоящее время в различных научных кругах все активнее набирает популярность теория массового нарциссизма. Если ранее концепт нарциссизма являлся частью психоаналитической теории, то со временем он стал предметом внимания и некоторых философов, в том числе Жана Бодрийера. Он не только исследовал современное общество, но и продемонстрировал тот факт, что нарциссизм играет в нем довольно значимую роль, так как многие человеческие желания и влечения очень схожи с тем, что было принято считать нарциссизмом. В данной статье предпринята попытка показать, как именно, с точки зрения французского мыслителя, феномен массового нарциссизма проявляется в современном обществе. Кроме того, рассматривается отличие классического понимания нарциссизма в психоаналитической теории от его более современной трактовки. Подобный подход может продемонстрировать, как сам Бодрийер понимает феномен массового нарциссизма, что именно он вкладывает в это понятие и почему, несмотря на некоторое сходство с классическими психоаналитическими теориями, не стоит отождествлять его трактовку нарциссизма с психоаналитическим пониманием данного феномена. Анализ представлений философа об устройстве современного социума (о влиянии информационных технологий на личность, роли разрастающейся философии потребления и т.д.) довольно ясно показывает, почему Бодрийер обратился к данному феномену, решив использовать именно его для описания современного человека.

Ключевые слова: нарциссизм, Жан Бодрийер, социальное, бессознательное, информационное пространство, общество потребления, управляемый нарциссизм, эгоизм, индивидуализм

Введение

Анализ феномена нарциссизма лучше всего начать с психоаналитической трактовки, так как именно в этой области он получил наибольшее развитие. Первые попытки описания и систематизации данных о нарциссизме были предприняты основателем психоанализа в «Статье о нарциссизме» (1914). В этой работе Фрейд пришел к выводу о том, что состояние нарциссизма возникает из-за отщепления

либидо от внешних объектов и направления его на свое Я [Фрейд, 2014в, с. 155]. Ярче всего это состояние проявляется в детстве в возрасте от 4 до 6 лет. Все аутоэротические влечения ребенка объединяются и направляются на его Я, давая ему чувство всемогущества и удовольствия [Брилл, 2021, с. 222]. Многие люди не останавливаются на стадии нарциссизма и в более зрелом возрасте могут переносить свое либидо на окружающих. Те же личности, кто сохранил нарциссический способ функционирования, в первую очередь будут инвестировать в себя, направляя взор на свои собственные интересы и сублимируя свои потребности [Фрейд, 2014в, с. 183]. Подобный способ поведения и фиксация на нарциссической стадии зачастую бывают результатом какого-либо травматического события в жизни человека, которое он так и не смог преодолеть [Фрейд, 2014а, с. 273], вследствие чего он, пусть и в искаженной форме, продолжает всю оставшуюся жизнь выражать детский конфликт. Нередко человек возвращается на стадию нарциссизма из-за столкновения с какими-либо трудностями, которые провоцируют его к откату на предыдущие стадии развития. Подобное состояние считалось довольно устойчивой личностной структурой, что позволяло нарциссическому человеку сосредоточить либидо на себе [Лапланш, Понталис, 2016, с. 285], вследствие чего он оказывался чрезмерно озбоченным самим собой.

Можно сказать, что первые серьезные теории нарциссизма в психоаналитической среде относились к анализу отдельной личности. Тем не менее разработка теории продолжалась, и со временем многие аналитики начали приходить к мысли о массовом нарциссизме и подмечать, что в современном человеке все чаще обнаруживаются нарциссические черты. Среди таких аналитиков можно выделить К. Хорни, которая отмечала, что современный невротик, пытаясь приспособиться к окружающей действительности, зачастую проявляет черты нарциссической личности, так как современный социум культивирует именно этот тип поведения [Хорни, 2007, с. 74]. Другой представитель глубинной психологии, А. Лоуэн, также обратил внимание на определенные изменения в современном социуме. Рассуждая об общественных тенденциях, он отметил, что стремление к прогрессу и бесконечным переменам может вести к тому, что нарцисс станет предпочтительным членом в любой отрасли. Подобное становится возможным, так как постоянные преобразования заставляют человека быстро подстраиваться под изменения в различных областях. Таким образом, для построения успешной жизни от индивида требуется определенная поверхностность и непостоянство. Именно такие личностные характеристики и наблюдаются у нарциссов, что позволяет им гораздо проще адаптироваться к современным тенденциям, нежели людям с более стабильной личностной структурой. Если ранее подобные качества были нежелательны, то в стремительно развивающемся мире они невероятно полезны и именно они могут помочь завоевать высокое положение в современном обществе, а нарциссы как обладатели данных качеств будут все чаще выходить на первый план [Лоуэн, 2021, с. 189].

Несмотря на то, что внимание аналитиков привлекла массовость нарциссической патологии, в своих рассуждениях они продолжали оставаться в рамках классической теории Фрейда, и зачастую их интерпретации были основаны именно на концепциях основателя психоанализа, которые подразумевали анализ детства человека. Некоторые из исследователей старались понять, как именно социальное окружение провоцирует нарциссизм, однако их анализ нередко был достаточно поверхностным, а иногда строился на довольно поспешных выводах, что мешало сделать заключение касательно социальных причин нарциссизма.

В то же время некоторые специалисты из других областей знания занялись исследованием феномена массового нарциссизма, иначе представив данную личностную структуру. Одним из таких философов был Ж. Бодрийяр, который не только предпринял попытку проанализировать феномен массового нарциссизма, но

и предложил свой оригинальный взгляд на эту проблему. У французского философа нет отдельной работы на данную тему, однако термин «нарциссизм» упоминается в ряде его трудов. Таким образом, в этой статье предпринимается попытка показать, как представлен феномен массового нарциссизма в философии Ж. Бодрийера. Анализ данного феномена французским философом может помочь в дальнейшей разработке и понимании теорий массового нарциссизма.

Нарциссизм, индивидуализм, эгоизм

Для лучшего понимания концепции нарциссизма стоит немного подробнее ознакомиться с близкими по смыслу терминами, которые зачастую принято считать синонимичными. При их рассмотрении складывается впечатление, что речь идет об одном и том же феномене, тем не менее между ними имеются и существенные отличия.

Более подробный их разбор начнем с определения феномена индивидуализма, которое в дальнейшем позволит лучше понять феномены нарциссизма и эгоизма. В философской среде под индивидуализмом понимается приоритет индивидуальных притязаний человека над коллективными интересами [Федорова, 1997, с. 34]. Индивидуалист ставит свои личные интересы выше общественных, сам определяет свои цели и самостоятельно распоряжается своей жизнью [Там же, с. 71]. Представление о том, что человек является отдельной творческой единицей, способной творить и создавать новое, можно проследить с Античности, а наибольшего расцвета индивидуализм достигает в эпоху Возрождения. В это время и произошло открытие индивида, чья связь с божественной волей начала ослабевать, что позволило вывести человека на передний план и заявить о том, что именно он является творцом всего, что его окружает [Бердяев, 2017, с. 126]. В дальнейшем в связи с развитием капиталистической экономики возрастал и индивидуализм. Буржуазное общество встало на сторону именно тех мировоззренческих доктрин, которые прославляли независимость человека и свободу личности от коллектива [Батай, 2006, с. 276].

Кратко ознакомившись с определением феномена индивидуализма, можно предположить, что общество, живущее по подобным установкам, способно породить нарциссическую личность. Тем не менее не все авторы согласны с данным предположением. Одним из исследователей, который обратил внимание на влияние подобной общественной позиции и капиталистических отношений на личность, был Эрих Фромм. С его точки зрения, современный экономический и общественный уклад провоцирует в человеке именно эгоизм и стремление к гедонизму [Фромм, 2015б, с. 16]. По мнению Фромма, эгоизм можно назвать формой алчности. Эгоистическая личность стремится завладеть всем, не желает делиться с другими, в окружающих людях видит соперников, мешающих достичь желаемого. Данная характеристика эгоизма немного напоминает нарциссическую личность, однако эгоист далеко не всегда ставит себя выше других, не считает свои идеи выдающимися, зачастую он трезво оценивает реальность (что в большинстве случаев не свойственно нарциссической личности) [Фромм, 2012, с. 190]. Отталкиваясь от характеристики эгоизма, данной Фроммом, можно сделать вывод, что подобный человек далеко не всегда будет являться нарциссом, так как в его поведении зачастую прослеживается четкий расчет, направленный именно на овладение материальными благами.

О нарциссизме уже было сказано выше, но чтобы более ясно показать, чем же именно нарциссизм отличается от эгоизма, стоит немного подробнее описать личность такого человека. Если эгоист руководствуется соображениями выгоды, то нарцисс погружен в самого себя и для него в первую очередь важно его внутреннее

состояние. Он уделяет повышенное внимание своим чувствам, идеям, своему телу и мыслям [Фромм, 2015а, с. 261]. В этом случае речь идет именно о ментальном вкладе в самого себя. Помимо этого, прослеживаются и другие различия между данными личностями, примером может быть отношение к окружающим. Если эгоисту окружающие люди могут казаться враждебными или, наоборот, полезными, то для нарцисса они не имеют особого значения. Для нарциссической личности все окружающее будет представлять серым, неинтересным и не заслуживающим внимания. Все это подкрепляется тем, что нарцисс убежден в своем превосходстве и не видит смысла обращать внимание на других людей, что далеко не всегда можно проследить у эгоиста. Единственно важной для него самой выгодой, которую нарцисс получает от окружения, является подтверждение его значимости и уникальности. Заражая окружающих своими идеями, демонстрируя свое превосходство, он действительно может полюбить публику и наслаждаться тем восхищением, которое он вызывает у окружающих. Именно поэтому множество нарциссов выбирают такие сферы деятельности, в которых они могут обращаться к толпе (актеры, политики и т.д.) [Фромм, 2012, с. 189]. Как можно заметить, для нарцисса важнее всего именно поддержание статуса и утверждение своего идеального образа. Материальные блага, хорошие отношения с окружающими не так важны для данной личности. Более того, если от нарцисса требуется отказ от личной выгоды ради сохранения своего идеального образа, он может легко отказаться от материальных выгод, что не будет характерно для среднестатистического эгоиста, которому не требуется поддерживать грандиозный внутренний Я-Идеал.

Подобное описание нарциссизма наиболее распространено в литературе, и именно эта вариация личностной структуры довольно схожа с эгоизмом. Тем не менее отличия также имеются, что мешает ставить знак равенства между описываемыми личностными структурами. Отталкиваясь от данной информации, можно перейти к более подробному анализу феномена социального нарциссизма у Жана Бодрийера.

Теория нарциссизма Ж. Бодрийера

В самом начале стоит обратить внимание на то, как Бодрийер относится к «социальному» и как воспринимает современный социум в целом. В своей работе «В тени молчаливого большинства» он утверждает, что в настоящий момент социальному противостоит масса, выступающая против смысла и традиционных практик, которые характеризуют общество с точки зрения социологии [Бодрийер, 2000, с. 7]. Таким образом, можно сказать, что современное общество не имеет какой-либо «социологической реальности», оно отщеплено от всех смыслов и качеств [Там же, с. 10]. С точки зрения Бодрийера, были предприняты определенные действия для исправления данной ситуации, где ключевое значение было отведено телевидению. Однако, по его мнению, такие попытки оказались неудачными, что еще больше придавало массам бессмысленности. По задумке, массмедиа должны были нести определенный посыл для структуризации общества, но на деле получился обратный эффект, так как теледистанция изменяла смысл сообщения, что вело к искажению предоставляемой информации и еще больше ослабляло «социальное» [Там же, с. 32].

Как можно увидеть из вышеприведенного абзаца, Бодрийер скептически относится к рациональности современного общества и не видит у него четкой структуры и правил, по которым оно функционирует. Стоит отметить и его недоверие к средствам массовой информации, одна из задач которых – структурирование масс. С точки зрения философа, СМИ далеко не всегда справляются с этой целью, а в большинстве случаев ведут к совершенно противоположным результатам. Бодрийер

отнесся к этому факту довольно серьезно и даже предположил, что такое влияние телевидения на массы может сигнализировать о смене эпох. По его мнению, Фаустову, Прометееву эру производства сменила Протеева эра (эпоха сетей и нарциссическая эра подключения, контакта, смежности, обратной связи и всеобщего взаимодействия) [Бодрийяр, 2019, с. 90]. Каждый из современных людей так или иначе подключен ко всем сетям, что в конечном итоге приводит личность к принудительному восприятию всей внешней информации и экспорту своего внутреннего мира [Там же, с. 94], что было нехарактерно для предыдущих времен.

Подобное становится возможным из-за самой специфики телевидения и способа коммуникации, который используется в средствах массовой информации. Если ранее утверждалось, что язык всегда имеет под собой некие правила, а сам человек несет определенную ответственность за его использование перед собеседником [Ваттимо, 2013, с. 122], то в современных медиа язык выполняет совершенно иную роль. Пытаясь войти в контакт с телезрителем, никто не учитывает факт того, что теледистанция искажает и изменяет смысл первоначального посыла. Вследствие этого, она не несет никакой информации, а является только лишь сигналом, идущим от одного терминала к другому [Бодрийяр, 2021г, с. 352]. Единственная функция такого рода коммуникации – поддержание связи между объектами и ничего более.

Такое положение дел ведет к тому, что каждый из членов социума так или иначе подключен к глобальной сети и сам является точно таким же терминалом, как и все остальные люди. В этом случае происходит сращивание одного терминала с другим, что походит на биоэлектронное зеркало, куда обращает взор каждый человек и словно цифровой нарцисс растворяется в собственном отражении [Там же, с. 354]. Подобная стратегия ведет к определенной неотличимости людей друг от друга, что приводит к довольно парадоксальным выводам, особенно если мы обращаемся к феномену нарциссизма – крайне индивидуалистического явления.

Если посмотреть на телесюжеты, рекламные ролики, то во многих из них можно увидеть призывы к каждому человеку, которые будут заключаться в выделении его индивидуальности, подчеркивании его внешности, характера и неповторимости. Подобные призывы – неотъемлемая часть общества потребления, которая культивирует индивидуализм, оригинальность и призывает человека быть отличным от толпы [Ильин, 2005, с. 8]. Все это можно назвать культивированием нарциссических черт в современном обществе. Вышеперечисленные характеристики действительно очень походят на индивидуальный нарциссизм, однако, помня о специфике информационного пространства, можно сделать вывод о том, что призыв к проявлению своей индивидуальности направлен каждому. Один и тот же товар, подчеркивающий неповторимость каждой личности (например, предметы одежды, аксессуары, автомобиль и т.д.), рекламируется многим людям, а не одному конкретному человеку. Таким образом, стремясь к совершенству, принимая транслируемые массмедиа нарциссические установки, человек подчиняется коллективу, а не выражает свою собственную личность [Бодрийяр, 2021а, с. 131]. Можно сказать, что современный нарцисс не наслаждается своей оригинальностью, а стремится не отличаться от других людей [Там же, с. 132]. Таким образом, ставя себе цель быть неповторимым и оригинальным, человек, сам того не осознавая, попадает под общественный диктат, при котором его индивидуальность сводится к нулю.

Важно также отметить и тот факт, что подобная форма нарциссизма, захватывающая все общество, стала возможна не только благодаря слиянию людей в общем сетевом пространстве, но также вследствие преобладания экономических отношений, характеризующих общество потребления. Учитывая то, что в современном обществе зачастую идет торговля знаками, субъект такой экономики обязан ориентироваться на навязанный ему Я-Идеал и не сопротивляться общественному принуждению к потреблению. Все вышеперечисленное совершенно не походит на ту

форму нарциссизма, которая описывается в психоанализе и проявляет себя вследствие ранней травмы. Подобное явление в теории Бодрийяра получило название «управляемого нарциссизма» [Бодрийяр, 2021б, с. 272].

В современном обществе подобный нарциссизм является принудительным. Человека буквально заставляют любить себя и использовать свое тело как сцену, на которой будут демонстрироваться определенные знаки, показывающие статус личности. Через данные атрибуты успешности индивид может восхищать других, что довольно свойственно нарциссам, а также тешить свое самолюбие посредством определенного предмета, испытывая при этом пассивно-нарциссическое самообольщение [Бодрийяр, 2022, с. 92]. Кроме покупки предметов для подчеркивания своего статуса человек может также прибегать и к другим стратегиям, так как в современном обществе, живущем по законам рынка, изменяется смысл целых областей деятельности. Особенно хорошо этот процесс виден в медицине. В ранние времена, когда врач (знахарь) имел дело с телом, страдающим каким-либо заболеванием, такое тело не было персонализированным и не воспринималось как ценность и знак статуса. В первую очередь оно являлось орудием труда и вместилищем силы (маны). Главными задачами врача или колдуна было восстановление жизненной силы и излечение от недугов [Бодрийяр, 2021а, с. 213]. В настоящее время ситуация изменилась, так как человек стал уделять огромное внимание своему телу. В этом случае можно говорить о том, что в нынешнем обществе помимо лечения реализуются и другие потребности, а именно: нарциссический вклад в самого себя и извлечение выгоды благодаря демонстрации своего статуса [Там же, с. 214]. Подобные преобразования приводят к тому, что современным базовым образом тела можно назвать манекен. Такое отношение к телу важно для современного социума, так как на нем лучше всего реализуется закон ценности и игра знаками [Бодрийяр, 2022, с. 278]. Манекен как образ тела не имеет особых свойств, не обладает яркими запоминающимися чертами, не имеет никаких отличий от другого манекена. Все это делает его идеальным прообразом современного отношения к телу. Благодаря такому восприятию меняется и медицинский подход к человеку, что позволяет до бесконечности преобразовывать его, улучшать, устранять нежелательные дефекты. Подобное стремление к улучшению себя, вечное недовольство своей актуальной внешностью также можно принять за нарциссическое поведение.

Опираясь на вышеописанные данные, Бодрийяр наряду с первичным и вторичным нарциссизмом, описанным в психоаналитической теории, обозначает третью форму, а именно «синтетический нарциссизм». Подобный вид нарциссизма реализуется как раз благодаря деконструкции тела и его переоформления как зависимого от коллектива Эроса. В этом случае мы можем наблюдать, как тело становится областью производства знаков, служащей удовлетворению и престижу, а современное восприятие тела как «манекена» помогает реализовывать массовую торговлю знаками. Это позволяет утверждать, что синтетический нарциссизм не является индивидуальным, как это считалось в психоаналитической теории. По сути, потребитель здесь не играет ключевую роль, так как человек, подключенный к всеобщим сетям, перестает быть целостной личностью, а является перехваченным рекламным объектом, включенным в знаковые игры. Можно сказать, что потребляет знаки не конкретный человек, а фрагментированная персона из рекламы, подчиненная коллективному Я-Идеалу [Бодрийяр, 2021б, с. 274]. Таким образом, общественное устройство и неустойчивая личностная структура современного человека способствует повышению нарциссической патологии в обществе. Огромную роль в этом также играет и реклама, которая использует «мягкие формы репрессии» и способствует поддержанию управляемого нарциссизма.

Погрузить целое общество в нарциссические отношения позволяет новая репрессивная форма социальных отношений. Если ранее главенствовала старая

буржуазная мораль, или отцовская мораль (как ее было принято называть в психоанализе), направленная на подавление генитальной сексуальности, то в настоящий момент можно наблюдать доминирование другой формы репрессии, более тонкой, чем прежде [Бодрийяр, 2021б, с. 275]. Бодрийяр считает, что в настоящее время распространен материнский вариант репрессии. Именно он позволяет обратиться не к вторичной половой организации (двуполой), а к первичной, представленной более архаичными частями психики. В этом случае запрет на инцест, благодаря которому и формируется зрелая психика, отпадает, и на замену ему приходит инцестуозное функционирование [Там же, с. 276]: индивид становится продолжением матери, реализует ее желания и не может сопротивляться им. Именно это и является основой управляемого нарциссизма. Огромную роль в таком функционировании играет реклама, которая напрямую обращается к архаичным желаниям человека и выступает с позиции доброго родителя, который может распространять свой Идеал-Я на всех людей, подчиняя их желания своей воле [Улыбина, 2004, с. 481].

Помимо всего вышеперечисленного, Бодрийяр также обращает внимание на тенденции в современном социуме, которые можно назвать нарциссическими. Одна из них – фантазии о развитии клонирования. Представители классического психоанализа занимались анализом теории двойничества и не сомневались, что желание удвоения своей личности является нарциссическим. Одним из исследователей, который разрабатывал данную тему, был О. Ранк. В своем анализе он определил, что феномен двойника несет в себе определенный скрытый смысл, характерный для нарциссической личности. Он наглядно показал, что двойник является символом смерти, которой нарцисс старается избежать, а помимо этого двойник может демонстрировать человеку его негативные чувства по отношению к себе. С точки зрения других авторов, двойник может помочь человеку справиться с неблагоприятными чувствами и даже уравновешивать его психическое состояние [Андреас-Саломе, 2013, с. 16]. Тем не менее у двойника есть и другая, более явная сторона. При определенных обстоятельствах он может вызывать у человека непомерный страх. Ужас перед двойником можно объяснить тем, что он является как бы возвращением вытесненного, что позволяет ему демонстрировать все те негативные черты, которые человек пытается скрыть от себя, перенаправив их на двойника [Ранк, 2017, с. 125]. Можно также сказать, что двойник символизирует ту часть архаичной психики, которую человек давно преодолел и которая более свойственна его далеким предкам, ярко демонстрирующим черты нарциссизма [Фрейд, 2014б, с. 98]. Подобное состояние взрослый человек переживает крайне болезненно, так как в настоящее время такие архаичные желания и устремления являются для него неприемлемыми. Именно для этого и создается тот самый двойник, который наделяется запретными характеристиками. Но, обретая определенное могущество, он вновь напоминает человеку о его архаичных стремлениях и о смерти, которой нарцисс старательно старается избежать.

В настоящий момент желание удвоения себя можно увидеть и в современном обществе. Об этом говорит то, что с развитием биологии человек все чаще задумывается о клонировании. Данную фантазию Бодрийяр считал предельной формой самообольщения [Бодрийяр, 2021г, с. 355]. Несмотря на определенные сходства двойничества и клонирования, между ними существует огромная разница. Если феномен двойника, наблюдаемый аналитиками в литературе и практической деятельности, имеет место в фантазиях человека и затрагивает только его внутреннюю реальность, то клон является материализацией двойника, уничтожающего любое изображение [Бодрийяр, 2021в, с. 121].

В случае успешного развития клонирования, по мнению Бодрийяра, может произойти материализация бессознательного, которую можно будет назвать «бионической стадией зеркала», имеющей определенные отличия от подхода к данному

вопросу в рамках глубинной психологии. Стадия зеркала, описанная Лаканом, указывает на то, что ребенок инкорпорирует тот идеальный образ себя, который наблюдает в зеркале. В этом случае внешнее становится внутренним, что помогает человеку составить целостный образ себя и обрести Я-Идеал [Узланер, 2022, с. 70]. В случае клона происходит совершенно другой процесс, а именно – материализация внутреннего. Можно предположить, что при успехе клонирования и его повсеместного распространения двойник станет зримой формой бессознательного, неотъемлемой частью личности, а человек окажется ближним для самого себя, что приведет к тотальной любви и к тотальному самообольщению [Бодрийяр, 2021г, с. 361]. Подобное самообольщение и похожесть являются неотъемлемой частью той самой массовости, которая и влияет на возрастание коллективного нарциссизма или, лучше сказать, неонарциссизма, который, по мнению Бодрийяра, свойствен современному обществу гораздо больше, нежели нарциссизм, описанный в психоаналитической литературе.

Заключение

В заключение стоит подвести некоторые итоги проведенной работы и более четко прояснить позицию Бодрийяра по отношению к коллективному нарциссизму. Французский философ использовал многие элементы психоаналитического понимания нарциссизма, тем не менее в его философии они приобретают иное значение и проявляются совершенно иначе, чем у отдельного человека. Также стоит отметить и некоторое сходство между вышеописанными теоретическими подходами, которое как раз и говорит в пользу того, что современное общество становится более нарциссичным.

Начать можно с того, что одной из функций массовости, по Бодрийяру, является именно самообольщение. Подобное качество мы можем наблюдать и у нарцисса, описанного в психоаналитической литературе. Такой человек будет стараться произвести определенное впечатление на людей, чтобы те восхитились им, а через их реакцию он, в свою очередь, мог бы восхититься самим собой. Массовость и неотличимость позволяют сделать то же самое. Минимально отличающийся от окружающих человек, с точки зрения Бодрийяра, смотрит на другого как на самого себя. Теперь, когда люди выглядят определенным образом (опираясь на те каноны, которые были посланы через рекламу, формирующую коллективный Я-Идеал) и минимально отличаются друг от друга, современный человек видит в другом себя, что парадоксальным образом помогает ему восхищаться самим собой через окружающих.

Отдельное внимание стоит уделить и Я-Идеалу. Психоаналитики отмечают особую строгость данной психической инстанции у нарциссических личностей, но у отдельного индивида этот Я-Идеал станет усиленным прообразом родительских фигур, которые и будут влиять на неиссякаемое желание человека стремиться к совершенству. Мы видим, что, согласно теории Бодрийяра, Я-Идеал присутствует и у масс, но в этом случае он является общим для всех людей и навязывается через средства массовой информации, а не при помощи воспитания. Возможно, именно это и позволило философу выдвинуть предположение об управляемом нарциссизме в современном социуме. Таким образом, если классический нарцисс стремится реализовать свой собственный идеальный образ, то массы реализуют общественный идеал. В этом случае также можно увидеть определенное сходство между двумя трактовками – психоаналитической и предложенной Бодрийяром.

Используя теорию двойничества, описанную некоторыми аналитиками, Бодрийяр также старается объяснить некоторые социальные фантазии и желания (в данном случае клонирование). Если в классическом анализе двойник был исключительно

фантазийной фигурой, вызывающей страх и приближение смерти, то у Бодрийяра двойник становится материализацией бессознательного, что в свою очередь только усиливает самолюбование. Таким образом, если современный человек может любовать через другого собой, то в случае успеха клонирования произойдет тотальное самообольщение, к которому и стремятся массы и которое также свойственно нарциссу. Как можно увидеть, в этом пункте смысл двойничества в высшей степени отличен от психоаналитического понимания, тем не менее в нем вновь прослеживаются некоторые нарциссические желания, что и позволяет отнести данные фантазии к нарциссическим.

Подводя итог, можно сказать, что в своей социологической картине Жан Бодрийяр довольно наглядно продемонстрировал разрастание коллективного нарциссизма в современном обществе. В своих работах он смог переосмыслить определенные психоаналитические наработки и продемонстрировать, как некоторые концепты психоанализа (Идеал-Я, двойничество, нарциссизм и т.д.) могут быть модифицированы с точки зрения социологии и как их можно использовать при анализе некоторых общественных преобразований. Таким образом, наблюдая общественные процессы, описанные Бодрийяром, можно согласиться с тем, что массовый нарциссизм действительно имеет место и что современный человек в самом деле становится более эгоцентричным и самовлюбленным. Однако подобное себялюбие проявляется уже не индивидуально, а массово, и восхищаться в современном социуме можно не только своей личностью, но и собой через другого человека. Подобное становится возможным благодаря СМИ, распространяющим общий для каждого Идеал-Я. Возможно, именно это и позволило Бодрийяру заявить о «смерти» классического нарциссизма и о его смене неонарциссизмом, имеющим коллективную природу и пусть и отдаленно, но демонстрирующим те же самые процессы, что можно наблюдать у отдельной личности.

Список литературы

- Андреас-Саломе, 2013 – *Андреас-Саломе Л.* Нарциссизм как двойное направление / Пер. с нем. М.М. Бочкаревой. Ижевск: ERGO, 2013. 60 с.
- Батай, 2006 – *Батай Ж.* Границы полезного. Отрывки из неоконченного варианта «Проклятой части» / Пер. с фр. И.Б. Иткина // *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 237–312.
- Бердяев, 2017 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2017. С. 8–216.
- Бодрийяр, 2000 – *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального / Пер. с фр. Н.В. Суслова. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. 96 с.
- Бодрийяр, 2019 – *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова. М.: РИПОЛ классик, 2019. 288 с.
- Бодрийяр, 2021а – *Бодрийяр Ж.* Общество потребления / Пер. с фр. Е.А. Самарской. М.: АСТ, 2021. 320 с.
- Бодрийяр, 2021б – *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: РИПОЛ классик, 2021. 512 с.
- Бодрийяр, 2021в – *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / Пер. с фр. О. Печенкина // *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. Соблазн. Луганск: Большой Донбасс, 2021. С. 7–184.
- Бодрийяр, 2021г – *Бодрийяр Ж.* Соблазн / Пер. с фр. А. Гараджа // *Симулякры и симуляции.* Соблазн. Луганск: Большой Донбасс, 2021. С. 185–373.
- Бодрийяр, 2022 – *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: РИПОЛ классик, 2022. 256 с.
- Брилл, 2021 – *Брилл А.* Лекции по психоаналитической психиатрии / Пер. с англ. А. Хавина. М.: Академический проект, 2021. 277 с.

- Ваттимо, 2013 – *Ваттимо Д.* Техника и существование / Пер. с итал. Н. Вышинский. М.: Калон+, РООИ «Реабилитация», 2013. 208 с.
- Ильин, 2005 – *Ильин В.И.* Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность // Мир России. 2005. № 2. С. 3–40.
- Лапланш, Понталис, 2016 – *Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 751 с.
- Лоуэн, 2021 – *Лоуэн А.* Нарциссизм. Отречение от истинного Я / Пер. с англ. Д. Алейникова. М.: Международная программа обучения биоэнергетическому анализу, 2021. 220 с.
- Ранк, 2017 – *Ранк О.* Двойник / Пер. с нем. Е. Палесской. СПб.: Скифия-принт, 2017. 196 с.
- Узланер, 2022 – *Узланер Д.* Жак Лакан: введение. М.: РИПОЛ классик, 2022. 288 с.
- Улыбина, 2004 – *Улыбина Е.* Реклама как инцестуозная реальность // Russian Imago 2002. Исследования по психоанализу культуры. М.: Аграф, 2004. С. 465–493.
- Федорова, 1997 – *Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН, 1997. 185 с.
- Фрейд, 2014а – *Фрейд З.* Введение в психоанализ: лекции / Пер. с нем. Г.В. Барышниковой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 480 с.
- Фрейд, 2014б – *Фрейд З.* Жуткое / Пер. с нем. Р. Додельцева // Семейный роман невротиков. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 77–119.
- Фрейд, 2014в – *Фрейд З.* О нарциссизме / Пер. с нем. А. Вяхирева, И. Полякова. // *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2014. С. 153–207.
- Фромм, 2012 – *Фромм Э.* Величие и ограниченность теории Фрейда / Пер. с англ. А.В. Александровой // Теория Фрейда: Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния. Величие и ограниченность теории Фрейда. М.: Астрель, 2012. С. 123–311.
- Фромм, 2015а – *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: АСТ, 2015. 618 с.
- Фромм, 2015б – *Фромм Э.* Иметь или быть? / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: АСТ, 2015. 320 с.
- Хорни, 2007 – *Хорни К.* Новые пути в психоанализе / Пер. с англ. А. Боковикова. М.: Академический Проект, 2007. 240 с.

The Phenomenon of Mass Narcissism in the Jean Baudrillard's Social Philosophy

Alexander Yu. Brodnikov

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

Currently, it can be seen that the theory of mass narcissism is gaining popularity in various scientific circles. If narcissism was previously a part of psychoanalytic theory, then over time this concept became the subject of research by some philosophers. One of these researchers was Jean Baudrillard. This philosopher not only made up his own idea of modern society, but also demonstrated the fact that narcissism plays a rather significant role in it because many human desires and drives strongly resemble what is commonly considered narcissism. This article attempts to show exactly how, from the point of view of the French thinker, the phenomenon of mass narcissism manifests itself in modern society. In addition, the difference between the classical understanding of narcissism in psychoanalytic theory and its more modern interpretation is considered. Such an approach can demonstrate how Baudrillard himself understands the phenomenon of mass narcissism, what exactly he puts into this concept and why, despite some similarities with classical psychoanalytic theories, it is not necessary to identify his idea of narcissism with the psychoanalytic understanding of this phenomenon. Starting from the philosopher's ideas about the structure of modern society (about the influence of information technology on personality and the consequences that the growing philosophy of consumption brings for a person), it is possible to understand quite clearly why Baudrillard turned to this phenomenon and decided to use it to describe a modern person.

Keywords: Jean Baudrillard, narcissism, social, unconscious, information space, consumer society, controlled narcissism, egoism, individualism

References

- Andreas-Salome L. *Narcissizm kak dvojnoe napravlenie* [Narcissism as a Double Direction], trans. by M.M. Bochkareva. Izhevsk: ERGO Publ., 2013. 60 p. (In Russian)
- Bataj J. *Granicy poleznogo. Otryvki iz neokonchennogo varianta "Proklyatoj chasti"* [The Boundaries of the Useful Excerpts From the Unfinished Version of the "Cursed Part"], trans. by I.B. Itkin. Moscow: Lodomir Publ., 2006, pp. 237–312. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Smysl istorii* [The Meaning of the Story]. In: *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e*. Moscow: Kanon+ Publ., 2017, pp. 8–216. (In Russian)
- Baudrillard J. *Fatalnye strategii* [Fatal Strategies], trans. by A. Kachalov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2019. 288 p. (In Russian)
- Baudrillard J. *Obshchestvo potrebleniya* [Consumer Society], trans. by E.A. Samarskaja. Moscow: AST Publ., 2021. 320 p. (In Russian)
- Baudrillard J. *Simulyakry i simulyacii* [Simulacra and Simulations]. In: Baudrillard J. *Simulyakry i simulyacii. Soblazn*, trans. by O. Pechenkin. Lugansk: Bol'shoj Donbass Publ., 2021, pp. 7–184. (In Russian)
- Baudrillard J. *Simvolicheskij obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2021. 512 p. (In Russian)
- Baudrillard J. *Sistema veshchej* [System of Things], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2022. 256 p. (In Russian)
- Baudrillard J. *Soblazn* [Temptation]. In: Baudrillard J. *Simulyakry i simulyacii. Soblazn*, trans. by A. Garadzha. Lugansk: Bol'shoj Donbass Publ., 2021, pp. 185–373. (In Russian)
- Baudrillard J. *V teni molchalivogo bolshinstva, ili konec socialnogo* [In the Shadow of the Silent Majority], trans. by N.V. Suslov. Ekaterinburg: Izd-vo Uralskogo universiteta Publ., 2000. 96 p. (In Russian)
- Brill A. *Lekcii po psihoanaliticheskoi psihiatrii* [Lectures on Psychoanalytic Psychiatry], trans. by A. Havin. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2021. 277 p. (In Russian)
- Fedorova M.M. *Modernizm i antimodernizm vo francuzskoj politicheskoi mysli XIX veka* [Modernism and Anti-modernism in French Political Thought of the 19th Century]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1997. 185 p.
- Freud Z. *O narcissizme* [About Narcissism], trans. by A. Vyahirev, I. Polyakov. In: Freud Z. *Ocherki po psikhologii seksualnosti* [Essays on the Psychology of Sexuality]. St.-Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2014, pp. 153–207. (In Russian)
- Freud Z. *Vvedenie v psikoanaliz: lekcii* [Introduction to Psychoanalysis: Lectures], trans. by G.V. Baryshnikova. St.-Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2014. 480 p. (In Russian)
- Freud Z. *Zhutkoe* [Creepy]. In: Freud Z. *Semejnyj roman nevrotikov* [Family Romance of Neurotics], trans. by R. Dodelcev. St.-Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2014, pp. 77–119. (In Russian)
- Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoj destruktivnosti* [The Anatomy of Human Destructiveness], trans. by E.M. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2015. 618 p. (In Russian)
- Fromm E. *Imet ili byt?* [To Have or to Be?], trans. by E.M. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2015. 320 p. (In Russian)
- Fromm E. *Velichie i ogranichenost' teorii Freuda* [The Greatness and Limitations of Freud's Theory], trans. by A.V. Aleksandrova. Moscow: Astrel Publ., 2012, p. 123–311. (In Russian)
- Horney K. *Novye puti v psihoanalize* [New Ways in Psychoanalysis], trans. by A. Bokovikov. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2007. 240 p. (In Russian)
- Ilin V.I. *Obshchestvo potrebleniya: teoreticheskaya model i rossijskaya realnost* [Consumer Society: Theoretical Model and Russian Reality], *Mir Rossii*, 2005, no. 2, pp. 3–40. (In Russian)
- Laplanche J., Pontalis J.-B. *Slovar po psihoanalizu* [Dictionary of Psychoanalysis], trans. by N.S. Avtonomova. Moscow: St.-Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2016. 751 p. (In Russian)
- Louen A. *Narcissizm. Otrechenie ot istinnogo Ya* [Narcissism. Renunciation of the True Self], trans. by D. Alejnikov. Moscow: Mezhdunarodnaya programma obucheniya bioenergeticheskomu analizu Publ., 2021. 220 p. (In Russian)

Rank O. *Dvojniki* [Double], trans. by E. Palesskaja. St.-Petersburg: Skifiya-print Publ., 2017. 196 p. (In Russian)

Ulybina E. Reklama kak incestuoznaya realnost [Advertising as an Incestuous Reality]. In: *Russian Imago 2002. Issledovaniya po psihoanalizu kultury*. Moscow: Agraf Publ., 2004, pp. 465–493. (In Russian)

Uzlaner D. *Jacques Lacan: vvedenie* [Jacques Lacan: Introduction]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2022. 288 p. (In Russian)

Vattimo D. *Tekhnika i sushchestvovanie* [Technique and Existence], trans. by N. Vyshinskij. Moscow: Kanon+, ROOI “Reabilitaciya” Publ., 2013. 208 p. (In Russian)

И.З. Шишков

Принцип минимальной соизмеримости Х. Шпиннера

Шишков Иван Захарович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии. Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова. Российская Федерация, 117997, г. Москва, ул. Островитянова, д. 1; e-mail: ivan_shishkov@list.ru

В статье предпринята попытка реконструировать оригинальное решение фундаментальной для англо-американской исторической школы (Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда) *проблемы несоизмеримости*, предложенное Хельмутом Шпиннером, видным представителем немецкого критического рационализма (далее – КР). Показано, что данное решение стало возможным на пути переосмысления недостатков ортодоксального КР К. Поппера и Х. Альберта, главный из которых Шпиннер усматривал в «дефиците» плюрализма и критицизма. Для его преодоления он счел необходимым развивать КР в направлении «плюралистически расширенного фаллибилистского критицизма» фейерабендовского толка с некоторыми нововведениями. Предложенная Шпиннером новая версия КР имела в своей основе следующие три фундаментальных принципа: 1) *принцип радикализации плюрализма (гиперплюрализма)*; 2) *принцип погрешимости фаллибилизма (гиперфаллибилизма) (Fallibilität des Fallibilismus)*; 3) *принцип (требование) минимальной соизмеримости теорий*. Сущность и содержание третьего принципа сводятся к следующему. Минимальная соизмеримость означает, что конкурирующие теории соизмеримы хотя бы в одном существенном моменте: соизмеримость такого рода опосредована «теориями-перехода». Несоизмеримые теории отнюдь не бесполезны, ибо благодаря «теориям-перехода» они могут стать соизмеримыми, хотя бы в минимальном смысле. И эта минимальная соизмеримость является наиболее существенной и желанной для теоретического плюрализма, так как лишь она обеспечивает максимальную критику альтернативных теорий, расширяя тем самым возможности конфронтации и усиливая в целом плюралистический критицизм.

Ключевые слова: Хельмут Шпиннер, критический рационализм, проблема несоизмеримости, плюрализм, фаллибилистский критицизм, принцип гиперплюрализма, принцип гиперфаллибилизма, принцип минимальной соизмеримости, альтернативные теории

Х. Шпиннер о недостатках ортодоксального КР

Интерес и актуальность обращения автора к идеям Хельмута Шпиннера обоснованы прежде всего тем, что немецким философом дано оригинальное решение фундаментальной для англо-американской исторической школы (Т. Куна, П. Фейерабенда) *проблемы несоизмеримости*. И это решение представляет сегодня не только

историко-философский интерес, но и может служить своеобразным ориентиром для поиска новых решений фундаментальной для современной философии и методологии науки проблемы выбора научной теории.

Хельмут Шпиннер (р. 1937) – видный представитель немецкого КР. О значении и влиянии философии и методологии КР во второй половине XX в. на западную в целом и британскую в частности философскую мысль очень точно высказался У. Бартли: «Можно сказать, что Поппер и его друзья и коллеги представляют собой “официальную оппозицию” господствующей британской идеологии; и все, что является творческим в современной британской науке и философии, есть результат влияния их работ» [Bartley, 1980, S. 67]. Правда, сегодня, в первой половине XXI в., интерес к КР и его авторитет не столь значительно высоки в Англии. В Германии же, напротив, после необоснованных заявлений оппонентов КР о его «конце» в 80-х гг. прошлого столетия интерес к нему в последнее время заметно возрос. О его сегодняшнем влиянии и значимости, особенно в лице его главного теоретика Ханса Альберта (1921–2023)¹, в духовной жизни современной Германии свидетельствует тот факт, что в 2020 г. был основан Институт Ханса Альберта в качестве аналитического центра, способствующего продвижению и развитию критически-рационального мышления в политике, бизнесе и обществе с целью, по словам Шпиннера, «образумить людей и общество посредством науки» [Spinner, 1979a, S. 41].

Хельмут Шпиннер – один из трех основных адептов немецкого КР, наряду с Х. Альбертом – «вторым величайшим философом критического рационализма» [Niemann, 2001, S. 1]² – и «ранним» Х. Ленком³. Х. Шпиннер испытал сильное влияние К. Поппера в начале 1970-х гг., во время своей исследовательской работы в Отделе философии Лондонской школы экономики и политических наук, а также П. Фейерабенда и Х. Альберта, у которого он работал ассистентом в начале своей научной деятельности⁴. Однако в отличие от Х. Альберта, который наиболее последовательно развивал КР Поппера⁵, Шпиннера можно считать скорее критиком, чем последователем, «бичом» КР⁶ и в этом смысле, как и П. Фейерабенда, «двойным агентом» К. Поппера. Главный недостаток ортодоксального КР, как предпочитал Шпиннер именовать позднюю версию КР Поппера⁷ и немецкого КР в лице Х. Альберта и других, заключался в «дефиците» плюрализма и особенно критицизма⁸,

¹ О КР Х. Альберта см.: [Albert, 1991] (русский пер.: [Альберт, 2003]).

² Имеется в виду вторым после К. Поппера.

³ К «молодому поколению» немецких критических рационалистов, ученикам и последователям Х. Альберта можно отнести Бобо Абеля [Abel, 1983], Гуннара Андерссона [Andersson, 1988], Ханса-Йоахима Ниманна [Niemann, 2004].

⁴ Его заслугу Шпиннер видел прежде всего в том, что среди попперианцев Х. Альберт был единственным, кто в равной степени развивал фаллибилистскую составляющую и доктрину рациональности КР, не затушевывая при этом лейтмотив попперовского мышления, а именно: он предпринял серьезную попытку интегрировать теоретический плюрализм Фейерабенда в попперовский КР.

⁵ Тем не менее Альберт не разделял некоторые его взгляды: в частности, он не принял «онтологию трех миров», применение принципа рациональности, взамен попперовского принципа демаркации он предложил «принцип перехода», в то время как методология Поппера носила *конвенционалистский* характер, Альберт фактически свел ее к *технологии*, кроме того, он преодолел разделяемое Поппером позитивистское разграничение «контекста открытия» и «контекста обоснования». Подробнее об этом см.: [Franko, 2006, S. 40–42; Gadenne, Neck, 2021, S. 10–22].

⁶ Сам Шпиннер неоднократно заявлял, что он – «попперианец» и «критический рационалист». См.: [Spinner, 1978, S. 6].

⁷ Под поздней философией КР Поппера имеется в виду та ее версия, которая представлена в «Предположениях и опровержениях» (1963).

⁸ Собственно, всю доктрину КР Шпиннер отождествлял с критицизмом (фаллибилизмом), что, разумеется, неверно: это очень узкое понимание КР. Именно это «уравнение Поппера», как Шпиннер

который в ходе развития критицистской программы претерпел существенную метаморфозу: от «строгой критики» Поппера, правда, хоть и строгой, но исключавшей альтернативы, до тривиального понятия «сомнения» у Альберта⁹. А потому, предлагая свою версию КР, которую он называл «неортодоксальным КР», «критическим КР», «открытым КР» и «критическим плюрализмом», Шпиннер считал необходимым развивать КР в направлении «плюралистически расширенного фаллибилистского критицизма» фейерабендовского толка с некоторыми нововведениями. Именно в «усилении критики» Шпиннер видел выход из скрытого конфликта между доктриной критицизма и фаллибилистской моделью познания ортодоксального КР. Следует подчеркнуть, что под «усилением критики», «сверхмаксимальной критикой» («гиперкритикой») он имел в виду не «тотальную» критику, исключающую всякую возможность альтернатив, а критику в плюралистическом контексте: «уменьшение критики» по отношению к альтернативам, благодаря которому последние сохраняются, а это, в свою очередь, дает возможность подвергнуть эти альтернативы дополнительной критике. Стало быть, критицизм Шпиннера имеет смысл лишь в контексте плюрализма, между ними существует имманентная связь.

Хотя Шпиннер неоднократно заявлял о том, что в своих взглядах он ни в чем не отступал ни от Поппера, ни от Фейерабенда [см.: Spinner, 1979b, S. 46], тем не менее по отношению к последнему он занимал тройственную позицию: с одной стороны, он – в большей степени его сторонник, с другой – в меньшей степени критик, хотя есть и третья, менее популярная, но радикальная точка зрения, относящая Фейерабенда к «еретикам КР». Как сторонник, Шпиннер, безусловно, принял то, что можно было бы назвать «коперниканским переворотом» Поппера в методологии науки – поворот от эпистемологического фундаментализма к фаллибилистскому критицизму, ориентированному на разработку альтернативных теорий, – но без попперовско-альбертовской идеологии рациональности, без догматизации «идеи критики» и монополизации «идеала критической рациональности». У П. Фейерабенда Шпиннер позаимствовал его теоретический плюрализм, но без его «поссибилистского, салонно-анархистского хвоста» [Spinner, 1977, S. X]. В свою концепцию теоретического плюрализма и в ортодоксальный КР Шпиннер вносит ряд существенных изменений, а именно: во-первых, его плюрализм, в отличие от теоретического плюрализма Фейерабенда, претендует на универсальную значимость и возводится во всеобщий образ жизни¹⁰, который охватывает потенциально и принципиально все ее сферы и в котором определенную роль играют критическое познание и рациональная аргументация; во-вторых, как будет показано ниже, он дает отличное как от Т. Куна, так и Фейерабенда решение проблемы несоизмеримости; в-третьих, предложил отличную как от Поппера, так и Фейерабенда концепцию контингентной рациональности двойственного разума, двойственную природу которого с социологической точки зрения раскрыл М. Вебер; в-четвертых, подверг критике социальную философию ортодоксального

называл тождество рационального и критического, и стало предметом критики со стороны О.-П. Обермейера. См.: [Obermeier, 1980, S. 190].

⁹ Шпиннер считал, что немецкий КР настолько далеко отошел от КР Поппера, что он имел дело не с настоящим, историческим Поппером, а с его двойником. В целом же эволюционный путь, по которому шел Шпиннер к своей версии КР, схематично выглядит так: от эпистемологического фаллибилизма Поппера через теоретический плюрализм Фейерабенда к собственной концепции критического плюрализма.

¹⁰ Суть его Шпиннер выразил в следующей максиме: «Готовь пищу, люби, пой, строй согласно методическим принципам критического рационализма!» [Spinner, 1974, S. 224].

КР¹¹ и, как следствие этого, осуществил ее реформу на основе принципа критики К. Поппера, «критической теории» Ю. Хабермаса, в частности его теории коммуникации, и теоретического плюрализма П. Фейерабенда, о котором Шпиннер, выражаясь шахматным языком, пишет, что «своей авангардистской критикой разума и науки он (Фейерабэнд. – *И.Ш.*) ставит мат критическому рационализму» [Spinner, 1985, S. 862]. К этому шахматному положению Фейерабэнд пришел, пройдя путь от *плюрализма* теорий через *анархизм* в познании к *дадаизму* в искусстве как авангардистскому культу, иными словами, от научного рационализма к авангардистской критике разума.

Концепция критического плюрализма Х. Шпиннера

Свой выбор в пользу методологической парадигмы фаллибилистского критицизма попперовского толка Шпиннер объясняет тем, что, во-первых, в отличие от теоретического монизма, который является скорее «естественной», самоочевидной точкой зрения на решение проблемных ситуаций и дается нам, так сказать, уже «с молоком матери», отстаиваемый им теоретический плюрализм представляет собой «шоковую терапию для теорий и теоретиков»; во-вторых, он приводит к довольно радикальной переоценке многих ценностей в области религии, политики, педагогики, искусства и т.п.; в третьих, он не только свободен от присущих методологии фундаментализма и монизма неизлечимых дефектов, но и принимает во внимание такие факты, которыми, как правило, пренебрегают, как то, что все наше знание пропитано нашими желаниями, надеждами, боязнями, предрассудками и заблуждениями, что оно нагружено всякого рода человеческими ошибками, скрывающими напрочь истину, в которой мы никогда не можем быть уверены; в-четвертых, он благоприятствует равным образом как научному прогрессу, так и гуманистическому образу жизни, ориентированному на идеал терпимости, т.е. на исключение каких бы то ни было противоречий. Но в контексте такого радикального фаллибилистского критицизма, как полагает Шпиннер, принцип непротиворечивости обретает совершенно иную функцию, даже совершенно иную теоретико-познавательную интерпретацию, превращаясь из некритикабельной предпосылки познания в динамический, фаллибилистский регулятивный принцип, воздающий должное противоречиям как двигателю развития знания. Стало быть, в фаллибилистской модели познания исключение противоречий идет параллельно с их сознательным перманентным производством посредством введения противоречащих, конкурентоспособных альтернатив. Поскольку основное предназначение последних, по Шпиннеру, – делать теории строго критикабельными, то без них потенциал критицизма быстро бы иссяк.

Итак, подлинный, радикальный фаллибилистский критицизм предполагает плюрализм альтернатив, т.е. последний является составной частью первого, по словам Шпиннера, «фаллибилистский плюрализм представляет собой радикализацию эпистемологического фаллибилизма» [Spinner, 1974, S. 212]. Непосредственную связь фаллибилизма и плюрализма Шпиннер выражает в следующем тезисе: «В то время как акт обоснования по своему предназначению должен стремиться к выбору одной концепции из множества противоречащих друг другу альтернатив, то акт критики открывает принципиально неограниченное множество возможностей» [Ibid., S. 83], так как он не запрещает, а, напротив, стимулирует создание новых идей, мыслимых

¹¹ «Нельзя проводить аналогию между обществом и познанием: общепринятый вывод о переходе от теоретико-научного плюрализма к социально-политическому плюрализму ошибочен (“Жизненные потребности следует не фальсифицировать, а удовлетворять!”)» [Spinner, 1974, S. 236].

как альтернативы, т.е. создание новых альтернативных теорий. Более того, он требует, по словам Шпиннера, «как улучшения уже существующих альтернатив, чтобы сделать их конкурентоспособными для критики, так и поиска *новых* концепций, которые могут стать *лучшими* альтернативами для защищаемой здесь программы эпистемологического фаллибилизма и теоретического плюрализма. Фаллибилизм также можно обанкротить, и это не было бы несчастьем» [Spinner, 1974, S. 107]. В этом смысле радикальный фаллибилистский критицизм может пониматься как *требование* критиковать сам фаллибилистский плюрализм. Стало быть, фаллибилистский критицизм приводит непосредственно к теоретическому плюрализму, который следует из фальсификационистской методологии. Отсюда становится понятным, почему в своей эпистемологической модели Шпиннер исходит из *теоретического плюрализма*, основной лейтмотив которого звучит так: «Там, где возможны альтернативы, – а они возможны *всегда и везде* – нельзя сказать “последнего слова”, дать “окончательного решения”, нельзя дать ни необоснованного, ни окончательного достоверного знания...» И далее: «Любое произвольное начало – например, в форме даже совершенно ложных... концепций, теорий или метатеорий – достаточно для того, чтобы быть в фаллибилистской модели познания исходным пунктом для прогресса познания... Эпистемологический фаллибилизм не нуждается больше в своем начале познания... Ни одна инстанция не имеет эпистемологического авторитета: все гипотетично, погрешимо...» [Ibid., S. 12, 52, 55]. Стало быть, вопреки общепринятому представлению, что заблуждения всего лишь «человеческие слабости», в контексте фаллибилистского критицизма даже вездесущие заблуждения, ошибки, предрассудки оказываются полезными и необходимыми для прогресса познания, ибо посредством критики, понимаемой как перманентные строгие фальсификации, можно улучшить любую форму знания. С этой точки зрения заблуждения, предрассудки становятся предпосылкой и существенной составной частью познания. Именно этим *фаллибилистским* характером определяются сущность и специфика «критического плюрализма» Шпиннера, в структуру которого включаются два фундаментальных принципа: 1) *принцип радикализации плюрализма (гиперплюрализма)*; 2) *принцип погрешимости фаллибилизма (гиперфаллибилизма)* [Fallibilität des Fallibilismus]¹². Однако эти два методологических нововведения Шпиннера хотя и отвечали начатой Поппером фаллибилистской революции в гносеологии и методологии, все же они имманентно вели к теоретическому анархизму и релятивизму П. Фейерабенда, которые следовали из его идеи несоизмеримости теорий. Чтобы избежать этого, Шпиннер вводит в свою версию КР третий принцип – *требование минимальной соизмеримости теорий*.

Куна и Фейерабенд о несоизмеримости

Прежде чем обратиться к данному шпиннеровскому требованию, необходимо бросить ретроспективный взгляд на принцип несоизмеримости, который был введен в научный оборот, в частности в философию науки, Т. Куном и П. Фейерабендом. Известно, что научная программа Т. Куна, будучи единственной конкурентоспособной альтернативой фаллибилистскому плюрализму, по своим интенциям противостояла попперовскому фальсификационизму и фейерабендовскому теоретическому

¹² Принцип радикального фаллибилизма был подвергнут критике со стороны представителей трансцендентальной прагматики, в частности В. Кульманом, который упрекал Шпиннера в противопоставлении фаллибилизма методологии обоснования [об этом см.: Kuhlman, 1985a, S. 254–260, а также: Kuhlman, 1985b].

плюрализму, но тем не менее на этом проблемном поле была одна общая точка соприкосновения – это *проблема несоизмеримости*.

Как отмечал Т. Кун, термин «несоизмеримость» он вместе с П. Фейерабендом позаимствовал из математики «для описания отношений между успешными научными теориями... Утверждение, что две теории несоизмеримы, означает... что нет языка, нейтрального или иного, на который обе теории, понимаемые как набор предложений, могут быть переведены без остатка и потерь» [Кун, 2014, с. 46, 49], т.е. не существует общего языка, в котором обе теории могут быть успешными в ходе решения проблемы выбора теорий. По признанию самого Куна, его столкновение с несоизмеримостью было первым шагом на пути к «Структуре научных революций», и это понятие он считал главной инновацией своей книги.

Как известно, Фейерабенд исходил из того, что «проблема несоизмеримости возникает лишь тогда, когда анализируется изменение универсальных космологических концепций, частные же теории редко ведут к серьезным концептуальным изменениям» [Фейерабенд, 1986, с. 447]. Значит, по Фейерабенду, несоизмеримость предполагает важные концептуальные изменения, которые обусловлены прежде всего изменением базисных правил в строгих альтернативных теориях, а «не ad hoc гипотезами, изменяющимися от случая к случаю» [Фейерабенд, 1978, с. 434]. Более того, по его мнению, в отношении некоторых фундаментальных проблем могут существовать научные теории, которые взаимно несоизмеримы, «хотя внешне они имеют дело “с одним и тем же предметом”» [Фейерабенд, 1986, с. 434–435]. Поскольку несоизмеримость связана с фундаментальными концептуальными изменениями, то Фейерабенд считал ее явлением достаточно-таки редким. Она, по его мнению, имеет место только тогда, когда критерии осмысленности для терминов одного языка (теорий, точек зрения) налагают запрет на использование терминов другого языка (теорий, точек зрения). Обычные же изменения в значениях терминов не ведут к несоизмеримости.

В отличие от Куна, который выводил несоизмеримость из используемых в разных парадигмах понятий, между которыми невозможно установить логические отношения, Фейерабенд считал, что «одного различия в понятиях еще недостаточно для того, чтобы сделать теории несоизмеримыми... Для этого еще требуется, чтобы условия образования понятий одной теории исключали возможность образования фундаментальных понятий другой...» [Фейерабенд, 2010, с. 324], что, в свою очередь, ведет к таким интерпретациям, которые исключают возможность установления дедуктивных отношений между соперничающими строгими альтернативными теориями, имеющими дело с различными объективными положениями вещей, т.е. с различными онтологиями. Сущностное изменение онтологий при переходе от одной фундаментальной теории к другой (например, от ньютоновской физики к физике эйнштейновской) приводит нередко к *концептуальным изменениям*, в частности к тому, что, по словам Фейерабенда, «новые законы не только будут *читаться* по-другому, они будут противоречить предшествующим классическим законам *также по своему содержанию*» [Фейерабенд, 1978, с. 430]. Будут ли две отдельные фундаментальные теории несоизмеримыми или нет, зависит от их интерпретации: в одних интерпретациях они будут соизмеримы, в других – несоизмеримы. Тем не менее, как отмечает Фейерабенд, имеются такие пары теорий (например, классическая физика и квантовая теория, классическая механика и теория относительности), которые в своей традиционной интерпретации оказываются несоизмеримыми. Правда, по словам Фейерабенда, «не слишком трудно выдумать интерпретацию, превращающую несоизмеримые теории в соизмеримые, однако ни один философ до сих пор не смог добиться того, чтобы его интерпретация позволила решить все те проблемы, которые были решены посредством отбрасываемой им интерпретации» [Фейерабенд, 2010, с. 102].

Тотальная несоизмеримость делает теории замкнутыми, своеобразными монадами, которые никоим образом не могут вступить в конфликт между собой. Стало быть, между конкурирующими теориями исключается возможность какой-либо соизмеримости¹³. Иными словами, несоизмеримость у Фейерабенда означает невозможность сравнивать теории друг с другом, что фактически исключает возможность внешней критики любой теории со стороны других. К этому собственно и сводится смысл тезиса несоизмеримости Фейерабенда, имевшего далеко идущие последствия для формирования методологического анархизма: если нет возможности сравнивать одну концепцию с другой, нет общего критерия для их оценки и осуществления выбора между ними, то, следовательно, «все оправдано», «все допустимо». И все же, несмотря на тотальную несоизмеримость между строго альтернативными теориями, Фейерабэнд пытался найти средства, позволяющие сравнивать такие теории, за пределами их содержания. В качестве таковых средств он выделял *формальные критерии*, а именно: *логическая последовательность (логическая стройность)* теории, *минимум аппроксимаций*, *количество предсказанных фактов* и другие. Правда, эти критерии по своей сути субъективны, что, по словам Фейерабенда, «превращает выбор теории из “рациональной” и “объективной” шаблонной процедуры в весьма сложное решение, включающее в себя конфликтующие предпочтения, и пропаганда будет играть в нем главную роль...» [Фейерабэнд, 2010, с. 101]. Следует отметить, что такого рода апелляция к иррациональным средствам при выборе между конкурирующими теориями является на самом деле мифом, инспирированным утверждением о том, что теоретическая нагруженность опыта и эмпирических высказываний ведет к невозможности рационально обсуждать различные теории, картины мира, парадигмы. Именно этот миф является источником тезиса несоизмеримости и связанного с ним гносеологического анархизма.

Кун хотя и придерживался близких Фейерабенду в этом вопросе взглядов, все же в отличие от него, утверждавшего полную несоизмеримость, допускал возможность частичной или неполной коммуникации¹⁴, характерной для дискуссий между сторонниками несоизмеримых точек зрения: «...все, что могут достигнуть участники процесса ломки коммуникации, – это осознать друг друга как членов различных языковых сообществ и выступить затем в роли переводчиков с одного языка на другой... Каждый будет обучен переводить теорию другого и ее следствия на свой собственный язык и в то же время описывать на своем языке тот мир, к которому применяется данная теория» [Кун, 1977, с. 263–264]. Такая частичная или неполная коммуникация достигалась, по Куну, путем не просто перевода теории или представления о мире «на язык какого-то научного сообщества – это не значит еще сделать ее принадлежностью данного сообщества, поскольку ее надлежит перенять, раскрыть, как она мыслится и работает, а не просто ее “переложить” с одного языка на другой, с языка, который был раньше чужим» [Там же, с. 266].

Итак, по мнению Куна, хотя различные парадигмы и несоизмеримы, тем не менее они взаимопереводимы. Такой перевод, а стало быть, и коммуникация между представителями различных научных сообществ становятся возможными благодаря

¹³ Выбор между двумя конкурирующими теориями (например, между птолемеевой и коперниканской, имевшими общие базисные высказывания и, следовательно, бывшими эмпирически лишь частично соизмеримы), по Фейерабенду, должен осуществляться иррациональными средствами, например путем пропаганды, убеждений, уговоров или внезапных озарений, что собственно и происходило, как он считает, с историко-научной точки зрения.

¹⁴ Кун сетовал на философов, которые, как он полагал, исказили его позицию по этому вопросу, считая, что между сторонниками несоизмеримых теорий вообще не может быть никакой коммуникации, а потому якобы выбор в пользу той или иной теории должен осуществляться не путем апелляции к надежным основаниям, а исходя из каких-то личных и субъективных соображений. Такого рода домыслы философов послужили поводом для обвинения Куна в иррационализме.

тому, что их обыденный мир и большая часть научного мира и язык являются для них общими. Именно это и позволяет сравнивать несоизмеримые теории, разрешает участникам коммуникаций оценивать достоинства и недостатки взглядов друг друга. Потому для Куна перевод – это мощное средство для и убеждения, и переубеждения, которые, правда, не всегда удаются, а даже если и удаются, то они не обязательно приводят к принятию новой парадигмы. А убедить кого-либо, по словам Куна, – «это значит внушить ему, что чье-то мнение обладает превосходством и может заменить его собственное мнение» [Кун, 1977, с. 264]. Переубеждение же Кун сравнивает с переключением гештальта, которое образует сердцевину революционного процесса в науке. В этом процессе достаточные основания для выбора теории обеспечиваются мотивами для переубеждения.

Идея взаимопереводимости различных несоизмеримых парадигм послужила основанием для обвинения Куна в релятивизме. В ответ на это обвинение он заметил, что его позиция действительно является релятивистской, но только применительно к культуре, ее развитию, членам различных культурных и языковых сообществ, но никак не по отношению к науке, в которой главным критерием при выборе теории является способность членов научного сообщества формулировать и решать головоломки, а также их следование определенной системе ценностей, внутри которой, по словам Куна, «они должны предпочитать простое сложному, естественное – искусственному, плодотворное – бесплодному, точное – неопределенному и так далее...» [Кун, 1978, с. 282]. В последовательности научных теорий, по мнению Куна, лучше приспособлены для решения головоломок как раз более поздние научные теории, чем ранние, поскольку «научное развитие, подобно развитию биологического мира, представляет собой однонаправленный и необратимый процесс» [Кун, 1977, с. 268]. Очевидно, что переход от одной теории к другой Кун основывает на *вере* научного сообщества в научный прогресс, на вере в том, что более поздняя теория будет более плодотворной, чем ранняя, стало быть, он находит критерий выбора теории за пределами рациональной аргументации, логики и эксперимента. Именно на этом основании И. Лакатос обвинял Куна в иррационализме.

Принцип минимальной соизмеримости Х. Шпиннера

Как и Фейерабенд, Шпиннер столкнулся с проблемой несоизмеримости вследствие отстаивания им *теоретического плюрализма*, следующего, в свою очередь, из фаллибилистского критицизма К. Поппера. Теоретический плюрализм как принципиально новая и революционная гносеологическая программа зиждется на основополагающих принципах критицистской методологии. Предлагаемый Шпиннером фаллибилистский плюрализм требует полной критикабельности теорий, делая их более «стойкими» перед натиском критики. При этом теоретический плюрализм имеет дело с целым океаном альтернативных теорий, подвергая их всех одновременно «испытанию».

Говоря о плюрализме теорий, Шпиннер подчеркивает, что он имеет место лишь тогда, когда существует плюральность теорий, находящихся друг к другу в отношении взаимной критики. Следовательно, ни одна точка зрения *сама по себе* не может претендовать быть «плюрализмом»: существует плюрализм теорий, но не существует теорий «плюралистических» или «не-плюралистических». Поэтому ни одна теория, ни одна теоретическая альтернатива не может *законно* исключаться из конкуренции плюралистических идей на том основании, что они являются «не-плюралистическими». Следовательно, в условиях свободной конкуренции теорий ни одна точка зрения не может уклоняться от критики, обладать «иммунитетом от критики»: любые теории открыты для критики. Критика же возможна лишь там, где имеет

место логическая непоследовательность или несовместимость, там, где возможно подлинное столкновение идей, противоречие. А минимальным условием для подлинной конкуренции идей, теорий является множество одновременно существующих теорий, максимум же критики может быть обеспечен лишь с помощью максимально строгих и глобальных альтернатив. По словам Шпиннера, «самая строгая и эффективная критика – критика *в свете теорий и через теории* – следовательно, с помощью альтернативных теорий» [Spinner, 1974, S. 87]. Стало быть, подлинный критицизм и плюрализм предполагает не просто разнообразие мнений, точек зрения и теорий, а «контрастирующие, провоцирующие, конкурирующие, поставленные под сомнение мнения, точки зрения и теории, диалектически – критически противостоящие» [Spinner, 1971, S. 37].

По мнению философа, критика посредством альтернативных теорий, или, иными словами, теоретический плюрализм *необходим*, потому что: 1) одни только факты не могут фальсифицировать теорию: лишь в своей критической функции, усиленной альтернативными теориями, факты являются достаточно сильной критической инстанцией (иными словами, без альтернативных теорий притупляется «пробный камень опыта»; 2) так называемая «метафизическая» часть теории¹⁵ может быть подвергнута критике только посредством альтернативных теорий; 3) даже самый эффективный тип экспериментальной проверки – так называемый решающий эксперимент – без альтернатив невозможен; 4) не фальсифицируемые непосредственно эмпирически теории могут фальсифицироваться при определенных обстоятельствах с помощью альтернатив, т.е. теоретические альтернативы могут привлекаться в качестве критических инстанций для «неопровержимых» теорий; 5) альтернативы могут приводить к открытию новых фактов, которые без активного участия альтернативных теорий, вероятно, никогда бы не были открыты; 6) без альтернатив невозможны научные революции; 7) теоретические альтернативы являются лучшим средством для обострения предшествующего научной революции кризиса господствующей парадигмы [см.: Spinner, 1974, S. 87–89]. По словам Шпиннера, «кризисы вследствие изобилия плюралистических идей и соответственно острой конкуренции теорий... являются не катастрофами, а родовыми схватками рождения науки» [Ibid., S. 90].

Вслед за Фейерабендом Шпиннер воспроизводит теоретический плюрализм на методологическом уровне, содержание которого образуют следующие «метаметодологические», нормативные правила, являющиеся по сути *регулятивными принципами*:

Первым и основным среди них является правило: «**Чем больше идей, тем лучше!** Чем больше идей вступает в игру и чем они лучше, тем активнее и плодотворнее может быть плюралистическая конкуренция идей» [Ibid.]. Это правило, по мнению Шпиннера, означает, что предлагаемая им прогрессивная методология не ставит никаких границ новым идеям. Напротив, она должна содействовать их постоянному возникновению.

Второе, не менее важное правило: *наука должна приветствовать теоретический плюрализм как «хаос мнений»*. Однако для прогрессивного развития знания важны не любые, а лишь конкурирующие альтернативные идеи, в процессе конкуренции которых можно выбирать наилучшие и исключать ненужные. Это правило выражает *компетентно-селективный аспект* методологии.

Третье правило, отражающее *элиминативный аспект* методологии, требует избавляться от идей, оказавшихся неплодотворными для науки и сдерживающими дальнейшее развитие знания.

¹⁵ Под ней Шпиннер понимает находящуюся за пределами эмпирической фальсифицируемости трансэмпирическую гипотетическую составляющую научной теории.

Четвертое правило – это принцип сохранения, требующий отказаться от преждевременного исключения идей, что должно содействовать проверке их на «выносимость», необходимому «росту» теорий и их максимальному использованию¹⁶.

Введение Шпиннером в свою методологию принципа сохранения приводит к существенному расхождению его концепции с ортодоксальным КР, ибо плюрализм Поппера и Альберта является прежде всего элиминативным, т.е. в этом случае подвергнутая критике теория исключается. Не-элиминативный плюрализм же допускает не любые идеи, теории, а лишь альтернативные теории.

Понимаемый таким образом плюрализм со всей остротой ставит проблему соизмеримости научных теорий, которой Шпиннер дает свое, отличное как от Поппера, так и Фейерабенда и Куна, решение.

Согласно Попперу, соизмеримые теории как минимум должны отвечать следующим объективным критериям: 1) информационному содержанию теории; 2) ее проверяемости; 3) фактическому успеху теории; 4) ее объяснительной силе; 5) аппроксимации истины и т.д. Посчитав эти попперовские критерии недостаточными для осуществления выбора между соизмеримыми теориями, Шпиннер обращается к доктрине тотальной несоизмеримости Фейерабенда и Куна, согласно которой условие соизмеримости невыполнимо в случаях конкуренции теорий. Осуществив критический анализ позиций Поппера, с одной стороны, и Фейерабенда и Куна – с другой, Шпиннер обнаруживает значительную брешь между этими позициями, позволяющую ему отвергнуть как попперовскую теорию аппроксимации истины, так и тезис тотальной несоизмеримости, которая в любом случае превратила бы теории в закрытые монады, а стало быть, они никогда бы не смогли вступить в конфликт между собой и в конце концов превратили бы теоретический плюрализм в плюрализм *иррациональный*. Иными словами, защищаемый Шпиннером теоретический плюрализм ничего общего не имеет с неуклюжим, извращенным плюрализмом, каковым оказывается на деле теоретический монизм. Образовавшуюся брешь между концепциями Поппера, с одной стороны, и Куна и Фейерабенда – с другой, Шпиннер заполняет требованием минимальной соизмеримости.

По мнению Шпиннера, рациональная дискуссия, критика возможны прежде всего только там, где имеют место противоречия, а последние, в свою очередь, возможны лишь между соизмеримыми теориями, содержащими минимум общего. Поскольку же принципиально несоизмеримые теории не имеют ничего общего, то они уклоняются от критики, по крайней мере, критики «извне». Несмотря на это, с точки зрения Шпиннера, несоизмеримые теории отнюдь не бесполезны, ибо благодаря «теориям-перехода» они могут стать соизмеримыми, хотя бы в минимальном смысле: минимальная соизмеримость означает, что конкурирующие теории соизмеримы хотя бы в одном существенном моменте. И эта минимальная соизмеримость является наиболее существенной и желанной для теоретического плюрализма, так как лишь она обеспечивает максимальную критику альтернативных теорий, расширяя тем самым возможности конфронтации и усиливая в целом плюралистический критицизм.

Согласно Шпиннеру, запрет несоизмеримых теорий никоим образом не приводит к стагнации научного знания, в таком случае рост знания регламентируется с помощью принципа Вильгельма – Буша¹⁷, который может содействовать возникновению

¹⁶ Подробнее о «метаметодологических» правилах теоретического плюрализма см.: [Шишков, 2019, с. 178–182].

¹⁷ Принцип Вильгельма – Буша – консервативный *монистический* принцип, используемый прежде всего в индуктивной логике и предназначенный для априорного исключения новых идей и сохранения принятых точек зрения. Тем самым он препятствует плюрализму и прогрессу знания. Этот принцип, по существу, радикально отличается от принципа сохранения, являющегося по природе принципом *плюралистическим*.

будущих альтернатив. И если цель науки – достижение максимально возможного роста научного знания, то теоретический плюрализм, как было показано выше, оказывается для этого наиболее подходящим.

Задаваясь вопросом об осуществимости фаллибилистско-плюралистической программы познания, Шпиннер ссылается на существенный исторический факт ее осуществления в далеком прошлом: «Начиная с рождения науки в героическую греческую эпоху досократиков, теоретический плюрализм является действительной практикой мышления и исследования науки в ее наиболее плодотворных периодах, революционных фазах... так что попперовский лозунг “Назад к досократикам!” может рассматриваться как разумная, крайне прогрессивная максима» [Spinner, 1974, S. 99–100].

Фаллибилистская модель познания Х. Шпиннера

Осуществленная выше реконструкция фаллибилистского критицизма и плюрализма позволяет теперь хотя бы схематично представить себе фаллибилистскую модель познания, которая, по мнению Шпиннера, образует, выражаясь словами И. Лакатоса, теоретико-познавательное «жесткое ядро» КР и была разработана в ортодоксальном КР лишь частично. Основу предлагаемой им модели составляет теоретический плюрализм. Разумеется, Шпиннер, как и все фаллибилисты-критицисты, далек от того, чтобы оправдывать заблуждения лишь человеческими слабостями. На самом деле они стремятся утвердить право человека на заблуждения и защитить эпистемологическую ценность последних для развития познания. Стало быть, развитию познания не ставится цель в форме фиксированного конечного пункта, заранее ему не задается определенная линия развития. Такого рода фаллибилизм претендует в рамках критицистской программы на роль метафизики в форме «метафизического реализма», содержание которого образует знаменитый попперовский мир-3. Этот реализм Шпиннера характеризуется прежде всего тем, что наличие абсолютно истинного, неизменного человеческого знания есть всего лишь творение человека, т.е. принимаемое на основе соглашения знание.

Таким образом, так называемый «метафизический реализм» Шпиннера ничего общего не имеет с традиционным онтологическим реализмом, он скорее всего сродни обычному гносеологическому конструктивизму. По мнению Шпиннера, научное знание конструируется посредством альтернативных теорий как относительно автономный, саморегулирующийся когнитивный процесс. По его словам, «реальность всегда следует за идеалами» [Ibid., S. 100] науки¹⁸, которые сами оказываются продуктами теоретической идеализации и популяризации. Эти идеалы не зарождаются в недрах науки, они не играют никакой роли в исследовательской практике, более того, они оторваны от реальной практики познания. Стало быть, эпистемологическо-методологические критерии и правила, нормирующие наше знание, не изыскиваются, а конструируются. Они нам не навязываются «природой» объектной области, законов природы или посредством иных инстанций, они являются, по сути, конвенциями, выбранными в соответствии с познавательной целью и условиями ее осуществимости. Ключом к их сущностному пониманию служит известный методологический принцип Шпиннера «*все возможно*»: от рассуждений о начале

¹⁸ Разумеется, идеалы науки ничего общего не имеют с реальной историей познания, поскольку, как замечает Шпиннер, «практика, в лучшем случае, лишь в *тенденции* соответствует *идеалу познания*...» [Spinner, 1977, Bd. 1, S. 15]. Невозможность «единства теории и практики» совершенно естественна, и было бы плохо, по словам немецкого философа, «если бы такая возможность существовала, ибо в науке не все разумное – действительно и не все действительное – разумно» [Ibid.].

познания, в качестве которого может выступать любое человеческое знание, даже если оно ложное, вплоть до того, что нет никакого существенного различия между рациональными научными теориями и иррациональными мифами. Это шпиннеровское «*все возможно*», как и фейерабендовское «*все дозволено*»¹⁹, означает лишь то, что не существует совершенно универсальных, не имеющих границ в своем применении и надежных методологических правил, норм и стандартов. Таковы последствия гипертрофированного фаллибилизма (гиперфаллибилизма). И этот итог, по видимому, не случаен, поскольку логика гиперфаллибилизма и гиперплюрализма с необходимостью приводит к подобному результату.

Список литературы

- Альберт, 2003 – *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме / Пер. с нем. И.З. Шишкова. М.: Едиториал УРСС, 2003. 264 с.
- Кун, 1977 – *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. Второе изд. М.: Прогресс, 1977. 320 с.
- Кун, 1978 – *Кун Т.* Замечания на статью Лакатоса // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) / Сборник переводов под общ. ред. Б.С. Грязнова и В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1978. С. 270–283.
- Кун, 2014 – *Кун Т.* После «Структуры научных революций» / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: АСТ, 2014. 443 с.
- Фейерабенд, 1978 – *Фейерабенд П.* Ответ на критику // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) / Сборник переводов под общ. ред. Б.С. Грязнова и В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1978. С. 419–470.
- Фейерабенд, 1986 – *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986. 542 с.
- Фейерабенд, 2010 – *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: АСТ, 2010. 378 с.
- Шишков, 2019 – *Шишков И.З.* В поисках новой рациональности: философия критического разума. М.: Едиториал УРСС, 2019. 398 с.
- Abel, 1983 – *Abel B.* Grundlagen der Erklärung menschlichen Handelns: Zur Kontroverse zwischen Konstruktivisten und kritischen Rationalisten. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1983. 210 S.
- Albert, 1991 – *Albert H.* Traktat über kritische Vernunft. 5. verb. und erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1991. 284 S.
- Anderson, 1988 – *Anderson G.* Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatoss und Feyerabends Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1988. 218 S.
- Bartley, 1980 – *Bartley W.W.* Ein schweriger Mensch. – Eine Portraitskizze von Sir Karl Popper // Nordhofen E. (hrsg.) Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits. Königstein: Athenäum, 1980. S. 45–89.
- Franko, 2006 – *Franko G.* Der kritische Rationalismus als Herausforderung für den Glauben // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. (GKP) Nürnberg, 2006. Heft 1. S. 40–66.
- Gadenne, Neck, 2021 – *Gadenne V., Neck R.* Hans Albert zum 100. Geburtstag // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. (GKP) Nürnberg, 2021. Heft 2. S. 8–28.
- Kuhlman, 1985a – *Kuhlman W.* Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg; München: K. Alber, 1985. 346 S.
- Kuhlman, 1985b – *Kuhlman W.* Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus: Eine Replik // Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985. Bd. XVI. H. 2. S. 357–374.
- Niemann, 2001 – *Niemann H.-J.* Hans Albert und die philosophischen Schulen // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. (GKP) Nürnberg, 2001. Heft 1. S. 1–13.

¹⁹ Этот принцип был заимствован Фейерабендом у основоположника дадаизма, австрийского и немецкого художника и теоретика искусства Рауля Хаусмана (1886–1971).

Niemann, 2004 – *Niemann H.-J.* Lexikon des Kritischen Rationalismus (Encyclopaedia of Critical Rationalism). Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 2004. 432 S.

Obermeier, 1980 – *Obermeier O.-P.* Poppers “Kritischer Rationalismus”: Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie. München: Ernst Fögel, 1980. 213 S.

Spinner, 1971 – *Spinner H.F.* Theoretischer Pluralismus. – Prolegomena zu einer kritizistische Methodologie und Theorie der Erkenntnisfortschritts // Sozialtheorie und soziale Praxis / H. Albert, hrsg. Meisenheim am Glan: Hein-Verlag, 1971. S. 17–41.

Spinner, 1974 – *Spinner H.F.* Plüralismus als Erkenntnismodell. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1974. 300 S.

Spinner, 1977 – *Spinner H.F.* Begründung, Kritik und Rationalität. Zur philosophischen Grundlagentheorie des Rechtfertigungsmodells der Erkenntnis und der kritischen Alternative. Bd. 1. Braunschweig: Vieweg, 1977. 307 S.

Spinner, 1978 – *Spinner H.F.* Popper und die Politik. Rekonstruktion und Kritik des Social-, Polit- und Geschichtsphilosophie des kritischen Rationalismus. Bd. 1. Berlin; Bonn: Verlag J.H.W. Dietz, 1978. 624 S.

Spinner, 1979a – *Spinner H.F.* Kritischer Rationalismus heute – eine Gespräch mit Helmut Spinner “Die Gesellschaft ist kein akademischer Debattierclub” // Psychologie heute. 1979. Bd. 6. Heft 7. S. 14–21.

Spinner, 1979b – *Spinner H.F.* Kritischer Rationalismus heute – eine Gespräch mit Helmut Spinner “Wo Wissen Privileg ist, wird Kritik zur Waffe” // Psychologie heute. 1979. Bd. 6. Heft 8. S. 41–46.

Spinner, 1982 – *Spinner H.F.* Ist der kritischer Rationalismus am Ende? Weinheim-Basel: Baltz, 1982. 133 S.

Spinner, 1983 – *Spinner H.F.* Zur gegenwertigen Problemlage des kritischen Rationalismus. – In Ordnung, am Ende oder im Aufbruch? // Information Philosophie. 1983. Bd. 2. S. 80–87.

Spinner, 1985 – *Spinner H.F.* Wissenschaft kommt nicht von Wissen, und Kunst kommt nicht von Können, aber Wissenschaft ist trotzdem keine Kunst // Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 1985. Heft 9/10. S. 859–878.

Principle the Minimum Commensurability of H. Spinner

Ivan Z. Shishkov

Department of Philosophy, Pirogov Russian Research National Medical University. 1 Ostrovitianov str., Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: ivan_shishkov@list.ru

The article attempts to reconstruct the solution of the fundamental for the Anglo-American historical school (T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend) *problem of incommensurability*, proposed by Helmut Spinner, a prominent representative of German critical rationalism (hereinafter referred to as CR). It is shown that this solution became possible on the way of rethinking the shortcomings of the orthodox CR of K. Popper and H. Albert, the main one of which Spinner saw in “scarcity” pluralism and criticism. To overcome it, he considered it necessary to develop the KR in the direction of “pluralistically extended fallibilist criticism” of the Feyerabend persuasion with some innovations. Spinner’s new version of the CR, was based on the following three fundamental principles: 1) *the principle of radicalization of pluralism (hyperpluralism)*; 2) *the principle of the infallibility of fallibilism (hyperfallibilism) (Fallibilität des Fallibilismus)*; 3) *the principle (requirement) of the minimum commensurability of theories*. The essence and content of the third principle is as follows. Minimal commensurability means that competing theories are commensurate, at least in one essential point: commensurability of this kind is mediated by “transition theories”. Incommensurable theories are by no means useless, for thanks to “transition theories” they can become commensurate, at least in a minimal sense. And this minimum commensurability is the most essential and desirable for theoretical pluralism, since only it provides the maximum criticism of alternative theories, thereby expanding the possibilities of confrontation and strengthening pluralistic criticism in general.

Keywords: Helmut Spinner, critical rationalism, the problem of incommensurability, pluralism, fallibilist criticism, the principle of hyperpluralism, the principle of hyperfallibilism, the principle of minimum commensurability, alternative theories

References

- Abel B. *Grundlagen der Erklärung menschlichen Handelns: Zur Kontroverse zwischen Kostruktivisten und kritischen Rationalisten*. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1983. 210 S.
- Albert H. *Traktat über kritische Vernunft*. 5. verb. und erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1991. 284 S.
- Albert H. *Traktat o kriticheskom razume* [Treatise on the Critical Mind], trans. by I.Z. Shishkov. Moscow: Editorial URSS Publ., 2003. 264 p. (In Russian)
- Anderson G. *Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos und Feyerabends Kritik des kritischen Rationalismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988. 218 S.
- Bartley W.W. Ein schweriger Mensch. – Eine Portraitskizze von Sir Karl Popper. In: Nordhofen E. (hrsg.) *Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*. Königstein: Athenäum, 1980. S. 45–89.
- Feyerabend P. Otvet na kritiku [Reply to Criticism]. In: *Struktura i razvitije nauki (Iz Bostonskikh issledovanii po filosofii nauki)* [The Structure and Development of Science: from Bostons Studies in the Philosophy of Science], ed. by B.S. Gryaznov, V.N. Sadovskii. Moscow: Progress Publ., 1978, pp. 419–470. (In Russian)
- Feyerabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works of Scientific Methodology], trans. by A.L. Niki-forov. Moscow: Progress Publ., 1986. 542 p. (In Russian)
- Feyerabend P. *Nauka v svobodnom obshchestve* [Science in a Free Society], trans. by A.L. Niki-forov. Moscow: AST Publ., 2010. 378 p. (In Russian)
- Franko G. Der kritische Rationalismus als Herausforderung für den Glauben. In: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*. 2006. Heft 1. S. 40–66.
- Gadenne V., Neck R. Hans Albert zum 100. Geburtstag. In: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*. 2021. Heft 2. S. 8–28.
- Kuhlman W. *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg; München: K. Alber, 1985. 346 S.
- Kuhlman W. Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus: Eine Replik. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985. Bd. XVI. H. 2. S. 357–374.
- Kun T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The Structure of Scientific Revolutions], trans. by I.Z. Naletov, Second Edition. Moscow: Progress Publ., 1977. 320 p. (In Russian)
- Kun T. Zamechaniya na stat'yu Lakatosa [Notes on Lakatos]. In: *Struktura i razvitije nauki (Iz Bostonskikh issledovanii po filosofii nauki)* [The Structure and Development of Science: Bostons Studies in the Philosophy of Science], ed. by B.S. Gryaznov, V.N. Sadovskii. Moscow: Progress Publ., 1978, pp. 270–283. (In Russian)
- Kun T. *Posle "Struktury nauchnykh revolyutsii"* [The Road since Structure], trans. by A.L. Niki-forov. Moscow: AST Publ., 2014. 443 p. (In Russian)
- Niemann H.-J. Hans Albert und die philosophischen Schulen. In: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*. 2001. Heft 1. S. 1–13.
- Niemann H.-J. *Lexikon des Kritischen Rationalismus* (Encyclopaedia of Critical Rationalism). Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 2004. 432 S.
- Obermeier O.-P. *Poppers "Kritischer Rationalismus": Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie*. München: Ernst Fögel, 1980. 213 S.
- Shishkov I.Z. V poiskakh novoi ratsional'nosti: filosofiya kriticheskogo razuma [In Search of New Rationality: the Philosophy of Critical Reason]. Moscow: Editorial URSS Publ., 2019. 398 p. (In Russian)
- Spinner H.F. Theoretischer Pluralismus. – Prolegomena zu einer kritizistische Methodologie und Theorie der Erkenntnisfortschritts. In: *Sozialtheorie und soziale Praxis*, hrsg. von H. Albert. Meisenheim am Glan: Hein-Verlag, 1971. S. 17–41.
- Spinner H.F. *Plúralismus als Erkenntnismodell*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1974. 300 S.
- Spinner H.F. *Begründung, Kritik und Rationalität. Zur philosophischen Grundlagenproblematik des Rechtfertigungsmodells der Erkenntnis und der kritischen Alternative*. Bd. 1. Braunschweig: Vieweg, 1977. 307 S.
- Spinner H.F. *Popper und die Politik. Rekonstruktion und Kritik des Social-, Polit- und Geschichtsphilosophie des kritischen Rationalismus*. Bd. 1. Berlin; Bonn: Verlag J.H.W. Dietz, 1978. 624 S.
- Spinner H.F. Kritischer Rationalismus heute – eine Gespräch mit Helmut Spinner "Die Gesellschaft ist kein akademischer Debattierclub", *Psychologie heute*, Bd. 6, Heft 7, 1979, S. 14–21.

Spinner H.F. Kritischer Rationalismus heute – eine Gespräch mit Helmut Spinner “Wo Wissen Privileg ist, wird Kritik zur Waffe”, *Psychologie heute*, Bd. 6, Heft 8, 1979, S. 41–46.

Spinner H.F. *Ist der kritischer Rationalismus am Ende?* Weinheim; Basel: Baltz, 1982. 133 S.

Spinner H.F. Zur gegenwertigen Problemlage des kritischen Rationalismus. – In Ordnung, am Ende oder im Aufbruch? *Information Philosophie*, 1983, Bd. 2, S. 80–87.

Spinner H.F. Wissenschaft kommt nicht von Wissen, und Kunst kommt nicht von Können, aber Wissenschaft ist trotzdem keine Kunst, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1985, Heft 9/10, S. 859–878.

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

И.И. Блауберг

Эмиль Бутру о философии Канта

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эмиль Бутру

Моральное учение Канта и современность¹

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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Перевод с французского языка и примечания И.И. Блауберг

Список литературы

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

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

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

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

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

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

Emile Boutroux on Kant's Philosophy

Irina I. Blauberg

Appendix: Emile Boutroux. Kant's Morals and Modernity

Translation and commentaries by Irina I. Blauberg

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

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

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

References

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Н.И. Герасимов, С.С. Беженуца

В.Л. Гордин и его статья «От Хаоса к изобретению Вселенной» (1934)

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

Беженуца Софья Сергеевна – магистр Учебно-научного центра изучения религий. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: bezhenutsa.sofia@gmail.com

Публикация состоит из двух частей – вступительной статьи, вводящей в проблематику исследования творчества В.Л. Гордина, и перевода его работы, опубликованной в 1934 г. во французском анархо-индивидуалистическом журнале Э. Армана “L’en dehors”. В статье отмечается, что эмигрантский период жизни российского мыслителя пока не изучен, а потому биографические сведения о нем содержат большие лакуны. Во введении читателю представлен обзор публикаций по творчеству В.Л. Гордина с 2014 по 2024 г. Делается вывод о стремительном росте интереса философов, историков и искусствоведов к идеям мыслителя. Публикаторы также подчеркивают необходимость интеграции экспертных групп в единое сообщество исследователей.

Ключевые слова: братья Гордины, В.Л. Гордин, русский анархизм, русская философия, русская эмиграция, релятивизм, космизм, конструкционизм

Вольф Лейбович Гордин (1885–1974) – один из наиболее загадочных и противоречивых российских мыслителей XX в. Его жизненный путь все еще плохо исследован – мы знаем общие биографические вехи, связанные с его пребыванием в России (особенно то, что касается его деятельности как анархиста), и почти ничего не знаем о том, как складывалась его судьба в эмиграции. Творческие инициативы В.Л. Гордина были необыкновенно широки и затрагивали почти все сферы человеческой деятельности – от политики до науки и философии.

Долгое время политическая сторона деятельности В.Л. Гордина во многом как бы «затемняла» интеллектуальную – историки до сих пор отдают предпочтение исследованию его общественно-политической жизни, а не тем философским сюжетам, которые во многом ее определяли [Рублёв, 2019; Гончарок, 2017]. Впервые в отечественной науке непосредственным изучением творческого наследия мыслителя

заявлялся лингвист С.Н. Кузнецов, опубликовавший в 1995 г. во французском научном сборнике статью, которая была им переработана и переведена на русский язык спустя 19 лет для российского журнала «Современная наука» [Кузнецов, 2014]. Его начинания углубила в своей диссертации А.В. Аролович, связавшая лингвистические эксперименты В.Л. Гордина с философским наследием русского космизма и анархизма [Аролович, 2005]. В 2016 г. философ М.Ю. Мартынов аргументированно представил творческую деятельность Вольфа Гордина в качестве философской критики, обращенной против представлений о языке как нормативной данности. По его мнению, российский мыслитель популяризировал культуру языковой практики, которая базировалась на идее лингвистического конструирования социальной реальности [Мартынов, 2016, с. 136–139].

С 2019 г. творческим наследием В.Л. Гордина активно интересуются какистики философии, так и книгоиздатели, историки искусства и даже художники. Два издательства – “Common place” и «Гилея» – независимо друг от друга переиздали поэму-утопию «Анархия в мечте: Страна Анархия» (1919) [Братья Гордины, 2019; Гордин А.Л., Гордин В.Л., 2019]. Текст написан А.Л. Гординым, но не без идейного влияния его брата. Историк философии Е.В. Кучинов в цикле своих статей продемонстрировал научному сообществу исключительную актуальность философского наследия мыслителя – то, как органично его идеи сочетаются и с герменевтикой М. Хайдеггера, и даже с современным материализмом [Кучинов, 2019а; Кучинов, 2019б].

В 2020 г. художник Г. Орехов по мотивам поэмы-утопии создал в выставочном пространстве фонда «Екатерина» инсталляцию «Домик Гординых», а на официальном youtube-аккаунте Московской школы фотографии и мультимедиа им. Родченко с таким же названием была опубликована видеозапись дискуссии не только об эстетических и политических идеях произведения, но и о сложной судьбе самого В.Л. Гордина [Герасимов, 2021, с. 44]. В 2021 г. искусствовед и историк культуры О.Д. Буренина-Петрова предложила противоречивую, но оригинальную интерпретацию идей мыслителя через теорию культуры Р. Барта [Буренина-Петрова, 2021, с. 211–215]. В том же году в «Истории философии» вышел очерк о «социотехнике» Вольфа и концепции интериндивидуализма его брата Аббы [Герасимов, Ткаченко, 2021]. В 2022 г. И.В. Аладышкин указал на синкретизм философской деятельности основателя языка АО и также подчеркнул, что «в рамках полномасштабной работы по формированию нового человека... Вольф Гордин был в определенном смысле последователен и настойчив, сосредоточив свое внимание не только на интеллектуальной, но и на психофизической подготовке, вплоть до телесной реорганизации человека в ходе переизобретения мира» [Аладышкин, 2022, с. 221]. В 2023 г. англо-американское издательство “AK Press” выпустило в свет сказку «Почему? Или Как мужик попал в страну Анархия» на английском языке (Why? or, How a Peasant Got Into the Land of Anarchy: An Anarchist Fairytale From the Russian Revolution, 2023), где в качестве авторов произведения указывается не только А.Л. Гордин, но и В.Л. Гордин [Gordin A., Gordin W., 2023]. В апреле того же года в «Истории философии» был опубликован комментированный перевод эмигрантской статьи В.Л. Гордина из американского “The Journal of Philosophy” [Герасимов, 2023а], а в июле в журнале «Отечественная философия» – материалы из архива Исследовательского института языка идиш в Нью-Йорке, которые раскрывают важные детали биографии братьев-мыслителей [Герасимов, 2023б]. В конце декабря на сайте «Большой российской энциклопедии» появилась обзорная статья о творческом наследии Гординых [Большая российская энциклопедия, 2023], а на страницах «Философских наук» – теоретическая работа по рецепции их философских трудов, написанных в период эмиграции [Герасимов, Ткаченко, 2023]. В январе 2024 г. вышла книга историка культуры О.В. Соколовой «“Штык-язык остри и три!”: языковые политики

поэтического авангарда», в которой эстетическая сторона философии Вольфа Гордина интегрируется в контекст истории авангардного искусства пореволюционной России [Соколова, 2024, с. 80–91]. Можно смело констатировать факт: начиная с 2014 г. внимание к творческому наследию В.Л. Гордина только усиливается. За последние 10 лет его труды стали предметом исследования со стороны разных специалистов. Однако говорить о какой-либо сплоченности исследователей еще очень рано.

У современного экспертного сообщества есть множество трудностей. Во-первых, это проблема авторизации текстов мыслителя. В.Л. Гордин подписывал свои сочинения всегда по-разному («Бр. Гордины» [Бр. Гордины, 1918], «Бэоби» [Бэоби, 1921а; Бэоби 1921б] и даже «Братья Гордины» [Братья Гордины, 1924]), а на протяжении жизни то сближался с братом, то отдалялся от него. В советской прессе журналистам приходилось всякий раз уточнять, о каком из братьев Гординых идет речь [Московские силуэты, 1922]. Например, «Братья Гордины» – в одном случае это А.Л. и В.Л. Гордины [Братья Гордины, 1918], в другом – исключительно В.Л. Гордин [Братья Гордины, 1924]. Для авторизации того или иного сочинения важно знать, что происходило с мыслителем на каждом этапе его жизненного пути и как складывались его отношения с братом, – и это тянет за собой другую проблему. Во-вторых, современные специалисты работают в ситуации, когда никакой подробной биографии мыслителя нет. В-третьих, и проблема авторизации, и вопросы, касающиеся биографии В.Л. Гордина, – все это не обсуждается на страницах академической печати. Мы наблюдаем очевидную асимметрию: интенсивность изучения творческого наследия Вольфа все усиливается, а отмеченные проблемы никак не решаются. Публикация и перевод сочинений мыслителя – необходимый и обязательный шаг на пути к интеграции экспертного сообщества.

Эмигрантский период жизни В.Л. Гордина для некоторых исследователей до сих пор – *terra incognita*. Влиятельный историк П. Эврич (Avrich) высказал предположение, что Бэоби стал американским протестантским миссионером. Что лежит в основе этого предположения? Известные лишь самому П. Эвричу «надежные источники», о которых он рассказать научному сообществу, видимо, не успел [Эврич, 2006, с. 249]. К сожалению, именно эту бездоказательную версию воспроизводят и некоторые другие исследователи, например историк анархизма и правовед С.Ф. Ударцев [Ударцев, 2019, с. 836–837]. Философ П.В. Рябов и вовсе полагает, что В.Л. Гордин умер в психиатрической лечебнице в России, хотя и допускает, что Бэоби все-таки выжил и стал протестантским проповедником [Рябов, 2020, с. 323].

Последние исследования показывают, что в эмиграции мыслитель протестантским миссионером никогда не был, а активно развивал то, что он уже успел сделать в России [Герасимов, 2023б, с. 79–83]. В 1926 г., оказавшись в США, Бэоби сразу же захотел быть услышанным в стенах американской академии. Ему удалось связаться с Колумбийским университетом и опубликовать в “The Journal of Philosophy” статью «Философия относительности» (The philosophy of relativity), в которой он подверг философской критике идею причинности и функционализм.

В 1930-е гг. Вольф восстанавливает общение со своим братом Аббой и пишет для его журнала “The Clarion” философско-публицистические статьи и эссе на английском языке. Кроме того, он сотрудничает с французским анархо-индивидуалистом Э. Арманом (Armand, 1872–1963) [Фёдоров, 2018], главным редактором издания “L'en dehors”, куда также помещает свои сочинения по разным философским вопросам. Несмотря на то, что В.Л. Гордин остался верен своим взглядам, которые сформировались у него в России в 1919–1926 гг. (научно-технический оптимизм, представление о языке как о социальном конструкте и т.д.), в США они претерпели ряд изменений. Во-первых, как показывают публикации этих лет, Вольф отказался от использования элементов грамматики и лексики языка АО применительно

к иностранным языкам (вероятно, взаимодействие АО с английским и французским оказалось куда менее успешным, чем с русским). Во-вторых, изменился и сам философский подход к развитию идей. Вместо анализа локальных (и часто практически ориентированных) концепций [Бэоби, 1921б] – разработка онтологии с опорой как на классическую историко-философскую мысль, так и на современные философские теории [Gordin, 1931].

В мае 1934 г. Бэоби публикует в “L'en dehors” свою первую франкоязычную статью, которая называется «От Хаоса к изобретению Вселенной» (Du chaos à l'universelle invention) [Beoby, 1934]. В этом эссе В.Л. Гордин не отходит от заданного в «Философии относительности» концептуального вектора – он продолжает развивать свою специфическую онтологию, которая базируется на представлении о том, что видимый нами мир есть изобретение человеческого ума посредством упорядочивания хаотично расположенных в пространстве и времени фрагментов реальности. Мыслитель акцентирует внимание на том, что сам процесс познания/конституирования бытия связан с языковым и социальным творчеством личности (что также подразумевает социальную природу языка и языковую природу социальной коммуникации). Это наводит на мысль, что Вольф Гордин, вероятно, предчувствовал скорое появление в интеллектуальной культуре такого явления, как социальный конструкционизм, – концепции, согласно которой все наше знание является не отображением объективно существующих вещей, а системой идейных конструктов, вырабатываемых нашим умом в процессе познания (которое всегда по умолчанию погружено в социальную реальность).

Публикуемый здесь перевод статьи сделан с учетом сохранения стиливых особенностей оригинала. Многие фрагменты текста В.Л. Гордина нельзя назвать абсолютно прозрачными и понятными; кроме того, в сочинении содержатся даже фактические ошибки (интерпретации и анализу текста, пожалуй, необходимо посвятить отдельное исследование). Наши пояснения и комментарии призваны внести ясность там, где читатель столкнется с возможными трудностями толкования.

В.Л. Гордин

От Хаоса к изобретению Вселенной¹

Поскольку все признают, что «в начале» был Хаос (что подразумевает, что «в конце» должно остаться нечто, напоминающее этот Хаос), возникает вопрос: кто упорядочил и кто упорядочивает вышеупомянутый Хаос; кто его систематизировал, классифицировал?

Ответ один: те, кто систематизирует его сейчас.

Кто они?

Помните столь известную обсерваторию Маунт-Вилсон?² Кто там занимается классификацией Вселенной? *Астроном*. Это он – тот, кто создал Вселенную. Добавьте к этому персонажу Философа, вседневно занятого классификацией, систематизацией и Науки, и Вселенной.

Кто выполнял эту работу в начале? Индийские Веды называли этих людей «риши»³.

Они были первыми изобретателями предметов и инструментов, первыми организаторами событий и систем; творцы пространства, времени, чисел, etc... языка – одним словом, *строители мира*, первые *Астрономы-философы*, *Маги-мифологи*. Первый астроном звался Астрологом (магом), а первый философ был Мифологом. А что ранее, в более отдаленные времена? Это было первобытное человечество. Тогда еще не было специализаций. Каждый был Магом-Астрологом и Мифологом. Каждый участвовал в творении мира. Именно человечество стало первым классифицировать, прежде всего – в действительности различать, изобретать похожее и непохожее; освобождать свое тело и мысли от сетей вселенского хаоса, затем отделять его (Анаксимандр), «ограничивать» (Пифагор, Уайтхед⁴), разбивать на «деления» или «части»⁵ (Уайтхед в «Процессе и реальности»⁶), лепить вещи-события из этого туманного хаоса, который пребывал внутри и вокруг него [человека], в его теле и в его мыслях. Это «ограничение» (по словам Уайтхеда в его «Принципе относительности»⁷) объектов могло быть установлено человеком сначала без использования языка –

¹ Перевод статьи осуществлен по изданию: *Beoby W. Du chaos à l'universelle invention // L'en dehors*. 1934. No. 270. P. 110–111. – *Примеч. пер.*

² Маунт-Вилсон (англ. Mount Wilson Observatory (MWO), код обсерватории «672») – астрономическая обсерватория на горе Вилсон (высота 1742 метра), к северо-западу от Лос-Анджелеса, Калифорния. Атмосфера на горе Вилсон более спокойная, чем в других частях Северной Америки, что делает ее идеальным местом для астрономических наблюдений. Обсерватория была официально открыта 8 декабря 1908 г. – *Примеч. пер.*

³ Риши (санскр. ऋषि, IAST: ṛṣi – «провидец», «мудрец») – мудрецы в индуизме, которым, как считается, боги открыли ведийские гимны. – *Примеч. пер.*

⁴ Уайтхед Альфред Норт (англ. Whitehead; 1861–1947) – британский математик, логик, философ, автор оригинальной философии процесса. – *Примеч. пер.*

⁵ В оригинале А. Уайтхед использует термин “division”. В.Л. Гордин переводит это на французский как “divisions” и добавляет синоним “tranches”. – *Примеч. пер.*

⁶ Книга «Процесс и реальность» (англ. Process and Reality, 1929) – одна из важнейших в библиографии А. Уайтхеда. В ней он разрабатывает специфическую онтологию, где процессуальность бытия сочетается с причинностью. – *Примеч. пер.*

⁷ В оригинале А. Уайтхед использует термин “limitation”. – *Примеч. пер.*

знаками (Рибо⁸, Тард⁹). Но, многое время спустя, человечество изобрело язык как высший инструмент классификации мира. Затем оно подарило имена вещам, планетам, животным и т.д. Это было не просто именование, но использование этой пары универсальных ножниц – языка, – чтобы отделить вещи и действия от изначальной неразберихи.

С этого момента действительно началось создание Вселенной. За этим последовали Астрономия и Математика, Наука и Технология.

Все это еще *terra incognita*. Роль языка (*langage*) как механизма упорядочения мира не исследована. Общее языкознание – это совершенно новая область исследований (Кроче¹⁰).

Мало кто догадывается, что язык в качестве ономотологии¹¹ является четвертой ветвью методологии, включающей в себя математику, логику, эпистемологию¹². После разочарования в магии, в магической формуле, мы остановились, поверив, что «в начале было Слово». Вот почему Гёте заявил: “Am Anfang war die That”¹³ («в начале было Дело»). Слово сочетаемо с пустословием и схоластическим догматизмом. Но эти две сентенции не противоречат друг другу; так как в начале было в избытке и Действие (магия, прикладное искусство, примитивная техника), и Слово (обозначение, мифология, примитивная наука).

И то, и другое происходит от человеческого рода, но все, что первобытный человек делал, все, что он думал, все, о чем говорил, – как он верил, «проистекает от Бога». Бог был идеальной персонификацией творческо-изобретательного гения человечества. Мы находим эту персонификацию наиболее выраженной в греческом мифе о музах. Гомер всегда приписывал достижения своего личного гения «откровениям муз». Если мы принимаем эту первоначальную и античную терминологию, мы незамедлительно признаём, что творение Мира Богом синонимично творению мира человеческим родом, то есть его творческим гением, его *способностью к изобретательству*, которую древние называли Богом. Когда Гомер утверждает: «Музы вдохновили меня на то и это», он хочет сказать, что именно его способность изобретать «подказала» ему ту или иную идею или поэму. Так, взывая к музе, Гомер стимулирует собственное личное *вдохновение*, упражняет свою *фантазию*, вкладывает в это свою *способность изобретать*. *Гений* – не что иное, как древнее имя *Бога*. *Теизму* предшествовал анимизм, правление духов, гениев, демонов, девонов. Когда пророк говорил: «Дух Господень на мне»¹⁴, он имел в виду свой дух, свое мышление, свою «креативность», которую он, как и все древние, называл Богом.

Отсюда следует, что «творение мира Богом» есть синоним «творения мира человечеством», синоним способности человечества к творчеству и изобретательству, также именуемой «Богом».

⁸ 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. – *Примеч. пер.*

⁹ Тард Жан Габриель (фр. Tarde; 1843–1904) – французский социолог и криминолог. Важным понятием в объяснении развития общества, по Тарду, является «изобретение» (или «нововведение»). Оно рассматривается Тардом как процесс адаптации к изменяющимся условиям окружающей среды. – *Примеч. пер.*

¹⁰ Кроче Бенедетто (итал. Croce; 1866–1952) – итальянский философ, представитель неогегельянства, литературный критик. Оказал большое влияние на эстетическую мысль первой половины XX в. – *Примеч. пер.*

¹¹ Наука об именах и их классификации.

¹² Критика науки.

¹³ Ошибка В.Л. Гордина. Правильно – Im Anfang. – *Примеч. пер.*

¹⁴ Лк. 4:18, цитата из пророка Исайи. – *Примеч. пер.*

Что, исходя из вышесказанного, представляют собой дарвинизм и теория эволюции?

Натуралистический миф. Воображаемое распространение человеческой способности к изобретению на эпоху до возникновения человеческого рода. Если бы кто-то спроецировал авиацию и телевидение на каменный век, его сочли бы созревшим для сумасшедшего дома. Но то, что современная наука, что одна из ее теорий, сформулированных в двадцатом веке, проецируется не только на время, предшествующее существованию человека и всей науки, но также на состояние до возникновения мира, на хаос, – все находят это естественным.

Однако пора понять, что закон или научная теория либо созданы, следовательно, оказываются творением-изобретением (которое не может быть спроецировано ретроспективно, так как научные законы, подобно другим законам, не имеют обратной силы) – либо же сущая ерунда, фикция, как это называет Файхингер¹⁵. Между нашей теорией «изобретения» и файхингеровской «фикцией» нет места для промежуточного удобства Анри Пуанкаре¹⁶, относительности Эйнштейна и т.д. Это или изобретения, или ничто – т.е. «фикции».

Нет сомнений, что теория эволюции, будучи чистой фикцией (она не может быть изобретением, так как мы не можем проецировать изобретения, наши личные творения, на Природу, другими словами, Хаос), имеет свое применение в упорядочении нашего мира, мира, в котором мы сейчас живем, и так как она служила для некоторых целей, многие в нее поверили. Но это не оправдывает ее существование, так как дьявол и ад также повлияли на тех, кто в них верит. Уильям Джеймс¹⁷, обычно один из самых смелых умов, ошибся в этом вопросе. Нужно отбросить старую механику, хотя она и была «полезной» или еще могла бы какое-то время быть таковой!

Эволюция – не что иное, как инвенто-морфизм, примененный к Природохаосу. Так же как и Сотворение (Богом), эволюция – это идеализация творческих способностей человечества. В реальности именно человечество со своей наукой, последним словом науки, проецируется в первичную туманность в духе гипотезы Лапласа – Канта. Так что наши недавно изобретенные механизмы работали «на небесах» с самого начала начала¹⁸ хаоса, как будто хаос никогда и не «начинался», – так Аррениус водружает современные холодильники среди звезд!¹⁹

Было действительно от чего хохотать до упаду при виде этой битвы мифов, в которой дарвинистский миф борется с мифологией первой главы первой книги Ветхого Завета.

Нелепости добавляет и то, что христиане, отвергающие Ветхий Завет с законом Моисеевым, изображают из себя защитников Ветхого Завета от ереси Науки!!

¹⁵ Файхингер Ганс (нем. Vaihinger; 1852–1933) – немецкий философ-пессимист, исследователь творчества И. Канта, профессор университетов в Страсбурге с 1883 г., в Галле с 1906 г. Известен, главным образом, как основатель фикционализма. – *Примеч. пер.*

¹⁶ Математик А. Пуанкаре придерживался идеи конвенционализма, согласной которой наше знание является результатом соглашения. А. Пуанкаре считал конвенциональную теорию истины наиболее удобной для развития науки. – *Примеч. пер.*

¹⁷ Джеймс У. (англ. James; 1842–1910) – американский философ, психолог, один из ведущих теоретиков прагматизма. – *Примеч. пер.*

¹⁸ В оригинале В.Л. Гордин два раза использует слово «начала» (le commencement du commencement du chaos). – *Примеч. пер.*

¹⁹ Аррениус Сванте Август (швед. Arrhenius; 1859–1927) – шведский физико-химик, автор теории электролитической диссоциации, лауреат Нобелевской премии по химии (1903). С.А. Аррениус занимался исследованием температуры и скорости. Его научные труды стали теоретической основой технологии морозильных установок. Прапрадедушка известной шведской экологической активистки Г. Тунберг. – *Примеч. пер.*

Однако мы предполагаем, что наша теория *изобретения* и творения мира родом человеческим больше согласуется с догмой первой главы Бытия, чем с догмами дарвинизма и эволюции.

То, что дарвинистская догма в настоящее время подвергается критике со стороны собственных же сторонников, хорошо известно всем, кто ее серьезно изучает. Виды и т.д. должны рассматриваться как биологические *кванты*²⁰. Уже в 1909 г. физиолог Иогансен²¹ возражал против дарвинизма, потому что существует *изначальный предел* Разнообразия, даже когда речь идет об искусственном отборе, который является лишь одним из инструментов ботано-зоологической техники и из которого дарвиновский миф о «естественном отборе» создает техноморфизм, творение «природохаоса», подобно искусственному отбору, осуществляемому сначала человечеством.

Дарвинизм и эволюция изначально задумывались только как теория моногенеза, тогда как последние данные подтверждают плюрализм Уильяма Джеймса, как минимум в том, что касается знаменитого «начала»²². Полигенез разрушает саму основу дарвинизма и эволюции. Множественное может трансформироваться в Единичное не в процессе естественной эволюции, но благодаря искусственному акту слияния, совершаемому технически и научно; в последнем случае речь идет о монистской классификации, самой искусственной форме. Прежде всего Хаос, затем Множество и наконец, но в последнюю очередь, Монизм венчают наше изобретение мира, что эволюционирует от Хаоса к Единству, к Единому.

Артур Кит²³ признает, что, когда мы возвращаемся к происхождению человека, мы оказываемся в присутствии огромного разнообразия под-рас (мы говорим «под-расы», так как нет других рас, кроме одной человеческой); тут мы сталкиваемся во все не с моногенезом, но с Плюрализмом, и из этого Плюрализма вытекает лишь один путь, ведущий к еще большему разнообразию, саморастворяющемуся в Хаосе.

Новая теория Хаоса, которая своим обновлением во многом обязана Джеймсу, сейчас является последним словом современной физики (поскольку относительность постулирует изначальную или основную «иррелятивность»²⁴, которая есть хаос), и Астрономия заменяет теорию эволюции.

Каждый знает, сколько Дарвин трудился, чтобы объяснить возникновение «разнообразия», которое он не смог не приписать Случайности, в то время как мы думаем, что Разнообразие, максимальное Разнообразие, изначально дано Хаосом. Пока дарвинизм и теория Лапласа-Канта ищут причину или объяснение разнообразия

²⁰ То есть, чтобы не вдаваться в слишком длинные и слишком технические объяснения: «дискретное количество».

²¹ Иогансен Вильгельм Людвиг (дат. Johannsen; 1857–1927) – датский физиолог, биолог и фармацевт. В 1903 г. в работе «О наследовании в популяциях и чистых линиях» ввел термин «популяция». В 1909 г. в работе «Элементы точного учения наследственности» ввел термины «ген», «генотип» и «фенотип». – *Примеч. пер.*

²² В метафизике У. Джеймс выступал последовательным сторонником плюрализма, что нашло свое выражение, с одной стороны, в разработке им концепции открытой, изменчивой, «плюралистической вселенной» и в критике натурализма, детерминизма и монизма – с другой. – *Примеч. пер.*

²³ Кит Артур (англ. Keith; 1866–1955) – британский анатом и антрополог, сторонник расовой теории. Член Лондонского королевского общества с 1913 г. – *Примеч. пер.*

²⁴ Иррелятивность – термин, который также встречается в книге Х.-Г. Гадамера ««Истина и метод. Основы философской герменевтики» (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1960). «Трансцендентальная субъективность – это “пра-Я”, а не “одно-из-Я”. Для нее почва заранее заданного мира устранена. Она есть иррелятивность как таковая, с которой соотносена всякая релятивность, в том числе – релятивность исследующего “Я”» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова М.: Прогресс, 1988. С. 154). – *Примеч. пер.*

видов, звездных вселенных etc., нам необходимо объяснение только в отношении тенденции Объединения.

Космогонии более не существует. Поместить монизм в истоки было фундаментальной ошибкой всей мифологии, всех выдвинутых научных теорий о зарождении или происхождении человека, видов или миров.

С этого момента мы можем говорить не о Космогонии, но о *Космотехнике*, не о происхождении мира, но о его *изобретении*.

У хаоса не может быть происхождения. Эпикур ошибался, спрашивая своего наставника, который учил его теогонии Гесиода: «А кто создал Бога?». Ибо первым богом Гесиода был Хаос, а хаос не может иметь источника – происхождение подразумевает временную последовательность, тогда как хаос игнорирует время. *Время еще не было изобретено*. «Время», «число» и прочее – так же как и «язык» и т.п. – не что иное, как *изобретения человечества* – механизм, который служил и служит человеческому роду в превращении хаоса в мир и в упорядочении его таким образом.

Наш мир – не что иное, как изобретение человечества.

И история этого изобретения – история Культуры.

Хроники человечества – это хроники Вселенной. И архивы Вселенского человечества за все времена можно кратко представить в виде бесконечного вектора, направленного от способности изобретательства к все-изобретательству, – последнее составляет пан-идеал человечества во все времена. Преобразовать Космос в совершенную систему, *изобретенную от начала до конца*, не только научно, но и технологически, – конечная цель человечества. Бессмертие, Всеведение, Всемогущество являются составными частями этого вечного вектора Всеизобретения, Биоизобретения и Психо-культуро-изобретения, связанных и слаженных в едином Вселенском Изобретении.

W. Veoby

Перевод с французского языка – С.С. Беженуца.

Примечания – Н.И. Герасимов и С.С. Беженуца

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.

Аладышкин, 2022 – *Аладышкин И.В.* Эволюция представлений анархистов о личности в советской России // *Апология безвластия: Анархистская альтернатива решения социально-политических проблем* / Под ред. П.И. Талерова. СПб.: РХГА, 2022. С. 215–239.

Большая российская энциклопедия, 2023 – Портал. Большая российская энциклопедия. Братья Гордины. URL: <https://bigenc.ru/c/brat-ia-gordiny-c5871e> (дата обращения: 18.01.2024).

Бр. В. и А. Гордины, 1909 – *Бр. В. и А. Гордины*. Система материальной и относительной естественности. Вильно: издание авторов, 1909. 20 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, 1924 – *Братья Гордины*. Грамматика панметодологического языка АО. Изд. второе. М.: Типография АО «Человечество», 1924. 16 с.

Братья Гордины, 2019 – *Братья Гордины*. Страна Анархия. Утопии братьев Гординых. М.: Common place, 2019. 302 с.

Братья Гордины, 1918 – *Братья Гордины*. Манифест пананархистов. М.: Малый секретариат Северного областного союза анархистов, 1918. 60 с.

Буренина-Петрова, 2021 – *Буренина-Петрова О.Д.* Анархизм и искусство авангарда. СПб.: Петрополис, 2021. 296 с.

- Бэоби 1921a – *Бэоби (В. Гордин)*. План человечества (внегосударственников-всеизобретателей). М.: Издание Всеизобретальни, 1921. 36 с.
- Бэоби 1921b – *Бэоби (В. Гордин)*. Изобрет-питание (Как выход из всех соврем. тупиков-разрух и как путь к бессмертию): Опыт попул. очерка жизнеизобретательства. Перевод с языка Ао и скороизобретписи. М.: Изд-во Всеизобретальни, 1921. 40 с.
- Герасимов, 2021 – *Герасимов Н.И.* Художественные миры русского анархизма начала XX века (проблема идеала) // Вестник Московского государственного ун-та культуры и искусств. 2021. № 4 (102). С. 37–49.
- Герасимов, 2023a – *Герасимов Н.И.* В. Гордин. Философия относительности // История философии / History of Philosophy. 2023. Т. 28. № 1. С. 104–115.
- Герасимов, 2023b – *Герасимов Н.И.* Кто такие братья Гордины? (на материале архивных документов Исследовательского института идиша в Нью-Йорке) // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 1. С. 77–88.
- Герасимов, Ткаченко, 2023 – *Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А.* Творчество братьев Гординых в эмиграции: философская антропология и социальная философия // Философские науки. 2023. Т. 66. № 3. С. 82–101.
- Герасимов, Ткаченко, 2021 – *Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А.* О пананархизма к социотехнике и индивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых // История философии / History of Philosophy. 2021. № 1 (26). 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.Л., Гордин В.Л.* Анархия в мечте: Публикации 1917–1919 годов и статья Леонида Геллера «Анархизм, модернизм, авангард, революция. О братьях Гординых» / Сост., подгот. текстов и коммент. С. Кудрявцева. М.: Гилея, 2019. 444 с.
- Кузнецов, 2014 – *Кузнецов С.В.* Linguistica cosmica: рождение «космической парадигмы» // Современная наука. 2014. № 2. С. 39–65.
- Кучинов, 2019a – *Кучинов Е.В.* Техника анархии: утопии на полях хайдеггеровского вопроса // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 (158). С. 124–141.
- Кучинов, 2019b – *Кучинов Е.В.* От пананархизма к АОизму и АИИЗу: очерк истории и мифологии одного инопланетного племени // Этнографическое обозрение, 2019. № 6. С. 34–48.
- Московские силуэты, 1922 – *Московские силуэты* // Известия ВЦИК. 1922. № 26 (1465). С. 2–3.
- Мартынов, 2016 – *Мартынов М.Ю.* Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. 176 с.
- Рябов, 2020 – *Рябов П.В.* Краткий очерк истории русского анархизма. От Феодосия Косого до Алексея Борового. М.: Common place, 2020. 384 с.
- Соколова, 2024 – *Соколова О.В.* «Штык-язык остри и три!»: языковые политики поэтического авангарда. М.: Культурная революция, 2024. 551 с.
- Ударцев, 2019 – *Ударцев С.Ф.* А.Л. Гордин – теоретик постклассического анархизма XX века // Сто лет Уральскому государственному юридическому университету (1918–2018 гг.). Екатеринбург: УрГЮУ, 2019. С. 826–841.
- Фёдоров, 2018 – *Федоров А.Ю.* Эмиль Арман и его анархия // Acta Eruditorum. 2018. № 26. С. 61–65.
- Эврич, 2006 – *Эврич П.* Русские анархисты. 1905–1917 / Пер. с англ. И.Е. Полоцка. М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. 272 с.
- Beoby, 1934 – *Beoby W.* Du chaos à l’universelle invention // L’en dehors. 1934. No. 270. P. 110–111.
- Gordin, 1931 – *Gordin W.* Creation or Evolution or World Invention. Roscoe, Calif: The Inventist, 1931. 16 p.
- Gordin A., Gordin W., 2023 – *Gordin A., Gordin W.* Why? or, How a Peasant Got Into the Land of Anarchy: An Anarchist Fairytale From the Russian Revolution. Chico, California: AK Press, 2023. 120 p.

V.L. Gordin and His Article “From Chaos to the Invention of the Universe” (1934)

Nikolai I. Gerasimov

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

Sofia S. Bezhenutsa

State University for the Humanities, Department of Religious Studies. 6 Miusskaya Ploshchad, Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: bezhenutsa.sofia@gmail.com

Appendix:

V.L. Gordin. From Chaos to the Invention of the Universe

Translation from French by Sofia S. Bezhenutsa
Commentaries by Nikolai I. Gerasimov, Sofia S. Bezhenutsa

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 1934 in E. Armand's French anarcho-individualist journal "L'en dehors", from French into Russian. Authors emphasize that it is impossible to write the biography of the Russian thinker until the emigrant period of his life is studied. In addition, the introduction provides the reader with a review of publications on the work of V.L. Gordin from 2014 to 2024. The conclusion is made about the rapid growth of interest among philosophers, historians and art historians in the ideas of the thinker. The authors also insist on the necessary integration of expert groups into a single community of researchers.

Keywords: Gordin brothers, V.L. Gordin, Russian anarchism, Russian philosophy, Russian emigration, relativism, cosmism, constructionism

References

Aladyshkin I.V. Evolyutsiya predstavlenii anarkhistov o lichnosti v sovetskoj Rossii [Evolution of Anarchists' Ideas About Personality in Soviet Russia], *Apologiya bezvlastiya: Anarkhistskaya al'ternativa resheniya sotsial'no-politicheskikh problem* [Apology of Powerlessness: Anarchist Alternative to Solving Socio-political Problems], ed. by P. Talerov. St.-Petersburg: RCHGA Publ., 2022, pp. 215–239. (In Russian)

Arolovich A.V. *Anarkhizm-universalizm v kontekste russkoi "kosmicheskoi paradigmy" nachala XX veka* [Anarchism-Universalism in the Context of the Russian "Cosmic paradigm" of the Beginning of the 20th century]: Dis. ... kand. kul'turologicheskikh nauk: 24.00.01. Moscow, 2005. 163 p. (In Russian)

Avrich P. *Russkie anarkhisty. 1905–1917* [Russian Anarchists. 1905–1917], trans. from English by I.E. Polotska. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf Publ., 2006. 272 p. (In Russian)

Beobi (V. Gordin). *Izobret-pitaniye (Kak vykhod iz vsekh sovrem. tupikov-razrukh i kak put' k bes-smertiuyu)* [Invention-nutrition (As a Way Out of All Modern Dead-ends and as a Way to Immortality)]. Moscow: Izdatel'stvo Vseizobretal'ny Publ., 1921. 40 p. (In Russian)

Beobi (V. Gordin). *Plan chelovechestva (vnegosudarstvennikov-vseizobretatelei)* [The Plan for Humanity (Out-of-state Inventors)]. Moscow: Izdaniye Vseizobretatel'ni Publ., 1921. 36 p. (In Russian)

Beoby W. Du chaos à l'universelle invention, *L'en dehors*, 1934, no. 270, pp. 110–111.

Big Russian Encyclopedia – Portal. Gordin brothers. URL: <https://bigenc.ru/c/brat-ia-gordiny-c5871e> (accessed: 18.01.2024). (In Russian)

Brat'ya Gordiny. *Besedy s anarkhistom-filosofom*. [Conversations with an Anarchist Philosopher]. Petrograd: Izdanie Petrogradskoi Federatsii Anarkhicheskikh Grupp, Assotsiatsiya Pananarkhistov (Soyuz Pyati Ugnetennykh) Publ., 1918. 92 p. (In Russian)

Brat'ya Gordiny. *Grammatika panmetodologicheskogo yazyka AO*. *Izd. vtoroe* [A Grammar of the Pan-methodological Language of AO. Ed. second]. Moscow: Tipografiya AO "Chelovechestvo" Publ., 1924. 16 p. (In Russian)

Brat'ya Gordiny. *Manifest pananarkhistov* [Panarchist Manifesto]. Moscow: Malyi sekretariat Severnogo oblastnogo soyuza anarkhistov Publ., 1918. 60 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)

Brat'ya V. i A. Gordiny. *Sistema material'noi i otnositel'noi estestvennosti* [A System of Material and Relative Naturalness]. Vilnius: izdanie avtorov Publ., 1909. 20p. (In Russian)

Burenina-Petrova O.D. *Anarkhizm i iscusstvo avangarda* [Anarchism and Avant-garde Art]. St.-Petersburg: Petropolis Publ., 2021. 296 p. (In Russian)

Fyodorov A.Yu. Emil' Arman i ego anarkhiya [Emile Armand and His Anarchy], *Acta Eruditorum*, 2018, no. 26, pp. 61–65. (In Russian)

Gerasimov N.I. Khudozhestvennye miry russkogo anarkhizma nachala XX veka (problema ideala) [Artistic Worlds of Russian Anarchism of the Early 20th Century (The Problem of the Ideal)], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 2021, vol. 4 (102), pp. 37–49. (In Russian)

Gerasimov N.I. Kto takie brat'ya Gordiny? (na materiale arkhivnykh dokumentov Issledovatel'skogo instituta idisha v New York'e) [Who Are the Gordin Brothers? Based on Archival Documents of the Yiddish Research Institute in New York], *National philosophy*, 2023, vol. 1, no. 1, pp. 77–88. (In Russian)

Gerasimov N.I.V. Gordin. Filosofiya otnositel'nosti [W. Gordin. Philosophy of Relativity], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2023, vol. 28, no. 1, pp. 104–115. (In Russian)

Gerasimov N.I., Tkachenko D.A. Ot pananarkhizma k sotsiotekhnike i interindividualizmu: problema cheloveka v tvorchestve brat'ev Gordinykh [From Pan-Anarchism to Sociotechnics and Interindividualism: The Problem of Man in the Work of the Gordin Brothers], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2021, vol. 26 (1), pp. 99–109. (In Russian)

Gerasimov N.I., Tkachenko D.A. Tvorchestvo brat'ev Gordinykh v emigratsii: filosofskaya antropologiya i sotsial'naya filosofiya [The Intellectual Legacy of the Gordin Brothers in Emigration: Philosophical Anthropology and Social Philosophy], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2023, vol. 66 (3), pp. 82–101. (In Russian)

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

Gordin A., Gordin W. *Why? or, How a Peasant Got Into the Land of Anarchy: An Anarchist Fairytale From the Russian Revolution*. Chico, California: AK Press, 2023. 120 p.

Gordin A.L., Gordin V.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 Leonid Geller's article "Anarchism, Modernism, Avant-Garde, Revolution. On the Gordin Brothers"], ed. by S. Kudryavtsev. Moscow: Gileya Publ., 2019. 444 p. (In Russian)

Gordin W. *Creation or Evolution or World Invention*. Roscoe, Calif: The Inventist, 1931. 16 p.

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

Kuchinov E.V. *Technika anarkhii: utopii ma polyakh khaideggerovskogo voprosa* [Techniques of Anarchy: Utopias on the Margins of the Heideggerian Question], *New Literary Review*, 2019, no. 4 (158), pp. 124–141. (In Russian)

Kuznetsov S.V. *Linguistica cosmica: rozhdenie "kosmicheskoi paradigmi"* [Linguistica cosmica: the Birth of the "Cosmic Paradigm"], *Modern science*, 2014, no. 2, pp. 39–65. (In Russian)

Martynov M.Yu. *Yazyk russkogo anarkhizma* [The Language of Russian Anarchism]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016. 176 p. (In Russian)

Moskovskie siluety [Moscow Silhouettes], *Izvestiya VTsIK*, 1933, no. 26 (1465), pp. 2–3. (In Russian)

Ryabov P.V. *Kratkii ocherk istorii russkogo anarkhizma. Ot Feodosiya Kosogo do Alekseya Borovogo* [A Brief Sketch of the History of Russian Anarchism. From Theodosius Kosoy to Alexei Borovoy]. Moscow: Common place Publ., 2020. 384 p. (In Russian)

Sokolova O.V. *“Shtyk-yazyk ostri i tri!”: yazykovye politiki poeticheskogo avangarda* [“Bayonet-language Make Sharper and Rub It!”: Language Policies of the Poetic Avantgarde]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2024. 551 p. (In Russian)

Udartsev S.F. A.L. Gordin – teoretik postklassicheskogo anarkhizma XX veka [A.L. Gordin – Theorist of Post-classical Anarchism of the 20th Century], *Sto let Ural'skomu gosudarstvennomu yuridicheskomu universitetu (1918–2018 gg.)* [One Hundred Years of the Ural State Law University (1918–2018)]. Ekaterinburg: UrGYU Publ., 2019, pp. 826–841. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

Н.А. Хренов

Творчество и религиозность как проблема философии русской культуры*

Хренов Николай Андреевич – доктор философских наук, профессор. Государственный институт искусствознания. Российская Федерация, 125375, г. Москва, Козицкий пер., д. 5; e-mail: nihrenov@mail.ru

В настоящей рецензии на книгу российского философа и культуролога О.А. Жуковой «Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования» представлен анализ фундаментального труда автора, который многие годы плодотворно исследует историю русской культуры и отечественной мысли. Новая книга – это третья часть трилогии, посвященной обсуждению линии преемственности в русской культурной и интеллектуальной истории, для которой характерно религиозно окрашенное понимание творчества. Автор формулирует важные теоретические положения, а также методологические подходы к изучению философии русской культуры и истории. Масштабную работу выделяет оригинальная интерпретация сюжетов, рассмотренных в ней. Развивая тезис об идеолоцентричности русской культуры, О.А. Жукова предлагает философско-культурологическую модель исторической динамики русской культуры, основанием которой выступает творческий опыт личности.

Ключевые слова: русская мысль, философия российской истории, историческая динамика русской культуры, творчество, религиозный опыт, духовный и общественный идеал

Очередная книга российского философа и культуролога О.А. Жуковой «Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования» продолжает многолетние исследования ученого в области философии и истории русской культуры, истории отечественной мысли. Мне приходилось уже выступать в качестве рецензента ряда фундаментальных монографий О.А. Жуковой, таких как «Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России» [Жукова, 2014], «Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории» [Жукова, 2017]. Они объединены общим замыслом, который, как мне представляется, связан со стремлением О.А. Жуковой создать философски промысленную теоретическую модель описания и интерпретации русской культурной истории, по определению автора, «философскую теорию отечественной культуры» [Жукова, 2019]. Здесь философия и культурология содержательно и методологически дополняют друг друга, образуя поле междисциплинарного диалога философских наук

* Рецензия на кн.: Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: Согласие, 2022. 594 с.

о культуре, что оказывается весьма результативным и позволяет российскому ученому внести серьезный вклад в гуманитарное познание.

В предлагаемом Жуковой подходе просматривается значимая тенденция развития современной гуманитаристики, ее эпистемологических и социокультурных оснований. С одной стороны, это новые для гуманитарных дисциплин проблемы и тематические направления, способствующие усложнению дисциплинарной структуры, с другой, междисциплинарные взаимодействия и поиск межпредметных связей. Автор книги отмечает изменения методологической парадигмы, рассматривая исследования по русской культуре и истории как важную часть философского ландшафта [Жукова, 2022, с. 499], который формируется в процессе «перезагрузки» «философско-исторического и культурфилософского знания» [Там же, с. 503].

В этом контексте я бы выделил симптоматический запрос на интеграцию различных дисциплин в таких областях знания, как история философии, культурная и интеллектуальная история, философия культуры и истории, осуществляемый в предметном поле наук о культуре. С одной стороны, как я думаю, эта интенция является характеристикой нашей современности – культуры эпохи больших исторических и социальных трансформаций. Философия истории и культуры активизируется как направление в переходные эпохи. Эту мысль мне неоднократно приходилось высказывать [см. Хренов, 2014, с. 45]. С другой стороны, можно говорить, что «культурологизация» гуманитарного дискурса во многом связана с более широким и глобальным интеллектуальным процессом, начавшимся в XX в. и на рубеже XX–XXI вв. обеспечивающим выдвигание в центр процесса научного познания науки о культуре как интегрирующей области Humanities. Свой методологический поиск Жукова связывает с процессом «интернационализации российской философии», а также с освоением и развитием актуальных исследовательских практик вне догматизирующей эпистемы социально-исторического знания, доминировавшей в советский период в гуманитарных науках [Жукова, 2022, с. 503]. Она указывает на методологический инструментарий, разрабатываемый в Intellectual History, Cultural Studies, Religious Studies, Memory Studies, Political Science, который, по ее мнению, позволяет в работе с историческим, художественным и философским материалом отечественной культуры и религии «расширить объем и содержание устоявшихся философских понятий культуры, религиозной традиции, личности, творчества, свободы, общественного идеала, культурно-цивилизационной идентичности, произвести их авторскую концептуализацию в процессе доказательства выдвигаемых гипотез» [Там же].

Такой подход О.А. Жукова определяет в своих книгах как философско-культурологический, настаивая на том, что он наиболее продуктивен в обсуждении таких проблем, как феномен творчества и духовный опыт личности, рассматриваемые в рамках истории культуры и истории идей. Собственно, эта методологическая установка расширяет исследовательский горизонт в направлении интеллектуальной и культурной истории России, событиями которой в авторской оптике становятся творческие опыты ее создателей. Все это позволяет философу и культурологу предложить свой эпистемологический проект истории, представив интеллектуальную историю России как историю творчества, и сделать основанием этого проекта духовно-интеллектуальный опыт личности [Там же, с. 506].

На мой взгляд, это очень сильный методологический ход, который заявляется автором в начале внушительного и тщательно проработанного введения, излагающего основные теоретические положения и новые подходы в поле философии русской культуры и истории мысли. Они реализуются далее на протяжении всего исследования и еще раз проблематизируются в финале книги, где определяется перспектива уже будущих исследований. Автор берет на себя труд по созданию концептуальной рамки большого исследования, чрезвычайно богатого по историческому

и текстовому материалу, рассматривая разнообразные сюжеты российской культуры, литературы, искусства, религиозной и общественно-политической практики. Многие из них известны, имеют сложившуюся и продолжающую развиваться в России и за рубежом традицию изучения, преимущественно историко-философскую и литературоведческую, примером чего служит творчество А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, В.Ф. Эрн, П.Б. Струве, О.Э. Мандельштама, Б.Л. Пастернака, Л.П. Карсавина, Б.К. Зайцева. Другие сюжеты малоизучены, связаны с социально-политической или церковной историей России и практически не включены в горизонт исследователей – философов и культурологов. Мастерски проведенные анализы творческого опыта таких деятелей отечественной истории, как А.В. Головин, М.А. Стахович, С.В. Панина, А.В. Тыркова-Вильямс, представляют отдельный интерес и являются научной заслугой автора книги, который, развивая свою главную идею о смысловой обусловленности художественных, философских, общественных и религиозных практик в особой линии преемственности духовно-творческого опыта, заданного сложным взаимодействием религиозной традиции и автономного разума культурного деятеля, показывает границы и возможности диалога этих двух типов сознания в общественной и интеллектуально-творческой практике.

В силу нетривиальности определяющих замысел О.А. Жуковой подходов, ей важно как исследователю, претендующему на оригинальность концепции, теоретически обосновать свой опыт интерпретации и реконструкции культурной истории России и отечественной философии как традиции, составляющей интеллектуальное ядро культурно-исторического процесса. Эти два предметных поля – история культуры и история мысли – композиционно могут быть выделены в двух частях книги. В первой части «Историческая динамика русской культуры: религиозные ценности, общественные идеалы и культурно-политические практики» автор рассматривает культурную историю России в рамках предлагаемой модели типологии творческого опыта, где историческая динамика задается диалектикой религиозных и секулярных интенций творчества. По определению Жуковой, данный раздел книги призван выявить «особенности религиозного, художественного и политического самосознания представителей русской культуры в их непосредственной обращенности к историческому опыту России, в формулировании ими моральных, эстетических и общественно-политических идеалов» [Жукова, 2022, с. 33]. Во второй части «Самосознание русской культуры: творчество и религиозность в художественной и философской традиции» автором решаются две взаимосвязанные задачи: философски обосновать метафизическую сторону творчества, что будет показано О.А. Жуковой через анализ творчества русских мыслителей и писателей, «чувствительных к метафизическим смыслам жизни и творческой деятельности» [Там же, с. 34], а также рассмотреть «особенность рецепции христианства святоотеческой традицией и ее влияние на формирование представлений об эстетическом и этическом идеале русской культуры и искусства» [Там же]. Первая и вторая части книги логически и содержательно связаны между собой, составляя в описании и интерпретации проблемы творчества и религиозности как бы два ее эпистемологических основания – культурологическое и философское.

Обращает на себя внимание, что автор намеренно сближает культурную и интеллектуальную историю через событие творчества, которое трактуется Жуковой довольно широко – как многообразие творческих опытов, результатом которого становится и произведение искусства, и философский (богословский) текст, и политическая идея, и практика социального строительства, связанная с формулированием и достижением общественных идеалов. Масштабируя задачи своей работы, она предлагает выделить творчество и религиозность, рассматриваемые в рамках русской культурной и интеллектуальной истории, в самостоятельное направление историко-философских и культурфилософских исследований, ставя цель изучить

данные феномены «в их онтологической, эпистемической, культурно-исторической соотнесенности» [Жукова, 2022, с. 37]. Подобная заявка автора книги на выделение творчества и религиозности в отдельную предметную область исследований не лишена внутреннего пафоса, но это не препятствует тому, чтобы оценить ее теоретический потенциал и методологическую состоятельность. Она видится мне вполне оправданной, и генерализация возможных решений проблемы творчества и религиозности, предложенная в книге, от главы к главе, от темы к теме, от одного исследовательского кейса к другому в этом убеждает. Поэтому призыв увлеченного данной проблематикой ученого к объединению усилий философов, культурологов, искусствоведов, теологов вокруг сформулированной ею «актуальной *метатемы*» творчества и религиозности можно поддержать.

В более ранних работах О.А. Жуковой уже обсуждались различные аспекты данной проблемы, что можно объяснить сложностью выработки инструментария к философскому исследованию духовной стороны творчества с точки зрения онтологии и теории познания, когда творчество является одновременно автономным действием человека и мистическим переживанием – опытом встречи с Абсолютным. Об этой философской трудности, требующей как минимум введения феноменологических процедур описания религиозного опыта, автор специально говорит во второй части книги, которая открывается главой «Творчество и религиозность как эпистемологическая проблема: основные подходы» и где творчество рассматривается в том числе в аспекте христианского онтологизма – той традиции, которая во многом оформила тысячелетний исторический путь русской культуры. Не менее сложен, по мнению исследовательницы, и вопрос культурологической интерпретации феномена творчества, где оно предстает уже как отчуждаемый результат – как произведение культуры, выступающее, с одной стороны, воплощением авторской идеи, а с другой – духовной, интеллектуальной и социальной моделью самой культуры. Работая с конкретным историческим материалом русской культуры, чья семиосфера формировалась под сильным воздействием теологической концепции, ценностей, идеалов, религиозных и политических практик восточного христианства, исследовательница концентрирует свое внимание на характеристике творчества в рамках христианской картины мира. Жукова отмечает, что «христианская антропология не противоречит философским представлениям об экзистенции человека, несводимой к описанию его системно-функциональных свойств в силу его проявления как творческого деятеля» [Там же, с. 302]. Следуя стратегии выявления «смысловых соответствий философских и богословских концепций», она видит возможность создания «современной философской концепции творчества, которая исходила бы из самого существования человека как события творчества, понимаемого в онтологическом и аксиологическом горизонте Абсолютного деятеля» [Там же]. Данный теоретический подход концептуально определяет замысел книги, где творчество и религиозность рассматриваются в проблемном поле онтологии, гносеологии, аксиологии, эстетики на многочисленных примерах проявления творческой активности человека русской культуры, воспринимающего, критически переосмысляющего и развивающего ее традиции в полагании идеалов и ценностей.

Монография О.А. Жуковой выглядит как системообразующий труд, где автор, уверенно используя сложившийся инструментарий философии и культурологии, производит их дисциплинарный синтез, выдвигая философско-культурологическую концепцию идеалочентричности русской культуры. На мой взгляд, она успешно доказывает продуктивность своих подходов и эвристическую ценность ключевой концепции книги. От изучения прецедентов культурного творчества в истории России Жукова переходит к обсуждению центральных методологических вопросов, возникающих в современных культурфилософских, историко-культурологических, искусствоведческих, литературоведческих исследованиях и в исследованиях

по интеллектуальной истории. Тем самым она делает очередной важный шаг в становлении философской теории культуры, которая необходимым образом связана с философской интерпретацией и реконструкцией культурной истории России. Настоящая монография находится в логике этого движения.

Критически оценивая различные направления, заявившие о себе в последние десятилетия в России, такие как культурно-эпистемологическое, культурно-историческое, культурфилософское, культурно-эстетическое, философско-историческое, культурно-онтологическое [Жукова, 2022, с. 9], отмечая объективные трудности в работе с наследием отечественной культуры и философской мысли, О.А. Жукова значительно способствует культурологизации философии и философизации культурологического дискурса, фундируя теоретическую базу наук о культуре в процессе их междисциплинарных взаимодействий. Более того, в диалоге с имеющимися уже концепциями, исследователями, представляющими то или иное направление, Жуковой удастся создать контекст разговора о предмете своего исследования – очертить и продолжить дискурс о русской культуре, творчестве, религиозной и философской отечественной традиции. Исключительно ценен тот факт, что, находясь в поле современных дискуссий по данной проблематике, она работает и как философ-теоретик, и как историк, осуществляя эпистемологическую рефлексию в отношении практик изучения русской культуры и мысли. При этом ее авторский метод и исследовательская стратегия, уверен, могут быть воспроизведены в качестве универсализирующей методологии в изучении различных по своей природе и проявлениям интеллектуальных, духовных и социальных феноменов отечественной культуры.

Многие предыдущие работы известного российского философа и культуролога говорят о намерении исследовательницы выявить в структуре творчества его рациональную и иррациональную – религиозно-духовную составляющую, что в случае русской культуры и философии исторически задается, как формулирует автор книги, линией преемственности творческого опыта в высоких практиках культуры – художественной, философской, религиозной, политической – на уровне индивидуального и коллективного сознания. Этот динамический процесс в культурной истории разворачивается, с одной стороны, в практиках искусства, религии, формах социальности, с другой стороны – в способах философского мышления и культурного самопознания, связанного с творческим самополаганием личности и историческим самополаганием самой культуры, с формулированием и стремлением общества к определенным идеалам и ценностям. Как справедливо отмечает О.А. Жукова, в русской культуре с ее глубокой и предельно сложной историей взаимодействия различных исторических акторов – государства, Церкви, общественности, народа, власти, образованного класса, человек и его личный вклад в культурно-исторический процесс становятся едва ли не определяющими. Известная историософская формула о «роли личности в истории» по справедливости может быть раскрыта при анализе культурной истории России в тезисе, что личность становится культурным и социальным институтом – подлинным актором, задающим ход национальной истории и направленность ее движению. Именно так понимали деятельность Петра Великого и Пушкина авторы XIX – середины XX в., движимые пушкинскими идеалами культурного творчества и духовной свободы, о которых пишет автор в главах, посвященных Достоевскому, Струве, Зайцеву, в том или ином ключе возвращаясь к этой идее в других разделах книги.

В этом смысле предлагаемый личностный критерий измерения историко-культурного процесса – типология творческого опыта, – положенный в основание типологии культуры и представленный через описания исторической динамики социокультурных идеалов, автором хорошо аргументирован и убедительно показан на обширном материале. На мой взгляд, каждый элемент этой концепции может быть верифицирован, что отличает научную состоятельность выдвигаемых

О.А. Жуковой концептуальных положений монографии. В новой книге, состоящей из двух частей, есть главы, посвященные историко-культурным и художественным процессам, творческому опыту русских мыслителей, писателей, общественных деятелей, и разделы, касающиеся обсуждения общетеоретических и философских проблем творчества и религиозности, исторической динамики культуры, до сих пор не получивших должного внимания в российской и зарубежной литературе. Эта книга не только восполняет недостающие исследовательские звенья в изучении культурно-исторического опыта России и ее творцов, она работает на создание целостного нарратива отечественной культуры как национального предания, которое может быть понято и представлено, по словам исследовательницы, как «констелляция творческих опытов ее создателей». С точки зрения обновления эпистемологической парадигмы современного гуманитарного знания это исследование оказывается весьма значимым и ценным.

Настоящая монография является третьей частью философской трилогии О.А. Жуковой о русской культуре. В связи с чем мне хотелось бы еще сказать о данной трилогии и как об издательском проекте. Все три книги вышли в издательстве «Согласие», которое большое внимание в своей политике уделяет публикациям научно-теоретических трудов современных российских исследователей-гуманитариев, тем самым поддерживая интеллектуальную среду и давая возможность философам и культурологам, работающим на передовом крае науки, поделиться своими исследованиями и открытиями с широкой аудиторией. Отмечу как пример большую серию «Академическая библиотека российской культурологии», в которой также была издана одна из монографий автора рецензируемой книги, посвященная проблеме освоения наследия русской культуры в опыте современной России. Рецензируемая книга О.А. Жуковой «Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования» хорошо издана, дизайн обложки с фрагментом картины М.В. Нестерова «Отцы-пустынники и жены непорочны» имеет концептуальную отсылку к содержанию труда, тематически и графически продолжая первые две книги этой трилогии, также декорированные фрагментами картин М.В. Нестерова. В отличие от многих современных изданий, в том числе академических, книга демонстрирует большую издательскую и редакторскую работу и свободна, как это иногда бывает даже в весьма достойных и интересных публикациях, от досадных опечаток.

Книгу интересно читать, она говорит языком современной философии и культурологии, но при этом содержит в себе большой запас свободной литературной речи, приближая письменный текст к практике говорения – рождения мысли здесь и теперь. Выдвинутая автором философская концепция идеолоцентричности русской культуры, на большом художественном, философском и историческом материале убедительно раскрываемая в ходе исследования, позволяет сделать выводы и заключения, которые ранее не были представлены в работах по данной проблематике, что делает этот труд весьма весомым. В отдельных случаях с помощью избранной оптики исследовательнице удается также проблематизировать и дополнить смысловой тезаурус философии русской культуры и истории, что заметно обогащает наше знание в этой области. Таким образом, книга О.А. Жуковой, актуализируя смыслы отечественной культуры, многие из которых были раскрыты в философских, художественных и религиозных текстах ее создателей, оказывается чрезвычайно важной и во многом определяющей для понимания проблемы соотношения творчества и религиозности в интеллектуальной истории России. Религиозно-философская мысль здесь выступает особой формой творческой рефлексии и самополагания культуры в горизонте духовного идеала. Отмеченная концептуализация развиваемых в монографии проблем делает исследование современного философа и культуролога особенно ценным как по материалу, так и по способу его теоретизации. Полагаю, что

новая книга О.А. Жуковой станет значимым событием российской интеллектуальной культуры и займет свое заслуженное место, обозначая своим появлением самостоятельное направление философско-культурологических исследований.

Список литературы

Жукова, 2014 – Жукова О.А. Избранные работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. М.: Сoglasie, 2014. 536 с.

Жукова, 2017 – Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Сoglasie, 2017. 624 с.

Жукова, 2019 – Жукова О.А. Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Сoglasie, 2019. 588 с.

Жукова, 2022 – Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: Сoglasie, 2022. 594 с.

Хренов, 2014 – Хренов Н.А. Избранные работы по культурологии. Культура и империя. М.: Сoglasie, 2014. 528 с.

Creativity and Religiosity as a Problem of Philosophy of Russian Culture (Review on the book by Olga A. Zhukova “Creativity and Religiosity in Russian Culture. Philosophical Studies”. Moscow: Soglasie Publ., 2022. 594 p.)

Nikolai A. Khrenov

State Institute of Art Studies. 5 Kozitsky Lane, Moscow, 125375, Russian Federation; e-mail: nihrenov@mail.ru

This review presents an analysis of the fundamental work “Creativity and religiosity in Russian culture. Philosophical Research” was written by the Russian philosopher and cultural scientist O.A. Zhukova who has been fruitfully researching the history of Russian culture and national thought for many years. The new book is the third part of a trilogy devoted to discussing the line of succession in Russian cultural and intellectual history, which is characterized by a religious understanding of creativity. The author formulates important theoretical positions, as well as methodological approaches to the study in philosophy of Russian culture and history. The large scale work is highlighted by the original interpretation of the plots considered in it. In the book, O.A. Zhukova develops the thesis about the ideal-centering of Russian culture, she offers a philosophical-culturological model of the historical dynamics of Russian culture. The basis of this model is the creative experience of a personality.

Keywords: Russian thought, philosophy of Russian history, historical dynamics of Russian culture, creativity, religious experience, spiritual and social ideal

References

Khrenov N.A. *Selected works on Cultural Studies. Culture and Empire*. Moscow: Soglasie Publ., 2014. 528 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Selected Works on the Philosophy of Culture. Cultural Capital. Russian Culture and Social Practices of Modern Russia*. Moscow: Soglasie Publ., 2014. 536 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Philosophy of Russian culture. Metaphysical Perspective of Man and History*. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 624 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Essays on Russian Culture. Philosophy of History, Literature and Art*. Moscow: Soglasie Publ., 2019. 588 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Creativity and Religiosity in Russian Culture. Philosophical Studies*. Moscow: Soglasie Publ., 2022. 594 p. (In Russian)

И.Е. Сурков

Метафизика Максима Исповедника: динамика актуализации и преображения космоса*

Сурков Иван Евгеньевич – аспирант. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: bano12@list.ru

Рецензия знакомит читателей с новой монографией норвежского историка философии Т.Т. Толлефсена, который обобщает в данной работе свои многолетние исследования наследия прп. Максима Исповедника, одного из самых важных и сложных византийских мыслителей. Метафизика прп. Максима описывается как масштабная философская система, столь же последовательная и рациональная, как и иные системы поздней Античности. Ее отличительной чертой становится подчеркнутый динамизм, заключающийся в движении всего чувственного и умопостигаемого космоса к цели всесторонней актуализации и обожения. Толлефсен описывает философскую систему Максима Исповедника в следующих темах: эпистемология, учение о творении, логосы сущего, Божественное действие (энергия), проблема универсалий, вопрос воплощения и обожения. Кроме того, исследователь делает попытку применить метафизику прп. Максима к современной философской проблематике.

Ключевые слова: метафизика, Максим Исповедник, византийская философия, платонизм, аристотелизм, патристика

В новой книге Торстейн Теодор Толлефсен обобщает свои многолетние исследования наследия прп. Максима Исповедника. Автор – профессор университета Осло, специалист по позднеантичной и византийской философии. «Христианская метафизика преподобного Максима Исповедника: творение, мироустройство и искупление» – вторая монография Толлефсена о прп. Максиме; первая, «Христоцентрическая космология преп. Максима Исповедника» [Tollefsen, 2008], была основана на его диссертации, защищенной десятью годами ранее [Tollefsen, 2000]. В рецензируемом издании нашли отражение идеи, изложенные автором в ряде иных статей и монографий, среди которых особенно важно отметить книгу «Деятельность и причастность в позднеантичной и раннехристианской мысли» [Tollefsen, 2012].

* Рецензия на кн.: *Tollefsen T.T.* The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia – Subsidia Maximiana*. Vol. 90. Turnhout: Brepols, 2023. 260 p.

Новая монография касается в основном тех же тем, что и предыдущее исследование метафизики прп. Максима, но многое в ней пересмотрено и изложены новые темы.

Монография состоит из восьми глав, в которых последовательно разворачивается метафизическая система прп. Максима. Первые две главы посвящены эпистемологии: первая – познанию мира, вторая – познанию Бога. В третьей главе описывается учение прп. Максима о творении, в четвертой рассматриваются логосы сущего, божественные принципы творения и промышленности о космосе. В пятой содержится описание «Божественного действия», энергии, причастность к которой дает миру бытие. Тема шестой главы – проблема универсалий и таксономическая структура тварного. В седьмой главе Толлефсен показывает, какое значение для метафизики Максима имеет вопрос воплощения и обожения. Восьмая глава стоит несколько особняком, в ней исследователь делает попытку применить описанную систему к современной нам проблематике.

Во введении Толлефсен обозначает свой подход и общее видение мысли Максима. Его метафизика отождествляется автором с аристотелевским пониманием первой философии и теологии и помещается в общий позднеантичный философский контекст. Толлефсен утверждает, что система преподобного может быть не только *проанализирована* философски, но философски *построена*, и даже догматические части его мировоззрения (учение о Троице или о воплощении) имеют философскую основу и импликации. Исследователь подчеркивает, что, например, космология прп. Максима – это оригинальная философская разработка, характерной чертой которой является напряжение между неоплатонической и христианской точками зрения. Исповедник, по Толлефсену, является *византийским и христианским* философом, так как он принадлежит к соответствующей эпохе, основа которой лежит в христианстве. Толлефсен соотносит мысль Максима с определением, данным христианской философии А. Плантингой², находя его вполне соответствующим мысли преподобного. Толлефсен утверждает, что философская метафизика Максима вполне рациональна, систематична, является последовательной, непротиворечивой и вполне ясной.

В первой главе Толлефсен рассматривает с философской точки зрения эпистемологию прп. Максима, которую он сопоставляет с другими концепциями Античности. Автор выделяет три отличительные черты эпистемологии этой эпохи: (1) для подлинного знания необходим некий высший принцип; (2) познаваемый мир – это благоустроенный в соответствии с божественными принципами космос; (3) доступ к истине возможен только для добродетельного человека. Все это справедливо как для Платона и Аристотеля, так и для прп. Максима. Эпистемология преподобного, как и его космология, является «христоцентрической»: вопрос о знании для Максима состоит в том, как мы можем познавать божественную икономию [Tollefsen, 2023, p. 50]: воплощение Логоса является ключом для понимания тварного мира, в Нем мы «читаем» истинные смыслы (логосы) Писания и природы. Познание истины – это не просто гносеологический акт, но соучастие в божественной икономии, и для достижения такого знания необходимо встать на путь очищения и добродетели, на вершине которого человеку открывается познание Бога.

Во второй главе Толлефсен исследует используемые Максимом способы говорить о Боге и на конкретных примерах показывает, как они применяются. Все знание о божественном может быть либо опытным, либо относительным (*συχητικῆ*) [Ibid]. Последнее выражается в литургическом языке и богословском *дискурсе*

² А. Плантинга выделяет четыре элемента христианской философии: философская теология (размышление о центральных христианских доктринах с философской точки зрения), апологетика, христианский философский критицизм, позитивная христианская философия (христианский ответ на философские вопросы) [Plantinga, 1992].

с помощью образов, метафор, аллегорий и философских концептов. Опытное же знание достигается в событии встречи с Богом. Толлефсен выделяет три вида богословских высказываний, которые мы можем найти в сочинениях Максима: катафатические, апофатические и «высказывания трансценденции». Далее подробно описывается триадология прп. Максима как важнейший христианский догмат, данный в откровении; на ее примере подробно излагается эпистемология прп. Максима, его учение о положительном, катафатическом Богопознании.

Толлефсен философски анализирует апофатический способ богословствования прп. Максима: основываясь на различии между *описанием* и *определением* в традиции Порфириевой логики (Аммоний и александрийские комментаторы, возможно, имевшие влияние на Максима), автор пишет, что именно *по описанию, условно (provisionally)*, балансируя между апофатикой и катафатикой, мы можем положительно характеризовать то, что находится возле Бога (περὶ θεόν), божественные свойства, «эманулирующие» (автор с оговоркой применяет именно этот термин) из сущности Бога: вечность, благодать, мудрость и т.д. [Tollefsen, 2023, p. 88]. «Высказывания трансценденции», язык радикального апофатизма, Толлефсен соотносит с Платоновым описанием Блага как находящегося ἐλέκειναι τῆς οὐσίας, превыше сущности, и с Дионисиевым гиперохическим богословием. Этот язык стремится освободить наш дискурс о Боге от разработанных нами концептуализаций и языковых конструкций. Обычно для этого используется ὑπερ(сверх)-терминология. Бог есть ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος, т.е. сверхсущностный, сверхблагодать и т.д.

Учение о творении мира рассматривается в третьей главе в контексте позднеантичных космогоний. Одним из важных ключей к пониманию учения Максима становится мысль Иоанна Филопона. Хотя вопрос влияния его на прп. Максима дискуссионен, у преподобного мы можем найти важные элементы мысли этого философа, такие как разделение логосов на логосы *желания* и логосы *творения* [Philoponus, p. 79]. Также одним из ключей для понимания различных разделов системы Максима становится воспринятое Филопоном аристотелевское различие между первой и второй энтелехиями (актуальностями/действительностями) и первой и второй потенциальностями³. С помощью этого различия Толлефсен объясняет, как прп. Максим опровергает вечность мира. Интересно проведенное исследователем сравнение неоплатонических космогоний с христианской. Главное отличие, по его мнению, состоит не в благодати первоначала, и даже не в отличии эманативизма от волюнтаризма, а в цели творения: ипостасно соединиться, прославить, спасти и обожить творение, что случилось бы даже без грехопадения. Такая цель невозможна в неоплатонических системах.

В главе о логосах Толлефсен в основном продолжает линию исследования, очерченную в монографии 2008 г., но в самом начале делает важное замечание о динамизме этого учения в отличие от предшествующей ему традиции, что не было явно отражено в предыдущей работе. Учение Максима является оригинальным, но исследователь выделяет несколько важных источников учения, ограничивая их круг, который в его ранних работах был более широким: это платоновская традиция (Плотин, Порфирий, Филопон), «метафизика предлогов»⁴ апостола Павла и евангелие от Иоанна. Если в монографии 2008 г. исследователь сильнее акцентировал родство учения о логосах с различного рода «экземпляристскими» учениями

³ Первая потенциальность – наличие природной способности (ἐπιτηδεύσις) стать чем-то, поскольку природа субъекта к этому восприимчива. Первая актуальность и вторая потенциальность – это реализация такого потенциала, непосредственное обладание способностью к выполнению действия, даже при отсутствии последнего в данный момент. Вторая актуальность – это актуализация, реализация способности в конкретном действии [Tollefsen, 2023, p. 102].

⁴ «Ибо все из Него, Им и к Нему» – ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Рим. 11:36).

об «идеях» [Tollefsen, 2008, p. 21], то здесь он отходит от такого способа рассмотрения метафизики Максима. Толлефсен ставит вопрос об онтологическом статусе логосов, их возможной конечности/бесконечности по числу, статусе логоса как цели, единстве и множестве и т.д. Логосы – мысли, воления Бога, в соответствии с которыми определяется вся метафизика тварного, составляя стройный порядок. Они также служат сотериологической цели. Каждый логос конкретной сущности проявляет себя как «триадическая схема» бытия, благобытия и присноблагобытия [Tollefsen, 2023, p. 144], предписания развития или движения от первоначального онтологического состояния потенции к изменению, в актуализированное состояние, пригодное для получения свехприродного дара обожения [Ibid., p. 234].

Сложной и несколько спорной является глава «Логосы и Действия» (“*Logoi and Activities*”). В отличие от некоторых других исследователей, например Ж.-К. Ларше, Толлефсен постулирует, что логосы и энергии являются различными «метафизическими моментами». В патрологии зачастую принято оставлять термин ἐνέργεια без перевода, тогда как при переводе философских текстов (особенно аристотелевских) используются варианты действие/действительность/актуальность (*activity/actuality*). Такая стратегия перевода, как утверждает Толлефсен, разрывает общность проблематики, ведь онтологически эти слова обозначают одни и те же моменты, различаясь лишь в способах употребления термина. Для русских переводов это также в большой мере актуально. Исследователь анализирует учение об энергии в широком философском и патристическом контексте, демонстрируя неразрывность в этом аспекте античной языческой и христианской философской традиций. Рассматриваются учения Аристотеля, Плотина, прп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы – они применяются в качестве инструментов, позволяющих раскрыть достаточно неясную в этом вопросе мысль прп. Максима.

Неоплатоническая триада «сущность – сила – действие», имеющая большое значение в системе Максима, в свете обозначенных выше «ключей» раскрывается следующим образом: сущность чего-либо, пишет Толлефсен, состоит в его деятельности (энергии). Исследователь пытается обосновать мнение о том, что для Максима различие между сущностью и действием эквивалентно различию между действием *внутренним* и *внешним* [Ibid., p. 149]. Для неоплатоников всякий раз, когда сущность актуализируется в себе, она нечто производит, подобно тому как огонь производит тепло. В христианской мысли это «производство» происходит по произволению, а для неоплатоников оно от воли не зависит. Толлефсен отмечает, что тепло не есть то же самое, что огонь: произведенное отличается от производящего. При этом он, вслед, например, за Брэдшоу, пишет, что в паламитском контексте не следует говорить о «реальном» различии между сущностью и энергией.

Итак, сущность – это отправная точка для актуализации. *Природная сила* (по Максиму, *составляющая* (συστατική)) [Amb. Thom, p. 19–20] и *природная энергия* в интерпретации Толлефсена представляют два аспекта одного и того же состояния субъекта – актуальности сущности. Внутреннее действие конституирует, *составляет* сущность в соответствии с ее логосом, ограничивающим круг возможных действий (потенций) сущности. Это конституирование понимается в контексте логики Порфирия и эквивалентно «составляющему различию» (ἡ διαφορά συστατικῆ) в его «древо» [Tollefsen, 2023, p. 154]. Внутреннее действие есть первая актуальность/вторая потенциальность сущности, способность переходить во второе действие в виде актуальных конкретных движений. Сущность и внутреннее действие в данной интерпретации практически неразличимы: сущность, как отмечает Толлефсен, и есть первая актуальность. Внешнее действие – это вторая актуальность, субъект совершает это действие в силу предыдущих моментов. Сущность, например человек, – это некий завершённый результат, вышедший из непроявленного состояния первой потенции. Свойства, проявляющиеся в действиях, являются

единственными признаками бытия чего-либо. «Без деятельности нет ничего, небытие» [Tollefsen, 2023, p. 154]. Толлефсен пытается применить данную общефилософскую разработку к Богу в трактовке прп. Максима.

Автор исследует, как Максим может обозначать «внешнее действие» Бога. Познаваемым в Боге является нечто *περὶ αὐτόν*, «окрест Бога», не имеющие начала *τὰ ἔργα Θεοῦ*, «дела Божии». Прп. Максим предлагает несколько «списков» атрибутов этой реальности. Например, в «Главах о любви» мы видим: Вечность, Бесконечность, Неописуемость, Мудрость, Силу творения, промысла и суда [Сар.сар. 1.100], или Бытие, Вечное бытие, Благо, Мудрость [Ibid., 3.25]. Эти атрибуты, божественные «энергии», и есть, как считает автор монографии, не что иное, как проявленные вовне действия, актуализации Божественной сущности. При этом, как утверждает автор, говорить о множественности энергий некорректно, одной сущности всегда соответствует одна энергия (действие). Учение о причастности претерпело сильное изменение по сравнению с монографией 2008 г. Если там схема причастности у Максима представлялась Толлефсеном как аналогичная неоплатонической: неприобщимое (Логос) – приобщимые (логосы) – приобщающиеся [Tollefsen, 2008, p. 199], то уже в монографии «Деятельность и причастность...» намечился переход к более простой схеме причастности. В рецензируемой книге Толлефсен выразил ее наиболее ясно: тварные сущие приобщаются не к логосам, а к божественному действию (энергии), а логос является тем, что ограничивает меру этой причастности, меру распространения Божественного действия на то или иное конкретное сущее.

Толлефсен отдает себе отчет в том, что это его собственная интерпретация учения Максима, применяющая к нему набор терминов из предшествующей традиции, у самого преподобного не встречающихся. В патрологии, в контексте исследования богословия свт. Григория Паламы, существует понимание энергии как движения сущности или даже как «сущности в движении» [Елиманов, 2021]. Палама использует различные языки описания: энергия может быть понята как деятельность (вслед за Аристотелем) или как некоторая «вещь», исходящая из сущности (вслед за Проклом или, возможно, Плотинином). И в первом, и во втором случае энергия является «вещью», *τὰ πράγματα*, достаточно самостоятельным моментом, позволяющим говорить о «реальном» различии (но не «разделении») между сущностью и энергией.

Толлефсен рассматривает в своей монографии также учение Максима об универсалиях. Он стремится поместить его среди других позднеантичных философских систем. Логосы – не энергии, не являются они и универсалиями. В соответствии с логосами, актами божественной воли, создается упорядоченная космическая система целого и частей, Толлефсен называет такой подход к проблеме универсалий «метафизикой голомеризма» [Tollefsen, 2023, p. 173]. Исследователь доказывает, что преподобный не просто знал, но творчески воспринял логику Порфирия и категории Аристотеля. В целом принимая таксономию древа Порфирия, Максим Исповедник представляет ее модифицированный вариант в контексте динамики творения и спасения, выражающейся в данном случае в «движении расширения и сжатия», единения и умножения тварных сущих. Универсалии тварны, существуют реально, но только в партикуляриях; последние, в свою очередь, также зависят от первых. Между миром и Богом нет иерархических онтологических ступеней. Вся онтологическая система находится в системе взаимосвязей: роды, виды, индивиды переплетены и находят подлинное единство в Божественном Логосе. При анализе таксономии тварного Толлефсен отказывается от своего спорного утверждения в книге 2008 г. о существовании индивидуальных природ. Таким образом, по Толлефсену, учение Максима об универсалиях – это своеобразный реализм. Для анализа данной темы Толлефсен привлекает не только 10-ю и 41-ю амбигвы, как это принято

у других исследователей, но и первые главы «Мистагогии», в которых демонстрируется, как Бог и Церковь действуют в качестве объединяющего фактора для всего мира. Метафизическим и логическим «инструментом» этого объединения и будет выступать таксономия тварного мира.

В последней главе Толлефсен проясняет значение воплощения и обожения для метафизики прп. Максима. Исследователь в самом начале признаёт, что мы можем подойти к событию воплощения философски, но в конце концов обнаружим, что «что-то ускользает от самого изощренного применения понятийных средств» [Tollefsen, 2023, p. 203]; философское описание этой темы «все равно не дает нам понимания онтологического события самого соединения» природ во Христе, которое остается тайной. Но, как и в эпистемологии преподобного, событие воплощения является основой его метафизики. Отметим важные моменты: воплощение – изначальная цель творения космоса. Главное, что мы узнаём из события боговоплощения, – это то, что все существа, созданные Богом, предназначены для того, чтобы выйти за пределы своего нынешнего состояния с помощью благодатной силы Божественного действия и перейти в преображенное состояние обожения. Воплощение создало онтологические условия для этого перехода. Для анализа воплощения и соединения природ во Христе Толлефсен снова использует свой философский «ключ» в виде учения Аристотеля о двух энтелехиях. Полная актуализация человеческого потенциала – это шаг на пути к обожению, дару Бога, и не может быть заслужено собственными силами. В конце Толлефсен делает важное замечание: обожение обычно понимается исследователями исключительно в антропологическом горизонте, но к нему должен быть приведен весь космос [Ibid., p. 232]. Всей этой системе суждено быть обожествленной в правильном и объединяющем движении человеческой природы, человек – это микрокосм и посредник преображения мира.

В заключении Толлефсен описывает, какие следствия имеет метафизика Максима для вопросов экологии. Весь мир – это переплетенная структура, предназначенная к спасению и преображению. В отличие от современного подхода к природе как секулярному пространству борьбы за выживание, в системе Максима говорится о священном измерении природы, она осмысливается как произведение божественного искусства [Ibid., p. 238]. Человеческое существование – это жизнь не только в Церкви, но и в космосе, и ее следует прожить в гармонии со всеми творениями Бога. Книга заканчивается утверждением, что метафизика прп. Максима может быть не просто интересным фактом прошлого, но вся целиком вполне продуктивно воспринята современным человеком как альтернатива господствующему натуралистическому мировоззрению.

Книга Толлефсена – это фундаментальное исследование метафизической системы прп. Максима, раскрывающее важные моменты его мысли с философской точки зрения. Она вносит серьезный вклад как в собственно максимоведение и патрологию, так и в целом в интеллектуальную историю поздней Античности / ранней Византии. Однако отметим, что некоторые важные элементы учения прп. Максима остались за пределами рассмотрения исследователя. Например, совершенно не раскрывается то, что параллельно с родовидовой таксономией тварного мира Максим часто предпочитает описывать метафизику в терминах «природы» и ее актуализаций в «тропосах существования». В связи с этим не учитываются ключевые моменты, например, учения о воплощении, а именно вопрос «новоустроения природ».

Список литературы

- Елиманов, 2021 – Елиманов В.Е. Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // *Метафраст*. 2021. № 1 (5). С. 123–181.
- Amb. Thom, 2002 – *Maximus Confessor*. Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem // *Corpus christianorum*. Series Graeca. Vol. 48. Turnhout; Leuven: Brepols, 2002. 77 p.
- Cap. de Car, 1860 – *Maximus Confessor*. Capita de caritate // *Patrologia Graeca*. 1860. T. 90. Col. 960–1080.
- Philoponus, 1899 – *Philoponus*. De aeternitate mundi contra Proclum / Ed. by H. Rabe. Leipzig: Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1899. 699 p.
- Plantinga, 1992 – *Plantinga A*. Augustinian Christian Philosophy // *The Monist*. 1992. Vol. 75. P. 291–320.
- Tollefsen, 2000 – *Tollefsen T.T*. Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor: a study of his metaphysical principles. University of Oslo: Unipub forlag, 2000. 304 p.
- Tollefsen, 2008 – *Tollefsen T.T*. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 p.
- Tollefsen, 2012 – *Tollefsen T.T*. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2012. 229 p.
- Tollefsen, 2023 – *Tollefsen T.T*. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor Creation, World-Order, and Redemption. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia – Subsidia Maximiana*. Vol. 90. Turnhout: Brepols, 2023. 260 p.

Metaphysics of Maximus the Confessor: Dynamics of Actualization and Transformation of the Cosmos

Ivan E. Surkov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: surkovie@my.msu.ru

The review introduces readers to a new monograph by the Norwegian historian of philosophy T.T. Tollefsen. In the new book, the author summarizes his many years of research into the legacy of St. Maximus the Confessor, one of the most important and sophisticated Byzantine thinkers. The metaphysics of St. Maximus is described as a large philosophical system, as coherent and rational as other systems of late Antiquity. Its distinctive feature is its emphasized dynamism, which consists in the movement of the entire sensual and intelligible cosmos towards the goal of comprehensive actualization and deification. Tollefsen describes the philosophical system of Maximus the Confessor in the following topics: epistemology, the doctrine of creation, the doctrine of logoi, divine activity (energy), the problem of universals, and the question of Incarnation and deification. In addition, the scholar makes an attempt to apply the metaphysics of St. Maximus to the philosophical problems of our time.

Keywords: metaphysics, Maximus the Confessor, Byzantine philosophy, Platonism, Aristotelianism, Patristics

References

- Elimanov V.E. Razlichie sushhnosti i energii v ontologii svt. Grigorija Palamy: energija kak sushhnost' v dvizhenii [The Distinction of Essence and Energy in the Ontology of St. Gregory Palamas: Energy as Essence in Motion]. In: *Metafrast*, 2021, no. 1 (5), pp. 123–181. (In Russian)
- Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, *Corpus christianorum*, Series Graeca, vol. 48. Turnhout: Leuven, 2002. 77 p.
- Maximus Confessor. Capita de caritate, *Patrologia Graeca*, 1860, vol. 90. Col. 960–1080.

Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. by H. Rabe. Leipzig: Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1899. 699 p.

Plantinga A. Augustinian Christian Philosoph, *The Monist*, 1992, vol. 75, pp. 291–320.

Tollefsen T.T. *Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor: a Study of His Metaphysical Principles*. University of Oslo: Unipub forlag, 2000. 304 p.

Tollefsen T.T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 p.

Tollefsen T.T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 229 p.

Tollefsen T.T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor Creation, World-Order, and Redemption. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia – Subsidia Maximiana*, vol. 90. Turnhout: Brepols, 2023. 260 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 **2024. Том 29. 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 13.05.24.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 13,18. 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>